

Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Саратовский национальный исследовательский государственный
университет имени Н. Г. Чернышевского»

На правах рукописи

Вязинкин Алексей Юрьевич

**Суверенитет личности как социальная проблема
в философии русского народничества**

5.7.2. История философии

Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук

Научный консультант
доктор философских наук,
доцент М. А. Богатов

Саратов — 2026

Оглавление

Введение	4
Глава 1. Идейные источники философии народничества в контексте социальной проблемы суверенитета личности.....	36
1.1. Генезис проблемы суверенитета личности в истории философии XVIII – XIX в. и его оценка в работах теоретиков русского народничества	36
1.2. Идейные источники философии народничества в отечественной мысли: проблема личной свободы.....	66
1.3. Генеалогия типа «русского нигилиста» в контексте проблемы личной свободы	80
1.4. Русский нигилизм в поисках идеального типа личности и проблема личной автономии.....	94
Глава 2. Теория освобождения личности в философии русского народничества	115
2.1. Нравственная свобода личности.....	116
2.2. Социально-экономическое освобождение и хозяйственная автономия личности	133
2.3. Проблема политического освобождения	143
Глава 3. Русская народническая мысль в поисках антропологического идеала.....	166
3.1. Оценка типа «русского нигилиста» в народнической мысли. «Бунтующий человек» как идеальный тип в философии М. А. Бакунина	167
3.2. Тип «критически мыслящей личности» в философии П. Л. Лаврова	184
3.3. Фигура «профана» как идеал Н. К. Михайловского.....	201
3.4. Крестьянин как идеальный тип.....	233
Глава 4. Идейное наследие русского народничества и социальная проблема суверенитета личности в XX веке.....	259
4.1. Социальная проблема суверенитета личности в неонароднической мысли ..	260

4.2. Социальная проблема суверенитета личности в идеологии «скифства»: «имманентный субъективизм»	271
4.3. Рецепция народнической мысли в Вольной философской ассоциации: социальная проблема суверенитета личности	285
4.4. Народническая философия о социальной проблеме суверенитета личности в контексте российской и зарубежной философии конца XIX – начала XX в.: взгляд Р. В. Иванова-Разумника и А. А. Шрейдера	297
Заключение	319
Список литературы	328

Введение

Актуальность темы исследования. Антиномия индивидуального и общественного, по-видимому, никогда не будет разрешена окончательно. Каждая историческая эпоха задает этой философской проблеме свой интеллектуальный контекст. В современном мире очевидны две на первый взгляд противоречащие друг другу тенденции: с одной стороны, необходимость сохранения в мире культурного и цивилизационного плюрализма, а значит, и охраны традиций, а с другой – незыблемость прав и свобод личности. Обе тенденции представляют собой конструктивные и созидательные программы по организации условий для возможности успешного решения проблемы «человек и общество» в XXI столетии. Однако гармоничное сочетание обеих тенденций требует нетривиального подхода и невозможно без обращения исследователей к генеалогии проблемы.

Обращаясь к историческому материалу, мы неизбежно сталкиваемся с антропологической деформацией субъекта в эпоху модерна, произошедшей в буре неуклонного промышленного роста, социальных революций, мировых войн. Эксперты и публичные интеллектуалы многие десятилетия находятся в затруднении в связи с необходимостью рациональной инкорпорации революционных идей Ч. Дарвина, К. Маркса, Ф. Ницше, З. Фрейда (и их последующих модификаций) в цивилизационное пространство человечества. На всех уровнях культуры (от массового до элитарного) обнаруживаются кризисные явления. Наблюдая тенденции развития современного общества, отдельные из которых напоминают, если воспользоваться выражением Э. Чорана, «переход от логики к эпилепсии»¹, необходимо иметь в виду опасность утраты личностью самой возможности быть суверенной. Тем более остро стоит эта проблема, чем более увеличивается потенциал ее масштабирования в виду ускорения глобализационных процессов.

¹ Сиоран. Испытание существованием. М.: Республика; Палимпсест, 2003. С. 14.

В современном мире масса сомнительных императивов (преимущественно социально-экономического характера: например, императив рациональной экономии) выдается за культурный путь личности к автономии. Однако экономическая обеспеченность не только не является признаком суверенности, но и может означать не всегда очевидную, однако еще более тяжелую форму зависимости личности от социальных и психологических фантомов. Иначе говоря, социально-экономическая состоятельность человека еще не гарантирует самостоятельности, суверенитета личности. Это, безусловно, необходимое условие суверенности, однако, недостаточное.

Социокультурная парадигма современного мира, ядро которой составляет философия потребления, представляет собой агрессивное навязывание норматива среднестатистической посредственности, о чем писал еще Х. Ортега-и-Гассет: «Особенность нашего времени в том, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду»². В свою очередь исторический опыт человечества последних десятилетий убеждает нас в том, что синтез идей свободы личности и социального равенства весьма проблематичен, а суверенитет каждого – риторический прием, который эксплуатируют в своих лозунгах популисты.

Новые волны нигилизма конца XX – начала XXI столетий приводят к системным изменениям в мире. Личная свобода человека попирается со всех сторон, чему способствуют взаимообуславливающие друг друга технологический прогресс и метаморфозы общечеловеческих ценностей. Здравый смысл, разумность, обращение к традиции уже не решают этой проблемы вполне. Охрана личного суверенитета теперь в значительной степени зависит от качества и интенсивности волевых усилий каждого конкретного человека в направлении его хозяйственной и умственной независимости.

В условиях трендов глобализации цифровые технологии освоили и сферу политического, быстро превращая национальные государства в сервисные структуры. Под угрозой находится тайна личности, человек становится

² Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 311.

беззащитным, прозрачным, доступным. Он все менее похож на венец творения, на существо, наделенное свободой воли, и все более на запрограммированного потребителя сервисных услуг, чей личный профиль открыт для любого анонима. Система «надзорного капитализма» низводит человеческую жизнь до того уровня, при котором опыт человека воспринимается как «сырье, бесплатно доступное для скрытого коммерческого извлечения, прогнозирования и продажи»³. Современность, таким образом, покушается на интимность и уникальность человека, на человеческое достоинство, на личный суверенитет. Подлинной же ценностью может и должно выступать обратное. Мы согласны с русским философом П. А. Флоренским, утверждавшим, что «чем уединеннее, таинственнее и тайнее будет идти жизнь каждого в отдельности, тем более живых соков будет в целом»⁴.

Критики современного общества традиционалистского направления связывают идеологию Просвещения, освобождавшую личность от общественного и государственного произвола, а также от морально-нравственного авторитета традиции, с современной глобалистской парадигмой толерантности, освобождающей человека, к примеру, и от половой идентичности. Ближайшая перспектива человечества – общество победившего трансгуманизма, освобождающего человека от человеческого в самом широком смысле слова, включая физиологический и анатомический его измерения. Нетрудно увидеть в этой тенденции прямую угрозу личной свободе человека, личности вообще. В качестве панацеи от захватившего мир технократического нигилизма традиционалисты нередко предлагают рецептуру возобновления архаичных форм солидарности. Причем солидарность в данном случае понимается как единство общепризнанных целей. Однако и эти формы в перспективе сулят угрозу нового коллективизма и тоталитаризма, а, следовательно, и уничтожение всякой автономии личности.

³ Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти. М.: Издательство Института Гайдара, 2022. С. 10.

⁴ Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая. М.; СПб.: Росток, 2010. С. 31.

В связи с вышесказанным, обращение к идейному наследию русского народничества, его этицизму и антропологизму, в котором наиболее актуальными на сегодняшний день пропозициями являются свобода человека, достоинство личности, торжество житейской правды и общественной справедливости, идея охранения образцов самобытной русской народной культуры, представляется нам весьма своевременным. При этом идейное наследие народничества, при относительной бедности историко-философских работ, посвященных этому историческому и общественно-философскому феномену, требует научного и, прежде всего, тематического и методологического переосмысления.

Народничество как интеллектуальный феномен зародилось в Российской империи в 1860-е гг. в среде разночинной интеллигенции и, по справедливой оценке историка русской философии М. А. Маслина, было самым длительным и самым влиятельным идейным течением русской интеллигенции в XIX – начале XX в.⁵ Общее социально-теоретическое содержание народнической мысли может быть выражено в двух тезисах: во-первых, необходимость практического устремления к идеальному обществу социальной солидарности; во-вторых, переосмысление, с учетом культурно-исторической специфики российского общества, теории освобождения человека. Некоторые элементы западничества, характерные для революционно-демократической мысли, были преодолены теоретиками русского народничества в контексте проблемы «интеллигенция и народ». Народники апеллировали к исторической вине привилегированных классов перед народом. Провозглашалась необходимость сближения интеллигенции и народа, с одной стороны, за счет просвещения крестьянства, с другой – за счет сочувственного вникания интеллигенции в особенности народной жизни и культуры. Психический феномен вины оказал влияние на формирование этицизма как стержневого принципа философии русского народничества.

⁵ Маслин М. А. Предисловие к публикации текста П. Л. Лаврова // Историко-философский альманах: Выпуск 8. М.: Издатель Воробьев А. В., 2024. С. 278.

Идейным горизонтом социальной теории русского народничества является концепция «русского социализма». Эта концепция восходит к идеям А. И. Герцена, полагавшего, что социализм является наиболее желательной системой организации общества. Сохранение общинного уклада в России мыслитель рассматривал как преимущество в деле построения социалистического общества. Это и есть, по мнению многих народников, форма-прообраз справедливого общежития, сочетающая в себе моральный и общественный идеалы.

Одним из основных достижений народнической теории в области социального познания стала разработка субъективного метода в социологии, который представляет собой синтетическое выражение стремления народнической интеллигенции к научному объективизму и моральному идеалу в теории общественного развития. Например, в теории П. Л. Лаврова, акторами истории, движущими силами социального развития являются свободные и критически мыслящие люди, ориентированные на идеалы социальной справедливости, самопожертвования, солидарности⁶. Общеизвестным является тот факт, что в генезисе народнической теории прогресса важнейшую роль сыграли позитивизм и гуманистическая традиция отечественной мысли.

Несмотря на прогрессивную направленность народнической мысли, в ней можно выделить и архаичные черты. Исследователи отмечают реакционные элементы в социальных теориях и философских взглядах народников и в идеологии народничества в целом⁷. С нашей точки зрения, в народнической мысли можно обнаружить попытку найти баланс между западническими идеями и идеями сохранения традиционных компонентов русского социального бытия: то есть вестернизация сознания сочеталась с защитой традиционных социальных связей в виде общины, где господствует солидарность⁸.

⁶ Юдин А. И. Идея прогресса в философии русского народничества // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2013. № 12. С. 184-189.

⁷ См.: Зеленин Ю. А., Ильин В. Н. Роль классического народничества в отечественной и всемирной истории в советской историографии // Известия АлтГУ. Исторические науки и археология. 2018. № 2 (100). С. 98-102.

⁸ Ивонин Ю. П. Антропология регресса или русский позитивизм с человеческим лицом // Научные записки НГУЭУ. 2008. Вып. 3. С. 232.

Американский исследователь А. Вукинич отметил, что принцип солидарности был для народников решением проблемы соотношения личных интересов и социальных потребностей⁹. Не менее важной в контексте заявленной проблемы является сквозная тема народнической философии о соотношении индивидуализма и коллективизма, актуальность которой для мировоззрения народников справедливо обосновывалась еще Ю. О. Мартовым: «Коллективистские и коммунистические симпатии интеллигенции могли психологически сочетаться с тяготением к философии тогдашнего западноевропейского буржуазно-индивидуалистического радикализма»¹⁰. Проблематизация идеи суверенитета личности в философии русского народничества объясняется, прежде всего, именно этими двумя установками: на доктринальный социализм коллективистского типа и на теоретическое обоснование индивидуалистической этики.

Как уже отмечалось, в народнической мысли была сильна тема личной свободы, идеала независимо мыслящей и действующей личности. Эта идейная линия трактовалась Р. В. Ивановым-Разумником как социологический и этический индивидуализм. Теоретик неонародничества А. А. Шрейдер, прицельно осмысливший прежде всего именно это проблемное поле в народнической философии, сделал акцент на народническом субъективизме, который понимается как «истинный индивидуализм», и в соответствии с которым автономное мышление склоняется «к самоутверждению человеческого “я”»¹¹. При этом самоутверждение «я» в неонародническом варианте Шрейдера отвечает содержанию негативной и позитивной свобод и представляет собой их синтез: с одной стороны, признается, что личность не должна служить «чужим» идеалам и противостоять толпе «бегущей вспять к старому идолу “общего блага”»¹², а с другой, постулируется безусловное и неизменное право личности на «воплощение идеалов своего “я”»¹³.

⁹ Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. Chicago: University of Chicago Press, 1976. P. 33.

¹⁰ Мартов Ю. Общественные и умственные течения в России 1870-1905 гг. Л.; М.: Книга, 1924. С. 19.

¹¹ Шрейдер А. Очерки философии народничества. Берлин: Скифы, 1923. С. 53.

¹² Там же. С. 85.

¹³ Там же. С. 88-89.

Затронутые народниками философские проблемы комплексного освобождения личности и антропологического идеала целостной личности в нескольких вариациях рассматривается нами в их теоретической нераздельности. В народнической мысли использовались такие понятия как «автократия личности» (А. И. Герцен), «личная автономия» (О. В. Аптекман, С. М. Степняк-Кравчинский), «полная личная свобода» (А. С. Пругавин), «суверенная личность» (А. В. Пешехонов). Мы используем понятие «суверенитет личности» в качестве решающего технического термина и считаем его наиболее удачным для обозначения совокупности народнических представлений о личной свободе в рамках социологического и этического индивидуализма. Это понятие и его соответствующее субтематическое содержание использовались в философской мысли XIX в. в работах американских анархо-индивидуалистов, радикальных немецких мыслителей и т. д. Таким образом, концепт «суверенитет личности» присутствует в понятийном инструментарии эпохи. При этом следует отметить, что в народнической философии не существует декларативной теории суверенитета личности, напротив, идея личной автономии и свободы человека проблематизируется теоретиками народничества в контексте других чрезвычайно важных для народнической мысли философских вопросов: соотношение индивидуальных и коллективных интересов (эта проблема актуализируется народническими мыслителями в контексте совместимости антропологического и социального идеалов), а также согласованность идей личной свободы и социального равенства. Эта проблематизация народниками обозначенных философских тем актуализирует данное историко-философское исследование.

Степень научной разработанности темы. Социальные теории народников и неонародников крайне редко становятся предметом рассмотрения историков философии. Историко-философская исследовательская литература, посвященная изучению идейного наследия теоретиков русского народничества непропорционально мала по сравнению с исследованиями других направлений и течений в истории русской мысли. Нам это кажется существенным упущением, которое следовало бы восполнить.

Тем не менее те или иные аспекты народнической философии, социологии и антропологии затронуты в исследовательских работах Ю. П. Ивонина¹⁴, Т. В. Кузнецовой¹⁵, В. А. Малинина¹⁶, М. А. Маслина¹⁷, Д. А. Морозова¹⁸, А. В. Соболева¹⁹, И. Я. Щипанова²⁰.

Диссертационная работа В. М. Резлер «Антропология русского народничества»²¹ содержала исследование проблемы личности как «субъекта социокультурного идеала» и была защищена по специальности в соответствии с прежней номенклатурой «09.00.13 Религиоведение, философская антропология, философия культуры». В ней, однако, не были затронуты проблемы социологического индивидуализма, личной автономии, антропологического идеала и многие другие, принципиально важные как для философии русского народничества в целом, так и для социальной проблемы суверенитета личности в работах теоретиков народничества в частности.

В монографии Ф. П. Фурмана²² содержится важное исследование дискурсивно-идеологического комплекса философии народничества. Исследователь представил историко-философский анализ ключевых концептов народнической идеологии.

В историко-философских работах А. И. Юдина²³ также исследовались идеологические понятия русского народничества, такие как «народ» и «прогресс», социально-философские и философско-исторические темы.

¹⁴ Ивонин Ю. П. Указ соч. С. 219-233.

¹⁵ Кузнецова Т. В. Эстетические и культурно-философские взгляды народничества // Вестник Московского университета. Сер. 7. 1999. № 6. С. 48-64.

¹⁶ Малинин В. А. Философия революционного народничества. М.: Наука, 1972. 340 с.; Малинин В. А. История русского утопического социализма. Вторая половина XIX – начало XX вв. М.: Наука, 1991. 272 с.

¹⁷ Маслин М. А. Критика буржуазных интерпретаций идеологии русского революционного народничества. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977. 118 с.

¹⁸ Морозов Д. А. Религиозность и религия в русском революционном народничестве и терроризме в 1870-1880-х гг. // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 409. С. 99-103.

¹⁹ Соболев А. В. Идеи позитивистской социологии в русской философской и общественной мысли 1860-1880-х гг. [Электронный ресурс] // Гуманитарные научные исследования. – 2012. – № 12. Human.snauka [Сайт]. Режим доступа: URL: <https://human.snauka.ru/2012/12/2104>. (дата обращения 21.04.2024).

²⁰ Щипанов И. Я. Философия и социология русского народничества. М.: Издательство Московского университета, 1983. 278, [1] с.

²¹ Резлер В. М. Антропология русского народничества. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2008. 135 с.

²² Фурман Ф. П. Философские основания дискурсивно-идеологического комплекса народничества: историко-философский анализ. Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского гос. гуманитарного ун-та, 2010. 209 с.

²³ Юдин А. И. Социальная философия русского народничества. Тамбов: изд-во ТГУ, 2004. 152 с.; Юдин А. И. Идея прогресса в философии русского народничества // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2013. № 12. С. 184-189.

Социальные воззрения отдельных признанных теоретиков русского народничества исследованы в работах В. М. Артемова²⁴, В. Я. Баркалова²⁵, В. В. Богатова²⁶, Н. И. Герасимова²⁷, П. В. Глазкова²⁸, В. М. Головки²⁹, Р. Х. Денильхановой³⁰, Б. Камкова³¹, В. К. Кантора³², М. А. Маслина³³, А. К. Мишиновой³⁴, И. Д. Осипова³⁵, Х. Раппопорта³⁶, М. Д. Рахманиновой³⁷,

²⁴ 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. 758-769; Артемов В. М. Приоритет нравственно-философского измерения свободы в трудах П. А. Кропоткина: опыт теоретической реконструкции в контексте стратегии этизации современного права // Этика П. А. Кропоткина и проблема соотношения нравственности и права: сб. науч. трудов по материалам межрегионал. науч. конф.; 25–26, 30 сентября 2015 г. М.: Издательский центр Университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА), 2016. С. 155-160.

²⁵ Баркалов В. Я. Социальная философия П. Л. Лаврова. Барнаул: Си-пресс, 2013. 226 с.

²⁶ Богатов В. В. Философия П. Л. Лаврова. М.: Издательство Московского университета, 1972. 314 с.

²⁷ Герасимов Н. И. П. А. Кропоткин об основаниях человеческого бытия // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Серия: философия, социология, культурология. Киров. 2011. №4 (4). С. 37-43; Герасимов Н. И. Проблема человека в творческом наследии П. А. Кропоткина: дис. ... канд. филос. наук. М., 2013. 175 с.

²⁸ Глазков П. В. Философия свободы М. А. Бакунина. СПб.: Нестор, 2008. 136 с.

²⁹ Головки 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. 199-216; Головки В. М. Я. В. Абрамов: Мировоззрение. Метод. Поэтика. М.: Флинта; Наука, 2015. 304 с.

³⁰ Денильханова Р. Х. Борьба за индивидуальность. Проблема личности в публицистике Н. К. Михайловского. М.: Издатель Воробьев А. В., 2009. 148 с.

³¹ Камков Б. Историко-философские воззрения П. Л. Лаврова. Пг.: тип. ЦК Ком. партии социалистов-революционеров, 1917. 46 с.

³² Кантор В. К. Трагедия Герцена, или Искушение радикализмом // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 76-85; Кантор В. К. Герцен: сочинение революционной ситуации в России // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7. № 1. С. 12-42.

³³ Маслин М. А. А. И. Герцен как философ сегодня // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. М.: Канон+, Реабилитация, 2012. С. 207-218.

³⁴ Мишинова А. К. Основопологающие принципы антропологизма П. Л. Лаврова // Вестник МГТУ. Т. 11. № 4. 2008. С. 676-680; Мишинова А. К. Источники методологического плюрализма П. Л. Лаврова // Вестник МГТУ: труды Мурман. гос. техн. ун-та. Мурманск, 2013. Т. 16. № 2. С. 331-337; Мишинова А. К. Преимущества и границы антропологического принципа и субъективного метода П. Л. Лаврова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 15. Вып. 2. СПб.: РХГА, 2014. С. 147-153; Мишинова А. К. Понятия «равноправие» и «справедливость» как основа общественных отношений в социально-философских воззрениях П. Л. Лаврова // Вестник МГТУ. 2014. Т. 17. № 4. С. 737-739.

³⁵ Осипов И. Д. Философия органической демократии М. А. Бакунина // Вече. № 26. 2014. С. 179-187.

³⁶ Раппопорт Х. Социальная философия Петра Лаврова. СПб.: Издание Б. В. Яковенко, 1906. 84 с.

³⁷ Рахманинова М. Д. Кропоткин и Штирнер: современность как точка встречи полюсов анархизма // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 99-111.

П. В. Рябова³⁸, А. А. Тесли³⁹, В. С. Федчина⁴⁰, Г. В. Шалашникова⁴¹, А. И. Юдина⁴².

Свой вклад в изучение социальной мысли русского народничества внесли исторические исследования Б. П. Балугева⁴³, В. О. Басова⁴⁴, Э. С. Виленской⁴⁵, А. В. Головинова⁴⁶, В. А. Должикова⁴⁷, Д. Д. Жвания⁴⁸, В. В. Зверева⁴⁹, Ю. А. Зеленина и В. Н. Ильина⁵⁰, Б. С. Итенберга⁵¹, Д. С. Петрова⁵², В. П. Полонского⁵³, Е. А. Прокудиной и А. А. Ширинянца⁵⁴, Д. И. Рублева⁵⁵,

³⁸ 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. 156-169.

³⁹ Тесли А. А. Основоположения теории Н. К. Михайловского: формирование «субъективной социологии», конец 1860-х – середина 1870-х годов // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5, № 2. С. 55–78.

⁴⁰ 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. 113-123.

⁴¹ Шалашников Г. В. Особенности достоинства личности как этической категории в философии позитивизма П. Л. Лаврова // Современные проблемы права, экономики и управления. 2016. № 1(2). С. 148-152.

⁴² 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. 372 с.; Юдин А. И. Народничество как альтернатива классической, метафизической философии // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2011. № 2. С. 243-256; Юдин А. И. Русский радикализм. П. Н. Ткачев // Вестник Тамбовского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2010. № 3(83). С. 203-211; Юдин А. И. П. Л. Лавров о проблеме: интеллигенция и народ, интеллигенция и власть // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. № 7. С. 237-242; 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. 214-219.

⁴³ Балугев Б. П. Либеральное народничество на рубеже XIX-XX веков. М.: Наука, 1995. 267 с.; Балугев Б. П. Исторические взгляды Н. К. Михайловского // История и историки. М.: Наука, 1995. С. 279-308.

⁴⁴ 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. 72-77.

⁴⁵ Виленская Э. С. Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х – начала 80-х годов XIX в. М.: Наука, 1979. 303 с.

⁴⁶ 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. 291-294.

⁴⁷ Должиков В. А., Зеленин Ю. А. Классическое народничество: социальные истоки и политико-идеологический смысл // Известия Алтайского государственного университета. 2017. № 2. С. 94-98.

⁴⁸ Жвания Д. Д. И. И. Каблиц о крестьянской общине и самобытной модернизации России // История и историография правового народничества. Воронеж: издательство «Истоки», 2014. С. 175-185.

⁴⁹ Зверев В. В. Реформаторское народничество и проблема модернизации России. От сороковых к девяностым годам XIX века. М.: Уникум-Центр, 1997. 366 с.; Зверев В. В. Эволюция народничества: «теория малых дел» // Отечественная история. 1997. № 4. С. 86-94.

⁵⁰ Зеленин Ю. А., Ильин В. Н. Роль классического народничества в отечественной и всемирной истории в советской историографии // Известия АлтГУ. Исторические науки и археология. 2018. № 2 (100). С. 98-102.

⁵¹ Итенберг Б. С. Движение революционного народничества. Народнические кружки и «хождение в народ» в 70-х годах XIX в. М.: Наука, 1965. 442 с.; Итенберг Б. С. П. Л. Лавров в русском революционном движении. М.: Наука, 1988. 301, [3] с.

⁵² Головинов А. В., Должиков В. А., Петров Д. С. Идеологический облик русского традиционализма: приоритеты и ценности народничества, областничества, толстовства. Барнаул: Сизиф, 2011. 166 с.

⁵³ Полонский В. П. Бакунин – якобинец // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 473-495.

⁵⁴ 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. 156-168.

Е. Л. Рудницкой⁵⁶, В. П. Сапона⁵⁷, Н. А. Троицкого⁵⁸, А. Н. Худолеева⁵⁹, О. В. Шемякиной⁶⁰.

Особого внимания заслуживают труды историка В. В. Блохина⁶¹, чьи работы внесли значительный вклад в отечественное *михайловское*ведение. Его исследования выдержаны в духе интеллектуальной истории, на грани истории идей и истории философии.

Следует отметить также исторические работы Г. Н. Мокшина⁶², посвященные т. н. феномену «легального народничества», то есть исследованию общественно-политических взглядов умеренных народников либерального толка.

Неонародническим социальным идеям посвящены исторические исследования Г. Д. Алексеевой⁶³, Н. Д. Ерофеева⁶⁴, О. В. Коноваловой⁶⁵, Я. В. Леонтьева⁶⁶, М. Г. Петровой⁶⁷, О. А. Протасовой⁶⁸.

⁵⁵ 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. 828-842.

⁵⁶ Рудницкая Е. Л. Русский бланкизм. Петр Ткачев. М.: Наука, 1992. 266 с.

⁵⁷ Сапон В. П. Проблема триединства революционного народничества: государствоведческий аспект // Вестник ННГУ им. Н. И. Лобачевского. Серия: История, политология, международные отношения. 2003. Вып. 1. С. 19-32.

⁵⁸ Троицкий Н. А. Безумство храбрых: Русские революционеры и карательная политика царизма, 1866-1882 гг. М.: Мысль, 1978. 335 с.; Троицкий Н. А. Царизм под судом прогрессивной общественности, 1866-1895. М.: Мысль, 1979. 350 с.

⁵⁹ Худолеев А. Н. Изучение революционной теории П. Н. Ткачева в отечественной историографии второй половины 1960-х – 1970-х гг. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2010. Вып. 32. С. 257-278; 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. 172-179.

⁶⁰ Шемякина О. В. Народовольцы и декабристы: проблема преемственности революционных поколений в народнической мемуаристике 1920–1930-х гг. // Вестник РГГУ. Серия «Политология. История. Международные отношения». 2019. № 3. С. 12-27.

⁶¹ Блохин В. В. Становление доктрины «либерального социализма» Н. К. Михайловского: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2006. 41 с.; 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. 11-48; Блохин В. В. Жандарм литературной республики. Н. К. Михайловский: жизнь, литература, политическая борьба. М.: Весь Мир, 2019. 256 с.

⁶² Мокшин Г. Н. Идеологи легального народничества о русской интеллигенции. Воронеж: Научная книга, 2007. 357 с.; Мокшин Г. Е. Легальные народники и проблема государства как субъекта общественных преобразований // Вестник ВГУ. Серия: История. Политология. Социология. 2009. № 2. С. 104-109; Мокшин Г. Н. Эволюция идеологии легального народничества в последней трети XIX – начале XX вв. Воронеж: Научная книга, 2010. 299 с.; Мокшин Г. Н. Идеи и жизнь «артельного человека» С. Н. Кривенко (1847-1906). Воронеж: Издательско-полиграфический центр Воронежского государственного университета, 2012. 196 с.; Мокшин Г. Н. Народники-культурники в современной справочной литературе // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: История. Политология. Социология. 2020. № 1. С. 56-60; Мокшин Г. Н. Основы культурного народничества И. И. Каблицы (Юзова) // Вестник РУДН. Серия: История России. 2020. № 3. С. 641-653.

⁶³ Алексеева Г. Д. Народничество в России XX в. (Идейная эволюция). М.: Наука, 1990. 246 с.

⁶⁴ Ерофеев Н. Д. Народные социалисты в первой русской революции. М.: Изд-во МГУ, 1979. 192 с.

⁶⁵ Коновалова О. В. В. М. Чернов о путях развития России. М.: РОССПЭН, 2009. 383 с.; 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. 258-274.

Некоторые аспекты философии русского народничества изучены зарубежными учеными. Наиболее значимые результаты изложены в трудах И. Берлина⁶⁹, Дж. Биллингтона⁷⁰, К. Брекнера⁷¹, А. Валицкого⁷², Ф. Вентури⁷³, А. Кимбалла⁷⁴, Ф. Коплстона⁷⁵, М. Малиа⁷⁶, О. Мархевски⁷⁷, Т. Г. Масарика⁷⁸, Э. Матуры⁷⁹, А. Менделя⁸⁰, Дж. Скэнлана⁸¹, Р. Хингли⁸², А. Уикса⁸³, Ф. Уокера⁸⁴, Р. Уортмана⁸⁵.

В вышеперечисленных работах содержится исследование некоторых аспектов философии русского народничества, таких как народнический этицизм, субъективная социология, политическая идеология, проблема личности (в самом

⁶⁶ Леонтьев Я. В. «Скифы» русской революции. Партия левых эсеров и ее литературные попутчики. М.: АИРО, 2007. 328 с.; Леонтьев Я. В. Левоэсеровское движение: организационные формы и механизмы функционирования. Дис. ... д-ра ист. наук. М., 2009. 823 с.

⁶⁷ Петрова М. Г. Блок и народническая демократия // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 75-122.

⁶⁸ Протасова О. Л. А. В. Пешехонов: Человек и эпоха. М.: РОССПЭН, 2004. 240 с.; Протасова О. Л. Государство, общество, личность в их взаимодействии: взгляд умеренного неонародничества (конец XIX – начало XX в.) // Манускрипт. 2019. № 7. С. 42-48.

⁶⁹ Берлин И. История свободы. Россия. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 539 с.

⁷⁰ Billington J. Mikhailovsky and Russian Populism. Oxford: Clarendon Press, 1958. XVI, 217 p.

⁷¹ 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. 71-96.

⁷² Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. 480 с.; Walicki A. The Controversy Over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists. Oxford: Clarendon Press, 1969. 197 p.

⁷³ Venturi F. Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in 19th Century Russia. New York: Alfred A. Knopf, 1960. XXX, 850 p.

⁷⁴ Kimball A. The Russian Past and the Socialist Future in the Thought of Peter Lavrov // Slavic Review. Vol. 30. № 1. 1971. P. 28-44.

⁷⁵ Copleston F. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame: Search Press, University of Notre Dame, 1986. 445 p.

⁷⁶ Малиа М. Александр Герцен и происхождение русского социализма 1812-1855. М.: Территория будущего, 2010. 568 с.

⁷⁷ 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. 153-166.

⁷⁸ Масарик Т. Г. Россия и Европа: Эссе о духовных течениях в России: в 3 т. СПб.: РХГИ, 2004. Т. 2. 719 с.

⁷⁹ Mathura E. Foundations of Sociological Subjectivism: The Social Thought of N. K. Mikhailovsky. London: Athena Press, 2004. 176 p.

⁸⁰ Mendel A. Mikhailovsky and his Criticism of Russian Marxism // The American Slavic and East European Review. 1955. № 3. P. 331-345; Mendel A. Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism. Cambridge: Harvard University Press, 1961. 310 p.

⁸¹ Scanlan J. P. Populism as a Philosophical Movement in Nineteenth-Century Russia: The Thought of P. L. Lavrov and N. K. Mikhailovskij // Studies in Soviet Thought, 27. 1984. P. 209-223.

⁸² Hingley R. Nihilists: Russian Radicals and Revolutionaries in the Reign of Alexander II (1855 – 81). New York: Delacorte Press, 1969. 126 p.

⁸³ Weeks A. L. The First Bolshevik. A Political Biography of Peter Tkachev. New York: New York University Press, 1968. 219 p.

⁸⁴ Walker F. A. The Morality of Revolution in Pyotr Lavrovich Lavrov // The Slavonic and East European Review. 1962. Vol. 41. № 96. P. 196-207; Walker F. A. P. L. Lavrov's Concept of the Party // The Western Political Quarterly. Vol. 19. № 2. 1966. P. 235-250.

⁸⁵ Wortman R. The Crisis of Russian Populism. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. XII, 211 p.

широком смысле). При относительной бедности историко-философских исследований социальной мысли русского народничества и с учетом существующих вышеуказанных исследований из других областей знания, следует отметить, что ряд существенных проблем остался вне внимания ученых. Так, вне внимания историков философии остается философское содержание социальной проблемы суверенитета личности, антропологического идеала, соотношения частного и общего в социальной мысли русского народничества. Это обстоятельство позволяет нам в своем историко-философском исследовании обратиться в том числе и к данным проблемам.

Объект и предмет исследования. *Объектом* исследования диссертационной работы является философское содержание идейного наследия русской народнической мысли. *Предметом* исследования являются философские взгляды народников в контексте социальной проблемы суверенитета личности.

Цели и задачи исследования. Выявление ключевых философских идей русских мыслителей-народников, соответствующих проблематике суверенитета личности является *целью* данного исследования.

Поставленная цель предполагает решение следующих исследовательских *задач*:

- 1) исследование генезиса проблемы суверенитета личности в истории философии XVIII – XIX в. и его оценки в работах теоретиков русского народничества;
- 2) выявление и анализ основных источников философии народничества в отечественной мысли в контексте проблематики личной свободы и суверенитета личности;
- 3) экспликация типа «русского нигилиста» и анализ его характерных признаков в идейном наследии предшественников философии русского народничества;
- 4) изучение антропологического идеала в философии русского нигилизма в ракурсе социальной проблемы суверенитета личности;

5) выявление и теоретическая реконструкция решения проблемы нравственного освобождения человека в философии русского народничества;

6) определение теоретического содержания проблемы социально-экономического освобождения человека в философском наследии русского народничества;

7) критический анализ теоретического и практического решения проблемы политического освобождения в философии русского народничества;

8) экспликация типа «бунтующего человека» в философии М. А. Бакунина как антропологического идеала в контексте генезиса народнического мировоззрения;

9) анализ концепции личностного идеала в философии П. Л. Лаврова в связи с его теориями критически мыслящей личности и социальной солидарности, а также определение ее места в поле социальной проблемы суверенитета личности;

10) детализация теории борьбы за индивидуальность и антропологического идеала «профана» в философии Н. К. Михайловского в их смысловой связи с социальной проблемой суверенитета личности;

11) экспликация проблемы антропологического идеала в теоретических работах правых народников и философии Л. Н. Толстого в их взаимосвязи с идеализацией типа крестьянина и социальной проблемой суверенитета личности;

12) осмысление рецепции философии народничества в неонароднической мысли в связи с социальной проблемой суверенитета личности;

13) историко-философская реконструкция и анализ трансформации идей народничества в «скифской» теории сквозь призму проблемы суверенитета личности;

14) анализ рецепции философии народничества в трудах представителей Вольной философской ассоциации в корреляции с социальной проблемой суверенитета личности;

15) реконструкция и анализ философских воззрений мыслителей-неонародников Р. В. Иванова-Разумника и А. А. Шрейдера в связи с социальной проблемой суверенитета личности.

Научная новизна исследования. Основные результаты исследования, определяющие его новизну, заключаются в следующем:

1) на основе анализа генезиса социальной проблемы суверенитета личности в истории философии XVIII – XIX в. и его оценки в работах теоретиков русского народничества определены ключевые философские тематики в контексте заявленной темы диссертации;

2) определены ключевые социально-теоретические темы философии свободы в связи с социальной проблемой суверенитета личности, а также их содержание среди идейных источников философии русского народничества в истории отечественной мысли;

3) осуществлены экспликация и критический анализ генеалогических схем типа «русского нигилиста» в художественно-философской антропологии А. И. Герцена и Д. И. Писарева в контексте социальной проблемы суверенитета личности;

4) выявлено философское содержание и представлен анализ проблемы антропологического идеала в философии русского нигилизма в контексте социальной проблемы суверенитета личности;

5) в контексте критического анализа проблемы суверенитета личности определено значение идеи нравственного освобождения личности как условия ее социального освобождения в философии русского народничества;

6) осуществлен анализ идеи хозяйственной автономии в философии русского народничества в контексте социальной проблемы суверенитета личности;

7) выявлена взаимосвязь теоретической и практической философии народничества в контексте решения философской проблемы политического освобождения личности;

8) представлен анализ проблемы антропологического идеала в философии М. А. Бакунина в контекстах генезиса народнического мировоззрения и исследуемой социальной проблемы суверенитета личности;

9) на основе критического анализа определена взаимосвязь идей освобождения личности и социальной солидарности в контексте реконструкции решения проблемы антропологического идеала в философии П. Л. Лаврова, а также ее значение в связи с постановкой социальной проблемы суверенитета личности;

10) представлен анализ решения Н. К. Михайловским проблемы антропологического идеала как развития теории борьбы за индивидуальность и определено его значение для разработки социальной проблемы суверенитета личности;

11) осуществлен сравнительный анализ проблемы антропологического идеала в работах народников-крестьянофилов и Л. Н. Толстого в контексте социальной проблемы суверенитета личности, указывающий на специфику народнического взгляда на философские вопросы в связи с идеей свободы человека;

12) на основе анализа рецепции народнической философии в неонароднической мысли в связи с социальной проблемой суверенитета личности выявлены конфликтные тезисы теоретиков народничества и неонародничества в связи с социально-философскими и политико-философскими вопросами личной свободы;

13) представлен критический анализ философии имманентного субъективизма и антропологии «скифства» в их идейной взаимосвязи с философией народничества и социальной проблемой суверенитета личности;

14) выявлена идейная взаимосвязь народнической мысли и теоретических исканий представителей Вольной философской ассоциации в контексте социальной проблемы суверенитета личности;

15) представлены реконструкция и анализ философских воззрений мыслителей-неонародников Р. В. Иванова-Разумника и А. А. Шрейдера в

предметном поле индивидуалистического направления философии народничества в их взаимосвязи с социальной проблемой суверенитета личности.

Теоретическая и практическая значимость. Значение полученных результатов для теории и практики определяется историко-философским подходом к анализу проблемы суверенитета личности в философии русского народничества. Теоретическая значимость работы состоит в том, что она позволяет получить представление о степени разработанности темы социально-теоретического и философского наследия идеологов русского народничества в контексте социальной проблемы суверенитета личности.

Практическая значимость заключается в том, что материалы диссертации могут быть использованы при чтении курсов по истории русской философии, при разработке специализированных курсов по истории философии, а также по социальной философии, связанных с проблематикой философии свободы, автономии личности, социальной солидарности, антиномии индивидуального и коллективного. Результаты, полученные в диссертации, могут быть использованы для составления учебных пособий по истории философии, истории русской философии, энциклопедических статей, обзоров и т. п.

Кроме того, диссертационная работа может служить своеобразным научно-теоретическим ориентиром для редакций с издательскими стратегиями, направленными на переиздание трудов дореволюционных отечественных философов, политических теоретиков, социологов, публицистов и т. д.

Методология и методы диссертационного исследования. Методологическую основу исследования составили:

Принцип единства исторического и логического предполагает анализ народнической мысли как феномена русской философии, развивающегося с учетом контекста исторических условий Российской империи XIX – начала XX в. изменчивого во времени. Использование этого метода позволяет выявить и проанализировать закономерные связи идейно-теоретических компонентов, составляющих содержание народнической философии. В той или иной мере народнические идеи до сих пор сохраняются в отечественной общественно-

политической и философской мысли, а подлинное значение и многие существенные, но еще не раскрытые компоненты народнической философии обнаруживаются лишь с учетом имеющегося исторического опыта.

Системный подход подразумевает историко-философский анализ русской народнической мысли как целостной системы, а также специфики ее исторического развития в контексте заявленной в диссертации социальной проблемы суверенитета личности.

Сравнительно-исторический метод предполагает аналитическое историко-философское сопоставление философских идей теоретиков русского народничества с целью выявления общего и особенного в контексте решения соответствующих научных задач диссертационного исследования.

Структурно-генетический метод позволил осуществить историко-философскую реконструкцию решения социальной проблемы суверенитета личности в философии народничества посредством определения и анализа смыслового содержания отдельных ее элементов (нравственная независимость личности, социально-экономическое освобождение личности, политическая свобода, антропологический идеал) в историческом развитии от идейных истоков первой половины XIX в. до рецепции народнических теорий в XX в.

Метод теоретико-персоналистической реконструкции идейного и философского наследия идеологов народничества используется в связи с необходимостью установить и привести в соответствие их философские и социально-теоретические взгляды с философским содержанием социальной проблемы суверенитета личности, что позволяет проблематизировать и систематизировать их философские и социально-теоретические идеи.

В своем исследовании мы опирались на теоретико-методологические результаты историко-философских работ Н. А. Бердяева, В. В. Ванчугова, В. В. Зеньковского, Р. В. Иванова-Разумника, Н. О. Лосского, Г. Г. Шпета, Б. В. Яковенко. Немаловажным методологическим ориентиром диссертационного исследования являются научные труды отечественных специалистов по истории русской философии, прицельно рассматривающих русское народничество как

одно из ведущих философских направлений отечественной мысли XIX в., – В. В. Богатова, В. А. Малинина, А. В. Малинова, М. А. Маслина, А. А. Ширинянца, И. Я. Щипанова, А. И. Юдина. Представленный в диссертации историко-философский анализ обозначенной проблемы осуществляется в соответствии с теоретической позицией, сформулированной М. А. Маслиным и транслирующей идею о языковом, жанровом, стилевом и концептуальном многообразии русской философии⁸⁶.

Источниковая база исследования. Широкая источниковая база нашего историко-философского исследования позволяет не только представить тематическую проблематику народнической мысли, но и показать решение заявленной проблемы в творчестве русских народников в историческом развитии.

Используемые в нашей диссертационной работе источники можно условно разделить на 5 групп.

Первая группа представлена трактатами, статьями, эссе и другими авторскими текстами, в которых содержатся теоретические положения идейных предшественников русского народничества, прежде всего, В. Г. Белинского⁸⁷, А. И. Герцена⁸⁸, Н. А. Добролюбова⁸⁹, Д. И. Писарева⁹⁰, Н. Г. Чернышевского⁹¹.

⁸⁶ Маслин М. А. Многообразие русской философии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 26-27.

⁸⁷ Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 3 т. М.: ГИХЛ, 1948. Т. 1. 796 с.; Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 3 т. М.: ГИХЛ, 1948. Т. 3. 928 с.; Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Издательство АН СССР, 1956. Т. 10. 474 с.; Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 9 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 9. 863 с.

⁸⁸ Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1954. Т. II. 516 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1955. Т. IV. 344 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1955. Т. V. 512 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1955. Т. VI. 549 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1956. Т. X. 533 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1957. Т. XI. 807 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1959. Т. XVI. 529 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1960. Т. XIX. 570 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1960. Т. XX. Кн. 1. 494 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1960. Т. XX. Кн. 2. 994 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1961. Т. XXI. 639 с.; Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1963. Т. XXVIII. 438 с.

⁸⁹ Добролюбов Н. А. Собрание сочинений: в 9 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. Т. 4. 504 с.; Добролюбов Н. А. Собрание сочинений: в 9 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1963. Т. 7. 644 с.

⁹⁰ Писарев Д. И. Сочинения: в 4 т. М.: ГИХЛ, 1955. Т. 1. 388 с.; Писарев Д. И. Сочинения: в 4 т. М.: ГИХЛ, 1955. Т. 2. 429 с.; Писарев Д. И. Сочинения: в 4 т. М.: ГИХЛ, 1955. Т. 3. 567 с.; Писарев Д. И. Сочинения: в 4 т. М.: ГИХЛ, 1956. Т. 4. 497 с.

⁹¹ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. М.: ОГИЗ, 1938. 588 с.; Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1948. Т. 4. 983 с.; Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1950. Т. 5. 1005 с.; Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1950. Т. 7. 1094 с.; Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1950. Т. 8. 697 с.; Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1949. Т. 9. 1010 с.; Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1951. Т. 10. 1091 с.; Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1939. Т. 11. 750 с.; Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1949. Т. 14.

Их анализ в перспективе заявленной проблематики позволяет под новым углом зрения посмотреть на теоретико-философские источники народнической мысли в части решения проблемы освобождения личности.

Вторая группа источников – опубликованные работы теоретиков русского народничества – Я. В. Абрамова⁹², М. А. Бакунина⁹³, Н. Н. Златовратского⁹⁴, И. И. Каблицы⁹⁵, П. А. Кропоткина⁹⁶, П. Л. Лаврова⁹⁷, Н. К. Михайловского⁹⁸,

899 с.; Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения: в 3 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1951. Т. 3. 915 с.; Чернышевский Н. Г. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 1. 805 с.

⁹² [Абрамов Я. В.] Стоит ли работать в деревне? // Неделя. 1885. № 41. Стб. 1409-1412; Абрамов Я. «Неделя» и П. А. и В. А. Гайдебуровы // Юг. 1894. № 117. С. 3; Абрамов Я. Малые и великие дела // Книжки «Недели». 1896. № 7. С. 214-227.

⁹³ Бакунин М. А. Наша программа // Народное дело. 1868. № 1. С. 6-7; Бакунин М. А. Избранные сочинения: в 5 т. Пг., М.: Голос труда, 1919. Т. 2. 295 с.; Бакунин М. А. Избранные сочинения: в 5 т. Пб.; М.: Голос труда, 1920. Т. 3. 216 с.; Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. 575 с.; Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. 622 с.; Бакунин М. А. Анархия и Порядок. Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. 704 с.

⁹⁴ Златовратский Н. Н. Основные тезисы народничества // Культурное народничество 1870-1900-х гг.: хрестоматия. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 119-126; Оранский Н. [Златовратский Н. Н.] Народный вопрос в нашем обществе и литературе // Русское богатство. 1880. № 6. С. 25-48.

⁹⁵ Каблиц И. И. Основы народничества. СПб.: Тип. Н. А. Лебедева, 1888. Ч. 1. 464 с.; Каблиц И. И. Основы народничества. СПб.: Тип. Н. А. Лебедева, 1893. Ч. 2. 509 с.; Каблиц И. И. Интеллигенция и народ // Культурное народничество 1870-1900-х гг.: хрестоматия. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 35-43; Каблиц И. И. Что такое народничество? // Культурное народничество 1870-1900-х гг.: хрестоматия. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 50-58; Юзов И. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. СПб.: Типография А. М. Котомина, 1881. 180 с.

⁹⁶ Кропоткин П. А. Записки революционера. М.: Московский рабочий, 1988. 544 с.; Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. 496 с.; Кропоткин П. А. Лекции по истории русской литературы. М.: Common place, 2016. 374 с.

⁹⁷ Лавров П. Л. Научные основы истории цивилизации // Знание. 1872. № 2. С. 77-115; Лавров П. Л. Опыт истории мысли. СПб.: Изд-во «Знание», 1875. Т. 1. Вып. 1. 161 с.; Лавров П. Л. (Арнольди С. С.) Задачи понимания истории. М.: Изд-во М. Ковалевского, 1898. 371 с.; Лавров П. Л. Почва для социальной революции в России // «Вперед!». Двухнедельное обозрение. 15 февраля 1876 г. Лондон. № 27. С. 65-76; Лавров П. Л. (Арнольди С. С.) Современные учения о нравственности и ее история. СПб.: Типография Буссея, 1903/4. 217 с.; Лавров П. Л. Собрание сочинений Петра Лавровича Лаврова. Сер. 1, вып. 2. Статьи по философии. Пг.: Издател. т-во «Революционная мысль», 1917. 217 с.; Лавров П. Л. Народники-пропагандисты. Л.: Колос, 1925. 285 с.; Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 8 т. М.: Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934. Т. 1. 518 с.; Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 8 т. М.: Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934. Т. 2. 431 с.; Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 8 т. М.: Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1935. Т. 4. 429 с.; Лавров П. Л. Вперед! – наша программа // Революционное народничество 70-х годов XIX века: в 2 т. М.-Л.: Наука, 1964. Т. 1. С. 21-32; Лавров П. Л. Философия и социология: в 2 т. М.: Мысль, 1965. Т. 1. 752 с.; Лавров П. Л. Философия и социология: в 2 т. М.: Мысль, 1965. Т. 2. 703 с.; 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. 208-233.

⁹⁸ Михайловский Н. К. Литература и жизнь // Русская мысль. 1892. № 9. С. 151-181; Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. Изд. 4-е. СПб.: Русское богатство, 1906. Т. 1. VII с., 970 стб.; Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1896. Т. 2. 886 стб.; Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1896. Т. 3. 904 стб.; Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1896. Т. 4. 1020 стб.; Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1897. Т. 5. 934 стб.; Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1897. Т. 6. 1046 стб.; Михайловский Н. К. Последние сочинения: в 2 т. СПб.: Русское богатство, 1905. Т. 1. 490 с.; Михайловский Н. К. Последние сочинения: в 2 т. СПб.: Русское богатство, 1905. Т. 2. 504 с.; Михайловский Н. К. Революционные статьи. Берлин: Изд. Гуго Штейнца, 1906. 63 с.; Михайловский Н. К. Полное собрание сочинений: в 10 т. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1913. Т. 10. 1154 с.; Михайловский Н. К. Литературная критика и воспоминания. М.: Искусство, 1995. 588 с.

А. С. Пругавина⁹⁹, В. С. Пругавина¹⁰⁰, С. М. Степянка-Кравчинского¹⁰¹, П. Н. Ткачева¹⁰², – их журнальные статьи, полемические работы, революционные и общетеоретические социологические и философские труды. Отдельно следует отметить, что в своей диссертационной работе мы обратились к текстам из идейного наследия Л. Н. Толстого¹⁰³.

Все это составило основной корпус текстов, анализ которых позволил нам структурировать исследование в соответствии с заявленной тематикой диссертационной работы. Наше исследовательское внимание было сосредоточено преимущественно на тех текстах, в которых были представлены философские идеи народников, затрагивающие, так или иначе, социальную проблему суверенитета личности.

Труды идейных наследников ведущих теоретиков народничества – неонародников¹⁰⁴, членов и сотрудников Вольной философской ассоциации¹⁰⁵,

⁹⁹ Пругавин А. С. Значение сектантства в русской народной жизни // Русская мысль. 1881. № 1. С. 301-363; Пругавин А. С. Запросы народа и обязанности интеллигенции в области просвещения и воспитания. 2-е изд., знач. доп. СПб.: тип. И. Н. Скороходова, 1895. XXIV, 547 с.; Пругавин А. С. О Льве Толстом и о толстовцах. Очерки, воспоминания, материалы. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 344 с.

¹⁰⁰ Пругавин В. С. Русская земельная община в трудах ее местных исследователей. М.: А. И. Баранов, 1888. VI, 299 с.

¹⁰¹ Степянк-Кравчинский С. М. Подпольная Россия. Лондон: Фонд рус. вольн. прессы, 1893. [4], 191 с.

¹⁰² Ткачев П. Н. Казнь тирана и ее последствия // Набат. 1881. 20 июня. С. 1-2; Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 4 т. М.: Издательство Всесоюзного общества бывших политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1933. Т. 3. 501 с.; Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политический темы: в 7 т. М.: Издательство всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1935. Т. 5. 502 с.; Ткачев П. Н. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 2. 645 с.

¹⁰³ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1952. Т. 34. 665 с.; Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1936. Т. 36. 772 с.; Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1952. Т. 48. 539 с.; Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1953. Т. 61. 436 с.; Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1934. Т. 63. 542 с.; Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1954. Т. 73. 432 с.; Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1937. Т. 86. 316 с.

¹⁰⁴ Иванов-Разумник. О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. 2-е изд. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1910. [8], 210 с.; Иванов-Разумник Р. В. Лев Толстой. СПб.: Прометей, 1913. 171 с.; Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли: в 3 т. М.: Республика; ТЕРРА, 1997. Т. 2. 400 с.; 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. 341-363; Крайний С. Р. [Чернов В. М.] Социализация земли как тактическая проблема // Социалист-революционер. 1911. № 3. С. 161-199.; Пешехонов А. В. На свежую могилу старого народника // Русское богатство. 1911. № 12. С. 186-190; Пешехонов А. В. Программные вопросы. Вып. 1: Основные положения. Пг.: Задруга, 1917. 47 с.; Пешехонов А. В. Родина и эмиграция // Воля России. Прага, 1925. № 7-8. С. 102-128; 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. 156-197; Чернов В. М. Этика и политика. СПб., 1911. 86 с.; Чернов В. М. Н. К. Михайловский как этический мыслитель // Заветы. 1914. № 5. С. 1-46; Чернов В. М. К обоснованию программы партии социалистов-революционеров. Пг.: Революционная мысль, 1918. 110 с.; Чернов В. М. Рождение революционной России (Февральская революция). Париж-Прага-Нью-Йорк: Юбилейный ком. по изданию тр. В. М. Чернова, 1934. 446 с.

¹⁰⁵ 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; Памяти П. Л. Лаврова. 8 февраля 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919-1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и Три квадрата,

чье интеллектуальное становление было связано с некритичным, либо, напротив, полемическим восприятием народнического комплекса идей, составляют третью группу источников. Многообразие этих текстов дает возможность не только определить интеллектуальную среду, в которой освободительные идеи народников претерпевали свою трансформацию, но и изучить эволюцию представлений поздних народников и неонародников о свободе личности, об условиях в которых, по мнению теоретиков, возможно сосуществование принципов личной автономии и общественной солидарности.

Литературные тексты, документальные зарисовки, дневники, а также мемуарная литература, в которых содержится анализ феномена народничества и народнический самоанализ в социологическом и антропологическом ключе составляют четвертую группу источников¹⁰⁶. Литературоцентричность русской мысли XIX столетия обуславливает необходимость обращения исследовательского внимания к художественно-антропологическому содержанию текстов, так или иначе связанных с культурфилософским феноменом русского народничества. Эти тексты содержат не только стороннюю оценку и самооценку народников-теоретиков и народников-практиков, но и обнаруживают ряд интеллектуальных нюансов, позволяющих уточнить особенности теоретического понимания ими понятия и практического освоения пространства личной свободы.

Пятую группу источников составляют архивные документы, которые были обнаружены и изучены нами в фондах российских архивов и отделов рукописей библиотек и привлечены к теоретической историко-философской разработке заявленной проблемы: Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

2005. С. 155-189; 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; 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; Скифы: сборник. СПб.: ООО ТД «Современная интеллектуальная книга», 2018. 700 с.

¹⁰⁶ Аптекман О. В. Общество «Земля и воля» 70-х гг. по личным воспоминаниям. 2-е изд. Пг.: Колос, 1924. 460 с.; Дневник Ал. Блока: в 2 т. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1928. Т. 2: 1917-1921. 275 с.; Елпатьевский С. Я. По поводу разговоров о русской интеллигенции // Русское богатство. 1905. № 3. С. 43-60; Иванчин-Писарев А. И. Хождение в народ. Воспоминания. М.-Л.: Молодая гвардия, 1929. 451 с.; Колосов Е. Е. Н. К. Михайловский в деле Каракозова // Былое. 1924. № 23. С. 44-75; Кони А. Ф. Воспоминания о деле Веры Засулич. М.; Л.: Academia, 1933. 581 с.; Морозов Н. А. Повести моей жизни: мемуары: в 3 т. М.: АН СССР, 1961. Т. 2. 704 с.; Письма А. И. Эртеля. М.: тип. т-ва И.Д. Сытина, 1909. XXIV, 409 с.; Рusanов Н. С. На родине. М.: Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1931. 352 с.; Успенский Г. И. Рассказы и очерки. М.: Гослитиздат, 1944. 296 с.

(ОР РГБ), Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ), Рукописный отдел Института русской литературы Российской Академии наук (РО ИРЛИ РАН), Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ), Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). В этот корпус отобранных нами источников входят автобиографии народников, их неопубликованные статьи и эссе, записные книжки, планы и тезисы докладов и лекций, письма и т. д.¹⁰⁷

Положения, выносимые на защиту.

1) Концепция суверенитета личности восходит к идеям просветителей XVII – XVIII столетий и приобретает особую актуальность в XIX столетии. Философы, занятые этой проблемой, сформулировали основные положения и принципы суверенитета личности, которые подразумевали комбинации политической, социально-экономической и интеллектуальной свобод. Критическое восприятие либеральной философии свободы народниками объясняется приматом этики солидарности над установкой на общественный прогресс. Наиболее четко решение социальной проблемы суверенитета личности было представлено в анархо-индивидуалистической традиции, однако теоретики народничества ориентировались на анархизм мютюэлистского толка, для которого характерен не только идеал личной свободы, но и принцип социальной солидарности. Немаловажным в формировании философии народничества, в части определения границ индивидуализма, оказался критический анализ концепций М. Штирнера и Ф. Ницше, в особенности в связи с их решением проблемы суверенитета личности посредством представления формулы идеального типа личности.

¹⁰⁷ Автобиография И. И. Каблица // РО ИРЛИ РАН. Ф. 377. Оп. 7. Ед. хр. 1670; Записная книжка Н. К. Михайловского // РО ИРЛИ РАН. Ф. 181. Оп. 3. Ед. хр. 2; Златовратский Н. Н. К вопросу о народе // РО ИРЛИ РАН. Ф. 111. Д. 17; Златовратский Н. Н. «Credo» // РО ИРЛИ РАН. Ф. 111. Д. 30; Иванов-Разумник Р. В. «Памяти Кропоткина». Тезисы доклада // РО ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 1. № 155; Кропоткин П. А. Nihilism // ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 1. Д. 459; Лавров П. Л. Планы, тезисы лекций по философии; «Введение в философию» // ГА РФ. Ф. 1762. Оп. 2. Д. 249; Максимов Е. Д. Выписки, заметки, копии документов и другие материалы к работе о С. Н. Кривенко // ОР РНБ. Ф. 1029. Ед. хр. 11; Максимов Е. Д. Народники 70-х годов перед эволюционным и революционным путями (Черты из жизни С. Н. Кривенко) // ОР РНБ. Ф. 1029. Ед. хр. 12; Письма Михайловского Николая Константиновича к Летковой-Султановой Екатерине Павловне // РГАЛИ. Ф. 280. Оп. 1. Д. 202; Пругавин А. С. Письмо Венгерову Семену Афанасьевичу с приложением автобиографических сведений, списка работ и копии секретного циркуляра саратовского губернатора // РО ИРЛИ РАН. Ф. 377. Оп. 7. Д. 2998; Статьи памяти П. Л. Лаврова // ОР РГБ. Ф. 178. Карт. 11174. Ед. хр. 27.

2) В предшествующей русской философии теоретики народничества признавали моральный авторитет тех мыслителей, которые сочетали идеи личной свободы и социальной справедливости, поскольку их теории позволяли поставить вопросы о необходимости разрешения противоречий между индивидуализмом и коллективизмом, и об уровне эмансипации личности как критерия общественного совершенства. Эта проблематика предопределила идейно-философский контекст решения социальной проблемы суверенитета личности в философии народничества, в развитии которой одну из ключевых ролей сыграли поиски личностного идеала в теоретических изысканиях русских нигилистов.

3) Тип «русского нигилиста» подразумевает человека, стремящегося к личной автономии. Ему соответствует интеллектуальная стратегия решительного скептицизма, предвосхищающая критическое направление народнической мысли. Самопознание русских нигилистов нашло свое выражение в генеалогических схемах, предложенных в работах А. И. Герцена и Д. И. Писарева. Для теоретиков характерен определенный консенсус в отношении проблемы интеллектуального генезиса типа «русского нигилиста»: от романтического мирозерцания к реалистическому мировоззрению, в основе которого лежат антропологический оптимизм, здравый смысл и научный скептицизм.

4) Антропологический идеал свободного человека представлен в работах русских нигилистов в виде социокультурных и художественных типов личности. Этот идеальный тип личности противопоставляет сомнение, исследование и понимание как стратегии жизни слепой вере и психологии подчинения. В основе нигилистического мировоззрения лежит положение о «разумном эгоизме», которое провозглашает сочетание установок на личную свободу и социальную справедливость. Однако акцент Н. Г. Чернышевского на жертвенности подразумевает, что идеальный тип жертвует и собственной автономией ради других. Напротив, Д. И. Писарев провозглашает необходимость интеллектуальной и нравственной автономии личности в совокупности с требованием организации свободного труда. Теоретические поиски и обоснование идеала личности в работах Д. И. Писарева и Н. Г. Чернышевского во многом

определили специфику решения проблемы комплексного освобождения человека в русской народнической мысли.

5) В философии народничества нравственное освобождение подразумевает свободное, автономное мышление человека, способного к самостоятельному осмыслению социальной реальности, без стремления встать под опеку какого бы то ни было авторитета. Это условие готовности личности к социальной свободе. Осознанная солидарность как социальный идеал народников возможна только в обществе, состоящем из интеллектуально свободных и нравственно независимых личностей. Важнейшим условием возникновения в обществе осознанной солидарности выступает критическое осмысление людьми социальной реальности и сознательного отказа от господства авторитарной морали. Свободная личность использует инструмент философского сомнения для оценки актуальности общественного мирозерцания. Однако интеллектуально независимая личность не может развиваться в условиях материального угнетения, поэтому важным, практическим шагом становится переустройство повседневной жизни, где критериями свободы выступают сам характер человеческого труда и уровень хозяйственной автономии.

6) Решение проблемы социально-экономического освобождения человека в философии русского народничества подразумевало ориентацию на проблемы потребностей человека и освобождения труда. Результаты трудовой деятельности толковались народниками как объективный критерий развития личности. Эгалитарная теория освобождения труда включала в себя с одной стороны ориентацию на экономическое равенство, с другой – на идею такой организации труда, при которой производитель и потребитель совпадают в одном лице. Последнее является необходимым условием возникновения хозяйственной автономии личности. Историко-философская реконструкция показывает, что обретенная в труде хозяйственная автономия личности нуждалась в надежных внешних гарантиях, что неизбежно требовало перехода от экономической эмансипации к радикальной реорганизации политической системы.

7) Политическое освобождение трактовалось народниками как приведение общества к эгалитарному варианту политического участия каждого человека. Достигается оно в результате борьбы с авторитаризмом государства, присвоившего себе сферу политического. Для двух вариантов политического освобождения посредством децентрализации и централизации революционного государства характерны коллективистские императивы, значительно стесняющие свободу личности. Цель политического освобождения среди прочего отразилась в идеях децентрализованной федерации автономных общин, всесословного земства с автономным от государства функционированием, в идеологии областничества. Практика революционного террора как воплощение народнической идеи политического освобождения удовлетворяла комплексу народнических императивов: искупление «вины» перед народом посредством самопожертвования, идея совершения насильственного акта справедливости, поднимающего революционера-террориста на некую «нравственную высоту», а также суверенное политическое действие. Точкой синтеза для всех аспектов эмансипации, смысловым узлом совокупности проблем освобождения стали поиск и концептуализация теоретиками народничества антропологического идеала.

8) Идейное содержание процесса разработки проблемы антропологического идеала в трудах народников находилось в прямой зависимости от социально-теоретического и философского наследия русских нигилистов. Однако народники утверждали, что обоснование этого идеала связано с эволюцией типа нигилиста до более сложной революционно-народнической натуры: новый идеальный тип озабочен не только проблемами личной интеллектуальной автономии, но и проблемами социальной справедливости. Генезис народнического мировоззрения в части обоснования антропологического идеала отражается в творчестве М. А. Бакунина, согласно диалектической философии которого, «бунтующий» человек, имея все потенции суверенной личности, не манифестирует своей суверенности, но призван, завоевав собственную человечность, соучаствовать в социальной революции, как

закономерном фрагменте всеобщего превращения вещей. В диалектической формуле, предложенной в философии М. А. Бакунина, вечная борьба человека с обществом за собственную суверенность вполне непреодолима. На фоне социальной проблемы суверенитета личности концептуализация антропологического идеала в народничестве порождала спектр альтернативных решений: в противовес тезису о непреодолимом конфликте человека и социума, иные направления мысли предлагали модель интеграции автономного субъекта в исторический процесс через баланс интересов.

9) В основании антропологической философии П. Л. Лаврова лежит теория потребностей, которая позволяет требовать внутреннего согласования теоретической философии, занимающейся проблемами критического осмысления социальной реальности, и философии практической, цель которой состоит в реализации на практике общественного и антропологического идеала. Принцип единства знания и действия, гарантируемый согласованностью теоретической и практической философии, обосновывает идеал целостной нравственной личности. Сознательные потребности такой личности пробуждают критическую мысль, задача которой состоит в устранении реакционных аспектов культуры и во введении личности в исторический сознательный процесс. Социальный идеал в философии П. Л. Лаврова предполагает баланс и координацию личных и общественных интересов, что представляет собой паллиативный вариант решения социальной проблемы суверенитета личности. Поиск баланса между личным и общественным не исчерпывал всего многообразия подходов к проблеме суверенитета личности. В качестве альтернативы компромиссной модели в народнической философии формируется стратегия утверждения человека через волевою борьбу за собственную индивидуальность.

10) Согласно теории борьбы за индивидуальность Н. К. Михайловского, цель каждого человека состоит в обретении счастья через расширение жизненных горизонтов посредством приумножения автономно-личностного и социального опытов. Вступление личности в борьбу за индивидуальность означает волевое выделение себя как наиболее ценного феномена из иерархии организмов,

определение личных целей как основных, а иных как чужеродных и фиктивных. Борец за индивидуальность должен обладать целостностью личности, которая состоит в возможности человека объединять в своей натуре в неразрывное единство теоретическую мысль и волевые акты. Эта целостность достигается посредством тотальной централизации «я», позволяющей разуму контролировать аффекты и препятствовать усвоению человеком чуждых, фантомных ценностей. Антропологический идеал выведен Н. К. Михайловским в фигуре «профана», как бескомпромиссного борца за индивидуальность, который носит в себе начало свободы и независимости. Эта фигура привязана к идеалу интеллектуально автономной, нравственно совершенствующейся и психологически целостной личности. Спектр решений проблемы независимости личности в философии русского народничества простирался от тотальной централизации «я» до полного отказа от усложненной культуры.

11) Консервативные народники выделяли особый тип крестьянина, который превосходит тип интеллигента, поскольку в отличие от последнего является носителем «правды» жизни, из чего следовало утверждение о крестьянской духовной самодостаточности. В данном случае духовная самодостаточность рассматривается как важнейший элемент автономии, поскольку крестьянин обладает свободой в естественном смысле и постигает феномен справедливости в опыте повседневной трудовой жизни. В учении Л. Н. Толстого интеллигент, понявший, что «правда» жизни, доступна лишь в опыте простой крестьянской жизни, и желающий нравственного самосовершенствования, может приступить к практике «опрощения». «Опрощенец» таким образом, выступает как нормативный принцип, а крестьянин – как идеал. Деятельность «опрощенца» – это автономная практика, которая соответствует индивидуалистической этике Л. Н. Толстого, призывающей человека развить в себе такую нравственную силу, которая позволяла бы ему контролировать самого себя. Простота и ясность народной жизни предоставляют благоприятную среду для самодостаточной, нравственно зрелой, «правдивой» жизни человека. Дальнейший кризис и трансформация народнической теории

заставили мыслителей пересмотреть соотношение между этическим развитием человека и новыми масштабными идеологическими задачами века.

12) Неонародники восприняли гуманистические и этицистские установки классического народничества, в особенности идею народников о том, что человек господствует над материей, но исказили тезис воспитания личности для свободы, заменив его тезисом воспитания личности для социализма. Идея свободы личности декларировалась, но в системе неонароднических идей, тем не менее, она была отведена на второй план. Понятие «суверенная личность» появляется у неонародников (А. В. Пешехонов) и связывается с идеей свободного труда, поскольку только трудящийся человек может быть суверенным. Теоретические компромиссы неонародников разрушали этическое ядро традиции. Закономерным развитием внутреннего противоречия стала попытка других преемников реанимировать классическое наследие через радикальное провозглашение философии имманентного субъективизма.

13) Теоретическое содержание «скифства» базируется на философии имманентного субъективизма, провозглашающей прямое наследование философских и социально-теоретических изысканий народников. Личность в рамках имманентного субъективизма, как философии движения и борьбы, объявляется одной из наивысших ценностей. Индивидуалистическая повестка теоретиков и идейных последователей «скифства», для которой характерен определенный философский и идеологический эклектизм, представляет собой декларацию субъективизма. Вместе с тем, интересы индивида в этой теории были растворены в «скифских» надындивидуальных абстракциях политического мифа (националистических, мессианских и т. д.). Растворение конкретного субъекта в умозрительных макроструктурах требовало радикального очищения исходных категорий мысли, что актуализировало необходимость критической рефлексии всего теоретического багажа народничества силами независимых интеллектуальных объединений, искавших выход из методологического тупика.

14) Анализ философии народничества на предмет теоретического решения социальной проблемы суверенитета личности в Вольной философской

ассоциации актуализируется субъективистской позицией представителей Вольфилы, назначающей «Я»-субъекта единственной реальной антропологической ценностью. Представители Вольфилы отмечали, что одной из центральных проблем в работах теоретиков народничества была концепция синтеза идеи социальной солидарности с идеалом критической мысли и политической свободы личности. С одной стороны, была раскритикована идея солидарности как потенциальное теоретическое оправдание деспотизма, с другой был отмечен механицизм и редукционизм в философии народников, затрудняющие положительное решение социальной проблемы суверенитета личности. Обнаруженные критиками методологические затруднения народнической мысли так и не нашли своего окончательного разрешения. Тем не менее, это не остановило эволюцию традиции: индивидуалистическая линия в народнической мысли продолжила свое развитие, последовательно накапливая теоретический базис и декларируя свои ключевые основания в связи с социальной проблемой суверенитета личности.

15) Ярким примером идейного развития индивидуалистической линии в философии народничества стали труды поздних теоретиков, среди которых Р. В. Иванов-Разумник выделил два ключевых теоретических положения в философии народничества: этический и социологический индивидуализм. А. А. Шрейдер, в свою очередь, предложил понятие «истинный индивидуализм» в качестве логического развития народнического субъективизма и антропологизма. Обоим теоретикам свойственно специфически персоналистическое мировоззрение: Р. В. Иванов-Разумник был более последовательным неонародником, утверждая, что идею свободы личности («безусловный индивидуализм») необходимо связать с идеей «величайшей общественности» (то есть с социализмом и социальной солидарностью); А. А. Шрейдер был выразителем радикального индивидуализма, для которого характерно усиление народнического субъективизма, доходящего в теории до социологического номинализма. Таким образом, хотя народническая мысль обладала глубоким гуманистическим потенциалом, ее философские ориентиры – коллективистский

императив и механицизм – долгое время сдерживали концептуализацию проблемы автономии человека в качестве социальной теории суверенитета личности. И все же самобытная индивидуалистическая линия в философии народничества, восходящая к А. И. Герцену и Н. К. Михайловскому, заложила прочную эτικο-социологическую основу, открывшую путь к переосмыслению ценности личной свободы и социальной проблемы суверенитета личности.

Достоверность результатов диссертации подтверждается постановкой проблемы, определением предмета, позволяющим выявить и обозначить важнейшие характеристики объекта, определением цели и задач, корректным использованием понятийно-категориального и терминологического аппарата, историко-философской методологии, большим объемом проанализированной научной и философско-теоретической литературы по соответствующей проблематике.

Апробация работы. Основные положения и результаты исследования были обсуждены на 14 научных конференциях различного уровня: среди прочего автор выступал на Всероссийской конференции «Прагматика философского текста. XV Таврические философские чтения “Анахарсис”» (Республика Крым, Судак, пос. Новый Свет, 16-19 сентября 2019 г.); на II Международной научно-практической конференции «Философия и образование: практики взаимодействия, стратегии развития в XXI веке» (Тамбов, 8 ноября 2019 г.); на I Международной конференции Волжского региона «Economics, Humanities and Sports» (Казань, Набережные Челны, 24-25 сентября 2019 г.); на Международной научно-практической конференции «Эстетика и история философии» (Тамбов, 13 ноября 2020 г.); на VI научных чтениях Тамбовского регионального отделения Российского философского общества «Философия в современном мире» (Тамбов, 16 февраля 2021 г.); на III Международной научно-практической конференции «Этика и история философии» (Тамбов, 12 ноября 2021 г.); на VII научных чтениях Тамбовского регионального отделения Российского философского общества (Тамбов, 18 марта 2022 г.); на Всероссийском круглом столе «Пятые историко-философские штудии» (Саратов, 17 мая 2024 г.); на Международной

научной конференции «Философия человека в современном мире (к 150-летию со дня рождения Н. А. Бердяева)» (Саратов, 20 сентября 2024 г.); на Восьмой Всероссийской научно-практической конференции «Социальная онтология культуры» (Саратов, 20 ноября 2025 г.); на XI научных чтениях Тамбовского регионального отделения Российского философского общества «Философия в современном мире» (Тамбов, 25 марта 2026 г.). Основные результаты исследования нашли отражение в 39 научных публикациях, в том числе 1 монографии и 18 статей в журналах из Перечня российских рецензируемых научных изданий ВАК.

Часть материалов была представлена студентам Тамбовского государственного технического университета в рамках курса «Философия» на лекционных и практических занятиях по теме «Русская философия».

Структура и объем диссертационной работы. Структура диссертационного исследования определена поставленными целью и задачами: состоит из введения, четырех глав (первая, третья и четвертая главы состоят из четырех параграфов, вторая глава – из трех параграфов), заключения и списка литературы. Общий объем работы составляет 369 страниц. Список литературы включает 480 наименований, в том числе 30 на иностранных языках, а также 12 единиц архивных источников.

Глава 1. Идейные источники философии народничества в контексте социальной проблемы суверенитета личности

Наш историко-философский анализ текстов предполагает изучение феномена русской народнической мысли в тематическом фокусе социальной проблемы суверенитета личности.

Русская народническая мысль вырабатывала свою социологию, философию истории и антропологию на основе освободительных теорий, созданных европейскими мыслителями XVIII – середины XIX столетий, в полемике с ними и в их творческом переосмыслении. Просветительская идеология, философия либерализма, утопический социализм и анархические теории – все они были своеобразно прочитаны и усвоены идеологами русского народничества, для которых поиск новых теоретических формул и практик достижения свободы был целью самостоятельного мышления и самостоятельной деятельности. Не менее важны в становлении народнической философии и теории отечественных социальных теоретиков и мыслителей, чьи взгляды отмечены характерным индивидуалистическим содержанием.

1.1. Генезис проблемы суверенитета личности в XVIII – XIX в. и его оценка в работах теоретиков русского народничества¹⁰⁸

В отечественной мысли просветительская теория освобождения человека была воспринята прежде всего как интеллектуальный ресурс для переосмысления фундаментальных положений общественно-политического порядка. Идея общественного договора превратилась в необходимость признания действующего абсолютизма в качестве деспотической узурпации власти и неременного освобождения народа любой ценой. Эта идея доминировала в освободительной мысли России до 1830-х гг. В этот период произошла определенная

¹⁰⁸ В данном параграфе использованы материалы статьи автора диссертации Вязинкин, А. Ю. «Суверенная личность»: опыт актуализации и концептуализации понятия / А. Ю. Вязинкин // Человек. – 2023. – Т. 34, № 1. – С. 149-172; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

трансформация мысли, которая позволила говорить об освобождении личности, ее автономии: идея, которая встречается уже в работах декабристов, В. Г. Белинского, А. И. Герцена и других. Кульминации эта идейная линия отечественной мысли достигает в 1860-е гг. в творчестве так называемых «шестидесятников» – и, прежде всего, Д. И. Писарева, и затем получает определенное развитие в работах теоретиков народничества.

Теория освобождения личности получила оригинальное развитие в русской мысли второй половины XIX в. В 1868 г. в первом номере революционного журнала «Народное дело», издававшегося в Женеве, крупнейший теоретик анархического направления в народничестве М. А. Бакунин в программной статье сформулировал тезис о необходимости комплексного освобождения человека: «Мы хотим полного умственного, социально-экономического и политического освобождения народа. Умственного освобождения, потому что без него политическая и социальная свободы не могут быть ни полными, ни твердыми. <...> Социально-экономического освобождения народа, без которого всякая свобода была бы отвратительной и пустозвонной ложью. Экономический быт народов всегда был краеугольным камнем и заключал в себе настоящее объяснение их политического существования. <...> Вся будущая политическая организация должна быть ничем другим как свободною федерацией вольных рабочих, как земледельческих, так и фабрично-ремесленных артелей (ассоциаций)»¹⁰⁹. Эта прогрессивная по духу программа анархо-социалистического направления представляла собой неформальный свод основных задач революционно-освободительного движения, получивших впоследствии философское обоснование в трудах теоретиков русского народничества.

Русская философия XIX столетия, сколь бы автономна и самобытна она ни была, не замыкалась на самой себе. Выдающийся русский философ В. С. Соловьев справедливо заметил, что «через европейское просвещение

¹⁰⁹ Бакунин М. А. Наша программа. С. 6-7.

русский ум раскрылся для таких понятий, как человеческое достоинство, права личности, свобода совести и т. д.»¹¹⁰.

Русские мыслители XIX столетия – представители народнической мысли в частности – активно штудировали работы иностранных авторов, в которых затрагивались проблемы индивидуальной свободы и автономии личности (английских и французских просветителей, немецких философов-классиков, Дж. С. Милля, Г. Спенсера, П.-Ж. Прудона, М. Штирнера, Ф. Ницше и т. д.). Концепции зарубежных либеральных философов и идеалистов анархизма, консервативных мыслителей и идеологов социалистического толка рассматривались ведущими теоретиками народничества (М. А. Бакуниним, П. А. Кропоткиным, П. Л. Лавровым, Н. К. Михайловским и др.), а также их последователями-неонародниками (Р. В. Ивановым-Разумником, В. М. Черновым, А. А. Шрейдером и др.) в качестве важного теоретико-философского смыслового пространства, открытого для интерпретации, критики, рецепции, оригинальной переработки и адаптации. Русская мысль во всем ее многообразии, включая идеи ведущих теоретиков народничества, отнюдь не находилась на обочине мировой социально- и политико-философской мысли, а, напротив, была активно включена в разработку передовых философских теорий, в том числе в фокусе проблем освобождения человека, индивидуальной свободы и суверенитета личности.

Удачным конкретным примером, подтверждающим этот тезис и демонстрирующим специфику предмета нашего историко-философского исследования, является следующий. В работе «Утопия Ренана и автономия личности Дюринга» (1878) Михайловский делает важнейшее для настоящей исследовательской работы замечание, разбирая концепцию «die Individual-souverenitat» (индивидуального суверенитета) Е. Дюринга и давая строгое определение одному из центральных аспектов философских воззрений немецкого мыслителя: «теория автономии (собственно сильнее: суверенитета) личности»¹¹¹. Таким образом, теоретик народничества специально отметил, что понятие

¹¹⁰ Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 578.

¹¹¹ Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. Т. 3. Стб. 251.

«суверенитет личности» более сильное и требовательное в вопросах организации общества как свободного союза для взаимной охраны неприкосновенности и представляет собой нечто большее, чем понятие «автономия личности». Интересно, что особое внимание Михайловского в анализе теории Дюринга сосредоточено на формуле индивидуального суверенитета как экономической автономии – «самохозяйство» (Selbstwirthschaft) труда у Дюринга – политически и общественно свободных людей. Именно этот комплекс вопросов и был определяющим в исканиях теоретиков русского народничества в связи с социальными проблемами освобождения человека и суверенитета личности.

В западноевропейской интеллектуальной традиции теория освобождения человека возникает в эпоху Просвещения. Эгалитарная версия теории нравственного освобождения человека подразумевает равенство в свободе от авторитетов. Эта версия в своем развитии является частью процесса секуляризации европейской философии, ее ориентира на идеи общественного и научного прогресса. Сама концепция сформировалась на основе социально-философских теорий XVII – XVIII столетий.

Можно сказать, что идея автономии индивида в современном ее варианте восходит к работам Дж. Локка. В труде английского философа «Два трактата о правлении» (1689) обосновывается идея собственности как естественного права свободной личности: «Хотя земли и все низшие существа принадлежат сообща всем людям, все же каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме его самого, не имеет никаких прав. Мы можем сказать, что труд его тела и работа его рук по самому строгому счету принадлежат ему»¹¹².

Вольтер, Ш.-Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, П. Гольбах, Д. Дидро, К. Гельвеций и другие французские просветители создали дискурс, в рамках которого зарождается проблематика суверенитета личности. Именно интеллектуальное обсуждение возможностей человека, прежде всего, нравственных, умственных и волевых, воспитали философскую культуру

¹¹² Локк Дж. Собрание сочинений: в 3 т. М.: Мысль. Т. 3. С. 277.

Просвещения¹¹³. Характеризуя социальную философию французских просветителей, Т. Б. Длугач отмечает, что «автономный индивид и договорное общество – взаимно дополняют друг друга»¹¹⁴. Поскольку суверенная личность является участником общественного договора, постольку этот вариант концепции личного суверенитета, который предлагали французские просветители, является эгалитарным. Таковы основоположения гражданского общества, где гражданин – суверенный индивид, субъект собственности¹¹⁵.

Философия Просвещения занимает не последнее место в развитии европейского дискурса о свободе. Для нее была характерна оппозиция необходимости и свободы воли человека, имманентно присущей мирозданию. Размышляя на эту тему, представители Просвещения, по сути, пришли к разным выводам: с одной стороны, к апологетике личной свободы, с другой, – к фатализму.

Вольтер, несмотря на склонность к фатализму, утверждал, что свобода личности существует, и она проявляется в «мощи» человека преодолевать препятствия: «Свобода моя состоит в том, чтобы я шел, когда я хочу идти, и чтобы мне не мешала подагра»¹¹⁶. Иначе говоря, свободен тот, кто оказывается сильнее своих обстоятельств. Из этого тезиса следует необходимость бороться за изменение социальных условий, в которых живут люди, чтобы ослабить препятствия, стоящие у них на пути достижения цели, – препятствия со стороны Церкви, общественной морали, политических институтов и т. д. А вместе с тем необходимо и совершенствование внутренней «мощи» личности, которая проявлялась бы в виде смелости суждений и решительности действий.

Вольтеровское понимание свободы логически не вытекает из идеи свободы воли, которую он и вовсе элиминирует. Его определение свободы подразумевает

¹¹³ Длугач Т. Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо: (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). М.: ИФ РАН, 2006. С. 123.

¹¹⁴ Там же. С. 197.

¹¹⁵ Библер В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 353.

¹¹⁶ Вольтер. Философские сочинения. М.: Наука, 1988. С. 330-331.

«отсутствие столкновения двух видов необходимости»¹¹⁷ (необходимости желать что-либо и необходимости обстоятельств жизни). Подобная установка ведет к такому пониманию свободы, которое является разновидностью негативной свободы.

Любопытна иная точка зрения, которая составляет неочевидную парадоксальность просвещенческой идеологии. Д. Дидро писал: «когда очевидность уменьшается, свобода вступает в свои права»¹¹⁸. Свобода воли, таким образом, понимается как «производная от незнания»¹¹⁹, что совершенно противоречит духу Просвещения, однако, создает предпосылку для нового дискурса о свободе.

Еще один парадокс заключается в понимании свободы, существующей не в качестве феномена, но как «идея свободы». С другой стороны, свобода воли необходима. В дискурсе Просвещения о свободе свободный человек – абстракция, субъект долженствования, некоторое состояние, к которому необходимо стремиться.

Важно также отметить, что влияние просветительских идей в этом вопросе касалось не философского содержания парадоксов о свободе, но более или менее ясной и относительно поверхностной идеи естественных прав, как специфической манифестации свободы личности. Естественные права тоже связаны с «мощью» личности – ее способностями и силами. Согласно классическому определению Дж. Локка, это право на жизнь, свободу и имущество. Все это без остатка в лозунговой формуле было перенято либеральной интеллигенцией. Те же теоретики, что располагались левее центра, значительно исказили первоначальное понимание свободы как суммы естественных прав.

В работах Ж.-Ж. Руссо содержится такое понимание принципа общительности, согласно которому независимая личность рационально осознает, что ее свободе в социальной сфере соответствует идея справедливости. В основе этого принципа лежит знание того, «что человек может требовать от

¹¹⁷ Капустин Б. Г., Мюрберг И. И., Федорова М. М. Этюды о свободе. Понятие свободы в европейской общественной мысли. М.: Аквилон, 2015. С. 33.

¹¹⁸ Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. М.: Наука, 1994. С. 528.

¹¹⁹ Капустин Б. Г., Мюрберг И. И., Федорова М. М. Указ. соч. С. 38.

себе подобного и что тот вправе требовать от него»¹²⁰. Отсутствие возражений по этому поводу составляет основу принципа общительности в социально-философских исканиях Руссо.

Концепция Руссо имеет характерные социалистические акцентуации, в ней содержатся сильные элементы материализма и эвдемонизма. Ключевые понятия в контексте его социальной теории – «общая воля» и «моральное сознание». Немаловажна для просветительской философии идея преодоления директив авторитета, которая предполагает субъективный анализ моральных принципов, что в свою очередь указывает на идеал нравственной независимости личности под возрожденным И. Кантом лозунгом «*Sapere aude!*».

В этом субъективном испытании действующих в обществе моральных принципов проявляется диктат разума, контролирующего страсти. Здравый смысл – результат просвещенного диктата разума, позволяющего страстям существовать при условии, что они не причиняют ущерба самой личности и другим людям. Диктатура разума, в свою очередь, выступает предпосылкой для формирования теории целостной личности, то есть такой, которая психологически способна претворять и претворяет в жизнь свои идеи. И здесь уже обнаруживается мотив позитивной свободы, как способности и возможности творчески преобразовывать мир в свободном действии.

Философия Просвещения создала лишь ряд мыслительных предпосылок для выработки единообразной концепции суверенной личности, но сама не смогла сформулировать теории, поскольку не нуждалась в понимании тотальной независимости индивида. Характерен в этом смысле пример П. А. Гольбаха, который отличал представление просветителей о состоянии личной свободы от состояния «полной независимости». Последняя, по его мнению, «никогда не была уделом человека»¹²¹. Конечно, Гольбах имел в виду абсолютную, метафизическую независимость человека, а не социальную, но такая жесткая формулировка идеи о невозможности полной независимости создала

¹²⁰ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 309.

¹²¹ Гольбах П. А. Избранные произведения: в 2 т. М.: Соцэкгиз, 1963. Т. 2. С. 339.

определенное дискурсивное пространство, в котором социально-философский вопрос о суверенитете личности представлялся абсурдным.

В действительности свобода материалистов, понимаемая как именно возможность ничем не стесненного стремления к счастью (удовлетворению интереса), имеет мало общего с суверенитетом личности. В философии Просвещения интерес понимается как социализированная страсть, которая в первоначальном ее виде указывает на зависимость личности от приходящих в активность бессознательных программ человеческой природы. Однако интерес, согласно теоретикам Просвещения, – это не только социально прирученный иррациональный элемент природы человека, но и «закон» развития духовной сферы жизни общества: «Если физический мир подчинен закону движения, то мир духовный не менее подчинен закону интереса»¹²².

В конечном счете, свобода в философии Просвещения была более связана с идеями пользы и благополучия, нежели с идеей реальной автономии личности, что в целом отвечало социально-философским исканиям русского народничества, опиравшегося во многих своих положениях на фейербахианский эвдемонизм и позитивизм. Свобода личности в понимании просветителей исчерпывается внешним благополучием и общественными гарантиями (хотя сами они принимали во внимание, что эти гарантии не вечны), предоставляемыми личности в обмен на ее «жертвы» в пользу избранных, распоряжающихся политико-правовой сферой и контролирующих силы обороны, карательные органы. «Жертвы» подразумевают необходимость не только действовать в рамках законов, которые существуют на момент фиктивного заключения «общественного договора», но и подстраиваться под вновь принимаемые законы, вступающие в силу помимо воли человека.

Своеобразный, но симптоматичный эксцесс в интеллектуальной истории французского Просвещения представляет творчество маркиза Д. А. Ф. де Сада, в котором идея суверенной личности достигла экстремального уровня экспансивности индивида. В художественной антропологии Сада нет места

¹²² Гельвеций К. А. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 1. С. 186.

эгалитарному варианту личного суверенитета, но есть место исключительности суверена, то есть уникальности суверенного героя. Ж. Батай писал об идее суверенного человека в творчестве маркиза де Сада: «Солидарность со всеми остальными существами мешает человеку стать суверенным существом. Уважение человека к человеку перерастает в цикл рабства, где не остается ничего кроме иерархии подчинения, где в конце концов нам не хватает уважения, лежащего в основе нашего образа действий, поскольку мы вообще лишаем человека его высших проявлений»¹²³. При этом сам Батай полагал, что суверенная жизнь «начинается тогда, когда все необходимое обеспечено и открываются неограниченные возможности жизни»¹²⁴, что, очевидно, связано с излишествами, достигаемыми посредством доминирования, агрессивной экспансии суверена с его *libido dominandi*. В этой версии социальной теории суверенитета личности игнорируются идеи солидарности и равенства.

Французские просветители, по выражению Т. Б. Длугач, создали особую культуру мышления и поведения человека. И в основе этой культуры мышления лежал так называемый «здоровый смысл», то есть «способность каждого человека самостоятельно решать вопросы и преодолевать трудности своей повседневной жизни, исходя из собственных интересов <...>. Опора не на чужое мнение, не на какие-либо, пусть самые высокие и уважаемые авторитеты, а на свой ум»¹⁵⁵. Личное достоинство и честь для просветителей – модусы здравого смысла. Прежде всего мыслители XVIII столетия, ориентированные на идею освобождения человека, выступали за интеллектуальную независимость личности. «Фактически, – отмечает Т. Б. Длугач, – понятие здравого смысла тождественно понятию автономной личности»¹²⁵.

Кант в дополнение к исканиям французских просветителей разработал своеобразную этику свободы. Нравственный прогресс человека и общества, по мнению немецкого философа, невозможен без опыта самостоятельного мышления. «Просвещение, – писал Кант, – это выход человека из состояния своего

¹²³ Батай Ж. Суверенный человек Сада // Маркиз де Сад и XX век. М.: РИК «Культура», 1992. С. 126.

¹²⁴ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 314.

¹⁵⁵ Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности. М.: Наука, 1995. С. 4.

¹²⁵ Там же. С. 9.

несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»¹²⁶. Это «несовершеннолетие» определяется тем, что к слабости рассудка добавляется отсутствие решимости свободно мыслить. По мнению Канта, освобождение от государственного и церковного диктата будет предпосылкой выработки у людей способностей к самостоятельному мышлению. Идеи Канта были направлены на пробуждение морально-волевых качеств человека, ориентированных на решимость самостоятельного мышления.

Несмотря на позитивные аспекты теорий философов-просветителей в рамках социальной проблемы суверенитета личности, нельзя не отметить, что в эпоху Нового времени сложилось понятие о суверенитете, которое декларировало суверенитет индивида, но в действительности аннулировало суверенность каждого в пользу государственного суверенитета. Философ А. В. Магун по этому поводу справедливо отмечает, что «в предельном случае, у Гоббса, государство имеет как бы фрактальную структуру: само атомарное, оно состоит, в свою очередь, из маленьких государств – атомарных суверенных индивидов – которые уступают ему свой суверенитет»¹²⁷.

В либеральной философской мысли XIX в. проблема личной автономии была одной из центральных. Американский социолог и философ У. Г. Самнер полагал, что великая философия может родиться только из принципа невмешательства в чужие дела. *Laissez faire*, по мнению американского мыслителя, есть доктрина свободы, сохраняющая естественную согласованность в обществе и позволяющая каждому стремиться к своему счастью и стремиться к нему по-своему. Человек должен сохранить свою автономию от «социальных докторов» (социальных реформаторов и социальных архитекторов, измышляющих предписания и условия для чужого счастья), поскольку они только

¹²⁶ Кант И. Собрание сочинений: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 27.

¹²⁷ Магун А. В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 158.

добавляют человеку проблем к тем непростым природным условиям, в которых живет и трудится человек¹²⁸.

Либеральная философия с мощным импульсом вновь созданной социологии в позитивистском духе ориентировалась на идею человеческого счастья. Универсализм, эвдемонизм, утилитаризм – вот ключевые составляющие либеральной мысли XIX столетия, которые понимались теоретиками как организующие начала общественной жизни.

Либерализм Дж. С. Милля не был лишен черт эгалитаризма, но мыслитель не был склонен и к упрощению личности во всеобщем равенстве, напротив, он ориентировался на такую свободу личности, которая порождает разнообразие типов и характеров, взаимодействующих между собой в многочисленных коммуникациях. В этом своеобразном и привлекательном персонализме кроется секрет успеха его работы «О свободе» (1859) не только среди либеральных теоретиков, но также и среди левых и правых индивидуалистов. Развитая индивидуальность, эксцентрическая личность противопоставлена Миллем коллективной посредственности (*collective mediocrity*). Эта установка не могла не вызывать одобрения как со стороны умеренных народников, прославляющих всестороннее развитие личности и борьбу за индивидуальность, так и со стороны революционеров, которые в практическом опыте собственной жизни выходили за рамки среднестатистического обывателя, ведущего пассивный образ жизни.

Апологетом либерального взгляда на философию свободы был другой британский теоретик Г. Спенсер, в творческой полемике с идеями которого сформировались многие положения народнической социальной теории. Например, Михайловский резко критиковал биологический редукционизм (социологию органицизма) Спенсера за сведение основы жизни индивида к социальной борьбе за выживание (социальный дарвинизм).

В социологии Спенсера ведущую роль играл метод аналогии, позволивший ему рассматривать человеческие общности как «организмы». Социологический

¹²⁸ Самнер У. Г. О ценности правила не лезть в чужие дела как социологического принципа // Собственность или смерть. Либертарианство: антология. СПб.: Владимир Даль, 2024. С. 87.

объективизм, которым позитивистская философия «заразила» общественные и гуманитарные науки, подразумевал необходимость использовать добытые опытным путем знания в области естественных наук, чтобы создать науку социальную в соответствии с образцами и паттернами природного порядка. Эти положения были отвергнуты Лавровым и Михайловским с позиций этико-ориентированной и гуманистической субъективной социологии. Они предложили другую, отличную от либеральной и позитивистской формулу общественного прогресса.

По сути, Лавров и Михайловский, будучи сторонниками О. Конта, выучились на чужих «ошибках» (например, Спенсера), указав на возможности другой интерпретации достижений естественных наук и создания принципиально иного теоретико-методологического подхода в области социального познания, отличного от позитивистского. Главная ошибка Спенсера, по Михайловскому, заключалась в том, что он проигнорировал следующее обстоятельство: «есть два вида прогресса: прогресс общества и личное развитие человека; что эти два вида прогресса не всегда безусловно совпадают и в сумму цивилизации входят иногда неравномерно»¹²⁹. Не отвергая научного метода Спенсера и его органицизма в принципе, Михайловский указал на то обстоятельство, что в вопросе построения теории общественного прогресса ни в коем случае нельзя забывать о развитии каждой конкретной личности, что прогресс общества в целом и личности в отдельности могут находиться в неразрешимом конфликте. То, в чем Спенсер видел общественный прогресс, для Михайловского было причиной оскудения жизни конкретных личностей. Либерализм Спенсера, таким образом, лишь номинально защищал свободу человека, а на деле создавал препятствия на пути расширения формулы жизни личности.

Хотя критика народниками либеральной теории прогресса обоснована, она все же не вполне верна в вопросе сохранения автономии личности. Создание условий для существования нерегулируемого рынка необходимо для возникновения и поддержания экономической автономии человека. Сам Спенсер,

¹²⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 47.

в некоторых аспектах своей теории выступавший едва ли не с анархических позиций, отмечал, что влияние государства на экономическую автономию личности может быть губительным. Спенсер вообще отводил государству весьма скромную роль, резко ограничивая сферы его деятельности. Так, он выступал категорически против участия государства в образовании¹³⁰. Подобные представления о роли государства в общественных вопросах британский ученый Т. Гексли назвал «административным нигилизмом», то есть верой в эффективность государственного бездействия. Народники, займись они именно этой терминологической проблемой, не смогли бы занять однозначную позицию, поскольку с одной стороны, в большинстве своем не ожидали помощи от самодержавного государства, а с другой, считали недопустимым неучастие в вопросах образования, видя именно в нем необходимый путь к социальному равенству и к интеллектуальной автономии человека.

Социальная философия Спенсера, как известно, сводится к его знаменитой емкой формуле: «свобода каждого должна быть ограничена одинаковой свободой всех»¹³¹. Но эта емкая формула сама по себе проблематична и открыта к разнообразным, нередко противоречивым толкованиям и требует разрешающих эти противоречия комментариев.

Источник принципиального расхождения в ключевых положениях социальных теорий русских народников и Спенсера следует искать не только в различиях этических установок, но и в особых социально-экономических условиях, в интеллектуальных атмосферах социальных надежд и ожиданий в России и Великобритании середины XIX столетия. Народническая мысль развивалась в русле разрешения крестьянской проблемы, она была ориентирована на эгалитарное развитие общества, которое было возможно лишь при аккумуляции всех усилий на преодоление той социальной пропасти, что исторически образовалась между крестьянским сословием и привилегированным населением Российской империи. Философия же Спенсера, по меткому

¹³⁰ Спенсер Г. Социальная статика. К.: Гама-Принт, 2013. С. 328.

¹³¹ Там же. С. 77.

замечанию Р. Хофстедтера, была продуктом индустриальной эпохи, она была «задумана и посвящена эпохе стали и паровых машин, конкуренции, эксплуатации и борьбы»¹³². Пытаясь создать научный синтез физики и биологии, вовлекая в систему знания и социальные науки, Спенсер опирался на две ключевые идеи – эволюционную теорию и закон постоянства силы (закон сохранения энергии). Этика также была одним из аспектов синтетической теории британского ученого, но она играла в ней подчиненную роль, тогда как у народников моральное содержание социологической теории было центральным, ядерным основанием. Для Спенсера и его последователей, особенно в США, наибольшим авторитетом обладали те науки, чьи достижения способствовали развитию и расширению материально-технической базы, тогда как русские народники полагали, что наука и ее результаты адекватны, если способствуют формированию равенства в обществе и освобождению личности. Эта контрверза технократизма и этицизма не утратила свою актуальность и сегодня.

В либеральной философии XIX в. возникает проблема соотношения личной свободы и социального равенства, гармония которых была столь желательна для теоретиков народничества. Критики эгалитаризма утверждают, что равенство обрекает общество на господство интеллектуальной посредственности и нравственной робости, враждебные свободной личности. Социальное равенство – вероятный источник злоупотреблений, ведущих общество к коллективизму, в котором свобода личности поприана или вовсе уничтожена. Эксцентричность личности, как утверждал Милль, – есть первый признак ее свободы и независимости, и она несовместима с базовыми принципами коллективизма: «предоставляя каждому жить так, как он признает за лучшее, человечество вообще гораздо более выигрывает, чем принуждая каждого жить так, как признают за лучшее другие»¹³³.

Важный, прежде всего, для элитарной концепции суверенной личности тезис о несовместимости свободы и равенства обстоятельнее всего обосновал

¹³² Hofstadter R. Social Darwinism in American Thought. Boston: Beacon Press, 1955. P. 35.

¹³³ Милль Дж. С. О свободе // О свободе: антология западноевропейской классической либеральной мысли. М.: Наука, 1995. С. 299.

французский политический мыслитель XIX столетия А. де Токвиль, который утверждал, что ценность свободы абсолютна, тогда как ценность равенства относительна. Есть два пути достижения равенства – либо наделить правами всех, включая тех, кто нравственно и интеллектуально не готов быть свободным, что может привести к анархии и хаосу, либо сделать всех равными в несвободе, что приведет к наихудшей деспотии. «Чрезмерная политическая свобода, – писал де Токвиль, – способна подвергнуть опасности спокойствие, наследственное имущество и жизнь индивидуумов»¹³⁴. Поэтому де Токвиль дополняет свободу необходимой ответственностью, которая требует уравновешенной модели управления.

Тема «свобода и равенство» важна для понимания и решения социальной проблемы суверенитета личности. Здесь необходимо указать на существенное различие между эгалитарной и элитарной теориями свободы. Первая, которой следовала и русская народническая мысль, использует понятие «справедливость» как универсальную этико-социологическую категорию, апеллирующую к предельно абстрактному идеалу равенства. Вторая, ориентирующаяся на принципы иерархии, порядка и сообразности, апеллирует, как правило, к добродетелям.

Эгалитарная философия свободы теоретически обоснована в социальных концепциях Просвещения и представлена в виде теории освобождения человека. «Свобода» и «равенство» следуют друг за другом в девизе французских революционеров, из чего следовала их провозглашаемая взаимодополняемость и неконфликтность. И хотя формальная идея эгалитаризма выражалась в равенстве всех именно перед законом, в идеологии радикалов, а в дальнейшем теоретиков социализма, в том числе русских народников, принцип равенства распространялся на экономическую, социальную и политическую сферы общественной жизни.

Социальное равенство провозглашалось левыми интеллектуалами XIX столетия общественно-политическим идеалом. Социалисты считали, что равенство должно быть полным, то есть и правовым, и политическим, а также

¹³⁴ Токвиль А. де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 372.

включать равенство в доступности к интеллектуальным благам, к знаниям. Отсюда не только политическая борьба социалистов за уничтожение сословий и социальной несправедливости, но и неприятие элитаризма культуры, не позволяющего широким народным массам получать доступ к образованию, научным знаниям и т. д. О таком понимании равенства социолог П. А. Сорокин писал: «в смысле абсолютного равенства одного индивида другому во всех отношениях: и в смысле прав и обязанностей, и в смысле умственном, нравственном, экономическом и т. д. Коротко говоря, равенство в этом понимании означает полное тождество одной личности другой! Каждый индивид должен быть таким же, как и все остальные, ни больше, ни меньше. Все должны быть одинаково умными, одинаково нравственными, обладать равной долей экономических благ (богатства), в равной мере работать, в одинаковой степени быть счастливыми, пользоваться равным количеством уважения, признательности, любви, таланта и т. д.»¹³⁵. По мнению американского ученого, с которым трудно не согласиться, такое равенство и недостижимо, и нежелательно. Во всяком случае, это верно, если мы признаем, что свобода личности является ценностью. В частности, социалистическое учение о равенстве утверждает необходимость отмены института частной собственности, что, очевидно, противоречит идее личной свободы, поскольку человек, лишенный собственности, как важнейшего источника самообеспечения, не может обладать хозяйственной автономией.

Противопоставление свободы и равенства вовсе не означает того, что не все люди достойны свободы, однако означает, что не все способны мыслить и жить свободно. Апелляция к родовому равенству разбивается в этом случае о разнообразные факты реальности: физиологические, психологические, социальные и т. п. Мыслители разных направлений указывали на все эти обстоятельства. В современном мире, где победили национальные государства в качестве исключительных образцов общественно-политической организации социума, существует паллиативное юридическое решение вопроса о конвергенции свободы и равенства. Разумеется, в сфере права можно обозначить

¹³⁵ Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 252-253.

и утвердить все возможные свободы индивида, но таковой суверенитет личности, провозглашаемый даже в самой свободной из конституций, был бы суверенитетом *sub conditione*. По существу, правовая декларация свободы личности носит сугубо аффирмативный характер.

Характерна для народнической мысли в целом критика Лавровым либеральной философской традиции, которая рассматривалась им как логичный результат развития «политической метафизики». История показала, отмечал народник, насколько силен реакционный элемент в политическом либерализме. Метафизический принцип свободы, утверждал Лавров, нередко оказывался прикрытием стремления эксплуатировать широкие народные массы и отъема у пролетариата средств для исправления социального положения. «Бумажные» права не соответствуют чаяниям угнетенных классов, заинтересованных в реальном общественном перевороте, который бы ликвидировал несправедливый государственный строй и предоставил бы право на свободный труд. И все же отрицательная критика либерализма, отмечал Лавров, была важна как научный анализ и теоретическая борьба «на почве реализма»¹³⁶. Именно этот научный анализ является источником работы организационной мысли, которая способна выстроить философскую систему реальной социальной революции. Социалистические теории, утверждал Лавров, показали подлинный общественный идеал, который повлиял на политическое сознание активистов освободительного движения таким образом, что «среди политических деятелей, либеральных конституционалистов и радикальных революционеров, исчезла вера в их метафизического бога, в их всеврачающие формулы свободы, конституции легального государства и т. п.»¹³⁷.

Немаловажную роль в переосмыслении социальной проблемы суверенитета личности в XIX столетии сыграли американские теоретики анархизма. Полноценная теория суверенной личности разрабатывалась анархо-индивидуалистом Дж. Уорреном. Неограниченный суверенитет личности, по

¹³⁶ Лавров П.Л. Избранные сочинения на социально-политические темы. Т. 2. С. 169.

¹³⁷ Там же. С. 175.

мнению теоретика, есть неизбежное следствие естественного порядка вещей. Человек, согласно Уоррену, не должен подвергаться насильственному вмешательству извне – со стороны государства, общества, церкви, других индивидов. Это такая автономия, которая не подразумевает замыкания личности в себе: Уоррен считал, что установление коммуникации с другими не может и не должно быть принудительным. Но суверенная личность вступает в коммуникацию с другими исключительно в добровольном порядке. Можно сказать, что Уоррен перенес концепцию права на самоуправление колониальных территорий, лежащую в основе идеологии Американской революции, на права отдельной личности¹³⁸. Причем источником этого права выступает сам человек, личность как самоценный феномен. Личность имеет право свободно выходить из любых союзов, не принимать во внимание законы и общественные установления, согласованные без ее участия. «Моя конституция, – писал американский анархист, – внутри меня. Право на самостоятельность в каждом индивидууме – моя конституция»¹³⁹.

Суверенитет личности был провозглашен Уорреном высшей ценностью. Правительство если и может существовать, то только для защиты суверенитета личности. Причем правительство (во всем многообразии своих институтов) вступает в дело не по любому удобному для него поводу, но только с согласия суверенной личности. Любые действия, включая исполнение предписаний, возможны только на добровольной основе. Суверенитет личности понимался анархистом как целесообразность, защищая же суверенитет, «мы отмечаем все императивы, всех непререкаемых авторитетов, все кровожадные и негибкие кодексы, символы веры и теории и позволяем каждому выбрать самое целесообразное»¹⁴⁰.

Любому действию правительства, раз уж оно существует, полагал Уоррен, должна предшествовать сессия консультативного трибунала или ассамблеи.

¹³⁸ Белькович Р. Ю. Кровь патриотов. Введение в интеллектуальную историю американского радикализма. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 157.

¹³⁹ The Practical Anarchist: Writings of Josiah Warren. New York: Fordham University Press, 2011. P. 160.

¹⁴⁰ Уоррен Дж. Истинная цивилизация // Собственность или смерть. Либертарианство: антология. СПб.: Владимир Даль, 2024. С. 91.

Причем, отмечал анархист, «каждый человек сохранит за собой суверенное право не соглашаться со всеми мнениями трибунала»¹⁴¹. И в этом вопросе Уоррен теоретически вплотную подошел к идее права вето суверенной личности в рамках функционирования сообщества, которое, по существу, является единственным реальным вариантом реализации политической свободы человека. Оно подразумевает, что любой человек может снять с себя обязательства, принятые сообществом, но на которые лично он не давал согласия.

Уоррен не был исключительно теоретиком индивидуалистического анархизма, он также видел свою задачу в практической реализации провозглашенных им принципов. В качестве возможного достижения идеала посредством реализации принципов американский философ рассматривал организацию самоуправляемой общины. Он жил в свободных общинах и сам основывал свободные коммуны. Уоррен полагал, что суверенитет личности достигается тогда, когда человек научается самостоятельной регуляции собственной деятельности, когда необходимость в рецептурном знании, в предписывающем законодательстве и общественных нормах у него отпадает¹⁴².

Американский философ Р. У. Эмерсон призвал людей «доверять себе», что подразумевало ориентир человека на собственные интуиции в вопросе самореализации. Каждый способен реализовать свой потенциал, овладеть собственной судьбой. Для этого необходимо побороть чуждые влияния общества, исключив подражание, конформизм, бездумное преклонение перед прошлым и т. п.

Г. Торо развил идеи Эмерсона в направлении решения социальной проблемы суверенитета личности. Суверенной личностью Торо признавал одинокого и самодостаточного индивида, способного самостоятельно организовать свою жизнь. Суверенный человек – не пленник труда, но, в духе философии трансценденталистов, является просвещенной и самосознающей личностью. Реализуя эту идею на практике, Торо уединенно поселился в хижине

¹⁴¹ Там же. С. 99.

¹⁴² Butler A. C. Josiah Warren and the Sovereignty of the Individual // The Journal of Libertarian Studies. Vol. IV. 1980. № 4. P. 447.

на берегу Уолденского пруда. И это уединение, осмысленное философом в работе «Уолден, или Жизнь в лесу» (1854), было манифестацией личного суверенитета. Таким образом, организация жизни заново, радикальная ее реконструкция решает социальную проблему личного суверенитета. При этом одного манифеста о суверенитете не достаточно: искусство быть суверенным подразумевает каждодневную работу над собой и миром вокруг себя, то есть быть суверенным, означает – поддерживать суверенитет.

Свободная личность, по Торо, неизбежно объявляет «войну» всем институтам, сужающим границы ее свободы. Государство, как источник права, признавалось Торо несправедливым институтом: «Закон никогда еще не делал людей сколько-нибудь справедливее; а из уважения к нему даже порядочные люди ежедневно становятся орудиями несправедливости»¹⁴³.

Американский анархо-индивидуалист Б. Такер, между прочим, благосклонный критик анархиста-народника П. А. Кропоткина, представляя идею «верховенства индивида» (понимаемое философом как «сумма свобод»), утверждал, что сочетание личной свободы и социального равенства («свобода, равная для всех») необходимо и является единственным условием, «при котором жизнь человеческих существ может протекать в гармонии»¹⁴⁴.

В американской анархической традиции можно встретить критику государства и позитивного права как деспотических по отношению к личности, свобода которой проистекает из естественного права, которое нельзя ни отменить, ни изменить. В этом смысле наиболее радикальными являются суждения американского философа права Л. Спунера, утверждавшего, что «законы собственного изобретения» не могут иметь силы, а делегирование человеком права законотворчества любому другому лицу, либо группе лиц является абсурдом¹⁴⁵. Схожую критику государства, принуждающего личность к исполнению законов в соответствии с определенными правовыми

¹⁴³ Торо Г. Д. Высшие законы. М.: Республика, 2001. С. 261.

¹⁴⁴ Тэкер В. Вместо книги: Написано человеком, слишком занятым, чтобы писать книгу. М.: тип. А. П. Поплавского, 1908. С. 182.

¹⁴⁵ Спунер Л. Письмо Томасу Баярду // Собственность или смерть. Либертарианство: антология. СПб.: Владимир Даль, 2024. С. 103-104.

установлениями, можно встретить у теоретика народничества Лаврова, утверждавшего, что любое «законное обязательство» является в действительности фиктивным договором¹⁴⁶. Поскольку личность есть объективная реальность, постольку фикции не должны приниматься во внимание, когда речь идет о ее свободе.

Характерным итогом этих исканий американских анархистов можно считать тезисы В. де Клер, представлявшей свободу высшей ценностью, но признававшей, что обретение ее предполагает значительные усилия по преодолению тех препятствий к свободе, которые поставлены правительством, коммерцией и производством, самой природой человека. «Стремление к благополучию, – с сожалением замечала американская анархистка, – всегда перевешивает любовь к свободе»¹⁴⁷. По мнению де Клер, американская традиция воинствующей свободы восходит, прежде всего, к политической философии Т. Джефферсона, полагавшего, что дух сопротивления подразумевает вооруженный мятеж, непримиримую, бескомпромиссную борьбу за всегда ускользающую свободу: «Дерево свободы, – писал Джефферсон, – необходимо поливать время от времени кровью тиранов и патриотов»¹⁴⁸. Дело освобождения, таким образом, не только теоретическая, сугубо интеллектуальная проблема, которая решается, к примеру, законодательными мерами, но и всегда практическая задача, требующая волевых усилий и специальных действий, как от конкретной личности, так и от группы личностей.

В европейской мысли XIX столетия проблема суверенитета личности нашла наиболее радикальное решение в трудах М. Штирнера и Ф. Ницше. Интересно, что для обоих немецких философов суверенная личность представлена в виде определенного антропологического типа (концептуального персонажа): «Единственный» у Штирнера и «Сверхчеловек» у Ницше.

В первом случае мы имеем дело с онтологическим индивидуализмом, уникальным анархо-солипсизмом, который доводит до предела фихтеанский

¹⁴⁶ Лавров П. Л. Избранные сочинения социально-политические темы. Т. 1. С. 304.

¹⁴⁷ Клер В. де. Анархизм и американская традиция // Собственность или смерть. Либертарианство: антология. СПб.: Владимир Даль, 2024. С. 122.

¹⁴⁸ Джефферсон Т. О демократии. СПб.: Рес Гумана; Лениздат, 1992. С. 40.

субъективный идеализм и провозглашает с одной стороны абсолютный, а с другой – весьма своеобразный суверенитет «Я». Это фундаментальное обстоятельство бытия «Единственного», по Штирнеру, требует от него борьбы с фантомами государства и общества, отношения к «другим» как к вещам и собственности¹⁴⁹. В философии Штирнера замечательно и симптоматично то, что он формулирует представление об идеальном типе – «Единственном». В некотором смысле это закономерный результат определенных тенденций во внутренней логике развития европейской социально-философской мысли, но, что еще важнее, оно стало симптомом нового стиля философско-антропологической мысли, ориентированной на кристаллизацию нормативного и идеального типов. Эта настроенность оказалась созвучной и антропологическим исканиям русских теоретиков освободительного движения – революционных демократов и народников.

Идея суверенитета личности в творчестве Ницше имеет в своем основании теоретико-познавательную ориентацию на перспективизм. Перспективизм стал новым этапом развития идеи нравственного и умственного освобождения человека. Перспективистский субъективизм подразумевает, что познание обусловлено познающим, а это исключает возможность познания абсолютной истины. Понятие абсолютной истины в соответствии с перспективизмом удаляется из мировоззренческих систем. «Нет никаких моральных феноменов, – писал Ницше, – а только моральное истолкование феноменов»¹⁵⁰.

Возможность суверенного типа личности связана у Ницше с новой породой «философов опасного “может быть”»¹⁵¹. Это подразумевает открытость к экспериментированию с собственной жизнью и с окружающим миром. И, разумеется, независимость, по Ницше, есть удел сильных, однако сильных не только физически, но и психологически. Независимый человек «не только силен,

¹⁴⁹ Панкратьев В. В. Феномен суверенной личности: интерпретация философских идей М. Штирнера и Ф. Ницше. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2006. С. 129-130.

¹⁵⁰ Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2012. Т. 5. С. 85.

¹⁵¹ Там же. С. 15.

но и смел до разнузданности»¹⁵². Его независимость проявляется в свободе от всего: от привязанностей к науке, людям, отечеству и даже к своим добродетелям.

Формула Ницше «редкое для редких» требует от суверенной личности психологического разрыва социальных связей, аннигиляцию идеи общего, ради идеи индивидуального: «что может быть общим, то всегда имеет мало ценности»¹⁵³. Суверенная личность – это «тропический человек», стоящий по ту сторону добра и зла; утверждение суверенности требует от него непрестанных волевых усилий. По Ницше, не может быть всеобщего равенства суверенных личностей, потому что «тропический человек» – биологически и социально редкое явление. Наконец, парадоксальные искания Ницше о совершенно свободном человеке вывели его на художественно-мифологическую фигуру Зигфрида, который как символ суверенной личности «в самом деле слишком свободен, слишком суров, слишком жизнерадостен, слишком здоров»¹⁵⁴. И здесь, в этом «слишком» объясняется необходимость усилий на пределе, которые везде находят себе применение как инструмент реализации индивидуальной экспансии, воли к власти.

Ницше представил достаточно полную авторскую формулу «суверенного индивида»: «суверенный индивид, равный лишь самому себе, вновь освободившийся от нравственности нравов, автономный, сверхнравственный индивид (ибо “автономность” и “нравственность” исключают друг друга), короче, человек собственной независимой долгой воли, смеющий обещать, – и в нем гордое, трепещущее во всех мышцах сознание того, что наконец оказалось достигнуто и воплощено в нем, – сознание собственной мощи и свободы, чувство совершенства человека вообще»¹⁵⁵. Итак, суверенный индивид стоит вне нравственного порядка, его автономия не провозглашается в государственных документах или социальных контрактах, но является объективной неоспоримой реальностью, которая подкрепляется самоощущением личной свободы и мощи.

¹⁵² Там же. С. 43.

¹⁵³ Там же. С. 55.

¹⁵⁴ Там же. С. 190.

¹⁵⁵ Там же. С. 275.

В. В. Панкратьев, обобщивший идеи Штирнера и Ницше о суверенитете личности, справедливо утверждает, что для решения философской проблемы необходимо создание такой теории, «в которую логически вписаны практически все возможные тематические нюансы существования общества и человека»¹⁵⁶. Исследователь использует такие понятия как суверенитет личности и автономия личности как равнозначные и формулирует двухфазную модель становления суверенной личности. Для первой (апофатической) фазы характерно индивидуальное преодоление абстракта «человек», который является социальным конструктом. Социальное в индивидууме аннулируется «до полного “Ничто”»¹⁵⁷. Это фаза отрицания, этап, на котором борьба индивидуальности ведется против унифицирующего влияния социума.

Во второй (катафатической) фазе происходит «преодоление нигилизма»¹⁵⁸. После личного обновления «человек приходит к “Самости”, на основании которой строит свою аутентичную эгоструктуру»¹⁵⁹. Это позитивная, конструктивная, созидаящая фаза становления суверенной личности, в которой производятся новые ценности, необходимые для «построения своего самобытия»¹⁶⁰.

В историко-философской реконструкции исследователя складывается версия теории суверенной личности, которую следовало бы охарактеризовать как элитаристскую, поскольку она опирается на идею избранности¹⁶¹. Вторая фаза становления суверенной личности, которая позиционируется в качестве созидательной, в действительности отмечена принципом доминирования, идеей подчинения себе других. Суверенная личность Штирнера и Ницше, по В. В. Панкратьеву, доминирует посредством преступления, господства и войны¹⁶².

Наибольший резонанс из анархических философий в интеллектуальной среде вызвала, конечно, концепция Штирнера, суть которой можно

¹⁵⁶ Панкратьев В. В. Указ. соч. С. 4.

¹⁵⁷ Там же. С. 8.

¹⁵⁸ Там же. С. 97.

¹⁵⁹ Там же. С. 9.

¹⁶⁰ Там же. С. 202.

¹⁶¹ Там же. С. 199.

¹⁶² Там же. С. 137.

охарактеризовать как радикальный персонализм. Штирнер абсолютизировал личность, «Я» в пику тем мыслителям, которые абсолютизируют общество, государство или Человека (человека как абстракта), то есть выступал против социализма, консерватизма, либерализма и вообще всех теорий, которые не совпадают с положениями крайнего анархо-индивидуализма. Штирнер признавал только добровольные союзы эгоистов, поскольку они способствуют развитию индивидуальности. Все другие объединения, например, общество или государство, лишь создают угрозы для «Я», тогда как эгоисты «стремятся освободить здоровую и жизнеспособную особь от бремени всеобщности»¹⁶³.

В анархической концепции самобытного народника Кропоткина этика взаимопомощи представляет собой идейный антипод эгоистического нигилизма Штирнера. Народническая мысль, ориентированная на идеи общественной солидарности и социального сотрудничества, не могла принять солипсический анархизм немецкого философа. Тем не менее М. Д. Рахманинова полагает, что в текущей «эпистемологической ситуации» противоречия между анархистскими концепциями Штирнера и Кропоткина сглаживаются тем, что они обнаруживают потенциал к диалогу, «звучанию в унисон», необходимый анархистской теории для действительного функционирования¹⁶⁴.

В философии Штирнера замечательно и симптоматично то, что он формулирует представление об идеальном типе – Единственном. В некотором смысле это закономерный результат определенных тенденций во внутренней логике развития европейской социально-философской мысли, но, что еще важнее, оно стало симптомом нового стиля философско-антропологической мысли, ориентированной на кристаллизацию нормативного и идеального типов. Эта настроенность оказалась созвучной и антропологическим исканиям русских теоретиков освободительного движения – революционных демократов и народников.

¹⁶³ Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. С. 218.

¹⁶⁴ Рахманинова М. Д. Указ. соч. С. 110.

Михайловский отмечал взаимосвязь идей Штирнера и Ницше о суверенитете личности, но полагал, что работе Штирнера недостает «положительной части», которая, по его мнению, есть у Ницше¹⁶⁵. Однако, очевидно, что для гуманиста Михайловского неприемлема «аристократическая струнка» философских воззрений Штирнера и Ницше. Народник не считал, что критерием восходящей линии развития личности, а значит и ее прав, являются физиологические сила и здоровье. Этот критерий сильно сужает панорамное понимание возможностей личности: «Посетитель цирка или балагана, любующийся атлетом, рабовладелец, выбирающий на рынке здорового, сильного, выносливого раба, ввиду своих частных целей, конечно, ценят этого атлета и этого раба выше больных и слабых, и они правы с своей точки зрения. На что бы им годился галлюцинант-Сократ, эпилептик-Магомет, хилый Вольтер, слабогрудый Шиллер, больной Ницше? Но люди, получившие от этих больных и слабых известное возбуждение, хотя бы только в видах пересмотра своего умственного и нравственного багажа, конечно, без дальних размышлений дадут им высшую оценку, чем тысячам здоровых и сильных»¹⁶⁶. И далее Михайловский утверждал, что Ницше сам подчиняет личность фантому «совокупности жизни», определяя его степень его ценности в соответствии с этим отвлеченным понятием¹⁶⁷. Вместе с тем, не без симпатии Михайловский отмечал, что в соответствии со своим «возвышенным индивидуализмом» Ницше считал человеческую личность мерилom всех вещей¹⁶⁸.

В анархической мысли XIX в. существовала и альтернативная индивидуалистической линии традиция, во многом связанная с исканиями французского мыслителя П.-Ж. Прудона. Философ ставил справедливость выше субъективизма, а разум, руководствующийся совестью, выше иррациональной воли. По мнению Прудона, стремление личности к утверждению самой себя – явление неустранимое, а результат – пагубный или благотворный – зависит от общественных условий, в которых личность реализуется. С одной стороны, это

¹⁶⁵ Михайловский Н. К. Литературная критика и воспоминания. С. 393.

¹⁶⁶ Там же. С. 395.

¹⁶⁷ Там же. С. 396.

¹⁶⁸ Там же. С. 391.

может вести к социальной патологии, к конфликтам и войнам, а с другой – к моральному совершенствованию. В конце концов, личная свобода является вторичной ценностью по отношению к социальной справедливости, подразумевающей единство свободы и равенства. Следует, однако, отметить продуктивную для выработки теории суверенитета личности мысль Прудона о невозможности ограниченной свободы. Так, в полемике с либеральными мыслителями, французский философ писал: «Пусть эти либералы, которые так сильны, что говорят о границах государства, сохраняя его верховность, скажут уж нам заодно, где будет граница свободы индивидуальной, корпоративной, местной, общественной (*societaire*), граница всяческой свободы? Пусть они, считающие себя философами, объяснят нам, что такое свобода ограниченная, стесненная, подчиненная, находящаяся под надзором; свобода, которой говорят, надевая ей на шею цепь и привязывая к столбу: “иди до этого места, но не дальше”»¹⁶⁹.

Политическая свобода понималась Прудоном как совокупность свобод гражданских, корпоративных и промышленных, как гарантии неприкосновенности личности и жилья. Личная свобода связана с идеей социальной справедливости, которая трактуется французским теоретиком как право человека на личное достоинство и взаимное уважение друг к другу. Общественный идеал – вольный союз, добровольное объединение людей и сообществ; политический же идеал – федерация, децентрализованная республика. В социальной философии Прудона важное место занимала идея самоуправления, которая служит источником не только идеи политической свободы, но и теории нравственно и интеллектуально свободной личности, поскольку только такая личность способна нести ответственность за принимаемые решения.

Народник-анархист Кропоткин отмечал, что наиболее ценно в философии Прудона его акцентирование внимания на таких понятиях как «равноправие» и «справедливость»¹⁷⁰. Кропоткин был согласен с Прудоном в том, что справедливость, наряду с разумом и трудом, являются творческой общественной

¹⁶⁹ Прудон П.-Ж. История конституционного движения в XIX столетии // Французские конституции XIX столетия и Наполеон III. СПб.: тип. Н. Неклюдова и Эд. Праца, 1871. С. 87.

¹⁷⁰ Кропоткин П. А. Этика. С. 209.

силой¹⁷¹. Народник-анархист высоко ставил этику Прудона, которая основывалась на идее «народной философии», провозглашавшей право каждого человека на уважение его личного достоинства¹⁷². Поскольку уважение чужого достоинства, не только друга, но и врага, требует ограничения собственных интересов, постольку справедливость провозглашается антитезой эгоизма¹⁷³. В этих философских положениях нашло свое отражение одно из ведущих интеллектуальных стремлений идеологов народничества – желание теоретически обосновать совместимость идеи личной свободы и принципа солидарности, строящегося на идее справедливости.

Оценка идейного наследия Прудона Михайловским была очень высокой: «Прудон может служить образцом неколебимости суждений»¹⁷⁴. Народнику были симпатичны не только идеи Прудона, но и сама личность теоретика, твердость его убеждений.

Близка народническим чаяниям была и мысль Прудона о предпочтении славянского типа понимания права собственности перед «римским», возобновленным в европейском праве: «При господстве славянского права владения рабочий получает должное вознаграждение и плоды его трудов вполне обеспечены»¹⁷⁵.

В контексте проблематики суверенитета личности важным является тот факт, что философские и социологические теории русских народников развивались в сочувственной полемике с европейской анархистской социальной философией. Нельзя не отметить, что русская народническая мысль ближе стояла именно к анархизму в мютюэлистском изводе Прудона, нежели к анархо-индивидуалистской повестке.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Становление народнической философии в вопросе решения социальной проблемы суверенитета личности тесным образом связано с общемировым

¹⁷¹ Там же. С. 214.

¹⁷² Там же. С. 210.

¹⁷³ Там же. С. 212.

¹⁷⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 645.

¹⁷⁵ Прудон П.-Ж. Что такое собственность? М.: Республика, 1998. С. 329.

(прежде всего, европейским) интеллектуальным контекстом философских проблем личной свободы и автономии. В идейном наследии просветителей была сформулирована проблема личной свободы как свободы одновременно негативной и позитивной – с одной стороны свобода достигается через преодоление социальных условий, стесняющих эту свободу, с другой – свобода достижима благодаря психологической мощи личности. Народники усвоили и теоретическую, и практическую сторону теории освобождения человека, что требует от личности смелости самостоятельных суждений и решительности действий. Все это возможно при диктате разума, контролирующего страсти. Свободная личность у просветителей выступает как субъект долженствования, то есть как идеал.

От философии Просвещения к философии либерализма развивалась линия утилитарного индивидуализма. Либеральные мыслители XIX в. озаботились крайне важной для социальной проблемы суверенитета личности темой совместимости идей индивидуальной свободы и социального равенства. Однако теоретики народничества, принявшие за фундаментальные основания принципы этического, а не утилитарного индивидуализма, подразумевавшего единство личных интересов развитой личности и общественных интересов, не могли принять теоретическую установку неразрешимого противоречия между личной свободой и социальным равенством. Была раскритикована народниками и позиция либеральных теоретиков, заключавшаяся в возможности освобождения личности формальными установлениями в законодательных актах и посредством политических реформ. Идея разнообразия типов и эксцентричности личности вполне соответствовала теории борьбы за индивидуальность Михайловского, однако критике была подвергнута либеральная формула прогресса, озабоченная развитием общества, но не конкретных личностей. При этом критическое восприятие либерально-философских идей может объясняться различием социально-экономических условий и интеллектуальных атмосфер России и Западной Европы, которые, будучи масштабированным, трансформировалось в не

утратившее свою актуальность и на сегодняшний день разногласие технократизма и этицизма.

Наиболее четкие и строгие формулировки, связанные с социальной проблемой суверенитета личности, были представлены европейскими и американскими философами-анархистами XIX в. В анархо-индивидуалистической традиции решение проблемы суверенитета личности было максимально непринужденным в том смысле, что ценность общества и государства в виду их фиктивности провозглашалась меньшей по сравнению с ценностью каждой отдельной личности. Однако народническая философия, в том числе анархическое ее направление, сближалась с анархизмом мютюэлистского толка, ориентированного не только на личную свободу, но и на принцип социальной солидарности.

В философских исканиях Штирнера и Ницше был оформлен принцип решения проблемы суверенитета личности посредством представления формулы идеальной антропологической фигуры, идеального типа личности, что в целом характерно для западноевропейской интеллектуальной атмосферы XIX в. В том числе в полемике с ультраиндивидуалистическими теориями, включая концепции Штирнера и Ницше, народнические теоретики, прежде всего Михайловский, определяли в своих социальных теориях границы индивидуалистической повестки. Михайловский в характерном для философии народничества нарративе подверг критике солипсический эгоизм Штирнера и идею подчинения личности «фантомному» принципу «совокупности жизни» Ницше, на основаниях народнического гуманизма, этицизма и антропологизма.

1.2. Идейные источники философии русского народничества: проблема личной свободы¹⁷⁶

Либеральная интеллектуальная традиция западнической ориентации от вдохновленных европейским историческим опытом декабристов до утонченных членов литературно-философского кружка Н. В. Станкевича задала повестку освободительного движения в России, которая охватывала весь спектр актуальных теоретических и практических вопросов, социально-теоретических и общественно-политических проблем: от проблемы освобождения человека до проблемы политико-философского направления. Всеобъемлющий характер их исканий (включавший в себя не только социальные и политико-правовые концепции, но также этические, эстетические, экономические) позволил сформулировать ключевые положения теории освобождения личности, захватывая все основные ее аспекты. И хотя на первый взгляд нет прямой идейной связи между либеральными интеллектуалами первой половины XIX в. и народниками, на самом деле, связь эта достаточно прочна, а личность Бакунина и его идейно-теоретическое и философское творчество стали связующим звеном в идейной линии преемственности поколений русских мыслителей, занятых проблемой освобождения человека.

Как справедливо заметил еще Г. В. Плеханов, «тридцатые и сороковые годы, являются у нас фокусом, в котором сходятся и из которого расходятся все течения русской общественной мысли»¹⁷⁷. Это была эпоха чрезвычайной интеллектуальной активности социальных мыслителей и блистательных публицистов, замахнувшихся на решение той проблемы, над которой десятилетиями будут биться теоретики народничества – как воспитать в себе чувство справедливости, понять важность разумных отношений между людьми и

¹⁷⁶ В данном параграфе использованы материалы статей автора диссертации Вязинкин, А. Ю. Идеиное наследие народничества и проблема суверенной личности в Вольной философской ассоциации (1919-1924 гг.) / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2019. – Т. 12, № 11. – С. 148-152; Вязинкин, А. Ю. Д. И. Писарев о проблеме интеллектуальной автономии личности / А. Ю. Вязинкин // Этика и история философии. Материалы третьей международной научно-практической конференции. – Тамбов: Издательство: Издательский дом «Державинский», 2021. – С. 28-32.

¹⁷⁷ Плеханов Г. В. Избранные философские произведения: в 5 т. М.: Госполитиздат, 1958. Т. 4. С. 771.

«получить способность к прозрению идеалов единичного, семейного и общественного существования»¹⁷⁸. И решение этой проблемы западники первой половины XIX столетия связывали с обращением к историческому опыту европейской культуры.

Народовольцы в целом признавали определенную степень морального влияния на них декабристов. Последние были для первых образцами агентов этически обоснованного политического действия. Вместе с тем, если для народников дворянского происхождения был необходим этот нравственный импульс, то разночинцы находились в неизменном состоянии недовольства¹⁷⁹.

Феномен декабризма (декабристский опыт политической организации и борьбы, а также их идейное наследие) можно рассматривать как одну из линий преемственности в традиции русского освободительного движения, революционной социальной и политической мысли, философии. Хотя не все революционеры-народовольцы были с этим согласны. Например, Н. А. Чарушин утверждал, что непосредственной связи между движениями декабристов и народовольцев не существовало¹⁸⁰. Второстепенное значение идей декабристов отмечал и Михайловский, не отрицая в принципе влияния дворянских мятежников на мировоззрение народников: «среди деятелей великой французской революции были люди, умственным ростом выше декабристов и в нравственном отношении не ниже их»¹⁸¹.

Декабристская социальная философия нетривиальным способом сочетала черты раннего западничества и специфического традиционализма. Призывая к глубинным реформам в духе вестернизации, они выступили против самодержавной модели правления, предпочтя ей «древнерусские вольности», республиканские традиции Новгорода и Пскова. Уникальное по своему содержанию смешение двух векторов мышления позволяло сочетать в единой теории идеи общественной свободы и особого традиционализма, генеалогически

¹⁷⁸ Анненков П. В. Русская современная история в романе И. С. Тургенева «Дым» // Вестник Европы. 1867. № 6. С. 110.

¹⁷⁹ Шемякина О. В. Указ. соч. С. 24.

¹⁸⁰ Там же. С. 25.

¹⁸¹ Михайловский Н. К. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 563.

восходившего к республиканской традиции на Руси. Можно говорить об эклектизме декабристской идеологии, поскольку в качестве самостоятельной идейной линии в русской философии она так и не закрепились.

Настоящей вехой в развитии не только русской освободительной мысли, но и русской философии вообще стал феномен П. Я. Чаадаева. А. И. Юдин отмечает, что хотя Чаадаев не был народником ни фактически, ни по духу, тем не менее, именно он способствовал выработке новой социальной философии в истории отечественной мысли, которая поставила проблему взаимоотношений образованного меньшинства и народа¹⁸².

Несмотря на либеральную повестку интеллектуальной элиты первой четверти XIX в., Чаадаев, будучи ее талантливым представителем, на деле оказался весьма консервативным западником. Поэтому в его социальной философии автономия личности не является очевидной ценностью. По Чаадаеву, в общественном смысле концепция автономии личности подразумевает атомистический индивидуализм, ущербность которого не позволяет конкретному человеку в вопросе социального и исторического познания подняться от сугубо эмпирического восприятия действительности до высот духа. Напротив, именно сообщительная жизнь, включающая в себя традицию, иерархию и социальные ритуалы, дает возможность личности встроиться в естественный порядок вещей, исполнив, в соответствии с постулатами провиденциализма, Замысел Творца. В секуляризированной форме, в материалистическом изводе эта социально-ориентированная мысль в известной степени соответствует социалистическим акцентуациям как реформаторского, так и революционного направлений народничества.

Отсутствие у России событийной истории с наполнением в виде традиции, по Чаадаеву, является предпосылкой для реализации Россией своего потенциала – «нового слова» в мировой истории, поскольку западноевропейская цивилизация, как авангард исторического развития, вдруг оказалась в тупике. Эту философско-историческую идею в качестве естественной предпосылки для радикального

¹⁸² См.: Юдин А. И. «Народ» в народнической традиции // Философская мысль. 2014. № 4. С. 25-45.

прогрессизма и реализации революционных преобразований унаследовало и большинство теоретиков народничества. Хотя они отнюдь не признавали того, что европейская цивилизация оказалась в историческом тупике, тем не менее полагали, что у России и Европы есть определенные социальные, культурные и цивилизационные проблемы, справиться с которыми поможет обращение к антропоцентрической форме социалистического общественного устройства.

Чаадаев в своей социальной метафизике задал такое понимание свободы человека, которое в русской философии развилось в широком дискурсивном диапазоне от народнического коллективизма до идеи соборности. Своеобразный антропоцентризм Чаадаева, подразумевавший зависимость человека от трансцендентного, по существу, был одним из теоретических препятствий на пути создания концепции суверенитета личности. Учение о человеке у Чаадаева было полностью подчинено социальной идее христианства¹⁸³. В. В. Зеньковский резюмировал учение Чаадаева о свободе личности: «свободы нет реально, есть лишь “идея” свободы»¹⁸⁴.

Моральный авторитет наиболее яркого представителя русского западничества В. Г. Белинского среди ранних народников был огромен. Михайловский видел в личности крупнейшего русского критика рыцарскую честность¹⁸⁵, он есть «сама правда, облеченная в жалкую, слабую плоть»¹⁸⁶. Творчество Белинского во многом определило нравственные ориентиры народников в их борьбе за социальную справедливость. «Он искал только одного – правды, – писал Михайловский, – и, собственно говоря, ей одной молился»¹⁸⁷.

Теоретическое единство идеи нравственной правды с идеей общественной справедливости в русской социальной философии возникает как осмысленная возможность именно благодаря Белинскому, он «обладатель правды не воинствующей, а успокоительной, утешительной»¹⁸⁸. В социальной теории Белинского народники обнаруживали собственные принципы: превосходство

¹⁸³ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 51.

¹⁸⁴ Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Л.: Эго, 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 173.

¹⁸⁵ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 666.

¹⁸⁶ Там же. Стб. 669.

¹⁸⁷ Там же.

¹⁸⁸ Там же. Стб. 674.

ценности человеческой личности над преходящими историческими и сомнительными общественными ценностями; идеал автономии человеческой личности.

Мировоззрение Белинского за относительно короткий срок претерпело две радикальные трансформации (от фихтеанского романтизма – через гегельянское «примирение с действительностью» – к материалистическому пониманию философии действия), что было характерно для идейного развития соответствующего поколения русской интеллигенции. Это было связано с тем, что именно в этот период происходит восторженное знакомство русской интеллигенции с работами немецких, французских и английских философов и теоретиков (И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, А. Сен-Симон, Ш. Фурье, П.-Ж. Прудон, Р. Оуэн и т. д.). Не видя исторического будущего в культурных основаниях России и славянства, Белинский идеализировал европейскую политическую культуру и впитывал идеи прогрессивных линий интеллектуально-философской эволюции – от Просвещения до гегельянства. Внутреннее этико-ориентированное ощущение общественной жизни и культурное влияние европейской мысли сформировали у Белинского твердое убеждение в ценности принципа автономии личности. Можно сказать, что в русской общественной мысли первой половины XIX столетия не было выработано философско-социологического обоснования автономии личности, но существовала своеобразная аксиология (логика ценности) личной свободы.

Белинский выступал с персоналистических позиций против коллективизма, не отвергая, тем не менее, идеи о том, что прогрессивное начало в обществе остается за национальным гением, который отнюдь не оторван от национальной культуры и той социокультурной среды, что формируется вместе с нацией. С одной стороны, это сближало его (хотя лишь отчасти) со славянофилами, отвергавшими индивидуалистический атомизм (за который стояли «гуманические космополиты»¹⁸⁹), с другой – создавало интеллектуальную предпосылку для разработки социально-философской проблемы баланса между индивидуальными

¹⁸⁹ Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 29.

и коллективными интересами, то есть предполагало возможность построения солидарных отношений в обществе, где непреложной ценностью является автономия личности.

В поздний период своих исканий Белинский сделал проблему личности центральной: «судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора»¹⁹⁰. В. В. Зеньковский полагал, что именно переход Белинского от гегельянского имперсонализма к персоналистической проблематике стал поворотным пунктом его обращения к социалистическим идеям, что в свою очередь свидетельствовало о назревшей в отечественной мысли социально-философской проблеме и о желании русского публициста разрешить эту проблему – сочетания идей автономии личности и социальной справедливости. Но любая попытка решения этой проблемы в этико-социологическом дискурсе освобождения человека требует определенных теоретических компромиссов. Тот же В. В. Зеньковский справедливо отмечал, что «довольно скоро социализм Белинского оказывается либерализмом с уклоном в сторону социальных реформ»¹⁹¹. Персоналистические установки Белинского к концу его жизни были несколько переоценены мыслителем и приблизились к классическим основаниям просвещенческого гуманизма.

За пару десятилетий идеи русской революционной демократии эволюционировали и развились из сумбурных нравственных и социальных исканий в более или менее целостную и стройную социально-теоретическую систему, содержащую положения радикального реализма и самобытного русского нигилизма и выставившую на передний план исторического действия «мыслящий пролетариат».

Михайловский отмечал, что идейное наследие «поколения 60-х годов» стало интеллектуальным фундаментом развития народнической мысли, ее этико-социологического содержания. По его мнению, творчество «шестидесятников» соответствовало ключевой проблеме освобождения человека и имело

¹⁹⁰ Белинский В. Г. Собрание сочинений. Т. 9. С. 443.

¹⁹¹ Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 71.

«совершенно ясный критерий политического добра и зла; а именно принцип интересов только что освобожденного народа»¹⁹².

Исходное положение социальной теории Н. А. Добролюбова основывается на радикальном неприятии действительности как не соответствующей разумному должному. Теории публициста носили именно просветительский характер. Стратегия интеллигента и интеллектуала заключается в том, чтобы обнаружить несоответствие между сущим и должным и выяснить «в чем корень этого непонятного разлада между тем, что должно бы быть по естественному, разумному порядку, и тем, что оказывается на деле?»¹⁹³.

Радикальный реализм революционных демократов состоял во внимательном теоретическом и бескомпромиссном практическом обращении к реальности жизни. Это подразумевало поиск формулы справедливого общежития не только в рационалистических теориях и позитивистских социальных науках, но и в самом опыте непритворной и подлинной народной жизни. С точки зрения Добролюбова, народ не только обнаруживает любовь к свободе, но и благородство чувств и эмоций. Иначе говоря, народная жизнь должна учительствовать и направлять общество к правдивому и здравомысленному социальному идеалу, который якобы основывается на принципах свободы и справедливости. «Естественный порядок вещей», одно из центральных понятий в творчестве Добролюбова, соответствует «живой правде» народной жизни, потому что она построена на реалистическом восприятии действительности. Следование естественному порядку вещей есть необходимое требование общественного прогресса. Прогрессирует то общество, в котором развиваются все личности, а не некоторые за счет всех остальных.

Неприятие абстрактных и спекулятивных философских догм, требование рационально-практического отношения к общественной жизни – это не только идейно-философское основание теории Добролюбова, но и базовая предпосылка возникновения нового типа личности, типа «людей реальных, с крепкими нервами и здоровым воображением»¹⁹⁴. Следуя принципу «разумного эгоизма», этот

¹⁹² Михайловский Н. К. Литература и жизнь. С. 155.

¹⁹³ Добролюбов Н. А. Собрание сочинений. Т. 7. С. 247.

¹⁹⁴ Добролюбов Н. А. Собрание сочинений. Т. 4. С. 73.

новый тип свободно обнаруживает, что его личные интересы должны соответствовать интересам общего дела. В этом и состоит социально-нравственная основа русского освободительного движения, проекта построения справедливого общежития. Стремление, разрешив очевидные противоречия индивидуализма и коллективизма, теоретически связать общественный идеал социалистического типа с личностным идеалом свободного человека характерно для русских теоретиков освободительного движения, гуманистов, демократов, радикальных реалистов, революционеров-народников.

Крупнейшим теоретиком индивидуализма в его революционно-демократическом изводе был Д. И. Писарев. Свобода личности в трудах «шестидесятников» чаще всего отождествлялась с интеллектуальной и нравственной независимостью, правом на самостоятельное мышление, ориентированное на эмпирические данные и научный рационализм, а не на традицию и религиозные верования. Общая для демократических направлений мысли середины XIX столетия идея прогресса представляла собой своеобразный социальный оптимизм, который вполне разделял и Писарев. Степень совершенства общества прямо пропорциональна уровню эмансипации личности. Этот процесс, по мнению Писарева, «с каждым десятилетием глубже и глубже проникает в сознание людей»¹⁹⁵.

Эгоизм понимался революционными демократами как универсальный принцип реальности. Рациональное мышление, умственное усилие, просвещение – все это требуется для того, чтобы человек, находящийся в плену суеверий и обычаев, мог принять личную свободу и интеллектуальную независимость как ценности.

На пути освобождения, считал Писарев стоят авторитеты, веками стесняющие интеллектуальное и нравственное совершенствование личности. Авторитеты транслируют такие ценности, которые не дают свободной личности пространства для личного развития. Поэтому борьба с этими авторитетами – ключевая задача мыслящего человека. Важно сопротивляться не только внешнему

¹⁹⁵ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 2. С. 62.

влиянию этих авторитетов, но и внутреннему, поскольку это внешнее влияние уже сформировало в человеке совокупность паттернов мышления, связанных с общественными предубеждениями, традиционной моралью и т. п. Лучший способ, по мнению Писарева, – это занятие науками. Науки предлагают рациональную картину мира, конфликтующую с базовыми установками традиционного общества.

Писарев понимал, что интеллектуальная автономия и хозяйственная независимость личности взаимосвязаны. Не только политические институты, но и сами чувства, сгенерированные общественной повесткой, стоят на пути освобождения человека: «государственные формы, политический смысл и даже национальное чувство, – утверждал Писарев, – составляют прямое следствие элемента присвоения»¹⁹⁶.

Писарев изложил сокровенную идею русских демократов XIX в. о непротиворечивости идеалов независимой личности и общественной пользы: «вполне расчетливый эгоизм совершенно совпадает с результатами самого сознательного человеколюбия»¹⁹⁷. Антропологический оптимизм Писарева был обусловлен некритическим принятием им теории общественного прогресса в культурной и философской повестке материализма. Совершенствование личности способствует совершенствованию общества – это положение лежит в основе антропологии революционных демократов. Идеи Писарева об общечеловеческой солидарности, как об основном законе человеческой природы, были без критики восприняты и русскими народниками.

Русская революционно-демократическая мысль испытала серьезное влияние философии Л. Фейербаха. Антропологизм и эвдемонизм Фейербаха составили идейно-теоретическую основу принципа осознанной солидарности и теории прогресса в работах Писарева. Труд и наслаждение, составляющие основу жизни, должны прийти в человеческой практике к гармоничному сочетанию. Силы, затраченные на труд, по мысли Писарева, восполняются чувством наслаждения.

¹⁹⁶ Там же. С. 282.

¹⁹⁷ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 3. С. 64.

Еще лучше, считал Писарев, если труд и наслаждение будут частью одного и того же процесса жизнедеятельности. Эту мысль также усвоили многие теоретики народничества.

Хотя Писарев и признавал значительную роль выдающихся личностей в истории, тем не менее он опирался на идею существования объективных закономерностей исторического развития. Так, он писал о естественном историческом преодолении человечеством теократии, феодализма, абсолютизма и ожидал закономерного падения тиранического господства капитала¹⁹⁸. Для Писарева гений – не эстетизированная «роскошь истории», как его понимал Герцен, а наиболее значимый и полезнейший для развития общества выразитель народных чаяний и устремлений. Одаренные личности, титаны истории (ученые, общественные деятели, творцы культуры и т. д.) – только ускорители прогресса, народные же массы – основа исторического развития. Поэтому Писарев вводит понятие, максимально выражающее суть его радикально-демократических убеждений, – «мыслящий пролетариат».

«Самостийная эмансипация личности»¹⁹⁹ – центральная тема в ранних работах Писарева. Социальная проблематика становится предметом его анализа в более поздних трудах. Ускорение прогресса возможно, если наука и жизнь будут находиться в глубокой взаимосвязи. Научные достижения должны диктовать общественные ценности, создавать новые представления об идеале. Отвлеченная философия была раскритикована Писаревым как бесплодное применение интеллекта и его возможностей. Освобождение человека – задача, которая требует эффективности умственной работы в этом направлении. Наука и культура, как плоды умственной работы, должны стать просветительской программой освобождения человека. В первую очередь речь идет о естественных науках, достижения которых в середине XIX в. были очевидными. Писарев писал и о дидактической ценности искусства, при условии, что содержание произведений ориентировано на достижение общественной пользы.

¹⁹⁸ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 2. С. 308.

¹⁹⁹ Кузнецов Ф. Ф. Круг Д. И. Писарева. М.: Художественная литература, 1990. С. 164.

Практико-ориентированные идеи Писарева тем не менее не нашли своего выражения в революционной теории. Напротив, теоретик предполагал, что социальные изменения должны происходить постепенно и без значительных потрясений. Любовь, знание и труд должны быть положены в основу этих преобразований²⁰⁰. Не принимал Писарев и переноса революционной идеи в сферу искусства, полагая, что визуальное воплощение мятежей и революционных столкновений не прельщает мыслящего реалиста, но ценно только для батальных художников, которым отмерено скупое²⁰¹.

Писарев полагал, что революции уместны только в крайних случаях, когда ситуация не имеет другого решения. Мыслящий реалист при этом никогда не ожидает изменений, но совершенствует себя, просвещает других. Это просвещение, по мнению Писарева, в первую очередь должно быть направлено на разночинную интеллигенцию, на образованный класс. Общий интерес капиталиста и рабочего, который лежит в основе принципа общечеловеческой солидарности, может быть указан именно интеллигенцией, способной организовать народный труд. Тем не менее Писарев считал действие крайне важным, он делал ставку на «все, что молодо и свежо, все, что способно мыслить и действовать»²⁰².

Идеи Писарева имели ряд достоинств, несмотря на его традиционную оценку как нигилиста. Идеи общечеловеческой солидарности, личной свободы и сопереживания были продиктованы глубоким вниманием публициста к проблемам народной нищеты и невежества, игнорируемой либералами. «Разрешить навсегда, – писал радикальный демократ, – неизбежный вопрос о голодных и раздетых людях; вне этого вопроса нет решительно ничего, о чем бы стоило заботиться, размышлять и хлопотать»²⁰³. При этом Писарев не впадал в народнический сентиментализм.

²⁰⁰ Barghoorn F. C. D. I. Pisarev: A Representative of Russian Nihilism // The Review of Politics. Vol. 10. № 2. 1948. P. 208.

²⁰¹ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 2. С. 229.

²⁰² Там же. С. 126.

²⁰³ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 3. С. 195.

Следует признать, что Писарев, поставивший в своем творчестве вопрос о полной эмансипации личности, не создал он целостной философской системы, которая могла бы теоретически разработать социальную теорию суверенитета личности.

С точки зрения советских историков философии и историков идей Добролюбов и Писарев были гораздо ближе к основополагающим принципам исторического материализма, «научного» восприятия действительности, чем их идейные наследники – народники. На самом же деле, революционные демократы, скептики и индивидуалисты, которые располагали достаточным интеллектуальным багажом и понятийно-методологическим инструментарием для выработки концепции суверенной личности, сбились с этого пути, озаботившись в первую очередь проблемами социального равенства, весьма отвлеченных закономерностей исторического развития, тривиального житейского счастья, поставленного выше идеи личной независимости.

Не было принципиально иным и философское творчество Чернышевского, хотя он и внес значительный вклад в разработку проблемы автономии личности.

Исследователи отмечают, что для Чернышевского наиболее значимым был социально-экономический аспект освобождения человека (материальное состояние народа не позволяло говорить о возможной автономии личности при уравнивании в политических правах), тем не менее, именно он сформулировал этико-эстетическую основу принципа «разумного эгоизма» как своеобразной нравственной и одновременно умственной добродетели. В общественном благе встречаются нравственное и эстетическое здравомыслие радикального демократа. Приняв это, он утверждал, что благо для разумной личности совпадает с общественным благом. Но для такого образа мысли необходимо стать выше общественных условностей, преодолеть мировоззренческие тезисы консервативного общества, которые базируются на иррациональных началах, охраняющих социальную иерархию и несвободу широких народных масс.

Сама жизнь, по мнению Чернышевского, во всей своей полноте (и свободе) есть выражение прекрасного, блага самого по себе. «Истинная жизнь, – замечал

мыслитель, – жизнь ума и сердца»²⁰⁴. Таким образом, нравственное освобождение личности осуществляется параллельно с интеллектуальным, по отдельности они недопустимы и невозможны.

Прогресс, считал Чернышевский, целиком и полностью зависит от развития знаний, то есть основывается на умственном развитии человека²⁰⁵. Умственное развитие личности ведет к ее интеллектуальной самостоятельности: материальное благосостояние, считал мыслитель, достижимо, если человек действует и трудится по собственному убеждению²⁰⁶. Сочетание идеи прогрессивного развития знаний и интеллектуальной автономии личности – базовая основа идеи «разумного эгоизма» в творчестве Чернышевского. Хотя на первый взгляд кажется невозможным сочетание «разумного эгоизма» с представлением о социалистическом общественном идеале, тем не менее у Чернышевского эта двуединая социально-философская установка находит свое теоретическое обоснование. Героическая жертва не противоречит этике «разумного эгоизма». Диссертация «фанатика безблагодатной свободы» (жаждущего свободы без опоры на традицию)²⁰⁷, этот центральный труд, выражающий основы его мировоззрения, по справедливому замечанию А. Валицкого, «нужно рассматривать в качестве страстной защиты индивидуальности конкретного человеческого существа»²⁰⁸. Формула Чернышевского соответствует утверждению о том, что правильное понимание личной пользы тождественно бескорыстию. «Он говорил, – писал о Чернышевском Н. А. Бердяев, – я борюсь за свободу, но я не хочу свободы для себя, чтобы не подумали, что я борюсь из корыстных целей. Так говорил и писал “утилитарист”. Он ничего не хотел для себя, он весь был жертва»²⁰⁹.

Важно указать на то обстоятельство, что Чернышевский, следующий за теоретическими основаниями антропологии Фейербаха, признавал приоритет индивидуального блага перед общим: «для человека общее только бледный и

²⁰⁴ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. С. 288.

²⁰⁵ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 645.

²⁰⁶ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 911.

²⁰⁷ Левицкий С. А. Трагедия свободы: избранные произведения. М.: Астрель, 2008. С. 604.

²⁰⁸ Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 210.

²⁰⁹ Бердяев Н. А. Русская идея. СПб.: Азбука, 2012. С. 142.

мертвый экстракт из индивидуального»²¹⁰. Фейербахианская трактовка общества как «предиката индивида» создала инструментальные предпосылки для философско-теоретического обоснования теории суверенитета личности в контексте эгалитарной теории освобождения человека.

Интуитивно предчувствуемый и сознательно желаемый антропологический идеал целостной личности (подразумевающий, прежде всего, психологическую способность сохранять единство мысли и действия), невольно подталкивал Чернышевского к выводу о том, что интеллектуальная свобода в теории освобождения личности важнее хозяйственной независимости: «По обширности результатов добро, приносимое качествами самого человека, гораздо значительнее добра, делаемого человеком только по обладанию внешними предметами. Доброе или дурное употребление внешних предметов случайно; всякие материальные средства так же легко и часто бывают обращаемы на вред людям, как и на пользу им»²¹¹. Таким образом, нравственные достоинства важнее трудовых способностей личности, они предпочтительнее в деле такой организации общежития, которое способствовало бы одновременно и общественному прогрессу, и освобождению человека. Эти тезисы Чернышевского отчасти продолжают гуманистическую линию отечественной мысли, отчасти предвосхищают этицизм народничества, фундируют его бескомпромиссный антропологизм.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Философия русского народничества стала логическим продолжением гуманистической традиции отечественной мысли. В русской философии народники признавали моральный авторитет тех мыслителей, которые сочетали идеи личной свободы и социальной справедливости, поскольку их теории позволяли поставить вопросы о необходимости разрешения противоречий между индивидуализмом и коллективизмом, и об уровне эмансипации личности как критерия общественного совершенства. Именно это содержание философии

²¹⁰ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. С. 348.

²¹¹ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 291.

предшественников народничества отвечало персоналистской установке некоторых теоретиков народничества. От декабристов до «шестидесятников» в русской освободительной мысли народников привлекал пафос освобождения человека, ценность достоинства личности, индивидуальной свободы в эгалитарной версии общественного идеала наравне с идеалом социального равенства, принципом общественной солидарности. В работах идейных предшественников народников сформулирована идея взаимосвязи политического, экономического и умственного измерений освобождения личности, а индивидуалистическая повестка в целом была связана с принципами гуманизма, этицизма, антропологизма. Ценность и достоинство личности определяются не случайными факторами, а непосредственной трудовой активностью человека. Если философские искания Писарева предполагали идею самочинного освобождения личности, то в теориях Белинского, Чернышевского, Добролюбова эта идея была сопряжена с жертвенным поиском способа реализации справедливого общежития. Синтезом этих противоположных тенденций – эгоистического освобождения «для себя» и альтруистического служения – стало появление типа русского нигилиста. Именно в этой фигуре гуманистический пафос предшественников трансформировался в тотальное отрицание ради достижения подлинного, бескомпромиссного суверенитета человеческой личности.

1.3. Генеалогия типа «русского нигилиста»: на пути к идее суверенитета личности²¹²

Феномен нигилизма в культуре, научных изысканиях и обывательском миропонимании, как правило, оценивается сугубо отрицательно. Тот аспект нигилистического мирозерцания и интеллектуального темперамента, который содержит в себе мощный импульс рационального и интуитивного скептицизма,

²¹² В данном параграфе использованы материалы статьи автора диссертации Вязинкин, А. Ю. К вопросу о генеалогии типа «русского нигилиста». Литературно-антропологические изыскания А. Герцена и Д. Писарева / А. Ю. Вязинкин // Вопросы литературы. – 2022. – № 6. – С. 118-139.

как источника личной нравственной и умственной самостоятельности, отбрасывается.

А. В. Михайлов справедливо отметил, что «слово “нигилизм” относится к тем словам, в которых отложена рефлексия культуры относительно самой себя»²¹³. Само понятие рождается скорее в среде интеллектуалов, нежели профессиональных философов, что является характерным пунктом для различения одновременно двух областей знания и двух сфер духовной жизни (интеллектуальной истории и истории философии). Первый этап возникновения нигилизма как феномена интеллектуальной истории А. В. Михайлов связывал с серединой XVIII столетия, когда происходило становление нового типа человеческой личности, более не довольствовавшегося действующими рамками мышления и действия, не мыслившего себя в границах прежнего антииндивидуалистического дискурса. Это было становлением того типа, который уже «стоит на своем и ставит на себя, и только на себя»²¹⁴. Такие философы, как И. Кант и И. Г. Фихте, создали богатый дискурс (амальгама агностицизма и субъективного идеализма), благоприятный для возникновения протонигилистического мироощущения. Художественно-эстетическое насыщение этого пространства смыслов произошло под влиянием Жан-Поля Рихтера и «бунтующих» романтиков.

Вторая фаза – середина XIX столетия; активизация отрицания, фаза мощного номиналистического темперамента, имплицитный антиплатонизм которой привел к торжеству сугубо материалистического мировоззрения. В эти десятилетия в России философский и естественнонаучный материализм не только господствует в интеллектуальной атмосфере, формируемой во многом разночинной интеллигенцией, но и фактически создает социальную субкультуру.

В генеалогическом древе, в «специальной биографии»²¹⁵ русского нигилизма нас интересует тот «генный» код, который претерпел историческую мутацию и реализовался в феномене русского народничества, чей век, однако,

²¹³ Михайлов А. В. Обратный перевод. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 542.

²¹⁴ Там же. С. 545.

²¹⁵ Алексеев М. П. К истории слова «нигилизм» // Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л.: Академия наук, 1928. С. 413.

длился недолго. Богатая на этико-социологические и социально-философские идеи народническая мысль оказалась погребенной под тяжелыми плитами большевистской идеологии, диктатуры политического мышления и действия.

При возникновении в дискурсивном пространстве русской художественно-философской традиции понятия «нигилизм», оно немедленно было помещено в негативный контекст. Понятие «нигилизм» было привязано философом и критиком Н. И. Надеждиным к творчеству романтического поэта Дж. Г. Байрона и трактовалось как *orgus aestheticus*²¹⁶ («эстетическая преисподняя», «подземная эстетика», ср. «подпольный человек» Ф. М. Достоевского). Романтический восторг и наслаждение ужасами было определено Надеждиным как «эстетический нигилизм». Подобные акцентуации отчасти будет обнаруживать и своеобразная идеология разрушения русских нигилистов, а также неизбежно примешиваемая к теории радикального социального действия эстетизация революционного процесса, хотя и оправдываемого преимущественно этически.

Настоящим событием в развитии феномена нигилизма в России стал переход от интеллектуально-нравственной борьбы с предрассудками и идеей судьбы – к вооруженной борьбе с классами, угнетающими народные массы. И тогда весь цивилизованный мир, силой затягивающийся в омут модерна, содрогнулся от неведомого явления жизни, за которым стоял «новооткрытый русский нигилизм, пессимизм *bonae voluntates*, который не только говорит “Нет”, хочет “Нет”, но – даже страшно подумать! – делает “Нет”»²¹⁷.

В XIX в. в России происходил генезис автохтонного социокультурного феномена – русского нигилизма. В истории отечественной философии и общественно-политической мысли возникновение этого интеллектуального явления стало закономерным следствием развития демократической мысли, радикального политического мышления, направленного на устранение из жизни устаревших элементов традиции.

²¹⁶ Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. М.: Художественная литература, 1972. С. 240; Тирген П. Х. *Amor legendi*, или Чудо русской литературы. Сборник научных трудов по истории русской литературы. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. С. 531.

²¹⁷ Ницше Ф. Указ. соч. С. 128-129.

Интеллектуальный герой этой сложной и богатой на новые идеи эпохи – нигилист. На арену русской мысли выходит разночинная интеллигенция. Нигилист ориентирован на личную автономию, на самостоятельность мышления. «Реальное мышление и автономная личность, – вспоминал русский революционер О. В. Аптекман, – гвоздь философской доктрины разночинца. Самым мощным и талантливым представителем этого направления был Писарев»²¹⁸.

Идейный лидер русского нигилизма Писарев был выдающимся публицистом и влиятельным литературным критиком, ведущим авторитетом для русской радикальной молодежи. Интеллектуальная ориентация на позитивную науку и трезвую рассудительность, исключаящую иррационализм традиционалистских воззрений, стала своеобразной теоретико-методологической основой трудов Писарева.

Талант Писарева как публициста и теоретика неоспорим, хотя в историко-философской науке и в широком общественном мнении широко распространена почти исключительно негативная оценка его творческого наследия. Подобные оценки характерны в контексте стереотипного, тенденциозного понимания русской революционно-демократической мысли, хотя и вполне справедливо утверждение о том, что нигилизм как идейный феномен спровоцировал возникновение многих опасных социальных явлений.

«Нигилизм как стиль поведения, – отмечает И. Паперно, – строился на отрицании “условностей” и утверждении “абсолютной искренности”»²¹⁹. Для нового социокультурного типа (нигилист) характерна своя совокупность паттернов поведения, которая конституируется своеобразными культурными кодами. Русский нигилист – сторонник позитивной науки, человек действия, претворяющий в жизнь свои либертарные и эмансипаторные убеждения.

Культурная история нигилиста начинается в начале 1860-х гг., когда он был представлен И. С. Тургеневым в лице героя Базарова, «фаустовского» типа

²¹⁸ Аптекман О. В. Указ. соч. С. 30.

²¹⁹ Паперно И. Семиотика поведения: Николай Чернышевский – человек эпохи реализма. М.: Новое литературное обозрение, 1996. С. 19.

нигилиста, который «сокрушает идеалы»²²⁰. Нигилист готов отвергать все устоявшиеся традиции, если они не соответствуют духу времени, представлению о должном, о социальной справедливости и свободе личности.

Нигилист пропускает существующий порядок вещей через фильтр здравого смысла. Так же поступает и консерватор, однако его критерием отбора служит не рассудочная результативность, а система ценностей, принятая в данной традиции. Некоторое сходство между нигилистом и консерватором обнаруживается в необходимости для обоих существования порядка²²¹. Только для нигилиста этот порядок конституируется в соответствии со здравым смыслом, а не с авторитетными догмами носителей традиции.

Негативное отношение к феномену нигилизма связано с тем, что внимание исследователей акцентируется сугубо на деструктивном аспекте идеологии, направленном на разрушение моральных, социальных и политико-правовых нормативов. Н. Н. Страхов писал: «Нигилизм есть отрицание всяких сложившихся форм жизни»²²². Это справедливо, но лишь отчасти. «Что можно разбить, то и нужно разбивать; – писал Писарев, – что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам; во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть»²²³. Это стратегия отнюдь не прямолинейного разрушителя, как может показаться на первый взгляд, но решительного скептика. Тому, что «выдерживает удар», то есть проходит испытание духом современности, предоставляется право на жизнь.

Оторванность от национальной традиции, «беспочвенность» признается характерным признаком русского нигилизма, а также интеллигенции, как ведущего класса-носителя нигилистических идей²²⁴. Идейный источник нигилизма, по мнению охранителей, находится в Европе, где были изобретены так называемые универсальные ценности и культурные установки, идеи личной

²²⁰ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. С. 544.

²²¹ Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 – апрель 1945). СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 525.

²²² Страхов Н. Н. Литературная критика. М.: Современник, 1984. С. 79.

²²³ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 1. С. 135.

²²⁴ См., напр.: Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 1. С. 70-71; Сапронов П. А. Путь в Ничто. Очерки русского нигилизма. СПб.: Гуманитарная академия, 2010. С. 253-257.

свободы и всеобщего равенства. Экспансия этих идей рассматривалась консерваторами как предпосылка нравственной дестабилизации молодежи, его ценностной, культурной и социальной дезориентации.

Эволюция нигилистических стратегий позволила этому феномену выработать скрытные формы проникновения. В XX в. его «бесцветная призрачность»²²⁵ позволила поражать общество посредством более тонких инфильтраций, например, стратегии подмены ценностей²²⁶. Суть сложного феномена нигилизма, а также его связь с теорией суверенитета личности могут быть рассмотрены на фоне проблемы генезиса типа.

Русский нигилизм как общественный феномен отмечен характерными культурными маркерами. К. Ниситани выделил следующие его особенности: «эгоизм, научный дух реализма, социалистический дух идеализма (безоговорочное отвержение основ существующего порядка) и характерное для русских мрачное настроение фанатизма»²²⁷.

В начале 1860-х гг. нигилизм стал предметом широких дискуссий в отечественной мысли. Писарев без промедления откликнулся на публикацию со своим анализом типа и его генеалогии: от Онегина и Печорина, Рудина и Бельтова к новейшему типу «русского нигилиста» в образе Базарова²²⁸. В этой генеалогической модели заметно влияние Чернышевского, шестью годами ранее предложившего свою концепцию развития типа²²⁹.

Альтернативная генеалогия представлена у Герцена. Отчасти она повторяет писаревскую, но вместо пушкинского и лермонтовского героев он представил тип «декабриста»²³⁰, с его точки зрения, более благородный и доблестный, нежели циничный и социально безразличный Базаров.

²²⁵ Страда В. Россия как судьба. М.: Три квадрата, 2012. С. 382.

²²⁶ Например, С. Л. Франк утверждал, что этическая направленность народнической мысли есть отражение нигилистического мирозерцания русской интеллигенции. См.: Франк С. Л. Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Издательство «Правда», 1991. С. 172.

²²⁷ Nishitani K. The Self-Overcoming of Nihilism. Albany: State University of New York Press, 1990. P. 135.

²²⁸ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 2. С. 7-50.

²²⁹ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 4. С. 698-699.

²³⁰ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XX. Кн. 1. С. 336-341.

Определение связи типа «русского нигилиста» с теорией суверенитета личности, по нашему мнению, наиболее продуктивно посредством идейного анализа типов, представленных в этих генеалогических схемах.

Онегин. Фигура Онегина зачастую трактуется как эгоистический тип, коварный оболъститель. Однако у этой романтической фигуры были и свои защитники из революционно-демократического лагеря. «Онегин не был ни холоден, ни сух, ни черств, – писал Белинский, – что в душе его жила поэзия и что вообще он был не из числа обыкновенных, дюжинных людей. <...> Онегин не любил расплываться в мечтах, больше чувствовал, нежели говорил, и не всякому открывался. Озлобленный ум есть тоже признак высшей натуры, потому что человек с озлобленным умом бывает недоволен не только людьми, но и самим собою»²³¹. Революционный демократ увидел в Онегине неконформистские черты и другие приметы, выходящие далеко за границы меланхолии и отчаяния, свойственные романтическому типу. Онегин «недоволен самим собой», но это, по мнению критика, не признаки экзистенциального противоречия, но ростки острого чувства социальной несправедливости.

В начале 1860-х гг. Писарев видел Онегина в генеалогической линии «русского нигилиста», но в работе «Пушкин и Белинский» (1865) уже отрицал это. «Кроме забавных бутад, – писал Писарев, – резкий и охлажденный ум Онегина не порождает ровно ничего»²³².

Дендизм, меланхолический романтизм и неумение отыскать необходимые инструменты для интеллектуального развития ставились Писаревым в укор Онегину. Жизнь Онегина наполнена легкомыслием и праздношествованием пошлейшего уровня, он не готов к интеллектуальной эволюции. Писарев не обнаружил в пушкинском денди зачатков протеста против несправедливости общественной жизни и социальных отношений. Все недовольство действительностью, которое есть у Онегина, «есть не что иное, как простое физиологическое последствие очень беспорядочной жизни»²³³. По Писареву, в Онегине нет ни

²³¹ Белинский В. Г. Собрание сочинений. Т. 3. С. 518.

²³² Писарев Д. И. Сочинения. Т. 3. С. 310.

²³³ Там же. С. 311.

экзистенциальной глубины внутренних противоречий, ни остроты социального чувства, но есть сплошная физиология, с которой герой не способен справиться: «Онегин – совсем не “дух отрицанья, дух сомненья”, а просто – коварный изменщик и жестокий тиран дамских сердец»²³⁴. Кажется, он психологически не способен задаться вопросами ни об общественном идеале, ни о суверенитете личности. По Писареву, Онегин – dead state интеллектуального развития и не участвует в актуальном генезисе типа «русского нигилиста», он – «вечный и безнадёжный эмбрион»²³⁵.

Критерии типа у Писарева очень жесткие. Те свободные интеллектуалы, эстеты и иные искатели, которые не удовлетворяют им вполне, – выписываются из нигилистов. Причины такого жесткого отбора понятны – Писареву было необходимо воспитать в молодом поколении ориентацию на образцы сформировавшихся нигилистов, в которых культура отрицания всецело выпестована. Онегину же он отказал в «привилегии» принадлежать к нигилистам: «мы ничем ему не обязаны; это тип бесплодный, не способный ни к развитию, ни к перерождению»²³⁶.

Вряд ли эту позицию можно считать объективной. Онегину даны оценки с позиции идеала, представленного «мыслящим пролетарием», что само по себе предполагает весьма специфическую оптику критики. Узкий материалист Писарев, к сожалению, с учетом характерной методологии своей критики не смог понять, что пушкинский герой – «дворянский интеллигент, высокий носитель общественного сознания, и пасмурный “Москвич в Гарольдовом плаще”, и кокетливый “модный тиран” и даже декабрист <...>. Образ Онегина синтетичен: в нем одном собраны самые разные пласты образованного дворянства пред-декабрьской поры, разные варианты блестящей дворянской культуры»²³⁷.

На самом деле, Онегин с его романтической меланхолией («скука мира») находится в пленении у духа времени, отрицающем прежде незыблемые основы традиции. Онегин – фигура, оказавшаяся на этом разломе, скептический тип,

²³⁴ Там же. С. 317.

²³⁵ Там же. С. 313.

²³⁶ Там же. С. 337.

²³⁷ Семенко И. Эволюция Онегина (к спорам о пушкинском романе) // Русская литература. 1960. № 2. С. 128.

интуитивно предчувствующий нарождающуюся нигилистическую эпоху. «“Скука мира”, – писал Э. Фёгелин, – вот гегелевский символ духовного общества, в котором умерли боги»²³⁸.

Вопреки писаревской критике, Онегин, укрывающийся от «света» в деревенской глуши, подпитывает свое влечение к личной автономии.

Печорин. «Печорины и Базаровы, – отмечал Писарев в статье «Реалисты» (1864), – выделяются из одного материала»²³⁹. Это позволяет сделать вывод о том, что фигура Печорина рассматривается как звено в идейной «родословной» типа «русского нигилиста». Праздность, меланхолия и буйство страсти представляются Писаревым как неизбежные практики умного человека в бесплодную эпоху²⁴⁰. Ошибочно, считал Писарев, трактовать праздность Печорина как умственную слабость²⁴¹.

Энергичность Печорина особого свойства и проявляется лишь в самых нестандартных ситуациях. Случаи высокой эмоциональной напряженности (привязанной у Печорина к «воле к власти») служат катализатором выработки подобной энергии: «честолюбие у меня подавлено обстоятельствами, но оно проявилось в другом виде, ибо честолюбие есть не что иное как жажда власти, а первое мое удовольствие – подчинять моей воле все, что меня окружает; возбуждать к себе чувство любви, преданности и страха – не есть ли первый признак и величайшее торжество власти?»²⁴².

Из рутины банальной повседневности Печорин увлекается за спонтанным, странным, диким, в мир, где обнулены все законы. Это именно те обстоятельства, где его жажде власти найдется применение. В этой искрящейся жажде власти, считал Писарев, могло разгореться пламя критической мысли, столь же негибаемой, сколь и плодотворной. Но Герцен утверждал, что «у Печориных есть воля без знания»²⁴³. Эта воля полна либертинских

²³⁸ Фёгелин Э. О Гегеле – исследование чародейства // Вече. 1973. № 5. С. 72.

²³⁹ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 3. С. 28.

²⁴⁰ Там же. С. 32.

²⁴¹ Там же. С. 33.

²⁴² Лермонтов М. Ю. Сочинения: в 4 т. М., Л.: Издательство Академии наук, 1962. Т. 4. С. 401.

²⁴³ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XX. Кн. 1. С. 337.

акцентуаций²⁴⁴, внутренней борьбы с внешними порядками, запретами. Печорин не рационален, но импульсивен. Суверенность Печорина – это независимость в определенных обстоятельствах. Этот тип не способен реализоваться вполне через самостоятельность. Печорин в плену моды, дендистского кодекса поведения: «что касается до этой благородной боевой одежды, я совершенный денди»²⁴⁵. Этот тип вмещает в себя дендистские и нигилистические черты, которые объединены на основе «эпикурейского гедонизма и стоической аскезы»²⁴⁶. Возможно, это поворотный пункт: от романтического умонастроения к нигилистическому мировоззрению. И, тем не менее, он еще не конституируется в сверхчеловека, у него отсутствует глубинное отвращение к Бытию, онтоидиосинкразия²⁴⁷. Как и сам Лермонтов, Печорин тяготеет к фатализму. Судьбоносное неизбежно; в духе времени было считать, что история линейна, ergo прогресс неизбежен. Либералы оптимистичны, консерваторы – культурные пессимисты. Мы бы могли немного изменить формулу и уже с историческим знанием дела сказать: прогресс фатален. Справедлива идея В. Беньямина, писавшего из центра высокого модерна: современность дает возможность понять, что неизбежный прогресс – это катастрофический шквал²⁴⁸.

Печорин, по мнению прогрессивных критиков, однако, тип, который способен выбраться из тупика. Он не эволюционирует в декадента или реакционера. Белинский считал, что в Печорине уже вырабатывается будущий тип, которому назначено быть в авангарде освободительного движения: «Душа Печорина не каменистая почва, но засохшая от зноя пламенной жизни земля, пусть взрыхлит ее страдание и оросит благодатный дождь, – и она произрастит из себя пышные, роскошные цветы»²⁴⁹.

²⁴⁴ См. подробнее: Геллер Л. Печоринское либертинство // М. Ю. Лермонтов: pro et contra, антология: в 2 т. СПб.: РХГА, 2014. Т. 2. С. 558-571.

²⁴⁵ Лермонтов М. Ю. Указ. соч. С. 383.

²⁴⁶ Шиффер Д. С. Философия дендизма. Эстетика души и тела (Кьеркегор, Уайльд, Ницше, Бодлер). М.: Издательство гуманитарной литературы, 2011. С. 36.

²⁴⁷ Исупов К. Г. Метафизика Лермонтова // Мир Лермонтова: Коллективная монография. СПб.: Скрипториум, 2015. С. 45.

²⁴⁸ Беньямин В. Учение о подобии: Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 242.

²⁴⁹ Белинский В. Г. Собрание сочинений. Т. 1. С. 623.

Декабрист. Феномен декабризма в отечественной истории предстает не только в качестве трагически-героического явления, но и как мощное интеллектуальное движение. Молодые офицеры, посчитавшие возможным прибегнуть к радикальным мерам в целях политического преобразования государства, организовали выступление на Сенатской площади, продемонстрировав тем самым протестные настроения в новом поколении элиты и обнаружив своеобразную философию политического освобождения. В политической программе декабристов было два важнейших компонента, которые манифестировали идею политического освобождения – Конституция и Республика.

Несмотря на то, что политические требования декабристов касались, прежде всего, освобождения народа, тем не менее их идеология содержала в себе и концепцию свободы личности. С. И. Муравьев-Апостол в революционной прокламации «Православный катехизис» (1823) лаконично изложил цели декабристов в контексте проблемы свободы человека от тиранического произвола²⁵⁰. В том же духе размышлял и Н. М. Муравьев, полагавший, что свободе личности противостоит самодержавная власть²⁵¹.

При создании образа декабриста Герцен, как натура революционная, прежде всего, акцентировал внимание на эмоции декабризма, которая была связана с героической борьбой за социальную справедливость. Гражданская активность декабристов осуществлялась в условиях консервативного умонстроения элит и сильного реакционного давления государства. Декабрист, по Герцену, тип целостной личности, совмещавшей в себе интеллектуальную и деятельную жизнь, образец для подражания. Герцен полагал, что этой способности действовать в соответствии со своими идеями не хватает его поколению молодых людей. Акцент на этом аспекте декабризма несколько искажал сам феномен.

По нашему мнению, декабризм – эксклюзивный феномен в истории России. Он не может быть частью чьей-либо генеалогической линии. Герцен хотел

²⁵⁰ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: в 3 т. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 2. С. 191-193.

²⁵¹ Муравьев Н. М. Любопытный разговор // Дискурсы свободы в российской интеллектуальной истории. Антология. М.: Новое литературное обозрение, 2020. С. 61-63.

вписать это уникальное явление в традицию борцов за социальную справедливость, пытаясь отыскать общее в декабризме и нигилизме. Однако история показывает, что явление декабризма, как авангарда борьбы за республиканские свободы, стоящих за более или менее эволюционный путь традиции от крепостничества к гражданскому обществу, было единичным.

Бельтов. Бельтов из романа Герцена «Кто виноват?» (1846) – персонификация романтика, превращающегося в реалиста. Романтизм ориентирован на героическое усилие с трагическими последствиями, тогда как реализм подразумевает интеллектуальное сомнение, он формирует скептическое отношение к устоявшимся порядкам. Если вписывать Бельтова в генеалогию типа «русского нигилиста», тогда следует отметить, что скепсис героя является своеобразным ожиданием волны исторической турбулентности: «силы сами по себе беспрерывно развиваются, подготавливаются, а потребности на них определяются историей»²⁵². Эта позиция еще связана с фатализмом Печорина, но уже ориентирована на возможность социального движения в истории.

В 1840-е гг. очевидно история, во всяком случае в России, «не приглашала» на свою арену «нового человека». В Европе в конце десятилетия события приняли революционный оборот, но не достигли ожидаемого результата. История, с точки зрения революционеров, замерла в одной точке. По мнению Герцена, победила идеология мелкой буржуазии – «вегетативный консерватизм».

Бельтов – «лишний человек», не только для российского общества, но и для исторической эпохи. У этого типа хватает умственных и жизненных сил для социального действия, его «мышцы так здоровы, а крови в жилах такая бездна»²⁵³, но история не дает ему ни времени, ни места для реализации идей, которым суждено оставаться в «мозгу и сердце».

Теоретик революционной демократии Н. П. Огарев отзывался о Бельтове критически. По его мнению, фигура Бельтова свидетельствует о последней фазе русского романтизма, поэтому он опасается, что представители революционной

²⁵² Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. IV. С. 168.

²⁵³ Там же.

демократии никогда не перейдут «этот рубеж»²⁵⁴. Следует признать, что Бельтов в генеалогии типа «русского нигилиста» – фигура переходная, у нее еще нет четко артикулированных социально-ориентированных целей, однозначного понимания общественных и политических проблем, нет бескомпромиссной гражданской позиции. Он хочет действовать, чувствуя в себе силы, но все же – не действует. Умственной автономией он обладает, но не является суверенной личностью в том смысле, что не реализует позитивную свободу – не преобразует действительность.

Тем не менее Бельтов не может удовлетвориться праздной жизнью. Он чувствует в себе силы – моральные и физические – именно для социального действия. О людях типа Бельтова Писарев писал: «вопросы, давно решенные в их уме, еще не могут быть даже поставлены в действительной жизни»²⁵⁵.

Таким образом, в Бельтове происходит морально-психологическая и интеллектуальная трансформация: эволюционный переход от романтического мирозерцания к реалистическому мировоззрению. Этот тип стоит на пороге той эпохи, когда «русский нигилист» получает свое интеллектуальное оснащение – позитивизм и революционный демократизм.

Рудин. Рудин – художественный образ русского интеллигента в развитии из тургеневской галереи персонажей. Красноречивый оратор, он представляет собой тип критически мыслящей личности. Характерно, что фигура Рудина произвела положительное впечатление на Чернышевского, но вызвала отрицательные оценки, например у Н. С. Лескова. Для революционных демократов, сторонников теории прогресса, исторического оптимизма и теоретиков освобождения человека середины века Рудин – фигура ключевая. Консерваторы, опирающиеся на незыблемость самодержавия и православия, воспринимали Рудина как симптом борьбы нового поколения с традицией, что в свою очередь являлось серьезной опасностью уничтожения культурно-национальной самобытности и разрушения основ российской государственности.

²⁵⁴ Огарев Н. П. Избранные социально-политические и философские произведения: в 2 т. М.: Госполитиздат, 1956. Т. 2. С. 412-413.

²⁵⁵ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 3. С. 337.

Чернышевский признавал связь фигуры Рудина и типа «нового человека», подчеркивая новаторские аспекты феномена: «В нем все ново, от его идей до его поступков, от его характера до его привычек»²⁵⁶. Он сочетает в себе некоторые качества дворянина и разночинного интеллигента, он обнаруживает в себе черты скептика и нигилиста²⁵⁷. Для тех, кто критикует Рудина – он фигура эклектическая, для тех, кто встает на его сторону – синтетическая.

Гуманистическая идея вооружается, она готова вступить в бой с реакцией ради воплощения в жизнь своих идеалов. В Российской империи у Рудина нет пространства для действия, поэтому он отправляется во Францию. Писарев подчеркивал, что гибель Рудина на баррикадах есть образ положительный, потому что это смерть за дело, тогда как рутинная бытовая жизнь героя состояла из «самообольщений, разочарований, мыльных пузырей и миражей»²⁵⁸.

Логика Герцена в определении генеалогии типа «русского нигилиста» не принимала в расчет хронологический аспект. В генетической линии типа «русского нигилиста» было место не только революционерам и людям действия, но и скептикам, и фразерам. Бельтов и Рудин, возникшие позже декабристов, по преимуществу рефлектирующие герои, тогда как декабристы боролись за идею политического освобождения.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Тип «русского нигилиста» предполагает личность, стремящуюся к автономии, к самостоятельности мышления. Он ориентирован на позитивную науку, либертарные и эмансипаторные идеи и является человеком действия. Для русского нигилиста характерна интеллектуальная стратегия решительного скептицизма, предвосхищающая критическое направление народнической мысли. В отборе значимых идей и ценностей русский нигилист пропускает их через фильтр здравого смысла, определяя их рассудочную результативность. Самопознание русских нигилистов в рамках художественно-философской антропологии наиболее ярко отражено в генеалогических схемах, предложенных

²⁵⁶ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 4. С. 699.

²⁵⁷ Фесенко Э. Я. Русская литература XIX века в поисках героя. М.: Академический Проект, 2013. С. 156.

²⁵⁸ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 1. С. 216.

Герценом и Писаревым. При наличии некоторых расхождений в оценках Герцена и Писарева, следует отметить, что существовал определенный консенсус в определении генеалогии типа «русского нигилиста». Оба теоретика отмечали влияние политической и социокультурной среды Российской империи в формировании самобытного русского нигилизма. И Герцен, и Писарев указывали на определенный эволюционный маршрут развития типа независимой личности, «русского нигилиста»: от романтического мирозерцания к реалистическому мировоззрению, в основе которого лежат антропологический оптимизм, здравый смысл и научный скептицизм.

1.4. Русский нигилизм в поисках идеального типа личности и проблема личной автономии²⁵⁹

Нигилист как тип «нового человека» – нового в историческом, прогрессистском плане – исключительное порождение антропоцентрической русской мысли XIX столетия. Она не пела гимнов человеку, но и не проповедовала преодоления человеческого. Напротив, она предложила сохранить человека, как он есть, сориентировав на иные ценности из великого многообразия принципиально человеческих (в смысле – *не* античеловеческих, *не* псевдочеловеческих) ценностей – на правду и справедливость, столь дорогие русской умственной культуре. Так или иначе, в контексте исторической социокультурной ситуации эта установка неизбежно сочеталась с общественной философией демократической и социалистической ориентации.

В социальной философии русских революционных демократов «новый человек» был важен не только как абстрактный образец личности, но и как реальный организатор доверительных, товарищеских, взаимообогащающих общественных отношений. Такие отношения возможны благодаря умственной

²⁵⁹ В данном параграфе использованы материалы статей и монографии автора диссертации Вязинкин, А. Ю. Феномен «русского нигилизма» в идейном наследии А. И. Герцена / А. Ю. Вязинкин // Философская мысль. – 2019. – № 5. – С. 37-48; Вязинкин, А. Ю. К вопросу о генеалогии типа «русского нигилиста». Литературно-антропологические изыскания А. Герцена и Д. Писарева / А. Ю. Вязинкин // Вопросы литературы. – 2022. – № 6. – С. 118-139.

установке «нового человека» на социальную солидарность: «никто ни у кого не в обиде, никто никому не в убыток»²⁶⁰. Так, Чернышевский, идейный лидер русских нигилистов, автор концепта «новые люди», видел социальный идеал в микросообществе мастерской-коммуны.

Анализ социальной проблемы суверенитета личности в контексте феномена русского нигилизма требует более пристального обращения к творчеству Герцена, идейного вдохновителя революционно-демократической и народнической мысли.

По поводу проблемы «Герцен и нигилизм» в отечественной историко-философской науке нет единого мнения. По мнению М. А. Маслина, Герцен «критиковал поэтизацию революционного насилия, нигилистическое отрицание духовных ценностей и культуры прошлых эпох»²⁶¹. Однако следует отметить, что антинигилистические мотивы Герцена проявляются в работах, в которых подвергаются жесткой критике эпигоны Базарова, а не нигилисты вообще. Различия между молодыми нигилистами 1850-х гг. и Герценом проводил и Л. Н. Толстой: «если бы он вошел в духовную плоть и кровь молодых поколений с 50-ых годов, то у нас не было бы революционных нигилистов»²⁶².

А. А. Ширинянц представляет другую точку зрения на проблему восприятия Герценом нигилизма. По мнению исследователя, Герцен «оправдывал нигилистическое движение, наделял его положительным ценностным содержанием»²⁶³. По Герцену, нигилист отрицает все то, что стесняет прогрессивное развитие России.

Герцен связывал возникновение русского нигилизма с интеллектуальной атмосферой в николаевской России начала 1840-х гг. Именно в эти годы, по мнению мыслителя, возникли «зарницы той совершеннейшей свободы от всех готовых понятий, от всех унаследованных обструкций и завалов»²⁶⁴. Тем не менее проблема нигилизма возникла в творчестве самого Герцена только в 1860-х гг., когда это явление обнаружило свою социальную актуальность и остроту.

²⁶⁰ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 11. С. 131.

²⁶¹ Маслин М. А. А. И. Герцен как философ сегодня. С. 214.

²⁶² Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 86. С. 121-122.

²⁶³ Ширинянц А. А. Герцен в контексте российского революционаризма // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. М.: Канон+, Реабилитация, 2012. С. 222.

²⁶⁴ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XIX. С. 346.

Наиболее популярный образ русского нигилиста был представлен в романе Тургенева «Отцы и дети». Однако этому образу Герцен дал весьма критическую оценку: «Базаровы пройдут и даже очень скоро. Это слишком натянутый, школьный, взвинченный тип, чтоб ему долго удержаться»²⁶⁵. «Базаровщина» инфантильна, она может быть актуальной «только до окончания университетского курса»²⁶⁶.

Эта «болезнь» заразна. Герцен отметил появление подражателей, «базароидов» среди студенческой молодежи. Формула жизни «базароидов» по Герцену такова: «Вы лицемеры – мы будем циниками; вы были нравственны на словах – мы будем на словах злодеями; вы были учтивы с высшими и грубы с низшими – мы будем грубы со всеми; вы кланяетесь, не уважая, – мы будем толкаться, не извиняясь; у вас чувство достоинства было в одном приличии и внешней чести – мы за честь себе поставим поправление всех приличий и презрение всех points d'honneur'ов»²⁶⁷.

Феномен «русского нигилизма» почти одновременно возникает в жизни российского общества и в русской литературе. Актуальность радикальных типов личности – либертинов, революционеров, нигилистов – в середине позапрошлого столетия была очевидной, поэтому эти явления становились предметом рефлексии в художественной литературе, публицистике, философских работах. В осмыслении феномена нигилизма писатели, публицисты и философы обращались к архетипам европейской культуры. Заочная дискуссия Герцена и Тургенева о явлении нигилизма актуализировала образы Дон-Кихота и Гамлета.

Сама эпоха для революционной натуры создавала определенную экзистенциальную атмосферу, в которой философско-антропологическое осмысление проблемы человека приводило к пониманию непрочности своего бытия: «мы проходим по жизни спросонья и умираем в чаду нелепости и пустяков»²⁶⁸. Герцен представил свою формулу нигилизма: «нам не за что

²⁶⁵ Там же. С. 339.

²⁶⁶ Там же. С. 344.

²⁶⁷ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XI. С. 351.

²⁶⁸ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 21.

умирать и не для чего жить»²⁶⁹. Она была, по существу, не столько выражением упаднических настроений, сколько манифестацией гамлетического скептицизма. Подобная амплитуда чувств – от революционного энтузиазма до крайнего скепсиса – весьма характерна для интеллектуальной атмосферы середины XIX в. в контексте таких явлений как поздний романтизм, нигилизм, дендизм.

К образу «Дон-Кихота революции» тоже Герцен обратился первым. При этом предпочтение он отдает именно Гамлету-мыслителю. Революционной героике в прозе Тургенева, таким образом, противопоставляется «теоретическая схема»²⁷⁰ Герцена. Причины этого следует искать в особом настроении, сложившемся после победы реакции в событиях 1848 г. Бесплодность революционного действия стала почти осязаемой, что заставило Герцена переосмысливать многие социальные, политические и философские идеи. «Фанатики земной религии, – писал Герцен о “Дон-Кихотах революции”, – фантасты не царства божия, а царства человеческого, они остаются последними часовыми идеала, давно покинутого войском, они мрачно и одиноко стоят полстолетия, бессильные изменить и все ожидающие пришествия республики на земле»²⁷¹. Этот тип покоряется фантастическому идеалу, он отрывается от реальности и потому обречен на поражение.

Для Тургенева же тип Дон-Кихота – едва ли не антропологический идеал: он возвышеннее грубых материалистов, ищущих земной выгоды: «Дон-Кихот любит Дульцинею, – писал Тургенев, – несуществующую женщину, и готов умереть за нее»²⁷². Герцен не может вполне принять этот тип бесцельного фанатика. Итальянские революционеры Дж. Гарибальди и Дж. Мадзини вызывали у Герцена восхищение, но провал революций 1848 г. привел его в лагерь скептиков. Это не означает, что Герцен предал революционные идеалы, сменилась лишь стратегия борьбы. Интеллектуальная борьба с ее всеразрушающими иронией и сомнением стала новой стратегией сопротивления реакции. С точки зрения Герцена, эта борьба ведется посредством ослабления

²⁶⁹ Там же. С. 38.

²⁷⁰ Лотман Л. М. Реализм русской литературы 60-х годов XIX века. Л.: Наука, 1974. С. 10.

²⁷¹ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XVI. С. 151.

²⁷² Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. М.: Наука, 1980. Т. 5. С. 338.

(через ироническое сомнение и уязвление) традиционных авторитетов, стоящих на пути и препятствующих освобождению человека.

Тем не менее обоих – и Тургенева, и Герцена – привлекают именно нигилистические аспекты типов – «добродушное безумие» и «злая мудрость»²⁷³ Дон-Кихота и Гамлета соответственно. И их полемика – это полемика сочувственная, заочная беседа интеллектуалов, теоретиков освобождения личности в условиях жесточайшей реакции.

Герцен признавал связь своего поколения с нигилистами, несмотря на некоторый критицизм: «Что же наше поколение завещало новому? Нигилизм»²⁷⁴. Генезис нигилизма в России был бы невозможен без идей поколения «сороковых годов». «Я телом и душой не только принадлежу к нигилистам, – писал Герцен, – но принадлежу к тем, которые вызвали их на свет»²⁷⁵.

Формула нигилизма, данная Герценом, представляется нам наиболее интеллектуально полной: «Нигилизм – это логика без структуры, это наука без догматов, это безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех последствий, какие бы они ни были, если они вытекают из наблюдения, требуются разумом. Нигилизм не превращает что-нибудь в ничего, а раскрывает, что ничего, принимаемое за что-нибудь, – оптический обман»²⁷⁶.

Нравственный аспект автономии личности в отечественной революционно-демократической и народнической мысли был реализован в принципе «разумного эгоизма», который был заимствован из философии Просвещения (К. Гельвеций). Но внутренняя свобода личности не позволяет человеку быть автономным вполне, если вокруг него социальная и политическая ситуация господства мещанской реакции. По мнению Герцена, мещанская культура жизни прямо противоречит идее нравственной и интеллектуальной автономии личности. Но даже в таких обстоятельствах задача человека заключается в индивидуальной борьбе за

²⁷³ Мережковский Д. С. Пушкин // Пушкин в русской философской критике конец XIX – первая половина XX вв. М.: «Книга», 1990. С. 152.

²⁷⁴ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XX. Кн. 1. С. 346.

²⁷⁵ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XXVIII. С. 215.

²⁷⁶ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XX. Кн. 1. С. 348.

личную независимость. Если мир рушится, автономная личность организует «освобождение, протест, новый быт»²⁷⁷.

Этот призыв к внутренне свободным личностям об организации автономной жизни на самобытных основаниях получил свой положительный ответ в народнических практиках организации сообществ, артелей, коммун. Историк революционного движения В. Я. Богучарский писал об этом: «“отрекшийся от старого мира” интеллигент идет на Волгу многоводную»²⁷⁸.

Начиная с диалогов «С того берега» (1850) в творчестве Герцена все чаще проявлялись специфические черты иррационализма: идеи интуитивного познания, импровизационного и спонтанного характера исторического развития. Герцен критиковал рационализм: «ничто в природе не совпадает с отвлеченными нормами, которые строит чистый разум»²⁷⁹. Научные достижения всегда корректируются жизнью, но сама жизнь во всей ее сложности не может быть (не должна быть) скорректирована наукой. Отрицания отживших свое ценностей и авторитетов уже недостаточно, утверждал Герцен, необходимо для созидания новых использовать исторический и социальный опыт прошлого и настоящего: «Я вижу в настоящем и прошедшем знание, истину, нравственную силу, стремление к независимости, любовь к изящному»²⁸⁰.

В 1840-х гг. Герцен пришел к отрицанию гегелевского понимания истории. История неразумна, «безумна». И понимание истории доступно лишь «безумной» натуре. По мнению В. К. Кантора, Герцен полагал, что сила понимания истории доступна для избранных²⁸¹.

Понятие «безумие» используется как метафора инакомыслия и иррационализма, которые выступают в качестве специфической «надстройки» для самобытного русского нигилизма в контексте концепции нравственной и интеллектуальной автономии личности. В ситуациях кратковременного отчаяния

²⁷⁷ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 114.

²⁷⁸ Богучарский В. Я. Активное народничество семидесятых годов. М.: Издательство М. и С. Сабашниковых, 1912. С. 2.

²⁷⁹ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 67.

²⁸⁰ Там же. С. 101.

²⁸¹ Кантор В. К. Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте. М.; СПб.: ЦГИ Принт, 2017. С. 191.

Герцен мог откровенно объяснить причину своего неконформизма: «я ничего не люблю в этом мире, кроме того, что он преследует, ничего не уважаю, кроме того, что он казнит»²⁸². Для деятельной натуры это ценностное противостояние (между властью и традицией с одной стороны и свободной личностью и идеей социальной справедливости – с другой) было причиной частного революционного действия. На пути реализации социального и личного идеалов стояли не только абсолютные монархии, но и республики, в которых господствовало консервативное сознание мещанства. Эти республики имитируют демократию, свободу, гражданское общество, но, по существу, являются реакционными силами, подыгрывающими интересам мелкого лавочника, личности несвободной и социально индифферентной, мечтающей о сохранении статус-кво.

В те исторические моменты, когда реакция побеждала, Герцен находился в экзистенциальном кризисе, а его революционная риторика отступала на второй план. В этом состоянии он предвидел кризис цивилизации при господстве культуры, строящейся на основе интересов и нравов мелкой буржуазии. В Российской империи николаевская реакция, в Европе – убогое мещанство, некуда бежать свободному человеку: «Когда взглядишься серьезно во все, что делается, – писал Герцен, – становится противно жить. Все на свете гадко и притом глупо; люди хлопочут, работают, ни минуты не находят отдыха, а делают все вздор; другие хотят их вразумить, остановить, спасти – их распинают, гонят – и все это в каком-то бреду, не давая себе труда понять. Волны поднимаются, торопятся, клубятся без цели, без нужды... там они разбиваются с бешенством об скалу, тут подмывают берег... мы стоим середь водоворота, бежать некуда»²⁸³.

Богатая натура Герцена могла проявляться и в революционной инициативе, и в нигилистическом отрицании любой организованной деятельности: «вы ищете найти знамя, а я ищу потерять его»²⁸⁴. Императив «потерять знамя» означает, что человек ведет большую интеллектуальную работу по преодолению навязанных

²⁸² Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 13.

²⁸³ Там же. С. 88.

²⁸⁴ Там же. С. 27.

ценностей и идеалов, а затем делает волевое усилие, чтобы начать новую самобытную и независимую жизнь.

В народнической философии истории подчеркивается «отсутствие истории» у России, ее «историческая молодость» и низкая «плотность» традиции. По мнению народников, это позволяло России более или менее легко менять вектор исторического развития. Герцен видел в России потенциал страны, обнаруживающей «что-то иное, новое, возникающее»²⁸⁵. Михайловский отмечал, что в лишенных исторической традиции обществах и культурах «личность, одаренная инстинктом правды, <...> способна к гораздо большей широте и смелости, чем европейский человек, именно потому, что над ней нет истории и мертвящего давления предания»²⁸⁶.

Этот своеобразный исторический нигилизм, корни которого лежат, несомненно, в теоретических историософских исканиях Чаадаева и русских западников, обнаруживается у многих идеологов народничества и приобретает самые разнообразные формы. Определенную близость историческому нигилизму Герцена обнаруживает историческая теория революционера-народника Н. А. Морозова²⁸⁷.

В исторических источниках, и прежде всего в летописях, Морозов усматривал искажение фактов, их «сделанность». По мнению народника, официальная история – есть не реальная история, но идеологизированная. Таким образом, исторический нигилизм проявился в научном отрицании официальной истории, стоявшей на страже традиций. В несколько ином ракурсе, но в том же духе отрицания Герцен рассматривал историю как свободную импровизацию: «Ни природа, ни история никуда не идут и потому готовы идти всюду»²⁸⁸. Из этого следует, что у исторического развития нет цели, а этот тезис в свою очередь отрицает традиционалистскую историософию. Следовательно, можно создать

²⁸⁵ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. IV. С. 90.

²⁸⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 683.

²⁸⁷ Малинов А. В. Русская философия: исследования, история, историография. СПб.: Издательство Политехнического университета, 2013. С. 131-132.

²⁸⁸ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XI. С. 246.

новые ценности (например, ценность личной свободы), и в борьбе за них уничтожить те институты, которые препятствуют воплощению идеалов в жизнь.

Решительность и беспощадность, с которой русские нигилисты относились к традиции, сила отрицания устрашала и тревожила не только европейцев, но и отечественных мыслителей. Нигилистическая повестка не прошла мимо и эксцентричный философа В. В. Розанова, констатировавшего чудовищный поколенческий разлом: «У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства. <...> От этого наш нигилизм: “до нас ничего важного не было”. И нигилизм наш постоянно радикален: “мы построим все с начала”»²⁸⁹.

Консервативные мыслители славянофильской ориентации, разумеется, критиковали нигилизм и те идеи Герцена, которые были ему созвучны. И тем не менее точки соприкосновения в идейных исканиях Герцена и русских консерваторов были. Философ-почвенник Н. Н. Страхов отметил, что в определенный момент своей интеллектуальной эволюции Герцен, которого он называл «нигилистическим славянофилом», разочаровался в европейской цивилизации, в нем «пробуждалась вера в Россию, слышался живой, незаглушимый голос кровных симпатий, естественного сочувствия к духовной жизни родины»²⁹⁰.

В 1840-е гг. Герцен подверг ревизии те теории и концепции, которые формировали его мировоззрение. Гегелевский логический детерминизм был отвергнут, поскольку он отчуждает человека от его воли. Общественные институты, предложенные теоретиками европейского социализма, тоже не вызывали у Герцена энтузиазма. М. Малиа утверждал, что к концу 1840-х гг. у русского мыслителя сформировалось анархическое мировоззрение²⁹¹. Но анархизм – это мировоззренческая система, тогда как нигилизм есть отрицание и негация. Герцен поддержал позицию Прудона в этом вопросе, «который сам недавно сказал, что у него не система, а критика и негация»²⁹².

²⁸⁹ Розанов В. В. Уединенное: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 574-575.

²⁹⁰ Страхов Н. Н. Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 312.

²⁹¹ Малиа М. Указ. соч. С. 507.

²⁹² Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. V. С. 187.

История – импровизация, жизнь спонтанна, а потому не может быть никакой философской системы, способной адекватно объяснить сущее, объять необъятное. Существующие научные или теоретико-философские системы, по мнению Герцена, есть только сухие и бесплодные умствования, тогда как в науке и философии необходим адогматизм.

В прошлом Герцен видел господство несправедливости, интеллектуальной и нравственной зависимости, политического рабства. В то же время будущее неопределенно. Поэтому свободному человеку, нужно не заботиться о прошлом и будущем, а защищать все ценности здесь и сейчас, бороться за личную автономию в настоящем, потому что «каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорбь»²⁹³.

Таким образом, русский нигилизм, то есть «наука и сомнение, исследование вместо веры, понимание вместо послушанья»²⁹⁴, был для Герцена той интеллектуальной, нравственной и эстетической установкой, которая ориентирована на идеал автономной личности, борющейся против всех явлений, стремящихся сократить границы ее свободы, лишить независимости.

С целью обоснования антропологического идеала русские нигилисты разработали концепцию двух новых типов личности, представителей радикальной интеллигенции, реалистов – «нового человека» и «мыслящего пролетария».

Поиск положительного образа в тесной связи литературы и нигилистического сознания способствовал реставрации аскетического типа, революционной аскезы как особой моральной практики²⁹⁵. Тип «нового человека», представленный Чернышевским в образе героя романа «Что делать?» (1863) Рахметова, – это, прежде всего, аскетическая фигура. Физическое развитие и интеллектуальное заключены в систему: «боксерская» диететика, к примеру, сочетается с интересом к ученым книгам. Самочинное ограничение и забота о личном умственном развитии – таковы практики «нового человека», воспитывающего и пестующего в себе чувство личной свободы. В романе

²⁹³ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 33.

²⁹⁴ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XIX. С. 198.

²⁹⁵ Cabral J. S. The Gospel of Chernyshevsky: Nihilism, Art and Religious Asceticism // Dostoevsky and World Culture. 2019. № 2(6). P. 265.

Чернышевского этот «новый тип» действительно имеет некоторые черты христианского подвижника²⁹⁶, что подчеркивает квази-религиозный характер революционного фанатизма и, вероятно, должно было явиться подтверждением внутренней целостности личности, стремящейся реализовать в общественной действительности свои убеждения, претворить идеи в жизнь.

Жизненные установки Рахметова представляют идею Чернышевского о правильном понимании развитой личностью собственных интересов – в аскетическом, псевдо-раннехристианском духе. Противоречия между общественным и личным, согласно представлениям мыслителя, снимаются, если просвещенный человек осознает меру своих потребностей как некоторый минимум. Таким образом, Рахметов демонстрирует добродетельную способность к рациональному самообладанию, что является «эстетической моделью и моральной конструкцией транс-индивидуального субъекта»²⁹⁷. Дж. Франк подчеркивал эклектический характер образа Рахметова, как результата художественной сборки интеллектуальных, этико-эстетических и психических представлений Чернышевского об идеальном типе: «слияние агиографического образца русской религиозной кенотики и бесстрастного расчета английского утилитаризма, что образует сущность большевистского характера»²⁹⁸.

Русские литераторы выступали своего рода заклинателями духа времени. Кристаллизация типа «нового человека» (образно-эстетическая и психофизическая) – вот подлинное дело русской освободительной мысли, которая почти целиком выражалась в художественном и литературно-публицистическом пространстве. Рахметов был задуман автором как добродетельный герой, заслуживающий подражания²⁹⁹. Реальность вполне оправдала ожидания: герою подражали русские нигилисты, он стал примером для нескольких поколений

²⁹⁶ Бухарев А. М. О духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. С. 141; Кантор В. К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 342.

²⁹⁷ Mathewson R. The Positive Hero in Russian Literature. Evanston, Northwestern University Press, 2000. P. 77.

²⁹⁸ Frank J. Through the Russian Prism, Essays on Literature and Culture. Princeton, Princeton University Press, 1990. P. 45.

²⁹⁹ Mathewson R. Op. cit. P. 7.

радикальных теоретиков и практиков-революционеров от Дмитрия Каракозова до Владимира Ленина³⁰⁰.

Существует, однако, мнение, согласно которому в фигуре Рахметова проявляется, напротив, регрессивный тип личности, психически архаичный³⁰¹. Архаические черты, о которых идет речь, несомненно, обнаружились и в характере мышления, и в некоторых идеалах русской народнической мысли. Такая точка зрения позволяет найти (пусть и узкоспециальные) объяснения возникновения антиномической формулы теоретиков русского освободительного движения, согласно которой вполне возможно реализовать социалистический общественный идеал в сочетании с антропологическим идеалом независимой личности.

Рахметов – особый вариант типа «нового человека», подлинно аскетический тип, модернистский аналог христианского подвижника. Интеллектуальная атмосфера середины XIX столетия в России была благоприятной для возникновения совершенно уникального социально-философского мировоззрения, представляющего собой немислимое прежде сочетание секуляризованной христианской этики и нигилистического психоэмоционального умонастроения и темперамента. Приведенное от теории к действию, это мировоззрение/миродействие склоняется то к подвижничеству, то к бунтовской вольнице. Чернышевский теоретически и художественно обосновал и представил общественности тип «нового человека», что, несомненно, стало вехой в истории русской социальной мысли. В образе Рахметова Чернышевским предугадана, а отчасти и спрограммирована тенденция развития типа: экспериментальное испытание самого себя перерастает в образ жизни (это путь от нигилизма к народничеству). А. Безансон отмечал гностическую сущность «новых людей», типа Рахметова: «им, пробужденным знанием, открывается доступ к новой жизни. Рахметов – современный (стало быть, «научный») тип совершенного манихея»³⁰².

³⁰⁰ Пинаев М. Т. Н. Г. Чернышевский – романист и «новые люди» в литературе 60–70-х годов // История русской литературы: в 4 т. Л.: Наука, 1982. Т. 3. С. 106.

³⁰¹ Уздеева Т. М. Динамика разумного эгоизма в психофизическом бессознательном генезисе Рахметова в романе Н. Г. Чернышевского «Что делать?» // Университетский научный журнал. 2015. № 12. С. 58.

³⁰² Безансон А. Интеллектуальные истоки ленинизма. М.: МИК, 1998. С. 124.

Это замечание указывает на модернистские аспекты социально-философского и антропологического мировоззрения Чернышевского. Как отмечал Э. Фёгелин, гностические акцентуации в эпистемологии и вообще в построении картины мира составляют саму суть модернистского мышления. Мыслитель отмечал, что гностико-сциентические спекуляции достигли своего апогея, когда «позитивистский перфектор науки заменил эру Христа эрой Конта»³⁰³. «Новый человек» Чернышевского опирается на современную ему науку, прежде всего на естествознание, а также на социологический позитивизм, утверждающий, что опыт дает абсолютное познавательное владение реальностью. Логическое следствие подобной установки – социализм с его глубинной идеей непереносимости осуществления единственно верно понимаемого общественного идеала, что характерно для гностико-модернистской перспективы, наделяющей «человека и земное поле его деятельности смыслом эсхатологического осуществления»³⁰⁴.

Правда, в этом типе Чернышевский вытравливает все индивидуальное, индивидуалистическое, отчасти эстетизируя аскетический опыт человека, действующего не для себя, а для *человека вообще*. Это нивелирует тот вклад, который внесли демократические мыслители в развитие концепции автономии личности.

Писарев ставил в укор Рахметову только одно – избыточную аскезу, чрезмерную жертвенность. С его точки зрения, «новые люди», мыслящий пролетариат не жертвуют собой, но стремятся к счастью, возможному лишь при наличии личной неприкосновенности: «Они знают, что человек счастлив только тогда, когда его природа развивается в полной своей оригинальности и неприкосновенности»³⁰⁵. «Новые люди» уважают свободу других. В этом смысле идейно-философская установка Писарева несколько отличается от народнической стратегии, которая, напротив, предполагала просвещение народных масс, пропаганду и социальную революцию.

³⁰³ Фёгелин Э. Новая наука политики. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 270.

³⁰⁴ Там же. С. 272.

³⁰⁵ Писарев Д. И. Сочинения. Т. 4. С. 29.

И, тем не менее, для Писарева Рахметов – тип «нового человека», который заслуживает высшей похвалы. Это натура широкой формулы личной жизни с острым чувством справедливости и всегда готовая действовать.

Писарев не сомневался, что будущее за реализмом и его авангардом – «мыслящим пролетариатом». Нигилисты отрицают прошлое, культурное наследие и предание, которое они считают утратившим свою историческую актуальность, противоречащим прогрессу, идее социальной справедливости. Но их способ борьбы – не погромы и революция, напротив, они орудуют словом, а их оружие – не топор и бомба, но языковые стратегии иронии и сарказма в отношении всего, что с их точки зрения следует элиминировать³⁰⁶.

Писарев не отрицал фанатичности нигилистов, напротив, он считал, что это качество позитивно, если его носителями выступают люди, преследующие благие цели, особенно если эти цели заключаются в том, чтобы «доставить всем людям вообще возможно большую долю простого житейского счастья»³⁰⁷. Фанатизм в данном случае является проявлением серьезности намерений, а также условием единства мышления и действия, порождающего психологически целостную личность деятельного индивида. В данном аспекте социального феномена нигилизма проявляется сближение идейных установок философии действия и эвдемонизма, характерное отчасти и для теоретиков народничества.

В общественно-политических взглядах Писарева важное место занимает теория труда. В ее ключевых тезисах мыслитель изложил представление об источнике общественного зла, который является причиной бедности и праздности, социального неравенства, нравственного безобразия. Источник общественного зла – несообразности и несправедливости в социально-экономической сфере: «Труд и вознаграждение находятся теперь между собою в обратном отношении: чем больше труда, тем меньше вознаграждения; чем меньше труда, тем больше вознаграждения»³⁰⁸. Труд понимается как базис независимости личности и облагораживающая в нравственном смысле слова практика. Писарев предполагал,

³⁰⁶ Там же. С. 9.

³⁰⁷ Там же. С. 8.

³⁰⁸ Там же. С. 13.

что и социальное обновление возможно через установление в обществе принципиально иного отношения к труду, а не посредством учреждения (псевдо)демократических институтов – «палаты депутатов или палаты пэров»³⁰⁹. Согласно идее Писарева, в этом новом видении труда разумный эгоизм каждой свободной личности превращается в общественную пользу, а главным препятствием на пути установления социальной справедливости и солидарных отношений являются люди, «которые невольно или умышленно мешают всякому полезному труду»³¹⁰.

Обратной стороной теории труда является именно прогрессивистский фанатизм Писарева. Нигилист настолько зависим от исторического оптимизма, от идеи общественного и научного прогресса, а также от принципа разумности, что социальные ожидания русских демократов и социалистов подчас утрачивали чувство границы между теоретическим реализмом и утопизмом. Писарева не устраивала идеология социальной помощи, которая, по его мнению, создает культуру богаделен. Напротив, его социальная мысль была ориентирована на самостоятельное и независимое достижение личностью собственной цели посредством продуктивного труда: «мастерская может и должна обновить человечество»³¹¹. Эта установка в некотором смысле предвосхищает культур- и политико-философскую парадигму модерна, которая нашла свое предельное выражение в интернациональных и национальных большевистских проектах начала XX столетия с их идеализацией фигуры рабочего.

Независимость, автономия личности, по Писареву, должна основываться на ключевой идее «разумного эгоизма»: «и дорогие люди, и наслаждения, и любимая женщина – все это, несомненно, очень хорошие вещи, но сам человек для самого себя дороже всего на свете»³¹². Эта ценностная установка отнюдь не безнравственна, напротив, она является выражением реалистичного устройства действительности, в котором существуют объекты и субъекты. Последние выступают как носители личных интересов. Традиции и устоявшиеся идеи, мода

³⁰⁹ Там же. С. 15.

³¹⁰ Там же. С. 16.

³¹¹ Там же. С. 14.

³¹² Там же. С. 19.

и текущее положение дел – все должно пройти через горнило рационально-критического восприятия независимой личности: «как бы ни было красиво и утешительно какое-нибудь мирозерцание, сколько бы веков и народов ни считали его за непреложную истину, какие бы мировые гении ни преклонялись перед его убедительностью – самый скромный из новых людей примет его только в том случае, когда оно соответствует потребностям и складу его личного ума»³¹³. Этот новый тип выступает как разумный скептик, он есть мера всех вещей.

Самостоятельность мышления и суждений, по Писареву, является условием личной независимости: «здоровый человек, живущий в цивилизованном обществе, может и должен собственным трудом прокормиться и одеться, приобрести себе образование и воспитать своих детей»³¹⁴. Эта самостоятельность и является ядром возможного суверенитета личности.

Единство «я», целостность личности составляют основу антропологического идеала в социальной теории Писарева. Теория и практика, мировоззрение и поведение должны находиться в гармонии, тогда в жизни «добро и истина, честность и знание, характер и ум оказываются тождественными понятиями»³¹⁵. Эта неразрывная связь и единство мировоззрения и практической жизни возможны только у психологически целостной личности, у которой «ум и чувство находятся в постоянной гармонии»³¹⁶. Писарев называет индивидуальное мышление «анализирующим и контролирующим я», а индивидуальное действие – тем я, которое «распоряжается внешними условиями жизни»³¹⁷. Между ними не должно быть разлада, в противном случае человеческая личность будет пребывать в состоянии перманентного самообмана, она никогда не сможет созидать, заниматься эффективным и полезным трудом, не сможет поддерживать свою самостоятельность и независимость.

Прямой противоположностью «мыслящего пролетария», реалиста в социальной теории Писарева является обыватель, носитель мелкобуржуазных

³¹³ Там же. С. 23-24.

³¹⁴ Там же. С. 14.

³¹⁵ Там же. С. 24.

³¹⁶ Там же. С. 23.

³¹⁷ Там же. С. 20.

ценностей, обладающий психологией мелкого лавочника. В этом статусе личность, по мнению Писарева, наиболее развращена, наименее цельна: «тут меньше дикости, чем внизу, и меньше дряблости, чем вверху, но больше грязи, чем где бы то ни было; тут приходится ежиться, потому что хочется барствовать; приходится жить у кухарки или дворника, потому что надо ехать на гулянье; держать детей в холодной детской, потому что надо меблировать гостиную; есть испорченную говядину, потому что надо сшить шелковую мантилью»³¹⁸. Это широко распространенный и даже доминирующий тип человека, который преследует малозначимые цели; человек этого типа утрачивает личное достоинство в рутине повседневности, постоянно уступая развращенному вкусу общества и идя на компромиссы одновременно с «оболваненной» толпой и вышедшей из берегов властью. Занимаясь мелкими делами дня, обыватель лишает себя навыка и возможности развивать способность обобщать факты: «придавать своим поступкам какой-нибудь общий смысл он также не в состоянии, <...> события уносят его с собою, и величайшая мудрость его состоит в том, чтобы не противиться их течению»³¹⁹. Революционный демократ противопоставляет свой идеал реалиста и «мыслящего пролетария», героя нового времени, который осознанно стремится к совершенствованию собственной личности и общества в целом, этому обреченному на конформистское существование в стагнирующем обществе себе подобных обывателю.

Для русского теоретика важна борьба (как действенная форма неприятия и отрицания) с обывательщиной и омассовлением еще и потому, что справедливость, как ключевая категория социального идеала в русской освободительной мысли XIX столетия, «находится в вечном разладе с мелкою, житейскою, личною выгодой»³²⁰.

Зависимость личности Писарев связывал и с утратой человеческого достоинства. На примере филантропии он показывал как рождается рабская культура, как возникает моральное подчинение. Подобного рода социальная

³¹⁸ Там же. С. 13.

³¹⁹ Там же. С. 21.

³²⁰ Там же. С. 23.

практика «создает нищего и благотворителя и развращает и того и другого»³²¹. Независимость личности у Писарева, таким образом, тесно связана с идеей чувства собственного достоинства, не допускающего ни собственного, ни чужого подчинения.

Совершенный тип «мыслящего пролетария» по-писаревски это не вышедший за границы человеческого сверхчеловек, но напротив человек, исполненный нравственных достоинств, его личность соответствует человеческой природе, он «не выше обыкновенного человеческого роста»³²². По мнению Писарева, каждый способен подняться на этот уровень, развив в себе необходимые и достаточные для этого умственные способности. Этому уровню сообразны ясность понимания необходимости солидарных социальных отношений и принятие идеи полезного труда. В этой уравнительной теории, вполне консенсусной для отечественных теоретиков революционной демократии, сочетаются элементы демократизма, но не политического, а социального, и гуманистического извода социализма.

Писарев – прогрессист и оптимист, поэтому он утверждает, что всеобщее единение и есть «светлое будущее» человечества. Гуманизм, солидарность и личная свобода – такова формула «светлого будущего», которое, по его мнению, наступит не только для героев, одаренных, исключительных натур, но для всех людей, когда они «действительно начнут уважать свое человеческое достоинство»³²³. В этом отношении (то есть в философии социального равенства) идейное наследие Писарева выступает связующим звеном между социальной философией Просвещения и народническими теориями социализма.

Следует признать, что нигилист – тип всегда интеллектуально ограниченный. Если «русский нигилист» XIX в. ориентировался на материализм, утилитаризм и эмпиризм, то в XX столетии можно обнаружить тип нигилиста, для интеллектуального арсенала которого характерны мистические и даже

³²¹ Там же. С. 14.

³²² Там же. С. 37.

³²³ Там же. С. 42.

окультурные акцентуации. Но всегда нигилист является носителем рецептурного знания, несмотря на мощный первоначальный импульс скептицизма.

Индивидуалистам, ориентирующимся на критическое мышление и ценность личной автономии, следует озаботиться тем, чтобы не угодить в ловушку нигилистического солипсизма: «Индивидуумы, – писал либертарианец М. Ротбард, – могут быть единственной реальностью; но они влияют друг на друга, на прошлое и настоящее, и все люди растут в общей культуре и языке»³²⁴.

Хотя идейно русский нигилизм ориентировался на теорию освобождения человека, автономии личности, тем не менее он был фактически не только интеллектуальной субкультурой, но и вполне общественной эпидемией, которые хотя и «уравнивают» людей, но не освобождают³²⁵. Суверенная же личность имеет «способность дистанцироваться от общественных эпидемий»³²⁶.

Нигилизм был предпосылкой складывания в государствах тоталитарных режимов в XX в.³²⁷ Подменяя традиционную систему ценностей, нигилизм вторгается в сложившийся порядок вещей, стремясь уничтожить его или коренным образом преобразовать. На замену традиционному укладу монархий в первой половине XX столетия был предложен модернистский конструкт идеологий³²⁸. Во второй половине века господствовал нигилизм потребительский. Он ориентирован на равенство людей, но на равенство в зависимости. В перспективе же – трансгуманистический нигилизм, аннигилирующий антропологическое измерение бытия. Хотя изначально и риторически нигилизм ориентирован на свободу человека, его последующие модификации, по существу, отрицают личную автономию.

Русский нигилизм определялся и спецификой отечественной культуры. Но некая «стихия» почвенной культуры России, по выражению Н. А. Бердяева, имеет

³²⁴ Rothbard M. The Nationalities Question // The Irrepressible Rothbard. Burlingame, California: Center for Libertarian Studies, 2000. P. 234.

³²⁵ Вязинкин А. Ю. К вопросу о генеалогии типа «русского нигилиста». Литературно-антропологические изыскания А. Герцена и Д. Писарева // Вопросы литературы. 2022. № 6. С. 135.

³²⁶ Слотердайк П., Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть: Диалогические исследования. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2015. С. 125.

³²⁷ См., напр.: Штраус Л. Германский нигилизм // Политико-философский ежегодник. № 6. М.: ИФ РАН, 2013. С. 182-205.

³²⁸ Вязинкин А. Ю. К вопросу о генеалогии типа «русского нигилиста». С. 136.

«вечные мистические реакции против всякой культуры, против личного начала, против прав и достоинства личности, против всяких ценностей»³²⁹. Она препятствует тем силам, которые стремятся защищать одновременно и традиции, и суверенитет личности.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

В работах русских нигилистов и идейных предшественников теоретиков русского народничества была представлена попытка обосновать образец личности как антропологический идеал свободного человека. С точки зрения формы этот идеал представлен в определенных социокультурных или художественных типах личности. Чернышевский и Писарев предложили типы «новых людей» и «мыслящего пролетариата» соответственно.

Общей характерной особенностью этих типов личностей является стратегия ослабления авторитетов, подчиняющих человека и лишаящих его свободы. Это стратегия иронии и скепсиса. Сомнение, исследование и понимание как стратегии жизни противопоставлены слепой вере и психологии подчинения. Идеальный тип нигилиста ориентируется на научный рационализм и стремится к торжеству адогматизма. «Разумный эгоизм» провозглашает сочетание установок на личную автономию и социальную справедливость. Инструмент «разумного эгоиста» в его борьбе за собственные идеалы – рационально-критическая мысль. При этом тип «нового человека» уже наделен специфически народническим стремлением к жертвенности, что является проявлением антропоцентрической установки гуманистической традиции в русской философии, однако, ясно, что в жертву приносится и личная автономия. Фигура «мыслящего пролетария», напротив, ориентирована на нравственную и интеллектуальную независимость. Этот образец подразумевает, что свободный труд является основанием этой независимости, что связано и с общей установкой на обновление человечества посредством справедливой организации свободного труда. Решение проблемы идеального типа личности в философии русского нигилизма стало еще одним этапом на пути решения социальной проблемы суверенитета личности.

³²⁹ Бердяев Н. А. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 53.

Эволюция идейных компонентов русского нигилизма способствовала формированию мировоззрения теоретиков народничества. Народничество, в целом, сохранило критику традиций и обогатилось этицизмом и философско-социологическими теориями нравственного, социально-экономического и политического освобождения.

Глава 2. Теория освобождения личности в философии русского народничества

Русская философия свободы XIX столетия разрабатывалась на основе творческого развития положений теории освобождения человека, ключевые тезисы которой были сформулированы философами Просвещения. Особый взгляд на теорию освобождения человека был представлен в трудах теоретиков русского народничества.

Исторический опыт показывает, что между целями и средствами «освобождения» могут возникать непреодолимые противоречия. Поэтому отдельного внимания заслуживает не только теоретическая сторона проблемы, но и практика «освободителей», которая нередко расходилась с гуманистическим пафосом теорий в особенности в тех ее аспектах, которые ориентировались на принуждение и насилие. На практике нередко менялись и конечные цели «освободителей».

Для оценки актуальности историко-философской проблемы важно понимать вектор трансформаций заявленных ценностей. Независимость личности от произвола властей, которая составляла основу политической свободы, претерпела инволюционную трансформацию и примитивизировалось до права опосредованного политического участия. В вопросе социально-экономического освобождения очевидно пренебрежение принципом хозяйственной самостоятельности человека и замена его нередко фальшивой риторикой социальных гарантий. Культ потребления и атомистический индивидуализм в его элементарной и вульгарной форме на фоне резкого омассовления культуры заменил идею интеллектуальной самостоятельности и нравственной независимости личности в ее взаимосвязи с принципами критического мышления и гражданской солидарности.

Все эти явления порождают в современном мире ситуацию потребительской культуры, нравственного и интеллектуального оскудения, политической инертности граждан, превращающихся в безликую массу статистов.

Обращение к теоретическим проблемам философии свободы, доставшихся нам в наследство от мыслителей прошлого, возможно, позволит снова вернуться к взгляду на личность как на подлинно значимый феномен.

В этой главе мы обращаемся к философскому содержанию теории освобождения личности в трудах русских народников.

2.1. Нравственная свобода личности³³⁰

В философии Просвещения была выдвинута эгалитарная идея о необходимости нравственного освобождения личности от интеллектуальных авторитетов, сдерживающих всякую независимую мысль. Отечественная гуманистическая философия в XIX столетии творчески восприняла идею нравственного освобождения. Для антропоцентризма русской философии этого времени была характерна попытка синтеза ценностей свободы слова и построения справедливого общества. Однако, как справедливо отмечал Герцен, автономия личности в обществе невозможна прежде ее внутреннего нравственного освобождения от авторитетов.

Восходящая к философии Просвещения, теория нравственного освобождения в русской мысли была несколько скорректирована и представляла собой совокупность принципов свободы личного самоопределения, социальной справедливости и борьбы за правду. В этом состоял и антропологизм народнической мысли. Герцен, в конце жизни пересмотревший свое отношение к революционному движению, в цикле писем «К старому товарищу» (1869) писал, что нравственное освобождение первично по отношению к другим: «Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри»³³¹.

³³⁰ В данном параграфе использованы материалы статей и монографии автора Вязинкин, А. Ю. Проблема нравственного освобождения личности в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин // Социодинамика. – 2020. – № 7. – С. 104-111; Вязинкин, А. Ю. Проблема суверенной личности в идейном наследии Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Диалог со временем. – 2021. – Вып. 74, № 1. – С. 62-77; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

³³¹ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XX. Кн. 2. С. 590.

Таким образом, по мнению Герцена, социальная и политическая свободы невозможны прежде нравственного (внутреннего) освобождения личности. К сожалению, народники-практики в деле борьбы за освобождение народа нередко пренебрегали этим императивом.

Этицизм был способом творческого переосмысления народниками актуальных достижений естественных наук, методологически опиравшихся на позитивистскую философию. Социологический объективизм, сформулированный в трудах О. Конта и Г. Спенсера, абсолютизовавший у последнего борьбу за жизнь и атомистический индивидуализм, был преодолен народниками в своеобразной субъективной социологии, построенной на принципах антропоцентризма и этицизма, ориентировавшихся на борьбу за индивидуальность и социальную солидарность.

Тем не менее влияние позитивизма на народническую мысль было весьма значительным. Чернышевский, стремившийся соединить объективную науку и индивидуализм в принципе «разумного эгоизма», по существу, представил свой вариант теории освобождения личности, который соответствует естественным потребностям человека. «Идея разумного эгоизма и есть сублимация природных инстинктов»³³², – писал В. К. Кантор об антропологии Чернышевского. По мнению теоретика «разумного эгоизма», материальное и нравственное составляют внутреннее единство человека: «при единстве натуры 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)»³³³. «Разумный эгоизм» является адекватным феноменом естественного порядка вещей: он логически следует из объективной реальности природных инстинктов, материального и нравственного содержания цельной натуры человека. Наступает эра научного постижения реальности, и потому наука, свободная от религиозной и политически ангажированной догматики, «должна быть представительницею человека вообще, должна

³³² Кантор В. К. Что значил разумный эгоизм Чернышевского в общинной стране // Вопросы философии. 2014. № 3. С. 97.

³³³ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 3. С. 187.

признавать естественным только то, что выгодно для человека вообще»³³⁴. Нравственное развитие человека и его материальный достаток должны быть предметом заботы науки.

По Чернышевскому, идея «разумного эгоизма» – часть естественного порядка вещей, она соответствует натуре вещей³³⁵, а отнюдь не утопический идеал. Тем не менее в современных общественно-политических условиях русский мыслитель усматривал негативные элементы, искажающие этот порядок и препятствующие прогрессивным явлениям жизни, в том числе направленным на нравственное освобождение личности. Чернышевский призывал критически мыслящего человека «увидеть себя самостоятельным, почувствовать себя освобожденным от стеснений и опеки»³³⁶, что потребует от него интеллектуальных усилий по выработке морально независимых суждений.

Стесняющие личное развитие факторы реальности, как внешние, так и внутренние, весьма разнообразны (традиции, суеверия, стереотипы, социальное неравенство, отсутствие гражданских свобод и т. п.), но все они должны быть преодолены. Общественное благо невозможно без личной свободы, а значит, общественный прогресс невозможен без освобождения личности: «Какое благо ни возьмете вы, вы увидите, что условием его существования служит свобода»³³⁷. Если свобода – это условие общественного блага, следовательно, она должна стать первичной целью. По мнению Чернышевского, свобода проявляется в удовлетворении требований собственной натуры³³⁸.

Для консерваторов и сторонников реакции этот императив следования требованиям натуры представлялся источником анархии и нравственного бесчинства. Чернышевский возражал, полагая, что это убеждение является следствием ложного представления о реальности. Напротив, «разумный эгоизм», как фундамент естественного порядка вещей, научит человека действовать свободно. В свободной деятельности человека будет проявляться естественный

³³⁴ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 46.

³³⁵ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 3. С. 203.

³³⁶ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 695.

³³⁷ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 17.

³³⁸ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 14. С. 314.

порядок, природная закономерность, потому что, отмечает А. Валицкий, характеризуя теорию Чернышевского, «законы, которым подчиняется человек, – это законы природы, следовательно, законы и его собственного организма»³³⁹. Личная свобода и «разумный эгоизм» не нарушают порядок, но осуществляют его.

Таким образом, одним из факторов общественного прогресса и критерием его выступает нравственное и интеллектуальное совершенствование человека, его способность понять естественность «разумного эгоизма». Поэтому прогресс может пониматься как процесс последовательной подготовки человека к личной свободе. Независимость суждений и ответственная трудовая деятельность, сообщающая человеку определенную автономию, составляют прогрессивную программу антропологии Чернышевского. Люди находятся на разных уровнях осознания необходимости свободы, на разных этапах освобождения, но отношения между ними, по мнению Чернышевского, ведут к большему освобождению менее свободного, поэтому мыслитель всячески поддерживал «сближение человека, которому нужно достичь высшей степени процесса, с человеком уже достигшим ее»³⁴⁰. При этом речь здесь не идет исключительно о воспитательном факторе, но также и о формировании в обществе основ социальной солидарности. Такая логика в теории общественного развития стала одним из основных положений социально-философских исканий русских народников.

Принцип солидарности, по мнению Чернышевского, можно реализовать в современной ему России, если община трансформируется в свободную ассоциацию рабочих. С одной стороны, мыслитель вписывает в теорию общественного прогресса в России трудовой фактор, с другой – обеспечивает возможность избежать всех негативных аспектов капиталистической модели развития, и наконец, учесть интересы и потребности освобожденной (или освобождающейся) личности. Антропоцентризм Чернышевского пронизывает его

³³⁹ Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. С. 214.

³⁴⁰ Чернышевский Н. Г. Сочинения. Т. 1. С. 633.

социальную теорию, тогда как в центре антропологии мыслителя стоит нравственно независимая личность, «разумный эгоист».

Нравственное освобождение личности рассматривается как центральная проблема теории освобождения человека в работах Лаврова. Этицизм Лаврова нашел наиболее яркое выражение в так называемом субъективном методе в социологии, который постулирует необходимость учитывать нравственное содержание индивидуальной и общественной жизни в социальных науках.

По сути, субъективный метод в социологии представляет собой народнический вариант «философии жизни», поскольку утверждает, что в социальном познании мы имеем дело с аффектами субъектов, которые и составляют моральное и эстетическое измерения общественной жизни. Социальное познание осуществляется благодаря опыту «вживания», сопереживания, сострадания. «Субъективная истина этики, – писал Лавров, – ничем не уступает объективной истине физики»³⁴¹.

Этицизм и антропологизм в социальной философии Лаврова пронизывают идею научного обоснования общественного идеала. Социальная справедливость и «субъективная истина» лежат в основе научной теории справедливого общества осознанной солидарности: «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»³⁴².

При этом идея нравственно освобожденной личности в социальной теории Лаврова неразрывно связана с теорией общественной солидарности, социальной ответственности, с чувствами личного достоинства и долга. «Для решения задачи об ответственности человека перед собой и перед обществом, – писал народник, – достаточно выйти из факта сознания – человек свободен, и тогда получим нравственность человеческую, общественную»³⁴³. Социалистический идеал

³⁴¹ Лавров П. Л. Научные основы истории цивилизации. С. 94.

³⁴² Там же. С. 93.

³⁴³ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 375-376.

Лаврова исходит из утверждения о том, что социализм – это общественно-политическое учение о братстве и солидарности.

Гуманистические надежды просветителей, под влиянием которых находился и Лавров, не оправдались. Центральный тезис просветителей заключается в том, что нравственное совершенствование человека непременно осуществляется при изменении социальных, экономических и политических условий. Для социальной философии Лаврова, как и для теоретических изысканий просветителей, характерен эгалитарный подход: правовое равенство граждан есть условие подавления в них неблагоприятного эгоцентризма, властолюбия, а также воспитания альтруистических качеств, способствующих установлению сотруднических связей, солидарности.

Этический антропоцентризм народнических теорий дополняется антропологическим оптимизмом. Содержание первого сводится к следующим тезисам:

- 1) нравственное совершенствование лежит в натуре человека;
- 2) нравственное совершенствование личности ускоряется при создании благоприятных экономических, социальных и политических условий;
- 3) общественный идеал осознанной солидарности (народнический социализм) представляет собой общество нравственно совершенствующихся личностей.

Своеобразный нравственный идеализм, склонность к абстрактным социальным теоретизированиям и даже некоторый утопизм значительной части народнических теорий, на наш взгляд, объясняется резко ограничивающим представлением о личной свободе социалистическим горизонтом идей.

В трудах Лаврова много самоповторов, посредством которых народник пытался представить более убедительными некоторые уязвимые положения своей социальной теории. При этом Лавров использовал категориальный аппарат антропологии, социологии и философии с целью теоретического обоснования своего понимания теории освобождения личности, пронизанного этицизмом и антропологизмом.

По Лаврову, личность претворяет в жизнь собственные идеалы: здесь обнаруживается связь социальной теории и практической жизни. Этот тезис послужил оправданию в народнической среде практик революционного насилия, террора и т. п.

В действительности нравственно независимая личность в эгалитарном обществе совершенно необязательно будет стремиться к нравственному совершенствованию. Прямым следствием подобных условий могут быть и коллективистские, и нигилистические устремления.

Лавров, в отличие от Чернышевского, понимал идею нравственного освобождения человека не как реализацию естественного порядка вещей, но как борьбу с культурой, которая в его теории совпадает с традицией.

Для социальной теории Лаврова характерно представление о том, что свобода реализуется при условии освобождения человека и установления равенства. Этицизм народника отличает его социальную теорию от феномена нигилизма как субкультуры разрушения. И тем не менее социалистические устремления Лаврова создавали угрозу для реальной свободы личности. Социалистические теории могут декларировать права и свободы личности, но в действительности, на практике они создают сценарии и нормативы мышления и поведения человека, производя своего рода идеологическую экспансию, нацеленную на лишение человека его индивидуальной автономии. Этический пафос теоретиков социализма прикрывает теоретически иллюзорный и практически дистопический характер этой идеологии. Идеал всеобщего равенства и братства в социальной теории Лаврова декларирует личную свободу, но в действительности выдвигает требование жертвовать и свободой, и жизнью ради призрачных идеалов.

Лавров призывал для воплощения в реальность своих идеалов бороться со сковывающей свободу традицией. Радикализм и непримиримость народника в вопросах построения идеального общества и в деле освобождения человека выглядят логически слабыми на фоне более сбалансированной и продуманной позиция защитников личной автономии, эгалитаризма и рыночной экономики:

«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»³⁴⁴.

Несмотря на то, что Лавров стремился к научному обоснованию своей социальной теории, тем не менее можно указать на следующие ее слабые места:

- 1) критерии общественного прогресса произвольны и категоричны;
- 2) понятие «справедливость» как центральная этико-социологическая категория социальной теории Лаврова не получило научного обоснования;
- 3) этицизм народника содержит явные признаки догматизма.

Однако особого внимания и одобрения в контексте теории освобождения личности заслуживает тезис народника о том, что человеческая натура не может быть сведена к удовлетворению физиологических потребностей и императивам накопления.

В социальной философии Лаврова нравственно освобожденная личность стремится к реализации общественного прогресса, организации справедливого общежития, к осознанной солидарности. «Идеал отдельной нравственной личности, – писал Лавров, – 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»³⁴⁵.

Понимание нравственно освобожденной личности в народнической теории не тождественно феноменам имморализма и морального нигилизма. Напротив, по мнению народников, нравственное освобождение – это условие нравственного совершенствования личности. Нравственно свободный человек освобожден от догматизма внешних авторитетов, к примеру, Церкви и реакционной власти, от полицейской морали, которые поддерживают статус-кво социальной несправедливости.

³⁴⁴ Хайек Ф. А. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 448.

³⁴⁵ Лавров П. Л. (Арнольди С. С.) Современные учения о нравственности и ее история. С. 56.

Идеи Лаврова о проблеме нравственного освобождения личности были развиты в работах Михайловского.

Михайловский объединил в своей социальной теории проблему освобождения человека с проблемой антропологического идеала. Это позволило не только обосновать идею нравственного развития личности в контексте проблемы освобождения человека, но и создать условия для разработки теории автономии личности.

Развитие социальных идей Михайловского хорошо прослеживаются на фоне его интеллектуальной биографии. В начале 1860-х гг., будучи молодым человеком, он испытал сильное влияние своего знакомого социолога, биолога и общественного деятеля Н. Д. Ножина, тяготевшего к нигилистическим кругам³⁴⁶. Ножин предполагал на основе современных достижений естественных наук разработать теоретическую основу новой общественной науки. «Он мечтал, – вспоминал Михайловский, – о реформе общественных наук при помощи естествознания и выработал обширный план ее»³⁴⁷.

Преждевременная кончина Ножина мобилизовала Михайловского довести дело друга до конца. Целью народника стала теоретическая разработка универсальной общественной науки с методологической опорой на позитивизм. Этот проект Михайловского развивался параллельно с разработкой субъективного метода в социологии.

Личность стоит в центре социальной философии Михайловского. Этот своеобразный персонализм на данном этапе интеллектуальной биографии народника реализовался в субъективном методе в социологии. Такая социология служит интересам человека, в отличие от объективной науки. С точки зрения Михайловского, объективный метод в социально-гуманитарных науках недопустим, поскольку не способен схватить феномен личности во всей его сложности. «Или эта великая наука никогда не будет существовать, – писал Михайловский о проекте, – или предмет ее будут составлять законы взаимных

³⁴⁶ Колосов Е. Е. Указ. соч. С. 62.

³⁴⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 270.

отношений между различными формами общежития и отношений этих форм к человеческой личности»³⁴⁸. Социальной теории народничества на данном этапе развития было необходимо теоретико-методологическое обоснование, который могла быть представлена в универсальной общественной науке. Однако Михайловский эту работу не завершил.

Следующим этапом развития идей Михайловского стало создание теории борьбы за индивидуальность, в которой интересы личности и общества были жестко противопоставлены народником: «общество прогрессирует, но поймите, что личность при этом регрессирует»³⁴⁹. Прогрессирующая личность стремится к все большей индивидуальности, осуществляет борьбу за независимость. В рамках этой борьбы человеку необходимо освободиться от влияния на его жизнь фантомов и фикций, фальшивых авторитетов, которыми в изобилии располагает общество. Общество старается подчинить личность, навязать ему чуждые цели, тем самым резко ограничивая личный опыт человека.

С точки зрения Михайловского, история представляет собой непрерывный процесс усложнения человеческого общества, непрерывного формирования социальных структур и разнообразных иерархий, в основе которых лежит эволюция трудовых отношений. Любое общество может быть охарактеризовано в классификации «степеней» и «типов» развития. Сложная социальная организация (иерархическая структура общества), высокий уровень специализации труда, развитие технологий свидетельствуют о высокой «степени» общественного развития. Современное Михайловскому европейское индустриальное общество имело высокую «степень» развития, но представляло собой низший «тип». Узкая специализация, сложная кооперация на мануфактурном или машинном производстве, все это превращает конкретного человека в винтик системы или в заменяемый элемент огромного организма, в «палец от ноги», по выражению Михайловского. Община, напротив, представляет, по мнению народника, высокий «тип» общественного развития, поскольку в рамках простой кооперации

³⁴⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. Стб. 299-300.

³⁴⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 477.

осуществляется индивидуальное развитие человека и приобретаются навыки солидарности. Вместе с тем, община представляет собой низкую «степень» развития общества, поскольку лишена новейших технологий и в техническом плане относительно примитивна.

Исходя из такой классификации и установки на интересы личности, Михайловский обрушивался с критикой на современное общество, где господствует фабричное производство и торжествует капитал. «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»³⁵⁰.

Капиталистическая система, считал Михайловский, создает комфортные условия жизни, но подавляет интеллектуальное, нравственное и волевое развитие личности. В погоне за финансовым благополучием, человек нередко идет на сделку с совестью, вынужден вступать в недобровольные союзы, теряя реальную, а не декларируемую свободу. Западноевропейская модель социального развития отвергалась Михайловским, поскольку этот вариант общественного прогресса не учитывает интересов личности, наносит ущерб ее индивидуальности. Личность была провозглашена народником наивысшей ценностью в его альтернативной теории прогресса: «высшим предметом служения может быть не красота, не истина, не справедливость, а только человеческая личность, цельная и полная»³⁵¹. Факторами реального прогресса являются те, что обеспечивают становление общества высокого «типа», в котором социальная дифференциация смягчается: «Нравственно, справедливо, разумно, полезно только то, что уменьшает разнородность общества»³⁵².

Действительный прогресс общества только тогда может называться таковым, когда способствует освобождению и развитию личности. Нравственное

³⁵⁰ Там же. Стб. 330-331.

³⁵¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 5. Стб. 536.

³⁵² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 166.

освобождение Михайловский, в развитие идей Герцена, ставил на первое место. Этическая проблематика вообще занимала центральное место в социально-философских исканиях народника. При этом он не был готов отказаться от идеи объективной истины, к которой стремился позитивизм. Расторжение нравственной правды с научной объективностью в социальной теории недопустимо: «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»³⁵³. Человек умственно независимый и нравственно развитый, интеллигент, цель которого – освобождение народа и человека, по мнению Михайловского, должен использовать два инструмента: разум, чтобы стремиться к объективной научной истине, и совесть, чтобы стремиться к субъективной моральной истине.

Народническая специфика теории освобождения личности проявляется именно в принципе этицизма, пронизывающем социально-философские идеи теоретиков народничества. При этом нравственные требования, выдвигаемые к личности, Михайловский не считал универсальными, понимая социокультурную обусловленность феномена: «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 красотою, и искреннего православного, оскорбившегося в великий пост, и утилитариста, свернувшего с пути наибольшего счастья»³⁵⁴. В социальной философии Михайловского нет морального догматизма. Его этицизм представляет собой нравственную теорию жизненного опыта.

³⁵³ Там же. С. V.

³⁵⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 146.

Верно, что личность составляет высшую ценность в мировоззрении Михайловского. Однако он не идеализировал, к примеру, личности крестьянина. Не было и идеализации общинного уклада с его порядками. В общинном строе полезными для искателя правды Михайловский считал «те нравственные задатки, которые вытекают из его экономической независимости, из способностей самому удовлетворять свои человеческие потребности»³⁵⁵. Моральный порядок общины, вытекающий из принципа хозяйственной автономии, составляет предмет особого внимания народника.

Просветительский пафос народников состоял в утверждении о том, что полицейская мораль должна быть ликвидирована и заменена нравственной свободой личности, требующей самостоятельных интеллектуальных усилий.

Социальная теория народников указывает на необходимость совершенствования личности, без чего невозможен подлинный общественный прогресс. Общественный идеал народников, представляющий собой гуманистический вариант социализма, достигается посредством уничтожения социальной дифференциации, установления всеобщего равенства и освобождения личности.

Нравственное освобождение личности невозможно без интеллектуального воспитания критического мышления, без освоения человеком современных наук. Догматы общественных и политических авторитетов, сама социальная реальность должны быть критически переосмыслены нравственно освобождающейся личностью.

Теоретики народничества Н. В. Шелгунов и А. П. Щапов в своих работах уделяли особое внимание философско-педагогическому содержанию проблемы нравственного освобождения народа, интеллектуального развития личности. «Необходима свобода общественного разума от предрассудков, – писал Щапов, – критика общественной системы понятий и жизни, рациональное, философское сомнение в том, что в общественном мирозерцании и строю ложно,

³⁵⁵ Там же. Стб. 776.

нерационально, суеверно, вредно, рутинно»³⁵⁶. Модернизация российского образования стала предметом размышлений народников-реформаторов, которые допускали возможность поддержки правительства. Однако уже 1880-е гг. реакционная политика властей свела на нет все их усилия.

«Хождение в народ» 1870-х гг. стало ключевой стратегией народников, направленной на просвещение широких народных масс. Народническая молодежь, представлявшая собой авангард разночинной интеллигенции, пыталась решить сразу две задачи: во-первых, просвещение народных масс, пробуждение в крестьянах чувства социальной справедливости, «освобождение» их от нравственного и умственного закрепощения, а во-вторых, самим освободиться от моральной ответственности и острого чувства вины за многовековое крепостное положение народа.

В представлении народников, нравственно свободная личность не делает, что пожелает и не творит бесчинства, напротив, она достаточно развита, чтобы следовать чувству нравственного долга. Под возвратом же нравственного долга народники понимали само дело освобождения. Михайловский авторитетно заявлял от имени всей интеллигенции и образованных правдоискателей: «Сознание общечеловеческой правды и общечеловеческих идеалов, – писал народник, – далось нам только благодаря вековым страданиям народа. <...> Долг лежит на нашей совести, и мы его отдать желаем»³⁵⁷.

«Выплатить» долг разночинная интеллигенция, получившая свои знания за счет трудового народа, пребывающего в угнетенном состоянии, могла только активно принимая участие в деле освобождения широких народных масс посредством приобщения их к наукам, воспитания в них особых интеллектуальных способностей, специфического умонастроения.

Проблема морального долга интеллигенции перед народом, по сути, является признаком глубокого морально-психологического кризиса и нервно-психической реактивности разночинной молодежи. Причиной этого кризиса

³⁵⁶ Шапов А. П. Социально-педагогические условия умственного развития русского народа. СПб.: Издание Н. П. Полякова, 1870. С. 312.

³⁵⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 884.

явилась психологическая перегрузка внутренним конфликтом, обусловленным историческими условиями разрушения традиции, конфликтом между пониманием необходимости революционной активности и невозможностью безотлагательного преодоления социальной несправедливости, радикального преобразования действительности. Этим можно объяснить, почему теория и практика в народническом деле освобождения нередко приходили в конфликт.

Пропагандистская стратегия народников по распространению идей освобождения в крестьянской среде потерпела крах. Во-первых, крестьян в большей степени заботили экономические проблемы, связанные с недостаточным количеством земли, пригодной для хозяйственного использования. «Нравственное освобождение» и другие пропагандистские идеи народников были далеки от насущных проблем российского крестьянства. Во-вторых, народнический пафос освобождения основывался на явно антимонархических идеях, что было неприемлемо для патерналистского сознания русского крестьянина, в мировоззрении которого православный самодержец обладал почти незыблемым авторитетом. В-третьих, «хождение в народ» разночинной молодежи воспринималось крестьянами как чужеродное вторжение, аномальное для более или менее замкнутого и весьма консервативного общинного «космоса».

И все же русская община оставалась предметом особого внимания народников, полагавших, что общинный уклад весьма близок к социалистическому общественному идеалу, ориентированному на всеобщее правовое равенство и уравнительное землепользование.

В народнической среде вырабатывался определенный кодекс поведения, конституирующий сообщество, образованное по принципу единства убеждений и общественно-политических взглядов. Лавров полагал, что участникам народнического движения предстоит большая работа над собой, чтобы убедить народ в целесообразности и разумности своих идей. В его тезисах прослеживается одна из центральных народнических идей о необходимости сближения интеллигенции и народа: «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 будущей России»³⁵⁸.

Но подобными внушениями невозможно было преодолеть культурную пропасть между крестьянством и разночинной интеллигенцией. Городская молодежь не знала русской деревни, ее реального быта, не понимала интересов крестьянства. Нравственные идеалы самопожертвования ради абстрактных социальных идей также были чужды русскому крестьянству, как и сама идея нравственного освобождения от авторитетов, то есть от традиций, и потому практика «хождения в народ» не могла быть успешной и не была таковой.

Многим народникам было трудно признать, что в процессе «хождения в народ» со всей очевидностью обнажилось следующее обстоятельство: интеллигентские представления о нуждах народа и народная правда жизни не совпадают. Некоторые теоретики народничества сделали вывод, что народная правда превосходит интеллигентскую истину. Так в народничестве возникло крестьянофильское направление, частично сближавшееся с теоретическими позициями почвенников.

Второе «хождение в народ» в конце 1870-х гг. в меньшей степени преследовало цели пропаганды народнических идей освобождения, но являлось, по сути, формой культурной работы в деревне. Условная группа народников-культурников, участников второго «хождения», представляла собой разночинцев, добровольно осуществляющих «помощь деревне» в рамках мирной работы по охране культурной самобытности народной культуры. Культуртрегеры от народничества работали в земствах или осуществляли одиночную помощь в медицинской и образовательной сферах сельской жизни. Этот феномен свидетельствовал о постепенном ослаблении революционного фанатизма в народнической среде. Ближайшей целью многих народников перестала быть моментальная радикальная перемена и освобождение народа в результате социальной революции. Ей на смену пришла идея постепенного исправления социальной и культурной ситуации в деревне.

³⁵⁸ Лавров П. Л. Вперед! – наша программа. С. 29.

Свойственная многим народникам идея «подтягивания» народа до уровня интеллигенции в интеллектуальном плане оказалась противоречивой. Воспитание народа для свободы, которого чаяли и пропагандисты, и многие культурники, в любой момент могло превратиться в насильственное «освобождение» широких народных масс, что противоречило гуманистическому пафосу освободительной идеи народников. Молодые народники-разночинцы в пореформенную эпоху открывшихся возможностей и в лихорадочном поиске того, как применить свою энергию и как употребить свою тягу к справедливости, так и не смогли разрешить противоречия самой народнической идеологии. По существу, они утратили идеал свободы личности, отреклись «от всех радостей жизни, принеся в жертву новому молоху (народу) свои личные интересы, личное счастье, а некоторые – свободу и жизнь»³⁵⁹.

Идея нравственного освобождения личности была связана с народнической проблемой сближения интеллигенции и народа. Но последняя так и не была решена ни теоретиками, ни практиками народничества. Крестьянство же, сохранившее архаические элементы жизни, не поддавалось на абстрактные и малопонятные для них идеи народников, на интеллигентскую аффектацию в рационалистической гримировке, на призывы к кровопролитным мятежам и бунтам во имя чуждых идеалов.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Идея нравственного освобождения в философии народничества восходит к тезису Герцена о невозможности «внешнего» освобождения человека прежде его «внутреннего» освобождения. То есть человек должен быть умственно и морально готов к свободе социальной и политической. В народнической философии нравственное освобождение подразумевает в качестве результата свободное, автономное мышление человека, способного к самостоятельному осмыслению социальной реальности, лишённого стремления встать под опеку какого бы то ни было авторитета. Личная свобода трактуется теоретиками народничества как условие общественного блага, поэтому необходимо сближение

³⁵⁹ Мокшин Г. Н. Эволюция идеологии легального народничества в последней трети XIX – начале XX вв. С. 102.

людей, находящихся на разных уровнях освобождения. Осознанная солидарность как социальный идеал возможна только в обществе, состоящем из интеллектуально свободных и нравственно независимых личностей, поскольку ответственное поведение можно требовать только от человека, думающего и действующего свободно и автономно. При этом нравственная свобода личности в народнической философии не подразумевает морального нигилизма, а напротив, есть условие нравственного совершенствования личности. Сам идеал осознанной солидарности и социального равенства может быть претворен в жизнь при условии сочетания нравственной правды и научной истины. И то, и другое возможно лишь при условии критического осмысления людьми действующей социальной реальности и сознательного отказа от господства авторитарной полицейской морали. Отказ же возможен при условии использования инструмента философского сомнения в актуальности общественного мирозерцания, выявления в нем ложных и нерациональных, подчиняющих элементов. Эта идейно-философская установка в совокупности со специфически народнической идеей морального долга интеллигенции перед народом стали основанием просветительской стратегии народников, направленной на пробуждение в широких массах критического осмысления реальности, то есть на «внутреннее» освобождение от авторитарной морали, что является условием готовности человека к свободе.

2.2. Социально-экономическое освобождение и хозяйственная автономия личности³⁶⁰

Хозяйственная независимость является не менее важным аспектом автономии личности, а также необходимым условием существования ее суверенитета. Социально-экономические условия личной автономии наиболее

³⁶⁰ В данном параграфе использованы материалы статьи и монографии автора Вязинкин, А. Ю. Социально-экономическое освобождение человека и проблема суверенной личности в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин // Социодинамика. – 2019. – № 10. – С. 21-27; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

принципиальны для теории освобождения человека в интерпретации теоретиков материалистического толка.

Экономический фактор в контексте проблемы освобождения личности признавался одним из решающих в работах Чернышевского. Общественный прогресс и освобождение человека, по мнению философа-материалиста, зависят от характера материального производства. Чернышевский признавал «экономическую детерминацию прогресса»³⁶¹.

Чернышевский считал незыблемыми идею «разумного эгоизма» и научную теорию прогресса, поэтому он полагал необходимым, чтобы объем и качество материальной продукции были согласованы с реальными потребностями человека. По мнению мыслителя, необходимо, чтобы это согласование подчинялось науке, содержащей «общие понятия о натуре человека, находящихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностях»³⁶². Введенная в социальную теорию Чернышевским, проблема натуры человека и его потребностей станет важной для многих теоретиков народничества, в особенности для Лаврова.

Освобождение труда лежит в основе социально-экономического аспекта освобождения личности. Личная свобода невозможна, если человек принуждается к труду. С другой стороны, без трудовой деятельности человек не может обеспечить ни своей независимости, ни материального благосостояния. Поэтому освобождение труда не тождественно освобождению от труда. «Материальным благосостоянием, – писал Чернышевский, – может пользоваться только то общество, в котором люди пахут землю, изготовляют одежду, строят жилища, каждый по собственному убеждению»³⁶³.

Идее освобождения труда соответствует принцип самостоятельности трудящихся³⁶⁴, выдвигаемый в социальной теории Чернышевского. «Основной идеей учения о производстве, – писал Чернышевский, – мы находим полное совпадение идеи труда с правом собственности над продуктом труда»³⁶⁵. «Теория

³⁶¹ Юдин А. И. Теория трудящихся Чернышевского. С. 216.

³⁶² Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 9. С. 829.

³⁶³ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 911.

³⁶⁴ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 57.

³⁶⁵ Там же. С. 20.

трудящихся», есть, по существу, теория трудовой хозяйственной автономии. Экономические условия, при которых собственник земли и работник совпадают в одном лице, – краеугольный камень этой теории.

Внимание Чернышевского в контексте проблемы социально-экономической независимости личности было обращено к хозяйственному опыту американского фермерства: «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, потому что единственными работниками на него были он сам и его подраставшие сыновья»³⁶⁶. Это обращение к опыту США весьма любопытно и свидетельствует об интересе к организации общественной жизни «с нуля». Владение землей и труд, таким образом, могли бы выступать, по мнению Чернышевского, в качестве гарантии хозяйственной автономии личности.

Влияние идей Чернышевского о социально-экономическом аспекте освобождения человека на народнические теории было огромным. В частности, «теория трудящихся» легла в основу своеобразной народнической философии труда.

Лавров вслед за Чернышевским утверждал, что экономическое освобождение должно строиться на идее свободы труда. Экономическое начало «всеобщего труда для всеобщего развития»³⁶⁷, по мнению Лаврова, было положительным, оно и освобождало человека, и создавало условия для социальной солидарности.

Лавров полагал, что полнота жизни личности определяется степенью удовлетворения ее потребностей. Важнейшее место в структуре потребностей он отводил труду, поскольку труд формирует физически развитую личность, способствует ее непрерывному интеллектуальному становлению: «труд, сделавшись разнообразным и соединяя элементы мышечной и мозговой работы,

³⁶⁶ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 410.

³⁶⁷ Лавров П. Л. Почва для социальной революции в России. С. 67.

не только не является элементом тягостным и оупляющим, но сам заключает в себе элемент наслаждения и развития»³⁶⁸.

В социальной теории Лаврова одним из центральных является экономический фактор. А. Тун подчеркивал, что в теоретических изысканиях народника одинаково существенны идеалы гражданских прав и экономического равенства граждан³⁶⁹, которые и составляют ориентиры освобождения личности.

Именно в хозяйственном аспекте социалистическая теория Лаврова выгодно отличалась от европейских социалистических доктрин. «Собственность, – писал Лавров, – 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»³⁷⁰. Народник признавал, что освобождение личности и ее развитие без прав собственности невозможно. И в теории прогресса Лаврова право собственности – важнейшее условие общественного и личного развития³⁷¹.

Однако эклектический характер философии Лаврова, ее принципиальная незаконченность, наличие внутренних противоречий и определенная фрагментарность, к сожалению, не позволили народнику выдержать в каждой теоретической работе тезис о необходимости института частной собственности. Влияние марксизма на народника на определенном этапе его интеллектуального развития было велико. Лавров даже был вынужден признать, что община неизбежно поглощает частную собственность всех ее членов. Но и полностью принять марксистскую теорию Лавров не мог, поскольку отрицал любые идеи, игнорирующие экономические интересы личности. Капиталистическая модель общественного развития противоречила его формуле народника. Лавров оптимистически утверждал, что конец капитализма неизбежен, поскольку он построен на непримиримой вражде труда и капитала, а ему на смену непременно придет прогрессивное общество³⁷². Однако верно и то, что к 1880-м гг. Лавров

³⁶⁸ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 197.

³⁶⁹ Тун А. История революционных движений в России. Харьков: Пролетарий, 1924. С. 65.

³⁷⁰ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 438.

³⁷¹ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 256-257.

³⁷² Афанасьев М. Экономический гуманизм Петра Лаврова // Вопросы экономики. 1995. № 7. С. 119.

утратил надежду на действенность «социалистических инстинктов» русской общины и хозяйственно-культурного типа крестьянства вообще³⁷³. Соблюдение прав личности при организации эффективной экономики – актуальная для народнических теоретиков и довольно непростая проблема, но она также осталась нерешенной в социальной теории Лаврова³⁷⁴.

Проблема освобождения человека в социальной теории Лаврова не могла быть решена и не решалась в отрыве от проблемы реализации принципа общественной солидарности, понимаемой народником как солидарность всех рабочих вне зависимости от их языковой и национальной идентичности³⁷⁵.

Лавров не занял окончательно материалистическую позицию в философии, поэтому он не мог поставить знака равенства между реализацией теории экономического освобождения человека и формированием общества социальной справедливости. Этицизм народника определял и характер организации идеального общества осознанной солидарности, народнического социализма. Социализм русских интеллигентов, по Лаврову, это проповедь искренности и свободы, поколенческая борьба, а не вопрос экономической революции³⁷⁶. Будучи вынужден учитывать все многообразие условий организации общественного идеала, Лавров, делавший ставку на нравственный идеал личности, не мог прийти к окончательному решению проблемы социально-экономического освобождения, хозяйственной автономии человека.

Михайловский считал, что либеральная идея, являющаяся порождением капиталистической цивилизации, хотя и декларирует права и свободы личности, тем не менее на практике не реализует их. Либеральная идея атомистического индивидуализма, по мнению народника, сокращает возможности всестороннего развития индивидуальности и наносит ущерб делу построения общества осознанной солидарности. Однако к одной лишь критике теория Михайловского не сводилась. Народник предложил альтернативу капитализму в виде организации

³⁷³ Аникин А. В. Путь исканий. Социально-экономические идеи в России до марксизма. М.: Политиздат, 1990. С. 309.

³⁷⁴ Афанасьев М. Указ соч. С. 120.

³⁷⁵ Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы. Т. 4. С. 143.

³⁷⁶ Лавров П. Л. Народники-пропагандисты. С. 22.

социальных отношений, построенных на практике простой кооперации, позволяющей и устанавливать солидарные отношения между людьми, и свести к минимуму хозяйственную зависимость личности от социума.

По мнению А. Валицкого, Михайловский придавал большое значение хозяйственной автономии и идеализировал русского крестьянина, поскольку тот представляет собой человека широкого круга способностей: «крестьянин – он и фермер, и рыбак, и пастух, и художник»³⁷⁷. Верно то, что русский крестьянин обладал по мнению народника массой достоинств, в том числе хозяйственных и нравственных, однако Михайловский не идеализировал ни крестьянского быта, ни личности крестьянина. В исторических реалиях XIX столетия русский крестьянин вовсе не был ни хозяйственно самостоятельным, ни политически неподвластным, его положение и благосостояние зависело от множества экономических, социальных и политических факторов: от произвола самодержавия или местного чиновничества, от внешних тенденций развития торговых и промышленных отношений и т. п.

Социально-экономическое освобождение личности имеет своей целью установление хозяйственной самостоятельности человека. Михайловский полагал, что совпадение в одном лице производителя и потребителя есть признак хозяйственной автономии личности. При этом народник понимал, что в текущей исторической ситуации обеспечение хозяйственной самостоятельности без вмешательства государства невозможно. Образец подобной государственной инициативы он видел в принятом в США законе (Homestead Act, 1862), позволяющем американским гражданам занимать (и принимать в собственность) свободные земли на Западе и создавать независимые фермерские хозяйства.

Однако ни социальные условия, ни историческая ситуация не благоприятствовали такому варианту развития событий. Самодержавие не было заинтересовано в претворении в жизнь чаяний революционеров и радикальных

³⁷⁷ Валицкий А. Указ. соч. С. 276.

демократов. А развивающиеся капиталистические отношения в России все более захватывали социальную реальность, отделяя собственность от труда³⁷⁸.

Свобода труда и трудовая проблематика вообще имели огромное конституирующее влияние на социальную философию народничества. Народ, по Михайловскому, это люди труда. «Труд, – писал народник, – единственный объединяющий признак этой группы людей»³⁷⁹. Трудовая деятельность, качество труда и продукта труда личности, по мнению Михайловского, выступают объективным критерием в оценке степени ее развития, они отражают личность во всей полноте ее способностей. Фактор труда удовлетворяет и объективным, и субъективным требованиям в оценке личности. Трудовая деятельность, по мнению Михайловского, – адекватный критерий развития личности, отсекающий любые привилегии, в отличие от случайных, таких как национальность, принадлежность к сословию и т. п.

Требование экономического освобождения умеренные народники трансформировали в выработку проектов по хозяйственному реформированию. Ориентирующиеся на солидарные отношения и практики совместности, они полагали, что экономические условия свободы возможны при организации независимых артелей, коммун, товариществ и ассоциаций.

В работах народников-реформаторов проблема свободы личности отведена на второй план, она уступила место идее социальной справедливости. Личная свобода принималась лишь в той мере, в которой она не препятствует или способствует организации справедливого общежития. Проекты умеренных народников нередко предполагали отсутствие института частной собственности и господство обобществленных форм владения землей и производствами. Следует отметить, что такая позиция некоторых народников вступала в противоречие с социальной теорией Михайловского³⁸⁰.

Народнический публицист С. Н. Кривенко, утверждавший, что наиболее действенно в деле социального прогресса формирование и распространение

³⁷⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 721.

³⁷⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 5. Стб. 537.

³⁸⁰ Блохин В. В. Николай Константинович Михайловский: жизнь, отданная идее. С. 28.

критической мысли, тем не менее полагал, что экономический фактор общественного развития имеет первостепенную важность в конкретных исторических условиях.

Хозяйственный аспект освобождения занимал Кривенко, как наиболее яркого представителя созидательного народничества, в особенности в части решения аграрного вопроса. Соответствующая проблема является причиной массового ухода крестьян в город на заработки³⁸¹, что в свою очередь ведет к укрупнению городов, торжеству капитализма. Последнее трактовалось народниками как неоспоримое зло, борьба с которым является неременным условием построения справедливого общества. По мнению «друзей народа», капитализм порождает экономический хаос, нравственно развращает человека и извлекает из формулы прогресса константу в виде идеи социальной справедливости.

Экономическое совершенствование крестьянского быта, включающее в себя решение проблем малоземелья, организации хозяйственной кооперации, одно из ключевых положений в социальной программе Кривенко. Разумеется, в случае принудительной организации разнообразных форм кооперации всякая возможность личной автономии уничтожается, поскольку человек вовлекается в огромное количество хозяйственных связей, которые не может разорвать в одностороннем порядке.

Декларативно автономия личности для Кривенко в той же мере важна, что и для Михайловского. Социальный идеал созидательного народничества подразумевает такое общественное устройство, в котором высшими ценностями признаются «независимость, свобода, благосостояние и развитие» личности³⁸². По существу, общественная программа Кривенко противоречила заявляемой заботе о свободе личности. Последняя была лишь риторикой с использованием словаря отечественной гуманистической мысли.

³⁸¹ [Кривенко С. Н.] Новые всходы на народной ниве // Народническая экономическая литература. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. С. 364.

³⁸² Кривенко С. Н. Физический труд как необходимый элемент образования. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1887. С. 253.

Идея экономического равенства, забота о благосостоянии народа были важнее для Кривенко, чем хозяйственная автономия личности. Г. Н. Мокшин справедливо констатировал, что народник не заботится об автономии крестьянина и «игнорирует частноблагороднические инстинкты»³⁸³. Следует признать, что такая установка характерна для социалистической теории любого извода, равно как и для всякой попытки реализации на практике коллективистских политических доктрин. Опасным для личной свободы является и непереносимое требование экономического равенства. Равенство в социалистическом дискурсе в конечном итоге ориентируется на равенство результатов в духе ressentiment емкой и распространенной формулы отъема и перераспределения, что с неизбежностью уничтожает свободу личности: «социалистическое государство вытопчет эту свободу, – отмечал М. Ротбард, – во имя недостижимого равенства результатов»³⁸⁴.

Умеренных народников интересовала самостоятельность крестьянства в целом, которая бы обеспечивалась народным благосостоянием. Последнее, по мнению Кривенко, достижимо при условии создания силами энтузиастов благоприятных хозяйственных условий в деревне. Даже под эту деятельность народники старались подвести некоторое подобие научных оснований, в особенности в части статистических исследований. Как отмечал Т. Г. Масарик, народники стремились провести «индуктивную верификацию учения посредством статистических данных»³⁸⁵.

Народники-реформаторы, озабоченные проблемой экономического развития деревни, несколько приукрашивали крестьянскую общину в качестве прообраза чаемого социального идеала. Во всяком случае, социально-экономическая автономия личности при сохранении ключевых принципов общинного общежития оставалась недостижимой. Хозяйственные интересы индивида поглощаются коллективными интересами общины с фатальной необходимостью, и история подтверждает этот теоретический тезис.

³⁸³ Мокшин Г. Н. Идеи и жизнь «артельного человека» С. Н. Кривенко (1847-1906). С. 141.

³⁸⁴ Ротбард М. К новой свободе. Либертарианский манифест. М.: Новое издательство, 2009. С. 21.

³⁸⁵ Масарик Т. Г. Указ. соч. С. 343.

Социальное равенство, экономическая демократизация – ближайшие цели народников-реформаторов, культурных работников в пореформенной деревне, осуществляющих «помощь крестьянству в укреплении общины против разлагающих ее капиталистических отношений»³⁸⁶. В этих условиях личная свобода каждого конкретного крестьянина становится для народников задачей второго плана. Это обстоятельство существенно отклоняло народническую практику от теоретического идеала свободной и самостоятельной личности. Народники-реформаторы стремились разработать план хозяйственной модернизации, «постепенного утверждения социализированной (артельной, кооперативной, государственной) экономики, исключаящей эксплуатацию человека человеком»³⁸⁷. То есть речь шла о построении общества на принципах солидарности и кооперации. Реализация этого плана предполагала участие государства в народнических инициативах по модернизации, однако в действительности интересы государства не соответствовали надеждам либеральных народников. Фактических же возможностей, ресурсов и механизмов воздействия на социально-экономические процессы общественного развития у самих народников было недостаточно.

В реальности «теория малых дел» в силу своей умеренности и ограниченности на практике не могла решить ни проблемы построения справедливого общества, ни проблемы обретения людьми хозяйственной независимости. Политическая, социальная и экономическая реальность в России на рубеже XIX – XX столетий резко обострилась, и обойтись паллиативами и полумерами «малых дел» в вопросах политической борьбы и общественного строительства было невозможно. Требование социально-экономического освобождения в народнической риторике было подменено идеалом экономического равенства. Те теоретики народничества, для которых проблема освобождения человека оставалась актуальной, понимали, что независимость личности недостижима без политического ее освобождения.

³⁸⁶ Балуев Б. П. Либеральное народничество на рубеже XIX–XX веков. С. 257.

³⁸⁷ Мокшин Г. Н. Эволюция идеологии легального народничества в последней трети XIX – начале XX вв. С. 145.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Для философии русского народничества в целом характерен антропологизм, который в контексте проблемы социально-экономического освобождения человека подразумевал ее решение посредством определения потребностей человека и соответствующей организации свободного труда. Результаты свободной трудовой деятельности понимались как релевантный критерий развитости личности, в отличие от «случайных» характеристик, например, таких как национальная или сословная принадлежность. Свободный труд в трактовке народников предполагал право собственности труженика на продукт своего труда. Практическая цель эгалитарной теории освобождения труда заключается в создании хозяйственных и иных социальных условий, при которых производитель и потребитель совпадают в одном лице. Это и составляет основу идеи социально-экономического освобождения человека, возникновения его хозяйственной автономии. Вместе с тем, нередко в народнических работах под влиянием социалистической повестки идея хозяйственной автономии личности подменяется идеалом экономического равенства.

2.3. Проблема политического освобождения³⁸⁸

Теоретики русского народничества понимали, что без права и возможности активного участия человека в политической жизни нельзя признать его вполне свободным. Интеллектуальная автономия и хозяйственная независимость еще не создают гарантии политических свобод личности. В исторических условиях зарождения освободительной мысли в России конца XVIII – начала XIX в. политическая свобода нередко понималась как право политического участия в постепенно демократизирующемся обществе. Несколько более радикальное

³⁸⁸ В данном параграфе использованы материалы статей и монографии автора Вязинкин, А. Ю. Проблема политического освобождения в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин // Социально-гуманитарные знания. – 2020. – № 4. – С. 186-193; Вязинкин, А. Ю. Проблема суверенной личности в идейном наследии Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Диалог со временем. – 2021. – Вып. 74, № 1. – С. 62-77; Вязинкин, А. Ю. Личность, общество и государство в философских воззрениях теоретиков русского народничества / А. Ю. Вязинкин // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2025. – № 2. – С. 171-179; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

понимание политического освобождения было представлено революционными демократами и народниками.

По мнению Бакунина, целью развития истории является освобождение, а стремление человека к свободе естественно и содержится в его натуре. «Законной» целью истории являются, в революционно-освободительной теории народника-анархиста и в соответствии с гегелевской спекуляцией, «гуманизация и эмансипация — очеловечение и освобождение, реальная свобода»³⁸⁹. Радикальность идеи Бакунина о неперменном революционном освобождении уравнивалась принципами исторической «законности» и гуманности. Верно понял решение проблемы освобождения в социальной философии Бакунина русский анархист А. А. Боровой, который писал: «весь смысл человеческого существования — в свободе; исторический путь человека есть путь непрерывного последовательного самоосвобождения»³⁹⁰.

Историческое препятствие на пути политического освобождения личности, по мнению Бакунина, это самодержавие. Существовавшее во времена Земских соборов удачное равновесие самодержавного авторитета и власти народа утрачено. Самодержавие присвоило себе ту сферу политического, за которую отвечает народ, и таким образом превратилось в его врага. Народ был отстранен от политического измерения существования, народная воля была утоплена самодержавием в крови³⁹¹. При этом Бакунин на определенном этапе своей идейной эволюции жестко критиковал не монархизм вообще, а «петербургское» самодержавие, отчуждавшее народ от политической жизни. По мнению Бакунина, освободительное дело могло бы быть подкреплено силой царской власти, получи она «народное крещение»: «Скажем правду; мы охотнее всего пошли бы за Романовым, если б Романов мог и хотел превратиться из петербургского императора в царя земского»³⁹².

³⁸⁹ Бакунин М. А. Избранные сочинения. Т. 2. С. 195-196.

³⁹⁰ Боровой А. А. Бакунин // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 415.

³⁹¹ Бакунин М. А. Избранные сочинения. Т. 3. С. 80.

³⁹² Там же. С. 89.

По мнению Бакунина, русский народ веками находился в политическом рабстве. Крепостническая система и тотальное отчуждение широких народных масс от институтов политической власти подавляли в крестьянстве любое стремление к освобождению и породили «холопское» мироощущение народа. Культурная и политическая отсталость народа и страны в целом – прямое следствие реакционной политики самодержавия, не способного «качественно улучшить жизненные условия многомиллионного российского крестьянства, модернизировать социально-экономический и политический механизм Российской империи в соответствии с требованиями времени и в то же время с учетом национальных традиций»³⁹³.

Революционный путь массового народного бунта, в котором проявят солидарность крестьяне, рабочие и сочувствующая им интеллигенция – единственный исторический путь политического освобождения, предусмотренный в социальной философии Бакунина. В этом коллективном бунте должны быть уничтожены не только самодержавие, но и всякая государственность.

Как и Бакунин, Ткачев видел начало политического освобождения в непримиримой и бескомпромиссной борьбе с самодержавием. Проблема политического освобождения – центральная в социальной теории «русского бланкиста»³⁹⁴. Ликвидация политического строя, угнетающего человека, есть первейшая задача революции в радикальной риторике Ткачева, призывавшего немедленно уничтожить «консервативное, эксплуататорское, самодержавное государство»³⁹⁵. Ткачев опасался, что будет упущен исторический шанс революционного преобразования социальной реальности и потому колебания и сомнения в борьбе с «прессовальной машиной» самодержавия считал недопустимыми. По мнению Ткачева, не только стремительность революционной инициативы, но и жесткость революционных мер определяют успех освободительного дела. Революционное насилие в отношении «палачей» и

³⁹³ Сапон В. П. Указ. соч. С. 25.

³⁹⁴ Юдин А. И. Русский радикализм. П. Н. Ткачев. С. 206.

³⁹⁵ Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы. Т. 3. С. 244.

«тиранов» «без различия ранга»³⁹⁶ понималось как историческая и социальная необходимость в решительной программе Ткачева.

Экстремистская программа политического освобождения Ткачева имела следующее содержание:

- 1) революционный заговор и насильственный захват политической власти;
- 2) ликвидация реакционных элементов в обществе;
- 3) упразднение общественных и политических институтов, препятствующих построению социализма³⁹⁷.

По мнению Ткачева, самодержавие, этот колосс на глиняных ногах, было оторвано от всей социально-экономической системы российского общества и не могло иметь поддержки среди широких слоев населения, поэтому народник предполагал, что политический заговор и установление революционной власти не встретят реального сопротивления. Особенностью программы политического освобождения Ткачева, как справедливо отмечала Е. Л. Рудницкая, было сочетание специфической модели политической революции с народническим вариантом социализма³⁹⁸.

Общественно-политический идеал в социальной философии Бакунина – вольная федерация автономных общин, соблюдающих свободу и равноправие всех членов. Таким образом, цель политического освобождения заключается в реализации принципа свободного самоопределения человека и политической самоорганизации общества, самоуправления добровольных союзов и общин. После предполагаемого уничтожения социальной дифференциации провозглашается равенство, общины, по существу, становятся трудовыми, поскольку в большинстве своем состоят из крестьян и рабочих. Федерализация в политической организации союза независимых общин, согласно идеям Бакунина, позволит ликвидировать чиновничество, тем самым будет предотвращена

³⁹⁶ Ткачев П. Н. Казнь тирана и ее последствия. С. 2.

³⁹⁷ Ткачев П. Н. Сочинения. Т. 2. С. 96.

³⁹⁸ Рудницкая Е. Л. Указ. соч. С. 205.

возможность опасного для свободы возврата к прежней бюрократической централизации³⁹⁹.

Автономна ли личность в обществе, организованном в соответствии с общественно-политическим идеалом Бакунина?

Некоторые исследователи идейного наследия Бакунина определяют общественно-политические взгляды народника как «анархо-синдикализм»⁴⁰⁰. Для сторонников этого направления в анархизме характерны принципы взаимопомощи, коллективного самоуправления коммун, ликвидация иерархии, частной собственности и государства. Некоторые идеи анархо-синдикалистов подразумевают создание условий для реального освобождения личности, однако принципиальный коллективизм в принятии управленческих решений и отмена института частной собственности лишают человека политической независимости и хозяйственной автономии.

Отдельно следует отметить, несмотря на то, что анархизм по своему духу является идеологией интернациональной, в общественно-политической теории Бакунина ярко выражены националистические черты, существенные элементы своеобразного панславизма. Так, народник-анархист полагал, что славянские народы в виду особенностей характерного для них культурно-хозяйственного типа будут первыми в организации вольной федерации независимых общин.

В народнических кругах не было единства в вопросах политического освобождения. Ткачев был противником принципа децентрализации и не принимал националистических акцентов в политической теории. Независимость общин в федерации Ткачев считал условием для возврата некоторых из них к прежним формам политической организации и отмены всех революционных преобразований. Жесткая централизация, по мнению народника, напротив, позволит надежно контролировать ситуацию и не допустить реставрации политических институтов, закабальвавших народ при самодержавии. Малые

³⁹⁹ Бакунин М. А. Избранные сочинения. Т. 3. С. 89.

⁴⁰⁰ Басов В. О. Указ. соч. С. 73; Малинин В. А. История русского утопического социализма. С. 105; Рублев Д. И. Указ. соч. С. 828-829.

сообщества, считал Ткачев, всегда консервативны и потенциально реакционны⁴⁰¹. Централизованная власть была условием реализации общественного идеала в революционно-заговорщической стратегии Ткачева, а также захвата власти и насаждения социализма «сверху». Поскольку государство рассматривалось народником как инструмент организации социализма революционным меньшинством (в виду неготовности народа к революционным действиям), постольку оно должно быть сильным, а значит централизованным. Жесткой иерархии и твердой дисциплины требовал Ткачев и для заговорщической организации, предполагающей осуществить революционные преобразования. Таким образом, условием социалистических преобразований, по Ткачеву, является установление революционной диктатуры.

Народнические теории политического освобождения декларировали тесную взаимосвязь принципов личной свободы и социального равенства. Однако эти высокопарные декларации противоречили содержанию общественно-политических теорий, в которых обосновывался народнический социальный идеал. Бакунин утверждал, что «свобода есть абсолютное право всех взрослых мужчин и женщин не искать чьего-либо разрешения на свои деяния»⁴⁰², однако ни коллективистский пафос анархо-синдикализма Бакунина, ни идея революционной диктатуры Ткачева не соответствовали провозглашаемой свободе личности.

В русском анархизме XIX столетия индивидуалистическое направление не получило развития. Напротив, для русского анархизма характерна идеализация общинного принципа, коллективизм и т. п. Попытка теоретически сочетать идею свободы личности с принципом коллективизма И. Д. Осипова объясняла действием «естественной стороны демократии»⁴⁰³.

Идеологи народничества, за редким исключением, не разработали непротиворечивых социальных теорий или философских систем. Фрагментарность их исканий позволяла ситуативно влиять на читателя за счет пробуждения революционных эмоций или просветительского энтузиазма.

⁴⁰¹ Ткачев П. Н. Сочинения. Т. 2. С. 151.

⁴⁰² Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 274.

⁴⁰³ Осипов И. Д. Философия органической демократии М. А. Бакунина. С. 180.

Индивидуалистические и коллективистские элементы соединялись в идеях Бакунина, но их сочетание должно было быть теоретически обоснованным. Здесь обнаруживается слабое место в философии народника-анархиста. Внутренний конфликт в теории Бакунина отмечал и В. П. Полонский, полагавший, что личность может оказаться закрепощенной в реализованном социальном идеале народника, несмотря на заявляемую цель политического освобождения⁴⁰⁴. Бакунин столкнулся с одной из центральных проблем в народнической мысли – с проблемой соотношения частных и коллективных интересов, но решить ее так и не смог.

Как отмечал Р. Н. Блюм, для анархической философии Бакунина и его теории социальной революции в частности характерен явный коллективизм: «Бунт, им провозглашенный, – это активный протест человека против окружающей его действительности, человека, действующего среди других, вместе с другими и для других»⁴⁰⁵. Однако совершенно верна позиция народника-анархиста, в соответствии с которой свобода личности может зародиться только в обществе освобождающихся. Теоретическую революционную идею нельзя рассматривать в отрыве от практики бунта.

Бакунин провозглашает специфически народнические инструменты освобождения: «освобождая самого себя посредством труда, посредством знания и освобождая (бунтуя в случае надобности) всех окружающих людей»⁴⁰⁶. В основании социальной философии Бакунина лежат свободный труд, знание (просвещение) и бунт. Из этого следует, что одного политического освобождения недостаточно для построения социального идеала, для достижения личностью свободы. На понимание Бакуниным ограниченности политического освобождения указывал Р. Н. Блюм: «Бакунин хорошо видел, что буржуазная (политическая) революция не освобождает трудящихся»⁴⁰⁷. Политическое измерение теории освобождения не учитывает созидательного фактора нравственного потенциала

⁴⁰⁴ Полонский В. П. Бакунин – якобинец. С. 480-481.

⁴⁰⁵ 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.

⁴⁰⁶ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 350.

⁴⁰⁷ Блюм Р. Н. Указ. соч. С. 606.

личности: «Зрелый Бакунин, – отмечает В. М. Артемов, – полностью отрицает чисто политический способ освобождения общества, выходит на созидательный духовно-нравственный потенциал самих людей, способных радикально изменить себя, других, все общество»⁴⁰⁸.

Ткачев полагал, что политическая свобода может быть результатом для всех (народа), но политическое освобождение как процесс не может быть делом всех (народа) в виду низкого революционного потенциала масс. Дело освобождения принадлежит группе сознательных и смелых революционеров, чья воля непреклонна. Поскольку народ не готов к делу революции, группа революционеров выступает с инициативой захвата власти и постепенной подготовки народа к социализму, навязывая и диктуя ему новое революционное и социалистическое сознание⁴⁰⁹. Революционная интеллигенция и народ, по мнению Ткачева, должны взаимодействовать только на условиях первых. Революционеры должны оказывать особое воздействие на крестьянство, в первую очередь возбуждать в народе революционные аффекты, а не просвещать его. Возбуждение аффектов в народе проще и достижимее, чем реальное его интеллектуальное освобождение. Сознательное участие широких народных масс в политической революции, считал Ткачев, в текущих исторических условиях невозможно.

Политическое освобождение по Ткачеву, очевидно, исключает реальную автономию личности. Коллективное и индивидуальное в его социальной теории разбалансированы, личная свобода подавляется некими общими интересами, провозглашается откровенный диктат избранных революционеров, принуждающих всех остальных к социалистическим формам общежития. Социальная теория Ткачева в меньшей степени, чем иные теории народников, соответствует идее суверенитета личности.

Социализм Ткачева отменял право частного владения собственностью, провозглашаемый народником грубый коллективизм состоял в «преобразовании

⁴⁰⁸ Артемов В. М. М. А. Бакунин: к свободе через образование. С. 767.

⁴⁰⁹ Ткачев П. Н. Сочинения. Т. 2. С. 17.

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»⁴¹⁰.

Социалистический идеал Ткачева откровенно антиперсоналистичен. Личность с ее интересами, частными целями, субъективными ценностями и волей подавлялась абстрактным коллективом с его не менее абстрактными интересами. Некоторые современные народниковеды считают Ткачева спорной фигурой в народническом движении, либо отрицают его принадлежность к народничеству⁴¹¹. Напротив, мы полагаем, что в творчестве Ткачева некоторые идеи народничества достигли своего крайнего логического развития. Хотя Ткачев не считал, что народ может активно участвовать в революции, но цели самой революции, тем не менее, теоретик прочно привязывал к идее народного блага. Теория Ткачева, по существу, представляет собой экстремальную версию русского народничества, в которой волюнтаризм, радикальный коллективизм и теория революционного насилия соединились в жестком сценарии революционно-социалистического преобразования социальной действительности.

В социальной теории Ткачева нет места автономной личности, коллективистские императивы его варианта социализма откровенно враждебны личному суверенитету. Коллективизм не может выдержать ни теоретической, ни практической интеграции с идеями гуманизма, антропоцентризма, персонализма. Объединение коллективизма с гуманизмом может носить исключительно декларативный, а в действительности – фиктивный характер. «Коллективистское понимание истории, – писал Л. фон Мизес, – образцово асоциальное – не может

⁴¹⁰ Там же. С. 97.

⁴¹¹ См., напр.: Должиков В. А., Зеленин Ю. А. Указ соч. 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. С. 176. Подобная оценка характерна для некоторых историков, которые ставят под сомнение тот факт, что «заговорщическая» тактика революционной борьбы, предложенная Ткачевым, является народнической по духу. Напротив, в отечественной историко-философской традиции, представители которой занимаются проблемами философского содержания учений теоретиков народничества, принято считать Ткачева народником. См. напр.: Малинин В. А. Философия революционного народничества. С. 29-31; Щипанов И. Я. Указ. соч. С. 88-145; Юдин А. И. Русский радикализм. П. Н. Ткачев. С. 203-211.

вообразить иного способа возникновения социальных институтов, кроме как через вмешательство “миростроителя”, платоновского Демиурга. Он действует в истории своими орудиями – героями, которые ведут сопротивляющегося человека куда надо. В результате воля индивида сломлена»⁴¹². Без произвольных ограничений, без требований от человека жертвы коллективизм существовать не может. Индивидуальная свобода при коллективизме остается иллюзией.

Индивидуалистическая критика методологического коллективизма указывает на семантическую ошибку последнего – банальное гипостазирование или реификация (овеществление абстракций): абстрактная общность или коллектив наделяются свойствами субъекта. Логические ошибки и фикции методологического коллективизма, как показала история XX столетия, могут стать причиной антропологических катастроф. Коллективистские идеологии опасны и сегодня и еще долго будут опасны возможностью своих воплощаемых на практике итераций. Коллективизм и его риторика в контексте любой политической теории опасен действительным волюнтаризмом и непременным культом насилия.

Несмотря на свою исключительность, социальная теория Ткачева вполне в духе других народнических концепций сохранила принцип единства теоретического и практического и нашла свое выражение в прагматической идее «превентивной революции»⁴¹³. Упреждающий удар по реакционной системе, по мнению Ткачева, необходим, в противном случае она может уничтожить революционное движение в зачаточной стадии.

Единство слова и дела конституирует фигуру революционера – бескомпромиссного борца за социальную справедливость, за социализм и специфически понятое политическое освобождение народа. В контексте социальной теории Ткачева массы вообще не вовлекаются в политический процесс, их участие носит вспомогательный характер; в революции народ – всего лишь инструмент в руках избранных революционеров-заговорщиков, его

⁴¹² Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ. С. 49.

⁴¹³ Weeks A. L. Op. cit. P. 109.

реальное участие в политической жизни – дело далекого социалистического будущего.

В политической программе Ткачева, которая занимала важное место в социальной теории народника, централистское сильное государство после революции имеет своей целью освобождение и устремлено в чаемое социалистическое будущее, тогда как централизм самодержавия является реакционным, его цель – охранение статус-кво.

Политическое освобождение и борьба с самодержавием нередко отождествлялись и в работах Лаврова. С одной стороны, политическая свобода в классификации потребностей человека, предложенной Лавровым, отсутствует. С другой, он признавал реальным следующее обстоятельство: самодержавие ограничивает и тормозит свободное развитие личности, препятствует ее хозяйственной и нравственной автономии.

Ликвидация самодержавия не являлась целью для народника, а только условием создания нового общественного уклада, ориентированного на свободу личности и социальную справедливость. Политический радикализм некоторых крайне революционных народников не устраивал Лаврова, поскольку мог навредить делу освобождения и мог не соответствовать высоким моральным требованиям, выдвигаемым им к революционеру. Пропаганда революционных идей освобождения в народе представлялась ему предпочтительнее народнического террора, что в большей степени соответствовало идее интеллектуального и нравственного освобождения и совпадало с просветительской стратегией воспитания народа для свободы. Те народники, для которых революция была делом политическим, не приняли позиции авторитетного теоретика народничества по поводу пренебрежения политической проблемой освобождения, и в условиях голода 1891-1892 гг. напоминали ему, что «для социалиста-революционера действительная борьба с голодом возможна лишь на почве борьбы с самодержавием и требования политической свободы»⁴¹⁴.

⁴¹⁴ Лавров. Годы эмиграции: архивные материалы: в 2 т. От «Вперед!» к группе старых народолюбцев. Dordrecht; Boston, 1974. Т. 2. С. 83.

Проблема личной свободы была помещена Лавровым также в контекст отношений «человек – государство». Теоретик народничества отмечает, что любое правительство стремится удержать свою власть, для чего использует мощный репрессивный аппарат – «тысячеглазую полицию»⁴¹⁵. Таковы условия мира, в котором господствует борьба за жизнь, доминирует принцип конкуренции, что неизбежно ведет к торжеству войны повсюду, к постоянной готовности каждого применить оружие.

Господство идеализированного деспотизма государства, пришедшего на смену теократическим системам, подавляет общественный прогресс, интеллектуальное и нравственное совершенствование личности⁴¹⁶. Общественный прогресс – дело критически мыслящих личностей, поэтому они должны препятствовать репрессивной деятельности государства. Лавров отмечал, что критически мыслящие личности склонны к индивидуализму и независимости, к обособленной жизни и нравственному уединению, но в определенные исторические периоды, наиболее благоприятствующие возможности борьбы за общественный прогресс, им следовало бы объединиться в партии для усиления освободительного движения. Вместе с тем, при организации партии, по Лаврову, создается организм, в котором каждый член становится только одним из «органов»⁴¹⁷. Очевидно, что здесь персоналистская повестка Лаврова уступает место идеалу коллективного действия ради общего блага. Хотя народник отдельно отмечает, что критически мыслящая личность становится «органом» партийного «организма» добровольно, тем не менее, этого, как представляется, не достаточно, чтобы говорить о какой бы то ни было автономии личности.

Лавров предлагал свою формулу роста общественной силы: он осуществляется посредством «перехода от уединенной, слабой личности сначала в сочувствие других личностей, потом в нестройное их содействие, пока не организуется партия, придающая борьбе, направлению и единство»⁴¹⁸. Общественная сила растет именно с целью нейтрализации той социальной

⁴¹⁵ Лавров П. Л. Избранные сочинения социально-политические темы. Т. 1. С. 201.

⁴¹⁶ Там же. С. 212.

⁴¹⁷ Там же. С. 256.

⁴¹⁸ Там же. С. 261.

несправедливости, которая защищается государством. Лавров отмечал, что отождествление справедливости с законностью абсурдно⁴¹⁹. Более того, закон не может быть мерой общественной жизни, которая в своем органическом развитии «неизбежно разрастается в категории несравненно более разнообразные, чем мог предвидеть законодатель, и перерастает быстро условия, при которых законодатель, даже самый добросовестный, написал свою формулу»⁴²⁰. В современной политической жизни Лавров усматривал тотальное господство лицемерия и лжи: люди стремятся «выдать свою тупость за размышление, свои животные влечения за нравственно-политические начала, свою рутину за консервативную теорию, свою трусость за преданность государству, свою подлость за геройство, свое любостяжание за служение праву, свое личное озлобление за борьбу против лжи»⁴²¹.

Всех граждан государства, связывает т. н. «законное обязательство», которое, полагал Лавров, является фиктивным договором, поскольку «не все подданные государства, обязанные исполнять этот договор, призываются к выражению добровольного согласия на него»⁴²². Более того, отмечал теоретик народничества, большинство граждан или подданных не в состоянии оценить выгоду, извлекаемую из принятия договора. По мнению Лаврова, государство может потребовать исполнения закона или законного обязательства от человека, который заявляет об отсутствии желания это обязательство исполнить. Народник указывал, что в таком случае государство требует от подданного совершения безнравственного поступка. Это аморальное требование со стороны государства, однако, не освобождает от нравственной ответственности подданного, совершившего поступок вопреки убеждениям, пусть и под давлением государства⁴²³. Преступно также, полагал Лавров, принимать на себя обязательство исполнять распоряжения правительства, когда не контролируешь его и не имеешь возможности влиять на его решения.

⁴¹⁹ Там же. С. 264-265.

⁴²⁰ Там же. С. 269.

⁴²¹ Там же. С. 277-278.

⁴²² Там же. С. 304.

⁴²³ Там же. С. 301.

Государство, утверждал Лавров, есть метафизическое божество, нравственные заповеди которого для человека облекаются в формы юридических кодексов. Народник указывал, что принятие законности в качестве меры человеческих действий в ущерб общественному суду, морально разлагает людей, поскольку отучает от честного понимания обязательств⁴²⁴, заменяя его формальной исправностью, входящей постепенно в привычки общества. Со временем государство начинает играть все большую роль в общественной жизни, отождествляется с высшими человеческими идеалами, становится все более централизованным и всепроникающим явлением. Это обстоятельство приводит к тому, что многие мыслители, как с сожалением замечал Лавров, считают усиление государственного элемента фактором общественного прогресса⁴²⁵. Это направление мышления, полагал народник, фатально, поскольку философы и интеллектуалы не ставят вопроса о целесообразности существования государства, но убеждены, что центральная политико-философская проблема заключается в решении вопроса о том, какое государство было бы идеальным. Таким образом, государство представляет собой некий высший принцип, а законодательство, охраняемое государством, превозносится выше любых прав. Своего апогея это обожествление государства достигает, по мнению Лаврова, в философии Гегеля⁴²⁶.

Итак, государство, по Лаврову, предполагает идею добровольного договора и принцип принудительности, причем договор этот заключается меньшинством, а принудительность распространяется на всех⁴²⁷, что представляется абсурдным и противоречащим частным интересам свободной личности. По мнению революционного народника, государство – колосс на глиняных ногах, поскольку его существование обеспечено лишь бессилием, недостатком энергии и неосознанностью своих прав и сил подданными или гражданами⁴²⁸. В вопросе о соотношении прав между личностью и государством Лавров однозначно становился на сторону личности. Государство, отмечает

⁴²⁴ Там же. С. 305.

⁴²⁵ Там же. С. 306.

⁴²⁶ Там же. С. 309.

⁴²⁷ Там же. С. 311.

⁴²⁸ Там же. С. 313.

народник, это понятие отвлеченное и только личность способна обратить этого «предрассудочного идола» в элемент общественного идеала, внося в понятие о государстве «требование истины и справедливости»⁴²⁹.

В. А. Малинин отмечал, что эта позиция предполагает осуществление политического прогресса в связи с уменьшением государственного элемента в общественной жизни⁴³⁰. Эта политико-философская позиция, ориентированная на «минимальное» государство напоминает современный минархизм. Американский политический философ, теоретик либертарианства Р. Нозик отмечает, что «минимальное» государство имеет моральное право на существование: «Минимальное государство обращается с нами как с неприкосновенными индивидами, которых другие люди не могут использовать в качестве инструмента, средства или ресурса; оно обращается с нами с почтением, которого мы заслуживаем как обладатели индивидуальных прав»⁴³¹. Интересно, что Р. Нозик сам классифицирует эту идею, как утопическую. Представления Лаврова о возможности существования такого социалистического государства, которое будет постепенно уменьшать свое влияние на общество и личность, и, в конце концов, придет к тому состоянию, когда будет занято только защитой прав и свобод личности, также является утопическим. Нельзя не отметить, что многие положения политической философии Лаврова близки философии анархизма⁴³².

Несколько иначе на проблему политического освобождения смотрел Михайловский. На определенном этапе народник рассматривал монархическое государство в качестве возможного союзника в борьбе с набирающим силу в России капитализмом. В начале 1870-х гг. Михайловский не поддерживал революционных настроений, поскольку видел опасности русского бунта. Однако уже в эпоху контрреформ народник понял, что государство не станет союзником освободителей, что оно преследует принципиально иные цели, что критическая мысль и пропаганда интеллигенции малоэффективны. Постепенно взгляды

⁴²⁹ Там же. С. 336.

⁴³⁰ Малинин В. А. Философия революционного народничества. С. 263.

⁴³¹ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. С. 406.

⁴³² Рублев Д. И. Лавров на пути к анархизму? Идеи П. Л. Лаврова в оценках российских анархистов начала XX в. // Безвластие: реалья или утопия? Анархистские идеи переустройства общества. СПб.: Издательство РХГА, 2025. С. 81-99.

Михайловского все более радикализировались. Народник А. И. Иванчин-Писарев вспоминал в мемуарах, что Михайловский критиковал практику «хождения в народ», признавая ценность политической борьбы⁴³³. Михайловский переосмыслил политическое содержание освободительных теорий. Крепостное право отменено, проведены «великие реформы», но реального политического освобождения не произошло, констатировал народник. В 1882 г. в письме к Е. П. Летковой-Султановой Михайловский писал: «рабство, как юридический институт, не существует. Но многие ли могут себе сказать, что они совсем уже не рабы?»⁴³⁴.

Постепенная радикализация политических взглядов Михайловского на протяжении 1870-х гг. нашла свое выражение в работе «Политические письма социалиста» (1879), опубликованной под псевдонимом Гроньяр. Решение политических проблем посредством паллиативов и полумер вроде введения Конституции рассматривалось народником как принципиально недостаточное. Михайловский призвал молодежь не бросать дело при малейшем успехе в политической борьбе⁴³⁵.

Террористические акции нередко становились практическим воплощением революционных идей народников. Разуверившись в надеждах на помощь государства, Михайловский выступил с оправданием террористических средств политической борьбы, раскритиковав теорию непротивления Льва Толстого: «зло существует и с ним надо бороться, иногда жестокими, даже террористическими средствами <...> бывают исторические моменты, когда даже благороднейшие люди <...> прибегают к жестоким средствам»⁴³⁶.

Михайловский признавал, что практика террора несовместима с высокими моральными требованиями народнического гуманизма и антропологизма, но полагал, что революционеры вынуждены прибегать к столь радикальным мерам. Оправдание терроризма, это темное пятно в интеллектуальной биографии

⁴³³ Иванчин-Писарев А. И. Указ. соч. С. 103.

⁴³⁴ Письмо Н. К. Михайловского Е. П. Летковой-Султановой 18 января 1882 г. // РГАЛИ. Ф. 280. Оп. 1. Д. 202. Л. 41.

⁴³⁵ Михайловский Н. К. Революционные статьи. С. 19-20.

⁴³⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 233.

народника, было своеобразной санкцией на его использование в политической борьбе неонародниками, для которых авторитет Михайловского был почти абсолютным. Имея «одобрение» «властителя дум», социалисты-революционеры утвердились во мнении, что в деле политической борьбы за организацию справедливого общежития нельзя останавливаться «перед средствами, присущими войне»⁴³⁷.

Идеал нравственно развитой личности и опасность моральной деградации практикующих террор – непростая дилемма в этическом измерении социальной философии Михайловского. Публицист, народоволец, а впоследствии эсер Н. С. Рusanов вспоминал, что Михайловский приветствовал стремление революционеров к созданию политической партии, «понимая» террористов, но сам себя не квалифицировал как террориста⁴³⁸. Народник имел темперамент журнального полемиста, а не повстанца на баррикадах.

Для народовольцев террор был адекватным с точки зрения справедливости методом политической борьбы. Тотальная ненависть по отношению к социальной несправедливости, ко всем, кто препятствует освобождению народа, кто чинит несправедливость или потворствует ей, представляла этот метод «легитимным» в сознании радикальной молодежи: «Надо бороться прямо, – вспоминал об убеждениях юности народник-революционер Н. А. Морозов, – с оружием в руках. Наши враги – губители всего хорошего, которых самих надо погубить, чтобы они не погубили всякий свет и свободу на земле»⁴³⁹. Политическая борьба была одновременно борьбой за политическое освобождение. Террор воспринимался молодыми революционерами как инструмент политической борьбы, как компонент стратегии принуждения власти к реформам, как практика, сообразная цели освобождения народа в текущих исторических и общественно-политических условиях: «В таких деспотических странах, как Россия, террор против реакционных деятелей всегда целесообразен»⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Чернов В. М. Н. К. Михайловский как этический мыслитель. С. 38-39.

⁴³⁸ Рusanов Н. С. Указ. соч. С. 211.

⁴³⁹ Морозов Н. А. Указ. соч. С. 66.

⁴⁴⁰ Бурцев В. Л. Социалисты-революционеры и народовольцы // Народоволец. 1903. № 4. С. 17.

В отличие от Михайловского, некоторые практики революционного народничества полагали, что революционный террор поднимает их как личностей на «нравственную высоту, которая необходима деятелю свободы для того, чтобы увлечь массы»⁴⁴¹. В этой жестокой и бесчеловечной практике политической борьбы некоторые революционные народники видели проявление права критически мыслящей личности бороться за социальную справедливость. Однако действительная мотивация сводилась к тривиальной мстительности, к ресентименту, дополненному специфическим психологическим настроем радикальной интеллигенции с ее революционной эмоцией на фоне полного нравственного паралича.

Интересен в этом отношении случай судебного дела В. И. Засулич, совершившей покушение на убийство петербургского градоначальника Ф. Ф. Трепова⁴⁴². По мнению Т. С. Борисовой, причиной возникновения народнического террора было сосуществование в самодержавном государстве правового и административного способов управления⁴⁴³. Позицию защиты в деле Засулич поддержал и председательствующий судья А. Ф. Кони, признавший впоследствии оправдательный приговор «нравственной победой»⁴⁴⁴.

Этот ложный ореол революционной нравственности подкреплялся особым фанатизмом практиков террора. «Иррационализм, – справедливо отмечал М. Хидльдермейер, – и почти псевдорелигиозное прославление “мстительных героев” <...>. Бросание бомб было объявлено “святым делом”»⁴⁴⁵.

Высшая степень нравственности, героизма, террористической жертвы как идея и оправдание этой практики не была оторвана от народнической теории в целом. Идея интеллигентского самопожертвования была сформулирована в работах Лаврова и не оспаривались другими народниками.

⁴⁴¹ Революционная журналистика семидесятых годов. Ростов н/Дону: Донская речь, 1906. С. 282-283.

⁴⁴² На суде преступление Засулич было представлено как необходимая самооборона в форме мести, ставшая якобы единственно возможным ответом на произвол властей (незаконное наказание народовольца А. С. Боголюбова). Таким образом, террористическая практика рассматривалась стороной защиты как своеобразное выражение гражданской солидарности в сложившихся политических и правовых условиях.

⁴⁴³ Борисова Т. «Необходимая оборона общества»: язык суда над Засулич // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 527.

⁴⁴⁴ Кони А. Ф. Указ. соч. С. 230.

⁴⁴⁵ 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. London: MacMillan, 1982. P. 81.

Террорист-народоволец, чувствуя ложное нравственное превосходство, психологически идентифицировал себя с Сувереном, с тем, кто вершит суд вплоть до смертоубийства в соответствии с единственно верным пониманием справедливости. Нельзя не отметить, что подобная идентификация нравственно безобразна и входит в конфликт с гуманистической традицией русской мысли. Отбирая жизнь или стремясь это сделать, террорист демонстрирует свое пренебрежение ценностью человеческой личности, ценностью ее свободы. Террорист, руководствующийся чем угодно – справедливостью, чувством мести, идеей личного превосходства, – в действительности является врагом свободы.

Терроризм, однако, не исчерпывал всех вариантов практической борьбы народников за политическое освобождение. Умеренные формы этой борьбы в большей степени отвечали гуманизму и антропологизму провозглашаемых ведущими теоретиками тезисов народнической идеологии. Многие народники-реформаторы были склонны к определенной идеализации некоторых сторон общинной жизни народа. Они принимали активное участие в развитии земств, рассматривая их как институты народного самоуправления. Решение одной из основных проблем народничества, а именно проблемы сближения интеллигенции и народа, многие практики видели в земских учреждениях. Если народники-пропагандисты ставили своей целью «вразумить» народ по поводу перспектив его освобождения, то земская народническая интеллигенция ставила задачей выяснить реальные хозяйственные, социальные и политические проблемы и потребности крестьянства. Провал «хождения в народ» обнажил насущную проблему – отсутствие реальной общности интересов народнической интеллигенции и широких народных масс.

«Теория малых дел», у истоков которой стоял Я. В. Абрамов, вполне отвечала целям земской идеи в трактовке народников-реформаторов. «Помощь деревне», оказываемая народнической молодежью в рамках работы земских учреждений, должна была не только улучшить условия жизни народа, но и способствовать углублению культурных и эмоциональных связей между интеллигенцией и широкими народными массами.

Однако земства организовывались государством и основывались на бюрократизме, что не могло удовлетворять интересы народников по вопросу политического освобождения. Народническим интересам мог бы соответствовать более демократичный вариант – всесословное земство. Впрочем, и в этом деле народников ожидало разочарование. Реальные возможности земств не отвечали амбициям народников. Как отметил Г. Н. Мокшин, «голод 1891/92 г. развеял иллюзии “трудовой” интеллигенции»⁴⁴⁶ о возможностях земских учреждений в деле «помощи деревне». С одной стороны, при участии государства земство толковалось как «лживая форма, наполненная и постоянно исправляемая рукой деспота»⁴⁴⁷, с другой – без государственной поддержки народническая культурная работа была малоэффективной, и это признавали сами народники.

Неудивительно, что народники скоро разочаровались в результатах земской работы, которые оказались малосущественными. «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»⁴⁴⁸.

Однако не все народники разделяли эту точку зрения. Консервативные народники, ярким представителем которых был И. И. Каблиц-Юзов, выступали против навязывания крестьянству чуждых ценностей, против политизации сельчан, против интеллигентских «самоуправных действий над народом»⁴⁴⁹.

Михайловский вообще отрицал идею использования земских учреждений в целях освобождения и построения справедливых форм общественной жизни. Сама идея земства, по мнению народника, вполне созвучна исканиям интеллигенции. Михайловский признавал, что цель реформ состояла в том, чтобы «дать русскому человеку возможность сознательного и вольного участия в

⁴⁴⁶ Мокшин Г. Е. Легальные народники и проблема государства как субъекта общественных преобразований. С. 108.

⁴⁴⁷ Долгушин А. В. К интеллигентным людям // Народническая экономическая литература. М.: Народническая экономическая литература, 1958. С. 231.

⁴⁴⁸ Чернышева Е. В. Народническая историография земской интеллигенции // История и историография правого народничества. Воронеж: Истоки, 2014. С. 76.

⁴⁴⁹ Каблиц И. И. Основы народничества. Ч. 1. С. 213.

общественных делах»⁴⁵⁰. Но в действительности, считал народник, реальное земское самоуправление в текущих исторических условиях невозможно и является фикцией народников-реформаторов.

Еще один вариант политического освобождения содержался в идеологии областничества. Народнические идеи вдохновили теоретиков областничества, целью которых была политическая автономия, народное самоуправление. Областничество стало логическим развитием федеративных идей народничества, восходящих к теории Бакунина. Современные исследователи областничества трактуют этот общественно-политический феномен как вариант классического народничества⁴⁵¹.

Сибирский областник Н. М. Ядринцев подчеркивал, что традиции российского самодержавного централизма отрицают значение отдельных областей в пользу «целого политического организма»⁴⁵². Эта историческая традиция не позволяет учитывать вполне политические интересы народа. Напротив, политическая автономия областей могла бы способствовать развитию в народе политического самосознания.

Следует отметить, что идея политического освобождения характерна прежде всего для народников радикального крыла, для крайних революционеров, тогда как народники-реформаторы большее значение придавали проблемам социально-экономического освобождения и интеллектуального освобождения.

Проблема политического освобождения решалась теоретиками народничества по-разному. К примеру, освобождение осуществляется при помощи федерализации, то есть создания автономных трудовых общин, как предлагал Бакунин. Ткачев, отрицавший федерализм, представлял в качестве наилучшего вариант социалистического строительства «сверху», то есть посредством захвата власти в государстве и установления жесткой диктатуры. В обоих случаях о суверенитете личности говорить не приходится, поскольку ее интересы растворяются в абстракции народных интересов, интересов союза,

⁴⁵⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 5. Стб. 245.

⁴⁵¹ Головинов А. В. Указ. соч. С. 293.

⁴⁵² 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.

общины, революционного дела и т. п. Идея автономии личности существовала лишь как декларация в работах анархиста Бакунина, тогда как Ткачев оставил эту проблему без внимания. Умеренные народники признавали важность политического освобождения в определенные моменты истории, но все же рассматривали его как подчиненное другим аспектам освобождения.

Теоретики народничества разработали несколько вариантов политического освобождения: путь федерализации и автономизации, путь анархической революции, путь террора, путь революционного заговора и политического освобождения «сверху», путь работы в земствах, культурной работы в деревне. Это разнообразие указывает на актуальность проблемы политического освобождения для народников различного толка. И все же идея автономии личности в этих стратегиях политического освобождения оказывалась второстепенной, либо вовсе игнорировалась.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Политическое освобождение трактовалось народниками как приведение общества к эгалитарному варианту равного политического участия каждого человека. Достигается оно в результате борьбы с авторитаризмом государства, присвоившего себе без остатка всю сферу политического. В анархическом изводе народничества политический идеал подразумевал не столько общество свободных, сколько свободное общество, то есть речь шла о политической автономии общины, а не личности. Эта цель политического освобождения среди прочего нашла отражение в идеях децентрализованной федерации автономных общин, всеобщего земства с автономным от государства функционированием, в идеологии областничества. Отношение к государству и обосновывающему его существованию законодательству было преимущественно крайне скептическое, а идея социального контракта рассматривалась как фиктивная. В этом смысле приоритет в праве отдавался личности. С другой стороны, существовал и вариант жесткой централизации в управлении революционным государством. Для обоих вариантов политического освобождения характерны коллективистские императивы, значительно стесняющие свободу личности.

Если нравственная автономия достигается посредством просвещения и приумножения знания, хозяйственная – посредством освобождения труда, то политическая свобода невозможна без практики бунта. Своей наивысшей точки эта идея обрела себя в практическом выражении в качестве террора. Эта практика удовлетворяла целому комплексу народнических императивов: искупление «вины» перед народом посредством самопожертвования, идея совершения акта справедливости, поднимающего террориста на некую «нравственную высоту», а также суверенное политическое действие.

Глава 3. Русская народническая мысль в поисках антропологического идеала

Одна из центральных тем социальных исканий теоретиков русского народничества – проблема общественного идеала, основанного на принципах гуманизма и справедливости. Однако эта тема не стояла особняком в теориях народников и находилась в тесной взаимосвязи с проблемой личностного идеала. В народнической мысли эгалитарный вариант теории освобождения человека дополнялся различными версиями решения проблемы антропологического идеала, что создавало теоретическую предпосылку для решения социальной проблемы суверенитета личности.

В народнических трудах, публицистических работах, научных статьях и художественных произведениях нашли свое выражение определенные интеллектуальные настроения времени, в той или иной степени соответствующие духу воинствующего индивидуализма. Сама эпоха диктовала развитие мысли в направлении индивидуалистического философствования и ценностей индивидуальной исключительности, самобытности. Однако же в работах Бакунина, Лаврова, Михайловского и других теоретиков освобождения эта тема приобрела специфически народнические обертоны.

В этой главе предметом историко-философского анализа являются тексты теоретиков народничества, в которых мыслители затрагивали проблему антропологического идеала. Определение степени соответствия антропологических идеалов, представленных в теориях народников, идее суверенитета личности является центральной проблемой исследования третьей главы диссертации.

Параграфы посвящены анализу следующих антропологических идеалов в народнических работах: тип «русского нигилиста» в оценке народников и тип «бунтующего человека» в социальной философии Бакунина; интеллигентские типы «критически мыслящей личности» Лаврова, «профана» Михайловского;

социокультурный тип крестьянина, характерный для крестьянофильского направления в народничестве.

3.1. Оценка типа «русского нигилиста» в народнической мысли.

«Бунтующий человек» как идеальный тип в философии М. А. Бакунина⁴⁵³

Антропологический идеал революционных демократов, который можно определить как тип «русского нигилиста», как мы показали, есть часть «генеалогического древа» типа народника.

Многие народники испытали сильное влияние идей русского нигилизма, их интеллектуальное становление проходило в кругу сочувствующих нигилистам интеллигентов. Молодые народники видели в революционных демократах интеллектуальный авангард, первопроходцев науки, акторов прогресса. Непримируемый материализм нигилистов нашел поддержку и развитие в работах народника Ткачева. Однако понятием «нигилизм» он почти не пользовался, осознавая, что оно скомпрометировано в печати либералами и консерваторами, что оно «до крайности неопределенно, им нередко выражаются самые разнообразные и часто самые противоречивые понятия, начиная от катковского понятия “жуликов” и “мазуриков” и кончая вяземского понятия о растрепанном агитаторе»⁴⁵⁴.

Аналогом понятия «нигилизм» в публицистике Ткачева был термин «реализм». С одной стороны, он соответствовал содержанию идей революционных демократов и народников, с другой – лишен негативных определений и не заболтан реакционной печатью. Реализм противопоставлен, как нигилизм противопоставлен традиционализму, любым формам иррационализма, он ориентирован на научные результаты и принимает во внимание только эмпирические данные. Реалист, по Ткачеву, не преклоняется перед химерами и

⁴⁵³ В данном параграфе использованы материалы статьи и монографии автора диссертации Вязинкин, А. Ю. Феномен нигилизма в оценке русского народничества и проблема автономии личности / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2020. – Т. 13, № 12. – С. 157-161; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

⁴⁵⁴ Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы. Т. 5. С. 199.

фикциями, которые создаются и поддерживаются человеческим невежеством и трусостью⁴⁵⁵.

Революционер-народник, террорист и писатель С. М. Степняк-Кравчинский, по чьим работам мировая общественность знакомилась с феноменом русского революционного радикализма, относится к тем представителям народнического движения, которые признавали «генетическую» связь нигилизма и народничества. «Настоящий нигилизм, – писал Степняк-Кравчинский, – каким его знали в России, был борьбой 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 деспотизма не политического, а нравственного, угнетающего личность»⁴⁵⁶. Народник указал на наличие в корпусе идей русского нигилизма ценностей личной свободы, нравственного освобождения и борьбы с «экономическим рабством».

Философы-материалисты середины XIX столетия были сосредоточены на идее человеческого счастья. Русские нигилисты и народники оказались в плену этого эвдемонистического дискурса. Реализация проекта разумной жизни «мыслящего реалиста»⁴⁵⁷, – так представляет себе счастье, по мнению Степняка-Кравчинского, русский нигилист.

Однако, как признавал Степняк-Кравчинский, нигилизм не был совершенным интеллектуальным явлением. Индивидуалистической морали нигилизма была противопоставлена народническая идея социальной ответственности⁴⁵⁸. «Сапожник выше Рафаэля»⁴⁵⁹, – эта нигилистическая формула

⁴⁵⁵ Там же. С. 200.

⁴⁵⁶ Степняк-Кравчинский С. М. Указ. соч. С. 1-2.

⁴⁵⁷ Там же. С. 7.

⁴⁵⁸ 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.

⁴⁵⁹ Степняк-Кравчинский С. М. Указ. соч. С. 4.

стала для Степняка-Кравчинского предметом критики идеологии радикального реализма, избыточного утилитаризма в отношении нигилистов к искусству.

Князь П. А. Кропоткин, подобно Ткачеву, понимал, что реакционная печать стремится дискредитировать понятие «нигилизм» и старался в своих работах указать на ложные толкования этого феномена враждебными публицистами и обывателями, которые ошибочно смешивают нигилистов с террористами. По мнению народника-анархиста, «тип нигилиста неизмеримо глубже и шире террориста»⁴⁶⁰.

Кропоткин подтверждал тезис о генеалогической связи нигилизма и народнической идеологии. Прогрессивная молодежь России 1860-х – 1870-х гг., согласно анархисту, активно штудировала работы нигилистов и находилась под значительным влиянием нигилистических идей, она усвоила основные идейные установки нигилизма. Кропоткин положительно оценивал интеллектуальную базу нигилизма, а именно позитивизм и сциентизм. В интеллектуальной биографии феномена русского нигилизма Кропоткин особенно выделял влияние эмансипаторных ценностей и эгалитарных идей просветителей, а также теорий ведущих ученых от естествознания и социальных наук XIX столетия, в частности Г. Т. Бокля, Ч. Дарвина, Дж. С. Милля, Г. Спенсера, немецких материалистов (в первую очередь «вульгарных материалистов» К. Фохта, Л. Бюхнера, Я. Молешотта)⁴⁶¹. «Очистительная, беспощадная критика нигилизма»⁴⁶², отмечал анархист, достигла в России своего апофеоза в 1858-1864 гг. По мнению Кропоткина, это был «звездный час» нигилизма, господствовавшего в умах радикальной молодежи, важнейший этап в развитии русского освободительного движения.

Нигилист, по Кропоткину, видит свой идеал в личной свободе, презирает общественные предрассудки, его цель – торжество здравого смысла, его сила – в искренности намерений и откровенности высказываний⁴⁶³.

⁴⁶⁰ Кропоткин П. А. Лекции по истории русской литературы. С. 116.

⁴⁶¹ Кропоткин П. А. Nihilism // ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 1. Д. 459. Л. 4 об.

⁴⁶² Кропоткин П. А. Записки революционера. С. 35.

⁴⁶³ Кропоткин П. А. Лекции по истории русской литературы. С. 117-118.

Кропоткин понимал нигилизм как определенную стадию в развитии освободительного движения, как явление, для которого характерны субкультура отрицания и абсолютизация критического мышления, формирующие определенные поведенческие паттерны, вырабатывающие стиль поведения. Нигилисты устраняют между собой и реальностью посредников, все социальные фикции. «Нигилизм <...>, – отмечает И. Паперно, – в поведении параллелен реализму в литературе: и тот и другой отвергают идею конвенциональности как таковую, стремясь к прямой, или “непосредственной”, связи с реальностью»⁴⁶⁴.

Реалистическая нравственная философия формировалась в среде разночинной интеллигенции именно благодаря интеллектуальному влиянию нигилистов⁴⁶⁵. Кропоткин положительно оценивал реализм как интеллектуальную установку, предполагающую критическую оценку и элиминацию в общественном сознании, в культурной и социальной жизни отживших элементов традиции. Народник-анархист четко определял формулу интеллектуального оснащения русского нигилиста: материализм, атеизм, позитивизм, спенсеровский эволюционизм⁴⁶⁶.

По мнению Кропоткина, в динамике развития освободительного движения в России, тип «русского нигилиста» должен был эволюционировать в направлении более совершенного типа личности. Закономерным результатом интеллектуальной и нравственной эволюции «русского нигилиста» стало появление нового типа людей. Они озабочены не только личной свободой, но считают себя призванными к свершению великих дел⁴⁶⁷. «Новые люди» живут, то есть мыслят и действуют, с лозунгом «в народ», их заботит не только личная независимость, но и общественная справедливость, освободительная борьба с реакционерами и угнетателями народа⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ Паперно И. Семиотика поведения. Николай Чернышевский – человек эпохи реализма. С. 19-20.

⁴⁶⁵ Кропоткин П. А. Лекции по истории русской литературы. С. 119.

⁴⁶⁶ Кропоткин П. А. Записки революционера. С. 284.

⁴⁶⁷ Там же. С. 286.

⁴⁶⁸ Этико-ориентированному народническому движению в России можно найти место и в проницательном историософском прогнозе Ф. Ницше: его можно считать вторым «великим аффектом», когда на историческом этапе разрыва с традицией (борьбы «нового» со «старым») на смену «презрению» (нигилизму) приходит «сострадание». См.: Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха

Негативный контекст терминов «нигилизм» и «нигилист» в печати беспокоил и Лаврова. Мишенью для публицистов и критиков антинигилистических направлений была, конечно, фигура Базарова⁴⁶⁹. При этом народник понимал, что в художественной антропологии Тургенева все более явным становится одобрительная позиция писателя в отношении нигилистов и народников-революционеров. Они, по мнению русского писателя, представляли собой прогрессивное явление.

Традиционалисты видели в феномене нигилизма явление, воспитывающее в молодежи ложное представление о традиционных ценностях и пренебрежение ими. Консерваторы и реакционеры воспринимали нигилистов как людей «без почвы», как опасные элементы с мощным разрушительным потенциалом. Либералы и демократы, среди которых были и враждебные, и сочувствующие настроения, оценивали нигилизм как своеобразную субкультуру мысли⁴⁷⁰. Но и либералы, и консерваторы понимали, что для нигилизма характерно презрение в отношении общественного и политического официоза, абсолютизма, крепостничества, интеллектуальной ограниченности в культурной жизни.

Идейная связь нигилизма и народничества очевидна. Ранние народники находились под обаянием нигилистических типов, в том числе Базарова. Но Базаров не имеет социальных инстинктов, он чужд реальной борьбы за общественную справедливость. Индивидуализм Базарова ограничивался требованием и защитой своей интеллектуальной автономии⁴⁷¹.

Культура сомнения, чувство свободы и бунтарский дух, по мнению Ниситани Кэйдзи, свойственны русскому нигилисту: «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,

Ницше 1883-1888 годов в редакции Элизабет Ферстер-Ницше и Петера Гаста). М.: Культурная революция, 2016. С. 71.

⁴⁶⁹ Лавров П. Л. И. С. Тургенев и развитие русского общества. С. 227.

⁴⁷⁰ См. напр.: Brower D. Training the Nihilists: Education and Radicalism in Tsarist Russia. Ithaca: Cornell University Press, 1975. 248 p.

⁴⁷¹ Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 129.

сомнения и свободы»⁴⁷². Индивидуализм Базарова еще не оторвался от жизненных реалий, не обострился до солипсизма. Стремление литературного героя к науке Лавров рассматривал как условие возникновения в этом типе личности инстинкта социальной справедливости. Лавров полагал, что Базаров, как яркий представитель нигилизма, обладал внутренней силой честности, имел революционную натуру⁴⁷³. И все же, сосредоточенный на личной свободе, русский нигилист не имел твердых убеждений о социальной ответственности, был в принципе чужд заботам о народе.

Идейное наследие «шестидесятников» защищал и Михайловский. Интеллектуальный вклад нигилистов в развитие освободительной мысли в России народник оценивал высоко. Изображение нигилистов в отечественной литературе Михайловский считал предвзятым, карикатурным и ошибочным. Охранители не желали вникать в сущность идей русского нигилизма, отсюда принципиальная неприязнь реакционеров. Тургенев, сочувствующий новому поколению демократов, изображал русского нигилиста как молодого эмпирика, презиращего официоз, тогда как консерваторы, откровенно враждебные нигилизму, представляли его как опасного преступника, беспочвенного отщепенца, разрушителя традиций.

Работа нигилистов по формированию определенного образа жизни оценивалась Михайловским высоко, хотя народник и дистанцировался от школы Писарева. «Писарев, – писал народник, – разрабатывал кодекс святой, умеренной и аккуратной жизни»⁴⁷⁴. Тем не менее различия между русским нигилистом и русским народником были существенны. Михайловский критиковал Писарева вполне в народническом духе: все внимание нигилиста занимает его индивидуальная свобода, проблемы же социальной справедливости и освобождения народа отведены на второй план. «Искатель низких истин, покойный Писарев, – писал Михайловский, – сидя в крепости за политическую неблагонадежность, весьма пространно и азартно доказывал, что “мыслящий

⁴⁷² Nishitani K. Op. cit. P. 136.

⁴⁷³ Лавров П. Л. И. С. Тургенев и развитие русского общества. С. 227.

⁴⁷⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 2. Стб. 648.

реалист” должен сидеть за естественными науками, делать свое дело и не мешаться в чужие, что ему должно быть все равно, как живут другие»⁴⁷⁵.

Михайловский продемонстрировал достаточно глубокий анализ феномена русского нигилизма. Если «настоящий» нигилизм есть «печальное мирозерцание», квинтэссенция пессимизма (выразителями которого, по мнению народника, были, например, А. Шопенгауэр и Э. фон Гартман), то «русский нигилизм», напротив, оптимистичен, а нигилисты исполнены фанатической веры в прогресс: «Наш нигилизм был полон веры и потому положительных стремлений»⁴⁷⁶.

Синтез умонастроений «кающихся дворян», чувствующих вину за многовековое угнетенное положение народа, и разночинной интеллигенции, как группы критических мыслящих личностей, рассматривался Михайловским как желательный и наиболее продуктивный для развития освободительной мысли в России. Мощный народнический пафос Михайловского в сочетании с императивом критического мышления выразился в формуле «победы идеи народа над отвлеченными категориями цивилизации»⁴⁷⁷.

В центре идеологии русского нигилизма Михайловский видел весьма ценный им императив борьбы за индивидуальность. Поэтому нигилистический индивидуализм не был предметом критики народника. Однако нигилисты были лишены социальных и политических инстинктов, были чужды поиска путей достижения общественной справедливости, борьбы за освобождение народа. Народничество в духе Михайловского может быть истолковано как социальный и политический реализм без «нигилистических вульгаризмов»⁴⁷⁸.

В работах Бакунина, на наш взгляд, в полной мере отражена сложная эволюция нигилистического мирозерцания и генезис народнического жизневоззрения. Становление социально-философских взглядов народника-анархиста происходило еще до возникновения феномена нигилизма в России, однако, интеллектуальные источники идей Бакунина и русских нигилистов были

⁴⁷⁵ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 65.

⁴⁷⁶ Михайловский Н. К. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 579.

⁴⁷⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 2. Стб. 639.

⁴⁷⁸ Прокудина Е. К., Шириняц А. А. Указ. соч. С. 161.

сходны: достижения естественных наук, позитивизм, материализм, атеизм, реализм. По мнению прогрессивной молодежи, просвещение и наука составляют определенный теоретический материал, наличие которого является условием здорового умственного развития личности и общественного прогресса. Воспитательный и образовательный аспект формирования свободной личности ставились нигилистами на первое место. «В неизмеримом большинстве случаев, – писал русский ученый-естествоиспытатель И. М. Сеченов, – характер психического содержания на 999/1000 дается воспитанием в обширном смысле слова и только 1/1000 зависит от индивидуальности»⁴⁷⁹.

Вопреки представлениям реакционных публицистов и консервативной публики, русские анархисты и революционеры преследовали не только разрушительные цели. В программе Бакунина были и позитивные, созидательные элементы, в частности, идея безусловной свободы⁴⁸⁰. Но разрушительной стороной освобождения анархист никогда не пренебрегал. «Страсть к разрушению, – писал Бакунин о революционной диалектике, – есть вместе с тем и творческая страсть!»⁴⁸¹. Сама диалектическая логика развития общества и мира в целом диктует разумное понимание истории в циклической альтернации разрушения и созидания.

В теоретических тезисах Бакунина происходит трансформация нигилистической субкультуры мысли в народническую идеологию. Антропология Бакунина, открывающая тип «бунтующего человека», обнаруживает новый тип революционера, форсирует его становление и развитие. Здесь Бакунин постулирует и глубинную связь революционера с народом, поскольку цели революционного действия должны соответствовать народному инстинкту, который безошибочен⁴⁸².

Анархическая социальная революция стоит на «широком народном пути», она призвана «из самой глубины народного существа создать новые формы

⁴⁷⁹ Сеченов И. М. Избранные труды. М.: Изд-во ВИЭМ, 1935. С. 234.

⁴⁸⁰ Бакунин М. А. Анархия и Порядок. Сочинения. С. 112.

⁴⁸¹ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 226.

⁴⁸² Там же. С. 239.

свободной общественности»⁴⁸³. По мнению Бакунина, только анархическая революция ведет к полному освобождению народа посредством уничтожения всего, что препятствует его свободному развитию. Народные быт и культура, считал народник-анархист, в своем свободном развитии способны создать новые справедливые формы общежития.

Народное восстание превращается в социальную анархическую революцию, когда возникает искра бунта, которую вносит «бунтующий человек». Бунтарское начало, полагал Бакунин, – коренной родовой элемент, конституирующий человеческое существо. В философии Бакунина обращение человека к «бунтовскому» началу в себе является этапом кардинального переворота в его мировоззрении⁴⁸⁴. С обращением к бунту (в дополнение к началам человеческой «животности» и способности мышления) человек начинает жить полной жизнью, становится полноценным человеческим существом. В социально-философской теории Бакунина индивидуальный бунт в ходе коллективного действия трансформируется в бунт массовый, а тот, разрастаясь и обретая конкретные общественные и политические цели, превращается в анархическую социальную революцию. Но эта всеобщая анархическая социальная революция имеет ту же «инстинктивную» природу, что и индивидуальный бунт: «Революция, – писал Бакунин, – скорее, инстинкт, чем мысль, и как инстинкт она дает свои первые битвы»⁴⁸⁵. Стихия анархической революции, берущая свое начало в индивидуальном инстинкте бунта, создает новый свободный мир. Бакунин понимал революцию как своеобразный инстинктивный, коллективный жизненный порыв. В виталистических акцентуациях бакунинской антропологии бунта обнаруживается своего рода антиципация некоторых положений европейской «философии жизни».

Индивидуальный бунт является результатом внутреннего развития человека, однако он не исправляет ситуации социальной несправедливости. Социальная революция, как предельное выражение массового бунта, напротив, влияет на ход

⁴⁸³ Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. С. 434.

⁴⁸⁴ Глазков П. В. Указ. соч. С. 16.

⁴⁸⁵ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 244.

истории. Бакунин понимал анархическую социальную революцию как естественную и необходимую в процессе исторического развития. У нее есть прагматическое измерение: только массовый бунт способен побороть военную силу реакции. И есть измерение этическое, поскольку революция – это борьба за «правое дело», за справедливость⁴⁸⁶. Социальная революция преобразует реальность, освобождая людей и создавая справедливые формы общежития.

С одной стороны, теория социальной революции соответствовала антропологическому идеалу Бакунина – типу революционера, «бунтующего человека», с другой – социальному идеалу новой формы свободной общественной организации (вольной федерации свободных общин). Бакунин в революционном вопросе делал ставку, прежде всего, на славянские народы, как наиболее предрасположенные к анархическому, то есть безгосударственному мирозерцанию. И в этом смысле социальная философия бунта народника-анархиста может быть названа «славяно-русским мессианизмом»⁴⁸⁷. С одной стороны, в бакунинской философии истории феномен социальной революции является диалектической закономерностью, с другой ее можно понимать как цивилизационный «славяно-русский» ответ «традиционализма на вызов модернизации»⁴⁸⁸.

Бунт и революция имеют у Бакунина онтологическое измерение. Диалектическое «единство Мироздания» – одно из важнейших оснований мирозерцания мыслителя. Эта мысль – результат серьезного идейного влияния Гегеля, испытанного Бакуниным в молодости. Упомянутое диалектическое единство представляет собой, по мысли анархиста, «вечное превращение, бесконечное в частностях и многоразличное движение и по этой даже причине самоупорядоченное, но не имеющее тем не менее ни начала, ни границ, ни конца»⁴⁸⁹. В этой диалектике всего сущего, в этом вечном превращении вещей бунт и анархическая социальная революция занимают свое место. Истинно то, что

⁴⁸⁶ Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. С. 463.

⁴⁸⁷ Бердяев Н. А. Самопознание: сочинения. М.: Эксмо, 2003. С. 148.

⁴⁸⁸ 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.

⁴⁸⁹ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 350.

освобождает людей, что делает их жизнь самостоятельной и самобытной. Истина не является теоретическим отвлечением, она не абстрактна, напротив, истина – это факты жизни, свобода личности и единение любви⁴⁹⁰.

Бакунин, провозглашая в качестве одной из целей социальной революции независимость и свободу человека, довольно близко подошел к решению социальной проблемы суверенитета личности. Однако следует указать на то, что народник-анархист писал о свободе личности в контексте уже организованного определенным способом общественного и политического порядка. Философ подчеркивал, что автономия личности ограничена природными и общественными законами⁴⁹¹.

Народник-анархист признавал, что реализация жизненного проекта невозможна без определенной степени независимости личности. Но он также утверждал, что полное освобождение от законов природных и общественных невозможно. Бакунин считал, что поскольку это невозможно, то и не может быть целью человека. Бунтующий человек, таким образом, не утверждает свой суверенитет, но соучаствует в превращении вещей (например, в рамках социальной революции).

Бакунин полагал, что зависимость человека от законов природы не противоречит свободе личности, поскольку, следуя этим законам, он действует в соответствии со своей натурой⁴⁹². Отношения «человек – природа» осуществляются по законам диалектического развития всего сущего. Вместе с тем, Бакунин отмечает, что человек, хотя и является частью природы, тем не менее может и должен «покорить ее и отвоевать у нее свою собственную свободу и свою человечность»⁴⁹³. Но эта цель личности неизбежна и закономерна, следовательно, освобождение человека есть исполнение закона развития всего сущего. Физическое, умственное и нравственное совершенствование личности осуществляется в контексте этого процесса освобождения посредством бунта. Завоевание личностью своей «человечности», человеческой уникальности,

⁴⁹⁰ Там же. С. 242-243.

⁴⁹¹ Там же. С. 332.

⁴⁹² Там же. С. 353.

⁴⁹³ Там же. С. 384.

достижение предела в развитии специфически человеческого осуществляется уже в контексте социального освобождения человека. Переходу от «покорения природы» к «освобождению человека» соответствует онтологическая метаморфоза индивидуального бунтовского инстинкта в анархическую социальную революцию.

Для гуманистической традиции в русской освободительной мысли характерно стремление теоретически обосновать и объединить идеи личной свободы и социального равенства. Бакунин был продолжателем этой социально-философской традиции. Он полагал, что соблюдение принципов свободы и равенства составляют «дух чистой человечности»⁴⁹⁴. Общественный идеал народника-анархиста подразумевал такое социальное устройство, в котором свобода и равенство достигаются за счет исполнения принципа взаимной солидарности⁴⁹⁵.

Несоциалистические идеологи демонстрировали определенный скепсис в отношении возможности удачного теоретического обоснования и практического воплощения синтеза идеалов личной свободы и социального равенства. Бакунин теоретически доказал необходимость «равенства в свободе» в логике, которая актуальна и сегодня, и может быть выражена следующим образом: «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»⁴⁹⁶. Интеллектуальная слабость индивидов в обществе, их нравственная нищета, их рабская покорность, то есть «животность» в понимании Бакунина, входят в конфликт с освобождающейся личностью. Но этот конфликт разрешается в обществе освобождающихся или освобожденных

⁴⁹⁴ Там же. С. 240.

⁴⁹⁵ Там же. С. 334.

⁴⁹⁶ Вязинкин А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества. Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. С. 52.

личностей: «их животность и является отрицанием моей человечности, <...> моя свобода, отраженная равно свободным сознанием всех людей, возвращается ко мне, подтвержденная согласием всех»⁴⁹⁷.

Бакунин утверждал, что в ходе превращения вещей действует закон, в соответствии с которым осуществляется «равенство в свободе». Последнее означает, что свобода личности отражается «равно» в сознании других свободных людей. То есть в обществе возникает некий психический универсум, складывается в первую очередь коммуникационная сеть взаимных отношений индивидов. Этот универсум вырабатывается из физической и умственной жизни индивидов, из проявлений бунта (освобождения). В этом психическом универсуме чувств не меньше, чем ума. Существование этого универсума – свидетельство взаимной солидарности свободных личностей. Взаимная солидарность свободных выступает как частное проявление онтологического феномена солидарности всего сущего. Бакунин писал, что все существа и материальные объекты во вселенной, независимо от их природы, величины и удаленности, оказывают друг на друга, прямо или косвенно, значимое воздействие⁴⁹⁸.

При взаимной солидарности освобождающихся личностей свобода каждого подкрепляется свободой другого. Следует особо указать, что в данном случае Бакунин делал освобождение других условием освобождения конкретной личности, что в значительной мере ограничивает ее индивидуальную независимость. Попытка Бакунина с позиции анархо-синдикализма и социализма обосновать необходимость сочетания идеи свободы личности и принципа взаимной солидарности обернулась невозможностью мыслителя прийти к формуле суверенной личности.

На наш взгляд, в социальной теории Бакунина имеется определенное противоречие. С одной стороны, общественный идеал подразумевает придание обществу все большей «человечности», для чего необходимо освобождение

⁴⁹⁷ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 502.

⁴⁹⁸ Бакунин М. А. Анархия и Порядок. Сочинения. С. 197.

каждого человека⁴⁹⁹. Причем личная свобода конкретного человека понималась в духе следующего императива: «Не поступаться ни мыслью, ни волей перед какой-либо властью, кроме своего собственного разума и собственного понимания справедливости»⁵⁰⁰. И вместе с тем, у Бакунина речь шла именно о свободном обществе, а не об обществе свободных, потому что возможна только коллективная свобода, когда каждый конкретный человек свободен свободой другого⁵⁰¹. Очевидно, жизнь свободного человека в обществе отличается от жизни человека в обществе, в котором провозглашена свобода. Свобода всех перемешана в философии Бакунина со свободой каждого в отдельности, и эта теоретическая путаница весьма проблематична для создания непротиворечивой социальной концепции суверенной личности.

Коллективистские акцентуации социальной теории Бакунина тоже не способствовали обоснованию теории суверенитета личности. По утверждению самого философа, личная свобода второстепенна по сравнению с первым человеческим законом – солидарностью⁵⁰². Коллективистские тезисы Бакунина были неизбежны при разработке теории анархической социальной революции, поскольку любое массовое общественное движение требует коллективного действия, привлечения и вовлечения в социальную борьбу революционеров, убежденных сторонников идей социальной справедливости и нравственного подвига (бунта). Можно даже сказать, что Бакунин был врагом личной свободы, такой личной свободы, которая существует вне общественного идеала, вне коллективистских социалистических форм общежития: «свобода без социализма – это привилегия, несправедливость, <...> социализм без свободы станет рабством»⁵⁰³. Если первая часть утверждения весьма сомнительна, то вторая часть, которая предупреждает о возможности жесткой зависимости человека в социалистической системе, в которой свобода личности поправа, нашла свое историческое подтверждение в XX-м столетии.

⁴⁹⁹ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 270.

⁵⁰⁰ Там же. С. 333.

⁵⁰¹ Там же.

⁵⁰² Там же. С. 332.

⁵⁰³ Бакунин М. А. Анархия и Порядок. Сочинения. С. 178.

Бакунин на определенном этапе своей идейной эволюции испытал влияние И. Г. Фихте. Фихтеанская теория назначения человека сыграла значительную роль в формировании мировоззрения молодого народника-анархиста. «Твое назначение, – писал Фихте, – заключается не только в знании, но и в действиях, согласных с этим знанием <...> ты существуешь здесь для деятельности; <...> только твоя деятельность определяет твою ценность»⁵⁰⁴. Идея о необходимости претворения в реальность теоретической истины посредством практического действия характерна для социальной теории Бакунина и народнической мысли в целом. Это была философия действия, обосновывающая необходимость бунта и революции в деле освобождения человека. Идея революционного, бунтовского порыва жизни, доминирующего над «животностью» и мышлением в антропологии Бакунина, стала преодолением гегелевского панлогизма. Логичное в социальном мире, считал народник-анархист, может оказаться бесполезным и несправедливым⁵⁰⁵. На новый уровень свободы личность и общество переходят благодаря иррациональному бунтовскому порыву, в момент свершения анархической социальной революции. Свобода человека по Бакунину осуществляется в акте спонтанного действия, в ходе индивидуального бунта, в результате социальной революции, но при этом личность как бы растворяется в стремлении к *должному*.

Бунт человека против общественных установлений есть неременное условие его освобождения, «очеловечивания» индивида⁵⁰⁶. Поскольку личность формируется под сильнейшим воздействием общества, ее интересы, привычки и ценности прививаются в непрерывном процессе социализации, то и индивидуальный бунт против общества неизбежно обернется бунтом человека против самого себя; в этом бунте он должен освободиться от влияния общества в части сформированных им материальных и умственных задатков⁵⁰⁷. Но это освобождение не ориентировано на выход за границы человеческого, оно не предполагает преодоления деспотического влияния общества вполне, поскольку

⁵⁰⁴ Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 152.

⁵⁰⁵ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 351.

⁵⁰⁶ Там же. С. 504.

⁵⁰⁷ Там же. С. 503.

на это не способен никто⁵⁰⁸. Победа человека над деспотизмом природы и общества невозможна в силу законов диалектики вечного превращения вещей: вечная борьба за индивидуальность между человеком и обществом непреодолима вполне.

Таким образом, антропологический идеал Бакунина – «бунтующий человек». Причем в социальной философии народника-анархиста, в его диалектической картине мира этот идеал является не возможным *должным*, а неизбежным результатом общественного развития. Научное обоснование этого антропологического идеала в теории Бакунина не требуется, поскольку наука имеет дело с абстракцией, а «бунтующий человек» есть человек конкретный: «историю делают не абстрактные, но реальные, живые, преходящие индивиды»⁵⁰⁹.

Антропология Бакунина представляет собой вариант материалистического персонализма, внимание к которому в отечественной историко-философской науке минимально. Русский персонализм материалистического извода представлен в первую очередь именно народническими мыслителями. Пожалуй, только в рамках персоналистской философии и может возникнуть теория суверенной личности, однако одной этой мировоззренческой установки для выработки этой теории недостаточно.

Наука, по мнению Бакунина, не только неспособна работать с феноменом «бунтующего человека», но и в реалиях имперской России вообще не может освободить личность. «Путь освобождения народа посредством науки и для нас загражден, – писал народник-анархист, – нам остается поэтому только один путь, путь революции»⁵¹⁰. «Бунтующий человек» Бакунина в конкретных исторических условиях проходит эволюцию от просвещения и занятия науками к революционному действию. Таким образом, в социальной философии Бакунина теоретически обосновывается обновление типа «русского нигилиста», его превращение в тип по-революционному бунтующего народника.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

⁵⁰⁸ Там же. С. 508.

⁵⁰⁹ Там же. С. 479.

⁵¹⁰ Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. С. 141.

В своих работах народники подтвердили идейно-генеалогическую связь с нигилизмом. Это указывает на зависимость процесса разработки проблемы антропологического идеала в трудах народников от социально-теоретического и философского наследия теоретиков русского нигилизма. Общими для нигилистов и народников были абсолютизация критического мышления, выработка определенного поведенческого стиля и идентичное интеллектуальное оснащение. Однако сами народники подчеркивали, что появление нового типа связано с эволюцией типа нигилиста: новый тип озабочен не только проблемой личной интеллектуальной автономии, но и проблемой социальной справедливости. Таким образом, народническое движение представлено более широким типом личности: это более сложная революционная натура.

В философском наследии Бакунина отражается генезис народнического мировоззрения. Он выводит на первое место в своей теории проблему бунта, а с ней и проблематику типа «бунтующего человека», который несет в себе все потенции, необходимые для становления суверенной личности. Однако согласно диалектической философии Бакунина, этот тип в соответствии с естественным порядком уклоняется от манифестации своей суверенности в пользу соучастия во всеобщем превращении вещей (применительно к революционной натуре – соучастия в социальной революции). Таким образом, этот тип не автономен вполне, но находится в принудительных социальных связях с другими и ради других. И бунт в теории Бакунина есть не демонстрация личного суверенитета, но акт завоевания человечности. В диалектической формуле, предложенной в философии Бакунина, вечная борьба человека с обществом за собственную суверенность непреодолима вполне.

3.2. Тип «критически мыслящей личности» в философии П. Л. Лаврова⁵¹¹

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 существу, представляла собой новую идеологию освободительного движения.

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 возшла относительно поздно – на рубеже 1860-х – 1870-х гг. Тем не менее популярность народника была колоссальной. 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

⁵¹¹ В данном параграфе использованы материалы статей и монографии автора диссертации Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии П. Л. Лаврова / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2020. – Т. 13, № 6. – С. 98-101; Вязинкин, А. Ю. Идеал целостной личности в философском наследии П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2020. – Т. 13, № 9. – С. 72-75; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

европейской философской мысли – в том числе некоторые положения неокантианства, эмпириокритицизма, философии жизни Г. Зиммеля и т. д. Но самое главное – его огромный вклад в развитие субъективной социологии, которая составляет теоретико-методологическое ядро философии русского народничества.

Итальянский историк Ф. Вентури справедливо отмечал, что мировоззрение и деятельность Лаврова представляли собой «центральное течение народничества»⁵¹². И это верно одновременно в двух отношениях. Во-первых, социальная теория 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 важен баланс между крайностями догматического западничества и романтического славянофильства, между марксизмом Г. В. Плеханова, минимизировавшим различия между Россией и Западом и пренебрегавшим крестьянством, и, с другой стороны, – крестьянофильством С. М. Степняка-Кравчинского, предлагавшего в теории социального идеала опираться исключительно на инстинкты русского мужика⁵¹³.

Работой Лаврова «Исторические письма» (1868-1869) зачитывалось целое поколение русских революционеров. «Он был удивительно радиоактивен»⁵¹⁴, – вспоминали о нем близкие, разделявшие его идеи. Романтизм самопожертвования,

⁵¹² Venturi F. Op. cit. P. XIII.

⁵¹³ Kimball A. Op. cit. P. 43.

⁵¹⁴ Статьи памяти П. Л. Лаврова // ОР РГБ. Ф. 178. Карт. 11174. Ед. хр. 27. Л. 5.

пафос деятельной жизни, повсюду устремляющейся к идеалу социальной справедливости, умелое сочетание позитивной научности с жесткими нравственными императивами – 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 теории. 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 философской системы»⁵¹⁵. В антропологии Лаврова человек понимается как субъект истории, как источник общественного прогресса⁵¹⁶. 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»⁵¹⁷, – так А. И. Юдин характеризует 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 и 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 Лавров разработал теорию потребностей человека. Философско-социологические изыскания Лаврова были основаны на синтетическом естественнонаучном и психологическом обосновании этой теории. Вообще социологические и психологические изыскания народника находились в теоретическом единстве с его естественнонаучными штудиями, отсюда и специфика понимания человека в

⁵¹⁵ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 623.

⁵¹⁶ Там же. С. 631.

⁵¹⁷ Юдин А. И. Проблема исторического будущего России: социальные идеи П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского. С. 101.

его антропологии: «Я = мысли + организм <...> Организм = жизнь + вещество в его физической и химической разнородности»⁵¹⁸. 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»⁵¹⁹. Ход истории, таким образом, определяется деятельностью людей по удовлетворению своих потребностей.

По мнению Лаврова, наука не способна представить объективную картину мира, но она и не должна этого делать, она – одно 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»⁵²⁰.

В этой позиции явно прослеживаются акцентуации инструментализма, который, однако, имел в своей основе 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. (то есть культурой);
- 3) сознательные потребности, возникающие вне постороннего принуждения; потребности как продукт сознания⁵²¹.

К идеалам освобождения человека и социальной справедливости относится «сознательная» группа потребностей. Принцип единства знания и действия

⁵¹⁸ Лавров П. Л. Планы, тезисы лекций по философии; «Введение в философию» // ГА РФ. Ф. 1762. Оп. 2. Д. 249. Л. 5 об.

⁵¹⁹ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 103.

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

⁵²¹ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 39-40.

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)»⁵²². Тем не менее историко-философский анализ требует принимать эту классификацию, поскольку она фактически является элементом социальной теории Лаврова.

«Человек, немислимый без потребностей, – писал Лавров, – тем самым немислим без какой-либо культуры»⁵²³. 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 раздражений и вынужден создавать «вторую природу», в которой он и скрывается от неблагоприятной физической реальности⁵²⁴. Вся культура (от государственных институтов до технических приспособлений) есть совокупность институций «второй природы». И все же именно это обстоятельство, по мнению Гелена, подготовило человека к «неутомимой импровизации все новых ответов на неисчерпаемые вызовы бытия»⁵²⁵.

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 прогресс⁵²⁶.

Традиция и культура отождествляются Лавровым. Критическая мысль – единственное оружие против реакционности культуры и источник общественного

⁵²² Федчин В. С. Указ. соч. С. 118.

⁵²³ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 104.

⁵²⁴ Вязинкин А. Ю. О некоторых аспектах антропологии А. И. Герцена // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 8. С. 380.

⁵²⁵ Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3 (37). С. 40.

⁵²⁶ Лавров П. Л. Опыт истории мысли. С. 41.

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» (славянофильский 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.

А. И. Юдин 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»⁵²⁷. Праксиологический аспект антропологизма Лаврова ориентирован на реализацию нравственного идеала, сформулированного в теории. Именно борьба критической мысли с реакционной культурой формирует «нравственный идеал личности»⁵²⁸. 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

⁵²⁷ Юдин А. И. Проблема исторического будущего России: социальные идеи П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского. С. 253.

⁵²⁸ Лавров П. Л. Научные основы истории цивилизации. С. 93.

народнической мысли, – это «понятие онтологического уровня, его нельзя разложить на составные части, вывести из чего-то более глубокого»⁵²⁹.

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

Итак, Лавров 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 истории⁵³⁰. Интеллигенция формируется из тех, в ком воспитана «потребность развития, сформировавшую критическую мысль»⁵³¹.

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, исходным принципом его философии⁵³². 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

⁵²⁹ Соболев А. В. Идеи позитивистской социологии в русской философской и общественной мысли 1860-1880-х гг. [Электронный ресурс] // Гуманитарные научные исследования. – 2012. – № 12. Human.snauka [Сайт]. Режим доступа: URL: <https://human.snauka.ru/2012/12/2104>. (дата обращения 21.04.2024).

⁵³⁰ Лавров П. Л. (Арнольди С. С.) Задачи понимания истории. С. 61.

⁵³¹ Юдин А. И. П. Л. Лавров о проблеме: интеллигенция и народ, интеллигенция и власть. С. 238.

⁵³² Богатов В. В. Указ. соч. С. 56.

и справедливую)»⁵³³. Задача теоретической философии, как ее определял Лавров в другом месте, состоит в том, чтобы «построить мыслимый мир как необходимый по законам нашего мышления»⁵³⁴. И эта теоретическая философия, по мысли народника, должна быть частью некоего единства миросозерцаний: теоретической и практической философии, философии как потребности ума и как исторической среды идей⁵³⁵.

Таким образом, целостность личности в философии Лаврова понимается как стремление к единству 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, – писал народник, – сознать потребность прогресса, то вашего таланта и знания достаточно, чтобы эту критику, это знание воплотить в жизнь»⁵³⁶.

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”»⁵³⁷.

Эта проблема 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

⁵³³ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 490.

⁵³⁴ Лавров П. Л. Планы, тезисы лекций по философии; «Введение в философию» // ГА РФ. Ф. 1762. Оп. 2. Д. 249. Л. 5 об.

⁵³⁵ Там же. Л. 17.

⁵³⁶ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 90.

⁵³⁷ Гуревич П. С. Проблема целостности человека. М.: ИФРАН, 2004. С. 148.

сверхприродный субъект»⁵³⁸. Народники понимали человека «не только как природный объект, но и как сверхприродный (социальный) субъект»⁵³⁹.

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 понимание антропологии Лаврова может быть осуществлено только в синтетическом исследовании человеческой личности в отношении «к своему сознанию, к внешнему миру и к преданию»⁵⁴⁰.

О «цельной человеческой личности»⁵⁴¹, 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»⁵⁴². 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 достигаются завершенность личности, целостность внутреннего и внешнего содержания человека. Поэтому Лавров утверждал, что необходимо согласование теоретической и практической философии.

⁵³⁸ Там же. С. 140.

⁵³⁹ 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.

⁵⁴⁰ Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии // Лавров П. Л. Статьи, воспоминания, материалы. Пг.: Колос, 1922. С. 115.

⁵⁴¹ Богатов В. В. Указ. соч. С. 56.

⁵⁴² Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 564.

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, ввести их в процесс исторического сознательного процесса, это важная обязанность»⁵⁴³.

В социальной теории Лаврова выдвинута идея о том, что интересы критически мыслящей личности совпадают с интересами общественными. Критически мыслящая личность стремится к преобразованию сущего в должное, к экономическим, социальным и политическим переменам, посредством которых организуется справедливое, по Лаврову, социалистическое общество. Индивидуальное же совершенствование личности возможно посредством развития общественного, осуществляемого усилием критически мыслящих личностей, тех людей, на которых лежит ответственность за общую судьбу. «Общее благо, – утверждал народник, – и не может иначе осуществиться»⁵⁴⁴.

Идея синтеза в 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 Герцена, заимствованный из немецкой философии) лучше всего подходит для описания социальной роли интеллигенции, критически мыслящих личностей. Их мировоззрение соответствует той самой антропологической философии Лаврова, которая связывает факты, побуждения и действия, теорию потребностей и практику их удовлетворения, и она же – «орудие борьбы за прогресс, социальную справедливость, за социализм»⁵⁴⁵. Социальная деятельность интеллигенции есть продолжение этой философии в практической сфере.

Необходимость обосновывается в теоретической части антропологической философии Лаврова, связанной с теорией потребностей и нравственным

⁵⁴³ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 404.

⁵⁴⁴ Там же. С. 97.

⁵⁴⁵ Богатов В. В. Указ. соч. С. 104.

императивом, практическая ее часть ориентирована на *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 социальной проблеме суверенитета 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 социал-дарвинистскую 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»⁵⁴⁶. 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»⁵⁴⁷. Философ пытался внести в социальную теорию своеобразную диалектику индивидуального и общего в контексте разработанной им концепции общественного идеала: «Ясно понятые интересы личности требуют, чтобы она стремилась к осуществлению общих интересов; общественные цели могут быть достигнуты исключительно в личностях. Поэтому истинная общественная теория требует <...> слития общественных и частных интересов»⁵⁴⁸.

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.

⁵⁴⁶ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 197.

⁵⁴⁷ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 101.

⁵⁴⁸ Там же С. 97.

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 постепенного утверждения индивидуальности как основного фактора перемен. “Солидарность” и “индивидуальность”, как они существуют в социальной жизни, взаимосвязаны»⁵⁴⁹.

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»⁵⁵⁰. 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 хозяйственную 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 философа 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»⁵⁵¹. В подобной оценке исследователь, очевидно, утрачивает научный объективизм и даже обнаруживает

⁵⁴⁹ Vucinich A. Op. cit. P. 33.

⁵⁵⁰ Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ. С. 172.

⁵⁵¹ Мархевски О. Указ. соч. С. 162.

неспособность 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 теории 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»⁵⁵². Лавров, безусловно, тяготевший к созданию философской системы, хорошо понимал, что его социальная теория, 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 «социальная справедливость». 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

⁵⁵² Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. С. 162-163.

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 реализовать свои возвышенные цели, считал народник, только объединив свои силы. Героическое самопожертвование одиночек создавало важный миф мучеников прогресса, задающий определенную модель поведения, но в целом оно было неэффективно⁵⁵³. 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, обдуманых, 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»⁵⁵⁴. На этом тезисе заканчивается прозрачная и ясная борьба за освобождение каждой конкретной личности и начинается борьба за отвлеченное освобождение народа, начинается социальная революция, хаос которой, между прочим, противоположен рациональной конструкции социальной теории Лаврова. Тем не менее этот хаос, это смещение перспективы приготовлены самим мыслителем. «Личность, – писал

⁵⁵³ Walker F. A. P. L. Lavrov's Concept of the Party. P. 236-237.

⁵⁵⁴ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 128.

он, – <...> как бессильная единица, конечно, ничтожна»⁵⁵⁵. Это утверждение ничтожности личности на широком историческом фоне (то есть подчинение личности историческому детерминизму) умаляло и ее достоинство, ее самодостаточность, самоценность. Даже критически мыслящая личность, по существу, воспринималась философом едва ли не только как инструмент достижения моральной цели научного социализма – социалистической революции⁵⁵⁶.

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»⁵⁵⁷. 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, что есть лучшего в этом мире, к отказу от собственной свободы, к отказу от возможности реализовать себя как личность»⁵⁵⁸.

Тем не менее вклад Лаврова в развитие гуманистической традиции отечественной философии невозможно переоценить. Теория личности Михайловского, наиболее близко из народнических мыслителей подбравшегося к решению социальной проблемы суверенитета личности, разрабатывалась на основе концепций, которые уже были предложены 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

⁵⁵⁵ Там же. С. 120.

⁵⁵⁶ Walker F. A. The Morality of Revolution in Pyotr Lavrovich Lavrov. P. 207.

⁵⁵⁷ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 129.

⁵⁵⁸ Юдин А. И. Проблема исторического будущего России: социальные идеи П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского. С. 234.

поразительное дарование классифицировать явления»⁵⁵⁹ сделали Лаврова-философа одним из властителей дум русской интеллигенции последней трети XIX столетия.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Философия трактуется Лавровым как понимание всего человеческого. Началом антропологической философии народника выступает учение о потребностях человека, наличие которых является предпосылкой взаимосвязи между мыслью и действием. Сама философия подразделяется на теоретическую и практическую: первая занимается проблемами критического осмысления действительности, вторая – практикой воплощения в жизнь идеала. Их согласованность – задача критически мыслящей личности. Группа сознательных потребностей является источником критической мысли, задача которой состоит в противостоянии реакционной культуре. Результатом этой борьбы должна стать нравственная личность как антропологический идеал. Неразрывное единство знания и действия критически мыслящего человека составляет основу целостности его личности. Только такая личность является актором исторического сознательного процесса. В антропологической философии Лаврова были созданы все теоретические предпосылки для решения социальной проблемы суверенитета личности. Однако решение проблемы социального идеала подразумевало подчиненное положение личности. В контексте теории социальной солидарности Лавров постулировал необходимость срастания личных и общественных интересов, поскольку общественные цели достигаются только в личностях. Помимо того, что в действительности такое срастание может быть только искусственным, философ не позаботился о том, как общество могло бы гарантировать суверенитет личности. Напротив, он провозгласил одним из идеалов солидарности устройство партии, в которой каждый человек должен ощущать себя «органом общего организма». Таким образом, подчинение личности общественным интересам было замаскировано в философии народника принципом баланса и координации личных и общественных интересов.

⁵⁵⁹ Статьи памяти П. Л. Лаврова // ОР РГБ. Ф. 178. Карт. 11174. Ед. хр. 27. Л. 17.

3.3. Фигура «профана» как идеал Н. К. Михайловского⁵⁶⁰

Некоторые теоретические 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.

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»⁵⁶¹. 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 персоналистического статуса началось с работы В. В. Зеньковского, посвященной истории русской философии. По мнению Зеньковского, психологическая религиозность Михайловского оформила его философско-социологические

⁵⁶⁰ В данном параграфе использованы материалы статей и монографии автора диссертации Вязинкин, А. Ю. Типы «бунтующего человека» в теории борьбы за индивидуальность Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2019. – Т. 12, № 10. – С. 143-146; Вязинкин, А. Ю. Идеал целостной личности в философском наследии П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2020. – Т. 13, № 9. – С. 72-75; Вязинкин, А. Ю. Проблема суверенной личности в идейном наследии Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Диалог со временем. – 2021. – Вып. 74, № 1. – С. 62-77; 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; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

⁵⁶¹ См., напр.: Коновалова О. В. В. М. Чернов о Н. К. Михайловском. С. 262-263.

искания в «безусловный и категорический персонализм»⁵⁶². Зеньковский подчеркивал ярко выраженный этицизм философии личности Михайловского, но отмечал, что на персонализм мыслителя «обеспложивающее влияние имели позитивизм и релятивизм эпохи»⁵⁶³. 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 тотально уничтожать существующий порядок вещей, а с целью претворения в жизнь правды-справедливости: «вычеркну зло и создам добро»⁵⁶⁴. 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 исследователь В. Чалый выделяет в качестве самостоятельного явления «народнический персонализм» и отмечает, что персонализм Михайловского не натуралистичен, поскольку мыслитель «присвоил некоторым ценностям ненатуральный и неисторический статус и настаивает на их отрыве от фактов»⁵⁶⁵. Далее мы покажем, почему с этим утверждением нельзя согласиться вполне. Тем не менее заслуживает внимания мысль ученого об идейной близости «народнического персонализма», занимавшего позицию между теизмом и натурализмом (П. Л. Лавров), с кантианским трансцендентализмом⁵⁶⁶.

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

⁵⁶² Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 174.

⁵⁶³ Там же. С. 171.

⁵⁶⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 231.

⁵⁶⁵ Chaly V. Kantianism and Anti-Kantianism in Russian Revolutionary Thought // Con-Textos Kantianos. 2018. № 8. P. 225-226.

⁵⁶⁶ Ibid. P. 223.

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?»⁵⁶⁷. 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. Э. Матура в своем исследовании, посвященном социальной мысли Михайловского, связывает персонализм русского мыслителя с либеральной традицией философско-социологического и политического мышления⁵⁶⁸.

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, которое изучало организмы, состоящие из других организмов. Геккель предлагал иерархию этих организмов, которую Михайловский трактовал как иерархию индивидуальностей разного уровня. Целостность и неделимость составляют конечную цель каждой индивидуальности на всех уровнях. Человек – индивидуальность одного из уровней. Но существуют индивидуальности и более высокого порядка, например, общество или

⁵⁶⁷ Mendel A. Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. P. 1-37.

⁵⁶⁸ Mathura E. Foundations of Sociological Subjectivism: The Social Thought of N. K. Mikhailovsky. London: Athena Press, 2004. 176 p.

государство. Индивидуальности более высокого порядка в целях сохранения собственной 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, а общество и государство стараются подчинить человека, отобрать у него свободы, навязать ему свои цели. На этом уровне противостояния индивидуальностей Михайловский смело противится установленному порядку вещей, утверждая, что «личность никогда не должна быть принесена в жертву, она свята и неприкосновенна»⁵⁶⁹. 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»⁵⁷⁰.

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

Причем границы личной свободы определяются не либеральным «законом равной свободы». Михайловский предложил нелиберальное понимание свободы человека, отвергнув либеральную социал-дарвинистскую философию: «Либеральная философия дарвинистов составляет королларий либеральной экономической доктрины»⁵⁷¹. Негативная свобода еще не гарантирует полного суверенитета личности. Расширение «формулы жизни» требует еще и позитивного социального опыта и активного действия, которые возможны в контексте «сочувственного опыта» как инструмента освоения социальной

⁵⁶⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 452.

⁵⁷⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 450.

⁵⁷¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 165.

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 психофизический закон немецкого ученого и основоположника психофизики Г. Т. Фехнера: «ощущение растет, как логарифм вызывающего его впечатления, т. е. несравненно медленнее»⁵⁷². 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»⁵⁷³.

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.

⁵⁷² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 459.

⁵⁷³ Там же. Стб. 472.

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, перечувствует его чувство, перестрадает его страдание, проплачет его слезами»⁵⁷⁴.

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 цели⁵⁷⁵. Именно эта «бесцельность» объективизма, его способность всегда лишь регистрировать факты, описывать сущее и никогда – формулировать представление о должном, есть то самое 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, контрарных тезисов.

Для Михайловского не столько важно то, что объективная наука никогда не останавливается и никогда не достигает истины вообще, 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, утверждал Михайловский, «общество, как целое, усвоив отдельным группам индивидов ту или другую способность и атрофируя остальные, превращает их в свои служебные органы, покоряет личность»⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ Там же. Стб. 72.

⁵⁷⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Академический проект, 2019. С. 193.

⁵⁷⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 227.

В выработке умственной самостоятельности сочувственный опыт – важнейший инструмент: «Наше психическое содержание дано опытом унаследованным, личным и сочувственным»⁵⁷⁷. Сочувственный опыт играет важную роль в формировании ментальностей не только отдельных индивидов, но и социальных групп, поэтому 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»⁵⁷⁸. 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»⁵⁷⁹. 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»⁵⁸⁰.

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 общительности, простой кооперации, непосредственного взаимодействия. Это позволяет расширять «формулу жизни» каждого человека посредством интенсификации и все большего разнообразия автономно-личностного и

⁵⁷⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 148.

⁵⁷⁸ Febvre L. The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. P. 150.

⁵⁷⁹ Гуревич А. Я. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 520.

⁵⁸⁰ Вязинкин А. Ю. Проблема суверенной личности в идейном наследии Н. К. Михайловского // Диалог со временем. 2021. Вып. 74. С. 69.

«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»⁵⁸¹.

Сочувственный опыт позволяет человеку посмотреть на мир не в оптике борьбы за жизнь, но в оптике социальной солидарности. Сочувственный опыт помогает «раздвинуть пределы индивидуального я, направить совокупные усилия кооперирующих на борьбу с внешним миром, причем борьба между кооперирующимися, борьба внутри общества становится делом не только бесполезным, а и прямо невыгодным, вредным»⁵⁸². 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»⁵⁸³.

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», то есть борьбы за индивидуальность: «Любовь – не надувательство природы, или бессознательного, или гения вида, преследующих какие-то свои цели. Она – и не неудобопонятное избирательное сродство двух клеточек. Она – одно из выражений великого закона развития, сдерживаемого другими проявлениями того же закона»⁵⁸⁴. «Половые отношения, – по мнению Михайловского, – образуют первую форму борьбы за индивидуальность в человеческом обществе»⁵⁸⁵. Половое чувство является не сознательной установкой на борьбу за индивидуальность, а изначально встроенным в существо

⁵⁸¹ Левицкий С. А. Свобода и ответственность. М.: Посев, 2003. С. 130.

⁵⁸² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 180.

⁵⁸³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. Стб. 47.

⁵⁸⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 528.

⁵⁸⁵ Там же. Стб. 544.

человека. Даже если половое чувство 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.

Конечная цель борьбы, то есть личное счастье, 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 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»⁵⁸⁶. Эпикурейская же этика более соответствовала проблематике освобождения: «в эмансипации личности видели именно источник ее спокойствия»⁵⁸⁷. 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

⁵⁸⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 177.

⁵⁸⁷ Там же. Стб. 179.

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»⁵⁸⁸.

Представление о всеобщем счастье может быть либо усредненным, по существу, не отвечающим ни одному индивидуальному представлению 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»⁵⁸⁹. 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»⁵⁹⁰. 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” призраки,

⁵⁸⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 459.

⁵⁸⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 423.

⁵⁹⁰ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 167-168.

наделяете его святостью, и таким образом “все” становятся страшным деспотом, подавляющим единичных личностей»⁵⁹¹.

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»⁵⁹². Штирнеровское учение о суверенной личности утилитарно, оно ориентировано на принцип 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»⁵⁹³. Утилитаризм Штирнера аннигилирует все этическое содержание теории суверенитета личности, что противоречит гуманизму Михайловского.

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,

⁵⁹¹ Штирнер М. Указ. соч. С. 238.

⁵⁹² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 450.

⁵⁹³ Штирнер М. Указ. соч. С. 285.

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»⁵⁹⁴. 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»⁵⁹⁵.

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»⁵⁹⁶. Таким образом, дарвинизм, как и марксизм, тоже мог быть встроен в теорию Михайловского, которая оказывалась более широкой, а значит, более репрезентативной, поскольку учитывала большее количество факторов. Борьба за индивидуальность – есть сама жизнь человека во всем ее многообразии, тогда как борьба за существование есть только частный ее случай, «печальная необходимость»⁵⁹⁷.

Критика дарвинизма и марксизма русским народником актуальна в контексте его ценностных установок, его антропологизма, этицизма,

⁵⁹⁴ Михайловский Н. К. Последние сочинения. Т. 1. С. 122.

⁵⁹⁵ Записная книжка Н. К. Михайловского // РО ИРЛИ РАН. Ф. 181. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 2.

⁵⁹⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 549.

⁵⁹⁷ Там же. Стб. 566.

персонализма. В любом случае, построение теории невозможно без отправных положений. Сам Михайловский считал, что его методологические концепции – основа для социальных наук будущего.

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

Исторические типы социального бунта и фигуры бунтующего человека разработаны Михайловским в дополнение 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»⁵⁹⁸. 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. А. Камю писал: «Что же представляет собой человек бунтующий? Это человек, говорящий “нет”»⁵⁹⁹. 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, человек должен выступить со своим «нет»: «Я ставлю nicht к теории борьбы за индивидуальность, как раз на том месте, где она захватывает меня»⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ Бакунин М. А. Избранные сочинения. Т. 2. С. 147.

⁵⁹⁹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 127.

⁶⁰⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 423.

Нонконформизм лежал в основе теории борьбы за индивидуальность Михайловского: «великий человек должен быть в значительной степени чужим окружающей среде»⁶⁰¹.

Исторические штудии привели Михайловского к возможности определенной типологии социального бунта. В условиях напряженной общественно-политической 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»⁶⁰².

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»⁶⁰³.

Изучение этих типов бунта позволяло народникам лучше понять традиции и чаяния народа. Это те представители народной жизни, «в ком пробудился “дух, несовместимый с рабским состоянием”; у кого существовало свое представление о народной Правде»⁶⁰⁴. Народнический колорит историко-антропологической типологии Михайловского очевиден. Бунт делает народ актором истории: «главный факт в истории есть сам народ, дух народный, творящий историю»⁶⁰⁵. Стремление к правде, всегда существовавшее в народной жизни, порождает, по мнению Михайловского, «религиозную преданность» прозелита⁶⁰⁶.

Предлагая единство правды-истины (научное знание) и правды-справедливости (моральные принципы), Михайловский апеллировал к

⁶⁰¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. Стб. 103.

⁶⁰² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 648.

⁶⁰³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 596.

⁶⁰⁴ Леонтьева О. Б. Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв. Самара: ООО «Книга», 2011. С. 373.

⁶⁰⁵ Шапов А. П. Сочинения: в 3 т. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1908. Т. 3. С. XXXI.

⁶⁰⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 405-406.

определенному идеалу общественной жизни. С его точки зрения, нравственно-психологическая жизнь народа может вырабатываться в нравственно развитой личности, осуществляющей борьбу за индивидуальность.

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»⁶⁰⁷. Этот протест связан с требованием прав и свобод в политической и экономической сферах. Это борьба за изменение социальной реальности, пересмотр политических и правовых основ общественного бытия. 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»⁶⁰⁵. 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»⁶⁰⁹. Здесь речь идет как о коллективном движении (в случае организации сект, свободных общин), так и об индивидуальном бунте. Идею такого бунта, направленного на охранение самобытной жизни, сформулировал еще Герцен: «Я не советую браниться с миром, а начать независимую, самобытную жизнь,

⁶⁰⁷ Там же. Стб. 744.

⁶⁰⁵ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 67.

⁶⁰⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 744.

которая могла бы найти в себе самой спасение даже тогда, когда весь мир, нас окружающий, погиб бы»⁶¹⁰.

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»⁶¹¹. 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.

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 чащу»⁶¹².

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 «неустранимая 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 неустранимая воля»⁶¹³. Освобождение без волевого усилия невозможно. Разинщина – это, несомненно, выражение «вольницы»: воля освобождающегося противостоит внешним факторам, посягающим на свободу. «Подвижники» же

⁶¹⁰ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 131.

⁶¹¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 597.

⁶¹² Кривенко С. Н. На распутье: (Культурные скиты и культурные одиночки). М.: Изд. С. Дороватовского и А. Чарушниковой, 1901. С. 7.

⁶¹³ Костомаров Н. И. Бунт Стеньки Разина. Исторические монографии и исследования. М.: Чарли, 1994. С. 352.

вытесняют из себя эти внешние факторы, ускользают от них, но не попирают. Их задача – сберечь народную правду и личную 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.

Михайловский критически оценивал учение Толстого о непротивлении злу. В этой теории он видел слабость воли, конформистский 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 содержание⁶¹⁴. Ученый доказывал это посредством проведения сравнительного анализа сообществ народовольцев 1870-х гг. и «христианского братства»⁶¹⁵, 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

⁶¹⁴ Billington J. Op. cit. P. 120-121.

⁶¹⁵ Биллингтон Д. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М.: Рудомино, 2001. С. 510.

исследования в этой области обращаются к так называемой «религиозной» составляющей народнических идей, что позволяет, с одной стороны, уточнить нюансы интеллектуальной истории народничества, с другой – оценить вполне всю широту народнического 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»⁶¹⁶. Другой исследователь утверждает, что «веру в народ, аскетизм, самопожертвование и т. п. следует отделять от религиозной сферы»⁶¹⁷. На это следует возразить, что теоретики народничества имели свои представления о специфике феномена религии.

Выявляя некоторую особенность мировоззрения Михайловского, В. В. Блохин считает возможным определять его как «квазирелигиозную ментальность»⁶¹⁸. 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 долженствующем быть (мораль и политика в обширном смысле), которая властно и неуклонно направляет деятельность человека»⁶¹⁹. Освобождаясь от старых идолов, народоволец обретает внутреннюю

⁶¹⁶ 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.

⁶¹⁷ Морозов Д. А. Указ. соч. С. 102.

⁶¹⁸ Блохин В. В. Жандарм литературной республики. С. 47.

⁶¹⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. Стб. 124.

убежденность, из которой рождается эта «религиозная» преданность делу. Поиск другого социального и политического начала – суть освободительного движения в России, которое требует квази-религиозного обновления, сменяющего идола старого мира на идеалы мира нового.

Михайловский не был воинствующим атеистом в отличие от большинства революционных демократов и народовольцев. Учитывая новейшие данные 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. То есть религия есть важное социокультурное 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. Значительную 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 старообрядческих общинах, идеал соответствующий русскому общинному крестьянскому социализму»⁶²⁰.

Старообрядчество и многие религиозные секты в России представляли собой форму пассивного протеста, ориентируясь на автономность 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

⁶²⁰ Вязинкин А. Ю. Фигура подвижника как антропологический тип в публицистике Н. К. Михайловского // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2022. Т. 47. № 2. С. 215.

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»⁶²¹. Впрочем, это мнение не разделяли все народники. Так, И. И. Каблиц утверждал, что «в расколе главной движущей силой является не религия, а нечто другое»⁶²².

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 физической, экономической и психологической поддержки подобная практика невозможна. Пассивное сопротивление является не 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 «религиозная 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» в ходе своей практики утрачивает чувство социальной ответственности, ограничивает свой сочувственный опыт, сужает «формулу жизни».

Оба типа («вольница» и «подвижники») представляют и реализуют разные стратегии борьбы за индивидуальность. Причина их бунта – неудовлетворенность социальной действительностью. Михайловский в своем социальном и

⁶²¹ Пругавин А. С. Значение сектантства в русской народной жизни. С. 362.

⁶²² Юзов И. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. С. 10.

историческом анализе подчеркивал, что «личная нравственность и общественный идеал сопрягаются для них неразрывно и требуют единовременной выработки»⁶²³.

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»⁶²⁴.

Критически оценила предложенные Михайловским типы советский 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»⁶²⁵. С ее точки зрения, Михайловский в презентации целей этих типов бунта идеализировал 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»⁶²⁶. Замечание Э. С. Виленской, на наш взгляд, не вполне справедливо. Историк оставила без внимания философию истории Михайловского и в целом народнический дискурс, в котором одним из важнейших понятий является термин «новый человек» («новые люди») ⁶²⁷. 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»⁶²⁸. Субъективно-антропоцентрический этап развития общества составляет

⁶²³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 743.

⁶²⁴ Там же. Стб. 752.

⁶²⁵ Виленская Э. С. Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х – начала 80-х годов XIX в. С. 152.

⁶²⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 596.

⁶²⁷ Фурман Ф. П. Указ. соч. С. 192.

⁶²⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 648.

это чаемое будущее, в котором личность, ее достоинство и развитие впервые в истории, по мысли Михайловского, должны стать наивысшими ценностями.

История XX столетия показала актуальность классификации типов бунта и бунтующих, предложенную Михайловским. Революции, повстанческие движения, 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 постистории⁶²⁹. Немецкий мыслитель исследует тип «единоличника-отщепенца с пораженческими склонностями»⁶³⁰. «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 взятого Юнгером в фокус исследования типа. Немецкий мыслитель пишет: «человеческое совершенство и технический идеал несовместимы. Если мы стремимся к одному, то приносим в жертву второе»⁶³¹.

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;

⁶²⁹ Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера. М.: Республика, 2002. С. 138-139.

⁶³⁰ Юнгер Э. Стеклянные пчелы. М.: Издательство АСТ, 2019. С. 86.

⁶³¹ Там же. С. 157.

- 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.

Идеальные механизмы «покушаются на нашу целостность, безопасность, симметричность»⁶³², поэтому Юнгер полагал, что суверенитет личности находится в опасности именно из-за технического прогресса. По Михайловскому, автономия личности невозможна без ее целостности: то есть человек должен уметь управлять своим мышлением и своей деятельностью, контролировать эмоции, сопротивляться внушениям и чуждым ценностям.

Внутренняя целостность личности, ее психическая централизация занимает важное место в теории Михайловского. Антропологический идеал свободной 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»⁶³³. Целостная личность психологически способна бороться за индивидуальность, и это составная часть личностного идеала (в сочетании с социальным равенством): «Благо человека есть его целостность, гармония отправлений, то есть разнородность неделимых и общественная однородность»⁶³⁴.

Эта целостность должна проявляться и в реализации идеала единства мышления и деятельности, требования, выдвигаемого к представителям народнической интеллигенции. Высокий идеал личности в теории Михайловского

⁶³² Там же. С. 158.

⁶³³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 2. Стб. 358.

⁶³⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 125.

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)»⁶³⁵. Для развитой и независимой личности свойственны единство теории и практики, деятельность по преобразованию социальной реальности в направлении идеала.

Важно отметить, что Ф. Ницше, один из крупнейших теоретиков суверенитета личности, как отмечала Х. Арендт, «отождествил <...> способность и смелость обещать с суверенностью и “чрезвычайной привилегией ответственности”»⁶³⁶. Эта ответственность вытекает из целостности личности, из ее соответствующего статуса. Михайловский же понимал ответственность не как «аристократическую» привилегию сверхчеловека, но как моральное бремя интеллигента.

Михайловский разработал социально-психологическую концепцию «героя и толпы». Согласно этой теории и в развитие 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 собственную индивидуальность, впадая в рабство от аффектов, «освобожденных от контроля центрального сознания и центральной воли»⁶³⁷.

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

Деятельность человека, обусловленная борьбой за индивидуальность, по Михайловскому, связана с преодолением такой общественной организации труда,

⁶³⁵ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Собрание сочинений: в 9 т. СПб.: Прометей, 1909. Т. 5. С. 213.

⁶³⁶ Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. С. 325.

⁶³⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 2. Стб. 360.

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»⁶³⁸.

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 решительному сносу традиционного уклада, Михайловский не был столь радикальным теоретиком. По существу, Михайловский предлагал обновление традиции усилиями тех самых высокоразвитых нравственных личностей («одаренных инстинктом правды»), сочувствующих народу интеллигентов. Сохранение традиции обеспечивается за счет ее передачи из поколения в поколение, от предков – потомкам, Михайловский же объявил, что обновление традиции – право любого поколения, поскольку «я – сам предок»⁶³⁹.

В поисках антропологического идеала Михайловский предложил тип «профана». Обратимся к герменевтическому прочтению этого термина в контексте истории идей. С одной стороны, это понятие характеризует человека невежественного в какой-либо области, его откровенный дилетантизм; то есть 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

⁶³⁸ Там же. Стб. 385.

⁶³⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 685.

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. К. Левит отмечал, что в философском дискурсе XIX в. профанация выражалась в метаморфозе гегелевских категорий: «субстанция» и «сознание» трансформировались в понятия «тип», «единственный» и т. п.⁶⁴⁰

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»⁶⁴¹.

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, выдаваемое за божественное, – 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 астрономии⁶⁴². Профанное связано с истиной эмпирического познания, а сакральное с иллюзией и мифом. Профанное – предмет любви; профанное и есть человеколюбие⁶⁴³.

В том же духе размышляет итальянский философ Дж. Агамбен, поясняющий, что еще со времен Древнего Рима у правоведов существовало

⁶⁴⁰ Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб: Владимир Даль, 2002. С. 220.

⁶⁴¹ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 46.

⁶⁴² Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 240.

⁶⁴³ Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 356.

понимание профанации как возвращения вещей из сферы священного и статуса сакрально-неприкосновенного «в пользование и собственность людей»⁶⁴⁴.

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»⁶⁴⁵.

Михайловский считал человека самодостаточной величиной. Нечеловеческая, надчеловеческая и сверхчеловеческая позиции невозможны⁶⁴⁶. Но самое главное не то, что это немыслимо, 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»⁶⁴⁷.

В социальной философии Михайловского освобождение личности тождественно ее всестороннему развитию. Поэтому проблема нравственного освобождения человека решается народником 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»⁶⁴⁸. 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

⁶⁴⁴ Агамбен Д. Профанации. М.: Гилея, 2014. С. 78.

⁶⁴⁵ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 121.

⁶⁴⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 230.

⁶⁴⁷ Там же. Стб. 423-424.

⁶⁴⁸ Там же. Стб. 438.

данном случае неизбежное следствие неизбежных причин, он существует, потому что должен существовать, не может не существовать»⁶⁴⁹.

Идеальный тип в своей повседневной деятельности стремится к установлению идеального общества. По Михайловскому, борьба за индивидуальность и стремление к социальному идеалу – это два взаимосвязанных процесса. Совершенствование начинается с личности, с ее нравственно-волевого усилия, затем совершенствуется общество, которое в своем развитии все более способствует формированию человекомерной 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»⁶⁵⁰. «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»⁶⁵¹.

Социальный идеал народника представляет собой «не какое-то завершенное состояние общества, а бесконечный процесс приближения к более гармоничному общественному устройству»⁶⁵². 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»⁶⁵³.

А. Валицкий оценивал концепцию народника, стремящуюся совместить идеал независимой личности с идеей простой кооперации, как «гибридную» модель общества⁶⁵⁴. При этом следует отметить, что для Михайловского, тем не менее, интересы личности были первичны, общественное же развитие – вторично.

⁶⁴⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. Стб. 116.

⁶⁵⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 459.

⁶⁵¹ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли: в 3 т. Т. 2. С. 270.

⁶⁵² Блохин В. В. Жандарм литературной республики. С. 61.

⁶⁵³ Денильханова Р. Х. Указ. соч. С. 91.

⁶⁵⁴ Валицкий А. Указ. соч. С. 284.

Отдаленные цели обновления в теории Михайловского подразумевали господство «личного начала при посредстве начала общинного»⁶⁵⁵.

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»⁶⁵⁶. 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 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... »⁶⁵⁷. 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 противоречит многим заявлениям самого Михайловского. Так, например, в своем знаменитом пассаже из «Записок профана» (1875-1877) мыслитель однозначно решал вопрос о соотношении

⁶⁵⁵ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 701.

⁶⁵⁶ Пинтс П. А. Проблема личности в социологии Н. К. Михайловского. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1974. С. 10.

⁶⁵⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 707.

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»⁶⁵⁸. 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»⁶⁵⁹. 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.

Позиция Пинтса опирается на тезисы материалистов из полемики Михайловского с марксизмом. И следует признать, что на фоне социальной проблемы суверенитета личности эта полемика обретает некоторую остроту. Эта полемика пришлась на период кризиса внутри народнического движения, что важно с точки зрения интеллектуального контекста эпохи. Ближайший соратник Михайловского В. Г. Короленко, в свое время признавший устарелость положений классического народничества и актуальность марксистских идей, в письме А. В. Пешехонову признавался «нужно иметь мужество признать, что на точке зрения “народнического” отрицания фабрики и противопоставления “зловредного” города “здоровым” устоям деревни мы давно не стоим, так давно, что Вы, вероятно, никогда и не стояли на этом. А Михайловский одно время, несомненно, стоял и потому аберрация продолжается. Вот эту-то работу снесения вокруг нас деревянных построек, давно ненужных и негодных, нам и нужно произвести, и полемика должна идти тоже к этому»⁶⁶⁰. Михайловский еще в своей ранней фундаментальной работе «Что такое прогресс?» (1869) отстаивал этический приоритет человека, утверждая, что мерилom общественного развития

⁶⁵⁸ Там же. Стб. 692.

⁶⁵⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 5. Стб. 442.

⁶⁶⁰ «Белые руки, убежденно ушедшие в черную работу...»: В. Г. Короленко и журнал «Русское богатство» / вступ. заметка, публ. и коммент. М. Г. Петровой // Вопросы литературы. 2010. № 10. С. 391-392.

должна быть полнота и неделимость отдельной личности, в отношении которой не заблокирована возможность для развития ее индивидуальности. Прогресс общества и прогресс личности не всегда идут равномерно⁶⁶¹. Отталкиваясь от этого базового утверждения, народник доказывал, что капиталистическое разделение труда превращает человека в придаток экономической системы, уничтожая его автономию, в то время как традиционный уклад позволяет индивиду сохранять внутреннюю целостность. П. Б. Струве в «Критических заметках к вопросу об экономическом развитии России» (1894), разбирая направления в народнической мысли, признал, что «“экономическая самостоятельность” личности является <...> альфой и омегой экономического символа веры всех народников без исключения»⁶⁶². Народнический подход совершенно неудовлетворителен для теоретика марксизма, фокусирующегося на «базисе», «классах» и «производительных силах». Но марксистский фокус, по мнению народников-субъективистов, превращает личность в функцию системы. В. И. Ленин, в свою очередь, писал, что народник, социолог-субъективист, приступая к своим теоретизированиям с «живых личностей», которых произвольно наделяет какими-то качествами, а не с экономического базиса общественных отношений, «начинает с утопии»⁶⁶³. Таким образом, эта полемика в отечественной мысли оставила открытым вопрос: что важнее для человека – сохранение его внутренней нравственной целостности вопреки требованиям прогресса (позиция народников) или неизбежное подчинение законам исторического развития (позиция марксистов)? Очевидно, что социальная проблема суверенитета личности, как она рассматривалась народниками и на решение которой были направлены теоретические изыскания Михайловского, осталась вне теоретического внимания представителей русского марксизма.

Возвращаясь к проблеме «интеллигенция и народ», отметим, что Михайловский в своей социальной теории предлагал определенный баланс между этими группами, однако антропологический идеал, уповающий на

⁶⁶¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 47.

⁶⁶² Струве П. Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России: Вып. 1. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1894. С. 11.

⁶⁶³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 56 т. М.: Политиздат, 1967. Т. 1. С. 424.

взаимовыгодный и рациональный обмен опытом культурной, нравственной, социально-экономической, политической жизни интеллигенции и народа, все же подразумевал «рост», прежде всего, личности крестьянина.

В интеллектуальной натуре Михайловского было держаться «срединного пути», уклоняясь от экстремальных пунктов консерватизма и нигилизма, что нашло отражение в его социально-философских взглядах. Мыслитель, на наш взгляд, был близок к решению социальной проблемы суверенитета личности, решению, которое основывалось бы на творческом переосмыслении концепции освобождения личности в контексте теории борьбы за индивидуальность.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Михайловский, отталкиваясь от тектологических тезисов Геккеля, разработал теорию борьбы за индивидуальность, выделив личность как наиболее ценное звено в иерархической цепи организмов. На пути к личному счастью, которое не единообразно для всех людей, в ходе борьбы за индивидуальность, человек расширяет «формулу жизни» в том числе посредством «сочувственного опыта». Таким образом, борьба за индивидуальность позволяет человеку расширить жизненные горизонты, благодаря приобретению и приумножению индивидуального, автономно-личностного и социального опытов. Вступление личности в борьбу за индивидуальность означает волевое выделение себя как наиболее ценного феномена из иерархии организмов. Михайловский обнаруживает в истории типы «бунтующего человека», которые представляют две формы бунта против явлений сужающих «формулу жизни»: «вольница» (активное сопротивление, открытый мятеж) и «подвижничество» (пассивное уклонение, обособление). Для обеих форм бунта характерно стремление к обретению или сохранению свободы. Но оба бунта подразумевают целостность личности, которая состоит в возможности человека объединять в своей натуре в неразрывное единство теоретическую мысль и волевые акты. Для этого, полагает Михайловский, необходима психологическая целостность личности, тотальная централизация «я», позволяющая разуму контролировать аффекты и препятствовать усвоению человеком чуждых, фантомных ценностей. В качестве

антропологического идеала Михайловский предлагает фигуру «профана» как человека, вступившего в непримиримую борьбу за индивидуальность, ориентирующегося на идею претворения в жизнь синтеза «правды-истины» и «правды-справедливости», он носит в себе начало свободы и независимости. Таким образом, антропологический идеал народника привязан к идеалу интеллектуально автономной, нравственно совершенствующейся и психологически целостной личности.

3.4. Крестьянин как идеальный тип⁶⁶⁴

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 группы⁶⁶⁵. 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 тип.

⁶⁶⁴ В данном параграфе использованы материалы статьи и монографии автора диссертации Вязинкин, А. Ю. К вопросу о генеалогии типа «русского нигилиста». Литературно-антропологические изыскания А. Герцена и Д. Писарева / А. Ю. Вязинкин // Вопросы литературы. – 2022. – № 6. – С. 118-139; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

⁶⁶⁵ См., напр.: Редфилд Р. Народное общество (главы 1-2) // Личность. Культура. Общество. 2008. Т. 10. Вып. 5-6 (44-45). С. 99-113; Редфилд Р. 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. Vol. 7. 1979. № 1. P. 49-69; Wolf E. R. Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion // American Anthropologist. Vol. 57. № 3. 1955. P. 452-471.

В критическом анализе народнических теорий П. Б. Струве выделил два направления внутри этого движения – «западническое» и «славянофильское». К «западникам» он относил Лаврова и Михайловского, которые сосредоточились на теории личности. Их формула, по мнению Струве: «народ и интеллигенция»⁶⁶⁶. С другой стороны, группа народников (И. И. Каблиц, В. С. Пругавин и др.), документируют «славянофильские» корни народничества: «для славянофилов народничества все исчерпывается “народными началами” и “формами”; для них народ есть единственная и самодовлеющая прогрессивная сила»⁶⁶⁷. Для этой группы проблемы народа и значение общины были ключевыми с философско-социологическим осмыслением социальной и политической, их фокус внимания направлен на « “мирской строй” и “мирской дух”»⁶⁶⁸.

Классификация Струве точна в том смысле, что отразила внутренние противоречия внутри народничества, накопившиеся к началу 1890-х гг. Михайловский, В. Г. Короленко и Г. И. Успенский, активно публиковавшиеся в «Русском богатстве», отказались от имени «народник», но не по существу, а по причине того, что термин активно эксплуатировался И. И. Каблицем, с воззрениями которого они не могли согласиться. Короленко в письме А. В. Пешехонову так передал позицию идейного лидера «Русского богатства» Михайловского: «мы готовы лучше отступить от клички, чем нести ответственность за благоглупости “правого крыла” народничества»⁶⁶⁹.

Кризис классического народничества в контексте общинной проблематики наметился еще раньше, с публикацией Г. И. Успенским художественно-публицистических очерков «Власть земли» (1882). Произведение народника вызвало широкий резонанс, противоречивую критику с разных флангов общественно-политической мысли. «Почвеннические» интонации Успенского, показавшего в очерках тяготы крестьянской жизни, прославляли нравственное содержание жизни общины, народа как носителя «крестьянственности»: «Оторвите крестьянина от земли, от тех забот, которые она налагает на него, от

⁶⁶⁶ Струве П. Б. Указ. соч. С. 13.

⁶⁶⁷ Там же. С. 19.

⁶⁶⁸ Там же. С. 28.

⁶⁶⁹ «Белые руки, убежденно ушедшие в черную работу...». С. 391.

тех интересов, которыми она волнует крестьянина, – добейтесь, чтоб он забыл “крестьянство”, – и нет этого народа, нет народного мирозерцания, нет тепла, которое идет от него»⁶⁷⁰. Отмечал автор и необходимость культурной работы, которую осуществляет народная интеллигенция: ее задача состояла в том, чтобы на смену «зоологической» или «лесной» правде крестьянина принести в деревню правду «божескую».

Социальные идеи народников-культурников⁶⁷¹, чьим рупором в конце XIX в. была газета «Неделя» (1866-1903), отличались от идей классического 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 (то есть не революционной 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.

⁶⁷⁰ Успенский Г. И. Рассказы и очерки. М.: Гослитиздат, 1944. С. 191-192.

⁶⁷¹ О проблеме определения идейного поля правого народничества в современных исследованиях см., напр.: Мокшин Г. Н. Народники-культурники в современной справочной литературе. С. 56-60.

Характерные особенности правого народничества выделил публицист Е. Д. Максимов, отмечавший, что русскому народу чужда революционность, а следовательно и для «друзей народа», народников, революционный путь не должен быть актуальным⁶⁷². Указав на огромное влияние, которое оказала народническая идеология на весь строй русской общественной мысли, Максимов особо отметил морально-экономическое направление в народничестве, наиболее ярким представителем которого он считал С. Н. Кривенко. Для этого направления характерна идея слияния интеллигенции и народа с целью пробуждения творческих сил последнего⁶⁷³.

В структуре народнического движения культурников можно условно выделить две группы⁶⁷⁴: либеральные народники (Я. В. Абрамов, Н. Н. Златовратский, А. С. Пругавин и др.)⁶⁷⁵ и консервативные народники (И. И. Каблиц, В. С. Пругавин, П. П. Червинский и др.)⁶⁷⁶. И если первые в своих программных статьях отдавали предпочтение земской работе, то есть планам интеллигентского просветительства в деревне, то в публицистике вторых можно обнаружить характерные славянофильские черты, проявлявшиеся в упорной идеализации крестьянского уклада жизни. Эти различия в некотором смысле предопределили и ряд нюансов в восприятии правыми народниками личности крестьянина как антропологического идеала.

В публицистике Я. В. Абрамова еще не содержалось открытой идеализации крестьянства. Он скорректировал представления Лаврова и Михайловского об

⁶⁷² Максимов Е. Д. Народники 70-х годов перед эволюционным и революционным путями (Черты из жизни С. Н. Кривенко) // ОР РНБ. Ф. 1029. Оп. 877. Ед. хр. 12. Л. 1.

⁶⁷³ Максимов Е. Д. Выписки, заметки, копии документов и другие материалы к работе о С. Н. Кривенко // ОР РНБ. Ф. 1029. Оп. 877. Ед. хр. 11. Л. 41 об.

⁶⁷⁴ Дискуссии о типологизации направлений русского народничества разворачиваются в основном по инициативе ученых-историков, тогда как специалисты в области истории философии и социальной философии, которые и без того крайне редко обращаются к русской народнической мысли, не придают этому существенного значения. Тем не менее эта типологизация необходима и важна для понимания различий в представлениях народников разных направлений о фигуре антропологического идеала, а в контексте нашего исследования – и теоретической разработки проблемы суверенитета личности.

⁶⁷⁵ Термин «либеральное народничество» в отечественном народниковедении ввел историк Б. П. Балугев, опираясь на определение, данное В. И. Лениным. В современном народниковедении нет единого мнения по поводу «удачности» термина «либеральное народничество». См., напр.: Балугев Б. П. Либеральное народничество на рубеже XIX-XX веков. М.: Наука, 1995. 267 с.; Блохин В. В. Становление доктрины «либерального социализма» Н. К. Михайловского. 41 с.; Карпачев М. Д. [Рецензия] // Вопросы истории. 1997. № 7. С. 164-166.

⁶⁷⁶ Г. Н. Мокшин относит их к «крайне правым» деятелям народничества: Мокшин Г. Н. Идеологи легального народничества о русской интеллигенции. С. 164.

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 вековым чаяниям народных масс. К трудовой интеллигенции народник относил учителей начальной школы, земско-медицинский персонал, провинциальных судей, «лучшую часть духовенства», крестьянскую и мещанскую интеллигенцию⁶⁷⁷.

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 Абрамова⁶⁷⁸, соответствовавший народнической социологии почвеннической ориентации⁶⁷⁹, 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»⁶⁸⁰.

Во многом продолжая линию классического народничества, Абрамов ратовал за духовное развитие личности крестьянина, которое возможно, только если он уже обрел хозяйственную автономию: «освободить человека от материальных условий существования и дать простор его духовным способностям»⁶⁸¹.

⁶⁷⁷ Абрамов Я. «Неделя» и П. А. и В. А. Гайдебуровы. С. 3.

⁶⁷⁸ Зверев В. В. Эволюция народничества: «теория малых дел». С. 93.

⁶⁷⁹ Головкин В. М. Социально-философские идеи эволюционного развития в теоретическом наследии Я. В. Абрамова. С. 205.

⁶⁸⁰ [Абрамов Я. В.] Стоит ли работать в деревне? Стб. 1412.

⁶⁸¹ Абрамов Я. Малые и великие дела. С. 224.

В статьях русского писателя и публициста-народника Н. Н. Златовратского народничество было представлено как этико-социальное настроение⁶⁸², а не как идеологическая доктрина. Это объяснялось, прежде 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»⁶⁸³.

Златовратский стремился определить контуры нормативного типа свободной личности, и это привело его к апологии равенства (равенство – цель нравственно-политической деятельности народника⁶⁸⁴). 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»⁶⁸⁵.

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»⁶⁸⁶. Культурный человек со своими научными истинами вовсе не превосходит крестьянина, который без

⁶⁸² Письма А. И. Эртеля. С. 243.

⁶⁸³ Оранский Н. [Златовратский Н. Н.] Народный вопрос в нашем обществе и литературе. С. 19.

⁶⁸⁴ Златовратский Н. Н. Основные тезисы народничества. С. 119.

⁶⁸⁵ Там же. С. 120.

⁶⁸⁶ Мокшин Г. Н. Идеологи легального народничества о русской интеллигенции. С. 166.

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 народа⁶⁸⁷. Из этого следовало, что интеллигенции следует обратиться к исследованию повседневной и культурной жизни крестьянства, к народному знанию и пониманию мира, чтобы определить его истинные интересы. Златовратский утверждал, что народническое дело будет успешным, только если интеллигентские идеалы будут скорректированы в соответствии с интересами 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»⁶⁸⁸.

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 фокусе 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»⁶⁸⁹.

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

⁶⁸⁷ Златовратский Н. Н. К вопросу о народе // РО ИРЛИ РАН. Ф. 111. Д. 17. Л. 6.

⁶⁸⁸ Златовратский Н. Н. «Credo» // РО ИРЛИ РАН. Ф. 111. Д. 30. Л. 10.

⁶⁸⁹ Пругавин А. С. Письмо Венгерову Семену Афанасьевичу с приложением автобиографических сведений, списка работ и копии секретного циркуляра саратовского губернатора // РО ИРЛИ РАН. Ф. 377. Оп. 7. Д. 2998. Л. 1.

одни и те же цели. Задача интеллигенции, согласно народнику, заключается в том, чтобы пропагандировать «научный социализм» в народе⁶⁹⁰, 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 инициативой содействия развитию делу народного образования⁶⁹¹, не был принят ни левыми народниками, ни крайне правыми. При таком подходе самобытность народа, по существу, лишь декларировалась. Сложно представить в какой мере способствуют охранению 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 общину и на 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»⁶⁹². Для народнической мысли характерно понимание того, что прогресс не может определяться исключительно степенью технического совершенства. Общественный прогресс, по мнению подавляющего большинства теоретиков народничества, имеет своим критерием нравственное развитие личности в эгалитарном смысле. То есть в процессе должны участвовать широкие народные массы, которые и обеспечивают общественный прогресс. Это представление – логическое следствие идеализации крестьянства. В. С. Пругавин

⁶⁹⁰ 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.

⁶⁹¹ Пругавин А. С. Запросы народа и обязанности интеллигенции в области просвещения и воспитания. С. 490.

⁶⁹² Пругавин В. С. Указ. соч. С. 280.

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 отношений⁶⁹³.

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 значительная часть русской интеллигенции. Ей самой следует перестать жить «по западному барометру»⁶⁹⁴. 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 жизни⁶⁹⁵. 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 общинности, 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

⁶⁹³ Там же. С. 280-281.

⁶⁹⁴ Червинский П. П. Отчего безжизненна наша литература? // Культурное народничество 1870-1900-х гг.: хрестоматия. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 22.

⁶⁹⁵ С этим были категорически не согласны западнически настроенные умеренные народники и революционеры. См. подробнее: Балув Б. П. Либеральное народничество на рубеже XIX-XX веков. С. 32-42.

русского народничества – крайне правого представителя этого направления отечественной мысли. С точки зрения Каблицы, крестьянин как тип личности превосходит и русского интеллигента, и «западный тип»⁶⁹⁶. 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»⁶⁹⁷.

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,

⁶⁹⁶ Жвания Д. Д. Указ соч. С. 179.

⁶⁹⁷ Автобиография И. И. Каблицы // РО ИРЛИ РАН. Ф. 377. Оп. 7. Ед. хр. 1670. Л. 3.

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»⁶⁹⁸. 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 хозяйственная независимость крестьянства – не самоцель: «стремление иметь экономическую независимость нельзя объяснять только в материальном смысле»⁶⁹⁹. Для консервативного народника характерно акцентирование внимания не столько на социально-экономическом освобождении крестьянства, сколько на развитии духовного 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»⁷⁰⁰. Подобная позиция сближает Каблица 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 истине⁷⁰¹ (к «правде-истине» в терминах Михайловского), но общественный идеал должен основываться не на частном мнении, а на общинном чувстве (на «правде-справедливости»). Следует

⁶⁹⁸ Каблиц (Юзов) И. И. Основы народничества. Ч. 1. С. 263.

⁶⁹⁹ Каблиц (Юзов) И. И. Основы народничества. Ч. 2. С. 203.

⁷⁰⁰ Каблиц И. И. Что такое народничество? С. 53.

⁷⁰¹ Там же. С. 56.

согласиться с Г. Н. Мокшиным, утверждающим, что для Каблица очевиден «приоритет “общинно чувствующих масс” перед “критически мыслящими личностями”»⁷⁰². Однако нельзя сказать, что проблема индивидуальной свободы чужда Каблицу. На самом деле, это свидетельствует о том, что консервативное народничество не признавало интеллигента в качестве идеального типа. Национально-самобытное, почвенное народничество Каблица лишь предписывало интеллигенту определенную модель поведения, программу отношения к крестьянству, не более того.

Несмотря на особое внимание Каблица к «общинно чувствующим массам», народник не забывал о значении конкретной 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»⁷⁰³.

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 толстовства и народнического движения⁷⁰⁴. Лавров считал, что Толстой бессознательно мыслит в народническом духе, и характеризовал взгляды писателя как «слепое народничество»⁷⁰⁵. «Слепое» народничество у Лаврова противопоставлено «мыслящему», то есть 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 нравственного сентиментализма, что отчасти сближало его с правыми народниками. Д. Н. Овсянико-Куликовский толковал взгляды позднего Толстого

⁷⁰² Мокшин Г. Н. Основы культурного народничества И. И. Каблица (Юзова). С. 648.

⁷⁰³ Каблиц И. И. Интеллигенция и народ. С. 43.

⁷⁰⁴ 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. С. 161-178; Рахманов В. В. Л. Н. Толстой и «толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов // Минувшие годы. 1908. № 9. С. 11.

⁷⁰⁵ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 562-566.

как «странную помесь “нигилизма” 60-х годов с узким народничеством 80-х (в духе, напр., теорий Юзова-Каблица)»⁷⁰⁶. Толстовство есть крайнее выражение русского народничества⁷⁰⁷. О естественности, «исконности» народничества Толстого писал и неонародник Р. В. Иванов-Разумник⁷⁰⁸. Б. М. Эйхенбаум особо подчеркивал влияние немецкого литературного народничества на Толстого, что, по его мысли, привело писателя к «самобытному народничеству»⁷⁰⁹.

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, одновременно нравственного и хозяйственного. «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 народнической философии⁷¹⁰. Однако некоторые исследователи весьма аргументировано причисляют великого русского писателя именно к этому направлению отечественной мысли⁷¹¹.

⁷⁰⁶ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Собрание сочинений: в 9 т. СПб.: Прометей, 1909. Т. 3. С. 132.

⁷⁰⁷ Там же. С. 140.

⁷⁰⁸ Иванов-Разумник Р. В. Лев Толстой. С. 119.

⁷⁰⁹ Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой: исследования. Статьи. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. С. 392-395.

⁷¹⁰ 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.

⁷¹¹ Головинов А. В., Должиков В. А., Петров Д. С. Указ. соч. 166 с.; Кузнецова Т. В. Указ. соч. 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.

Наиболее удачной мы считаем формулировку Е. В. Агарина, показавшего, что философское учение Толстого есть «историко-генетическая форма народничества»⁷¹². При этом следует оговориться, что народничество в данном случае трактуется расширительно, а именно как совокупность идеологий и движений, апеллирующих к народу⁷¹³.

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, которая во всех своих проявлениях искажает «правдивую» реальность свободного земледельца. Но это «вхождение» 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»⁷¹⁴. Е. В. Агарин связывает индивидуалистическую 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»⁷¹⁵.

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

⁷¹² Агарин Е. Труды рук своих. Толстовские земледельческие колонии в дореволюционной России. М.: Common place, 2019. С. 43.

⁷¹³ См., напр.: Хорос В. Г. Русская история в сравнительном освещении. М.: Центр гуманитарного образования, 1996. С. 70.

⁷¹⁴ Канев С. Н. Революция и анархизм. М.: Мысль, 1987. С. 183.

⁷¹⁵ Агарин Е. В. Указ. соч. С. 56.

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»⁷¹⁶ и т. п.).

Проблема свободы личности – интимнейшая из дум яснополянского мудреца. Любопытный сон Толстого о русском человеке (крестьянине), зафиксированный в дневнике писателя⁷¹⁷, 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»⁷¹⁸. 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»⁷¹⁹. То есть 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 мыслителя Л. Блуа. Последний утверждал, что непостижимое сочетание свободы и предопределения

⁷¹⁶ Пришвин М. М. Дневники. 1940-1941. М.: РОССПЭН, 2012. С. 9.

⁷¹⁷ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 48. С. 85.

⁷¹⁸ Биbihин В. В. Дневники Льва Толстого. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. С. 124.

⁷¹⁹ Там же. С. 172.

состоит в том, что человек свободно исполняет необходимое⁷²⁰. 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. Гёте – представители «редкой мысли»⁷²¹. Оба мыслителя предполагали существование некой сверхиндивидуальной структуры мироздания, определенного порядка вещей, понимаемого в пантеистическом духе. Вместе с тем, и для Гёте, и для Толстого была характерна забота о свободе личности. Молодой Гёте, автор эпохи «Бури и натиска» с ее экспрессивным эстетизмом, – проповедник индивидуализма вплоть до культа гения. Тем не менее олимпийская отстраненность Гёте, 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, к[оторого] мы центр. Отнимите индивидуальность, и мы все»⁷²². С другой стороны, «обреченность» на индивидуальность означает, что человеческая личность экстремально дисгармонизирует и конфликтует с миром. Человек, повинаясь своей природе, ищет знания, но освобождение происходит не через научное знание, а через понимание: через свободное и непосредственное узнавание *необходимости всего*. И. Паперно утверждает, что Толстой связывал «благотворный» процесс освобождения

⁷²⁰ Блуа Л. Кровь бедняка. М.: Русский путь, 2005. С. 206.

⁷²¹ Бибихин В. В. Указ. соч. С. 182.

⁷²² Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 48. С. 128.

личности именно с аннигиляцией индивидуального «Я»⁷²³. 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. Троцкий, составляет «эстетический пантеизм неподвижности»⁷²⁴.

Этот мощный «пантеистический» элемент в мирозерцании Толстого сформировался во многом под влиянием восточной философии, как опосредованном (например, через труды А. Шопенгауэра), так и непосредственном (знакомство с идеями Конфуция, Лао-цзы, Мэн-цзы, философскими аспектами китайского буддизма, индуизма и т. д.). Каратаевский идеал «неподвижности», как символическое выражение паттерна культуры русского народа, о котором писал Троцкий, очевидно, соотносится с даосским принципом «не-деяния»⁷²⁵. «Эстетический пантеизм» Каратаева с его «молчаливым преклонением перед законами природы»⁷²⁶ – 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»⁷²⁷. 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.

⁷²³ Паперно И. Кто, что я? С. 10.

⁷²⁴ Троцкий Л. Д. Литература и революция. М.: Политиздат, 1991. С. 292.

⁷²⁵ 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.

⁷²⁶ Троцкий Л. Лев Толстой // Из истории русской литературы и журналистики: Ежегодник. М.: Факультет журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова, 2009. С. 305.

⁷²⁷ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 63. С. 390.

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»⁷²⁸.

Этику Толстого вполне можно редуцировать до янминистской формулы: «совершение добра и устранение зла – таково выверение вещей»⁷²⁹. Во многих исследованиях неоконфуцианская философская школа Ван Янмина трактуется как радикально индивидуалистическая, даже нигилистическая⁷³⁰. 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

⁷²⁸ Зеньковский В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 527.

⁷²⁹ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С. 185.

⁷³⁰ 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.

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»⁷³¹.

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, нежели об общественной солидарности, так как только свободная личность способна к нравственному самосовершенствованию. М. М. Бахтин 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»⁷³².

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 рабства⁷³³. 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. С целью разрешения проблемы, он обратился к трудам по экономике Дж. С. Милля, П.-Ж. Прудона, К. Маркса и других, но удовлетворительного ответа в них не нашел.

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

⁷³¹ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 61. С. 278.

⁷³² Бахтин М. М. Предисловие. Драматические произведения Л. Толстого // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 752-753.

⁷³³ Паперно И. Кто, что я? С. 150-156.

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 «опрощении») 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»⁷³⁴.

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 трансценденталисты⁷³⁵, 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»⁷³⁶. Подобная риторика отчасти сближала его с анархическим направлением в народнической мысли, генетически восходившим к идеям Бакунина и Герцена. Собственно говоря, именно Толстой, наряду с двумя последними мыслителями, был тем источником, по которому мировая общественность знакомилась с социальной и этической теорией русской «народнической» мысли, с ее радикальным демократизмом и повышенным вниманием к общественным интересам и нравственной культуре

⁷³⁴ Там же. С. 158.

⁷³⁵ Интересно, что анархо-индивидуалистическая традиция американской общественно-политической и философской мысли (Л. Спунер, Дж. Уоррен, Э. Хейвуд и др.) осталась совершенно незамеченной Толстым.

⁷³⁶ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 34. С. 193.

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 «опрощению» жизни, в пестовании личной автономии.

На фоне ключевых идей американских мыслителей и теоретиков, чье влияние испытал яснополянский философ, 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. Торо⁷³⁷. Эта концепция стала логическим продолжением этического обоснования принципа автономии личности. Нравственная картина мира была построена Торо на материале личного жизненного опыта. Моральная философия американского мыслителя сформировалась на основе индивидуалистического предписания: защита личной автономии – важнейшая и неизменная цель морального действия⁷³⁸. 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»⁷³⁹.

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. Р. У. Эмерсон утверждал, что без «доверия к себе» (self-reliance), без опоры на собственные

⁷³⁷ 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.

⁷³⁸ Покровский Н. Е. Генри Торо. М.: Мысль, 1983. С. 49.

⁷³⁹ Юнгер Э. Уход в Лес. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. С. 44.

силы не может быть никакой индивидуальной свободы. *Ne te quaesiveris extra* – кредо Эмерсона, обладающее почти религиозной силой и ставшее фундаментальной основой нового индивидуализма⁷⁴⁰. Эта позиция Эмерсона вызывала у Толстого восхищение. Под редакцией Толстого был опубликован перевод на русский язык эссе Эмерсона «Доверие к себе» (1841), ключевая идея которого сводится к формуле: «Добывайте все трудом и настойчивостью воли, – этим налагаются оковы на колесо случая, которое навсегда покатится вслед за вами»⁷⁴¹.

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 «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, по Толстому.

Однако, как и подавляющее большинство теоретиков народничества, Толстой не смог выдержать сугубо индивидуалистическую линию в своей философии свободы. В социальной философии Толстого не было места полноценной теории суверенитета личности. 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 представил сторонником джорджизма одного из центральных

⁷⁴⁰ Покровский Н. Е. Ральф Уолдо Эмерсон: В поисках своей Вселенной. Конкорд: Центр американских исследований в Конкорде, 1995. С. 209-211.

⁷⁴¹ Эмерсон Р. У. О доверии к себе. М.: Посредник, 1904. С. 16.

персонажей своего 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 хозяйственную 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 довольства»⁷⁴². Этот социалистический по своей сути фрагмент демонстрирует, насколько зыбок был баланс индивидуального и общественного в народнической мысли. В условиях отсутствия права на частное владение землей, 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 нигилизма⁷⁴³, 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 «опрощения», которое

⁷⁴² Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 73. С. 190.

⁷⁴³ 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.).

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-метафизическое⁷⁴⁴. Первые считали, что нравственное совершенство личности связано с внешними условиями (то есть 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, 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 экстрархисты – т. е. внегосударственники»⁷⁴⁵.

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

⁷⁴⁴ 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.

⁷⁴⁵ 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.

– 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»⁷⁴⁶. И хотя подобная формулировка несколько преувеличивает значение идей толстовства для развития русской общественно-политической и философской мысли, тем не менее 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»⁷⁴⁷. 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, действительность которых могла бы обеспечивать суверенитет личности.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

В крестьянофильской традиции правых народников крестьянин нередко предстает как идеальный тип личности, чей потенциал не раскрывается из-за непрерывного умственного и экономического насилия со стороны чуждых крестьянину социальных элементов. Правые народники рассматривали деревенскую жизнь как образцовую в связи с тем, что крестьянин обладает свободой в естественном смысле и постигает феномен справедливости в опыте повседневной трудовой жизни. Традиционализм правых народников заключался в понимании традиции как «философии и естествознания» русского народа, излагаемых в фольклоре. Для консервативных народников тип крестьянина превосходит тип интеллигента, поскольку в отличие от последнего является

⁷⁴⁶ Аничков Е. В. [О Толстом] // Неизвестный Толстой. Из архивов России и США. М.: АО «Техна-2», 1994. С. 312.

⁷⁴⁷ Кривенко С. Н. На распутье: (Культурные скиты и культурные одиночки). С. 3.

носителем «правды» жизни, из чего следовало утверждение о крестьянской духовной самодостаточности.

В учении Толстого интеллигент, понявший, что «правда» народной жизни, доступная сельскому труженику, не может быть предметом научного рассмотрения, должен приступить к практике «опрощения». Из этого следует, что «опрощенец» воспринимается как нормативный тип в толстовской рефлексии интеллигента, а крестьянин – как идеал. Интеллигент-«опрощенец» должен уйти от суеты жизни, из города, где происходит стремительное исчерпание человеческого содержания, и заняться непрерывным нравственным самосовершенствованием «на земле», то есть он должен уподобиться крестьянину. В известном смысле, это практика, способствующая личной автономии, соответствующая индивидуалистической этике Толстого, призывающая человека развить в себе такую нравственную силу, которая позволяла бы ему контролировать самого себя. Философ отрицает ценность искусственных «хоровых начал», предпочитая им простоту и ясность народной жизни, которая, по его мнению, предоставляет благоприятную среду для самодостаточной, нравственно зрелой, «правдивой» жизни человека. Однако Толстой не выдерживает вполне индивидуалистической линии в своей философии, предпочитая идее личного суверенитета своеобразную диалектику индивидуального и всеобщего, в которой свобода личности составляет лишь понимание необходимости.

Народнические попытки найти суверенитет личности, как в развитии просветительских интенций, так и через возврат к традиционным, докапиталистическим формам общежития обнажили глубокий кризис классического гуманизма. Выработанные народничеством нормативные типы и идеалы автономии человека стали объектом острой интеллектуальной рефлексии. Тем самым, теоретические искания поздних народников переросли в масштабное интеллектуальное наследие, актуализировавшее социальную проблему суверенитета личности перед лицом исторических вызовов XX столетия.

Глава 4. Идейное наследие русского народничества и социальная проблема суверенитета личности в XX веке

Заключительная глава посвящена рецепции философии народничества в отечественной мысли XX столетия в контексте социальной проблемы суверенитета личности.

Западнический компонент в идеологии народничества был весьма значительным. Тем не менее народникам удалось сформировать социально-экономическую и философско-социологическую теорию самобытного пути развития России⁷⁴⁸. Одно из ключевых направлений народнической мысли, позволившее сформировать эту теорию, представлено в трудах Михайловского⁷⁴⁹.

Народнический этицизм в значительной мере сформировал воззрения социалистической и социал-либеральной интеллигенции России начала прошлого века. Философско-социологические и социально-антропологические идеи Лаврова и Михайловского во многом предвосхитили персоналистические искания русских философов⁷⁵⁰. Философские, теоретико-политические, этнографические и крестьяноведческие изыскания представителей неонародничества, концепции теоретиков «скифства», искания «вольных философов», то есть мыслителей, входивших в состав Вольной философской ассоциации, находились в той или иной степени под влиянием народнических идей.

Как было показано выше, народническая мысль создала определенные теоретические предпосылки для решения социальной проблемы суверенитета личности. Эта глава содержит историко-философский анализ влияния народнической философии на русскую мысль XX века, а также ее места и значения в истории отечественной философии в контексте социальной проблемы суверенитета личности.

⁷⁴⁸ Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017. С. 108.

⁷⁴⁹ Малинин В. А. Философия революционного народничества. С. 52.

⁷⁵⁰ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 170.

4.1. Социальная проблема суверенитета личности в неонароднической мысли⁷⁵¹

Идеологи неонародничества почти без критики восприняли социальные теории общественного развития, предложенные классиками народнической мысли. Сочетание новейших западных достижений науки и передовых технологий с хозяйственно-культурным традиционализмом русского общества составляют содержание неонароднического «проекта» гибридной модернизации России. В части общественно-политической программы неонародники унаследовали социалистические установки классиков народничества; более умеренные ориентировались на демократический идеал. Методы политической борьбы за воплощение в жизнь собственных теоретических идеалов – легальное реформирование и революционный террор тоже были заимствованы у народников.

Этико-социологическое понимание истории многих неонародников представляло собой философский синтез народнических идей с неокантианством⁷⁵². Субъективный фактор исторического развития общества признавался более существенным, чем объективные в этой специфической «Лаврово-Риккертовской концепции истории»⁷⁵³. Неонародники, как наследники народнической традиции, подчеркивали гуманистическое и этическое преимущество народнического наследия перед марксистской социальной теорией: «У первого (К. Маркса – *А. В.*) вещь господствует над человеком, у второго (П. Л. Лаврова – *А. В.*) наоборот, человек господствует над материей»⁷⁵⁴. В социальной теории народников, личность, пусть и в декларативном варианте, оставалась высшей ценностью.

⁷⁵¹ В данном параграфе использованы материалы статьи и монографии автора диссертации Вязинкин, А. Ю. Социально-экономическое освобождение человека и проблема суверенной личности в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин // Социодинамика. – 2019. – № 10. – С. 21-27; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

⁷⁵² Юдин А. И. Проблема исторического будущего России: социальные идеи П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского. С. 321-322.

⁷⁵³ Камков Б. Указ. соч. С. 38.

⁷⁵⁴ Раппопорт Х. Указ. соч. С. 74.

И все же необходимо указать на существенные для нашего историко-философского исследования различия в теоретическом наследии народников и идеях неонародников. Для неонародников характерно акцентирование внимания на проблеме социально-политической трансформации общества, тогда как социальная проблема суверенитета личности утратила свое прежнее значение. Субъективистская установка народников нередко трансформировалась в политический авантюризм социалистов-революционеров. Политическая повестка, захватившая неонародников в начале XX века, вообще не позволяла выработать законченную теорию автономии личности. В своей работе «Народничество в России в XX в.» Г. Д. Алексеева подвела итог справедливым оценкам советских исследователей феномена неонародничества. Она пояснила, что эсеровские воззрения на социализм среди прочего выражались в общих рассуждениях о народном благе и свободе личности⁷⁵⁵.

Тем не менее в публицистических статьях неонародники подчеркивали свою идейную связь с классиками народничества, утверждая, что их политическая борьба и социальная работа обоснованы стремлением к освобождению народа и человека. Однако в действительности центральная задача политической борьбы партий социалистов-революционеров (эсеров) и народных социалистов (энесов) заключалась в необходимости реализовать свои программы решения земельного вопроса. Таким образом, неонародники признавали, что решение проблемы улучшения хозяйственных условий жизни народа и экономическое освобождение невозможны без политического участия.

Умеренные неонародники интересовались не социальной или политической революцией, но проблемами народного благосостояния и сохранения привычного уклада жизни крестьянства. Крестьянство воспринималось не только как угнетенный класс, но и как ценный хозяйственно-культурный тип. Свобода личности оставалась риторической фигурой, а в условиях революционной ситуации начала прошлого столетия вовсе утрачивала свое прежнее народническое значение. Под влиянием социальных и интеллектуальных

⁷⁵⁵ Алексеева Г. Д. Указ. соч. С. 152.

факторов в теориях неонародников возобладала коллективистская установка. Сотрудничество и солидарность, к которым призывали умеренные неонародники, по существу, представляли собой не революционно-разрушительные, а созидательные проекты преобразования общества.

Одним из ведущих представителей неонароднической мысли был лидер партии эсеров и политический теоретик В. М. Чернов. Философско-социологический эклектизм Чернова наглядно демонстрировал трансформацию философских исканий народников на рубеже столетий. Наряду с идеями классиков народничества, Чернов принял во внимание экономические и политические теории синдикалистов, философские взгляды неокантианцев и представителей эмпириокритицизма. Неонароднические теоретики не считали необходимым создавать сильную философскую базу, но, тем не менее, использовали некоторые идеи философов для обоснования своих социальных теорий.

Чернов декларировал общественный и политической идеал социалистов-революционеров как народнический социализм. Характерными чертами этого извода социализма являются гуманизм и антропологизм, в соответствии с которым общественный идеал примиряет и координирует идеи социальной справедливости, социализации земли и свободы личности. При этом свободный человек понимался Черновым вовсе не как автономная личность, но как человек, осуществляющий индивидуальное творчество в рамках трудовой деятельности. Таким образом, свобода личности, понимаемая в контексте этой социальной теории как развитая индивидуальность, провозглашается при условии удовлетворения минимальных требований для возможности организации свободного и творческого труда.

В революционной теории Чернова важнейшим социальным и культурно-историческим вопросом является проблема воспитания личности для социализма⁷⁵⁶. Гуманистический вариант социализма, то есть такая

⁷⁵⁶ В контексте решения социальной проблемы суверенитета личности идея *воспитания человека для социализма* была шагом назад по сравнению с императивом Герцена о *воспитании свободного человека*.

социалистическая модель, которая имеет этическое обоснование, подразумевает, по мнению теоретика неонародничества, что общественная организация достигнет определенной степени «совершенства». В этом обществе частные интересы и коллективные перестанут конфликтовать, и обретут гармоничное единство в принципе социальной солидарности⁷⁵⁷. Эта социально-теоретическая повестка является, по существу, копией социальных теорий Лаврова и Михайловского.

В условиях интеллектуальной борьбы с марксизмом в конце XIX – начале XX в., неонародники вынуждены были акцентировать внимание на достоинствах народнического социализма перед социализмом в марксистском варианте. Упразднение этики, внеэтичность марксизма, игнорирование субъективной социологии стало предметом критики последователей К. Маркса⁷⁵⁸. Достоинством народнического социализма объявлялись демократизм, включающий идею политической борьбы в рамках парламентаризма, этико-социологическое содержание философии народничества, составляющей теоретический базис социалистического общественного идеала.

Общественно-политический идеал Чернова квалифицируется О. В. Коноваловой как правовой демократический социализм, поскольку неонародник после Февральской революции ориентировался на реформистский путь преобразований, на легальные формы политической борьбы. В свою очередь, «демократизм» в идеологии Чернова подразумевает следующее: «Демократизм вбирает в себя основные ценности либерализма (гражданские и политические права и свободы, идеи правового государства) и стремится распространить их на социальную сферу»⁷⁵⁹.

Социалисты могут провозглашать равенство всех и даже равенство всех в свободе, но совмещение принципов социального равенства и личной свободы в совокупности с принципом социализации земли не позволяет ни создать полноценную теорию суверенитета личности, ни адекватно решить эту

⁷⁵⁷ Чернов В. М. К обоснованию программы партии социалистов-революционеров. С. 10.

⁷⁵⁸ Чернов В. М. Этика и политика. С. 74.

⁷⁵⁹ Коновалова О. В. В. М. Чернов о путях развития России. С. 314.

социальную проблему. В высшей степени сомнительна совместимость идеи суверенитета личности с любой теорией социалистического направления, включая и демократический вариант социализма, которое Ф. А. фон Хайек справедливо определял как «крайне ненадежное и нестабильное образование, раздираемое внутренними противоречиями и порождающее результаты, неприемлемые для многих его сторонников»⁷⁶⁰. Причем обоснованная критика Хайека касается не только теории демократического социализма, но и его практического воплощения.

Будучи наследником народнического гуманизма и антропологизма, Чернов был вынужден теоретически уравнивать коллективистские тезисы социализма демократическими положениями. Соединение социалистического общественного идеала с демократическими институтами, позволяющими народу участвовать в политической жизни, представлялось неонароднику образцовой целью борьбы для социалистов-революционеров. Понимание того, что социалистическая реальность без демократических институтов рискует превратиться в авторитарную казарму, оказало влияние на риторику неонародников.

Используя формулу «демократический социализм», Чернов попытался реактуализировать народническую идею в начале XX века. Эта формула в неонародническом дискурсе была призвана риторически обозначить в чаемом ими обществе гармоничный баланс индивидуальных и коллективных интересов.

Улучшение жизни крестьянства, трудового народа, установление политической системы, работающей на поддержание социальной справедливости, – вот фактические ценности неонародников. Теоретическое обоснование этих ценностей не имеет внутренних противоречий, оно скрупулезно разработано в философии народничества. Идея же свободы личности в работах неонародников, по существу, второстепенна и декларативна. Ориентация на интересы крестьянства вообще, требование социализации земли указывает на поддержку социалистами-революционерами в первую очередь коллективных интересов, за

⁷⁶⁰ Хайек Ф. А. Дорога к рабству. М.: Новое издательство, 2005. С. 15.

счет, разумеется, интересов индивидуальных. Трудовое правосознание и аграрный социализм, по мысли Чернова, характерны для общинно-кооперативного мира деревни⁷⁶¹, что отвечает и проекту социалистов-революционеров. Очевидно, идеи социальной справедливости, сближения интеллигенции и народа были гораздо более ценны для неонародников, чем идея свободы личности.

Опираясь на искаженно понятые социальные идеи Михайловского, Чернов провозглашал абстрактные интересы народа, как класса трудящихся, важнейшим ориентиром общественно-политической борьбы на том основании, что трудовое начало – наиболее ценно⁷⁶². Для вдохновителя неонародничества Михайловского труд был одним из критериев развития личности. Чернов же, по сути, объявлял, что поскольку крестьяне заняты трудом, постольку сочувствующая им интеллигенция должна менять социальную реальность в их пользу.

Социалисты-революционеры не были исключительной политической силой неонародников. Партия народных социалистов представляла собой неонародническую альтернативу эсерам. Идеальный лидер энесов А. В. Пешехонов, подобно Чернову, заявлял, что народные социалисты выступают как наследники народнической философии, как сторонники социальных теорий Лаврова и Михайловского⁷⁶³.

Рупором народнических идей на рубеже XIX – XX столетий был журнал «Русское богатство», в котором Пешехонов публиковался с 1892 г. При этом неонародник, будучи земским статистиком и хорошо понимая проблему в силу профессиональных знаний, на первое место ставил хозяйственный вопрос – проблему благосостояния народа, не забывая, впрочем, и о гуманистическом пафосе народничества. Следуя в русле идей Лаврова и Михайловского, Пешехонов провозглашал личное счастье, свободу и независимость личности частью неонароднической программы. Он утверждал, что цель неонародничества состоит в том, чтобы сделать несчастного человека счастливым. Свобода

⁷⁶¹ Чернов В. М. Рождение революционной России (Февральская революция). С. 81.

⁷⁶² Чернов В. М. Крестьянин и рабочий как категории хозяйственного строя. С. 197.

⁷⁶³ Протасова О. Л. А. В. Пешехонов: Человек и эпоха. С. 47.

личности и ее всестороннее развитие Пешехонов называл центральными проблемами в программе энесов⁷⁶⁴.

Идеология народных социалистов опиралась на идеи классического народничества и в рамках проблемы «интеллигенция и народ». Пешехонов утверждал, что конфликта между народными интересами и интересами народнической интеллигенции нет: «между народной правдой – жизненными интересами трудящихся масс, и нашей интеллигентской правдой, – высокими идеалами человеческой мысли, нет антагонизма»⁷⁶⁵. И все же в политической борьбе, считал Пешехонов, лидирующая роль должна принадлежать интеллигенции, поскольку ее миропонимание и «общественное поведение» не диктуется узкогрупповыми интересами. Предметом заботы интеллигенции являются интересы народа и страны в целом⁷⁶⁶.

Проблема экономического освобождения была в центре реальных теоретических исканий неонародника Пешехонова, прежде всего, потому, что народная жизнь строилась на основе хозяйственной организации труда⁷⁶⁷. В народническом дискурсе проблема освобождения народа не менее важна, чем проблема освобождения личности, они взаимосвязаны и одно зависит от другого. Поскольку «Великие реформы» не решили проблему освобождения народа, постольку неонародники вынуждены продолжать народническую линию организации социально-экономических условий, при которых народ будет освобожден.

Следуя за народнической философией свободного труда, Пешехонов утверждал, что всестороннее развитие освобождает человека, которое возможно только в рамках трудовой деятельности. Неонародник полагал, что самостоятельность, независимость, суверенитет личности зависят от его трудовых способностей: «Лишь трудящаяся личность может быть суверенной. Потому и

⁷⁶⁴ Пешехонов А. В. Программные вопросы. С. 12.

⁷⁶⁵ Пешехонов А. В. На свежую могилу старого народника. С. 190.

⁷⁶⁶ Елпатьевский С. Я. Указ. соч. С. 60.

⁷⁶⁷ Ерофеев Н. Д. Указ. соч. С. 16.

народ <...> мы не можем мыслить иначе, как совокупность трудящихся личностей, <...> трудящихся классов»⁷⁶⁸.

Поражение неонароднических партий перед радикалами от социал-демократии в политической борьбе после революции 1917 г. во многом продиктовано именно идеологической спецификой. Если социалистов-революционеров и народных социалистов заботило освобождение трудового народа в специфически народническом понимании, то большевики были устремлены к цели захвата власти и установления диктатуры пролетариата.

Находясь в эмиграции, Пешехонов, отрицательно относившийся к большевистскому проекту, как враждебному гуманизму неонародничества, писал о возможности сельской автономии и хозяйственной независимости крестьянина даже в условиях большевистского государства, навязывающего пролетаризацию сознания⁷⁶⁹. Однако эти надежды неонародника на сельскую автономию и личную независимость крестьянина так и не реализовались.

Народническая «философия труда», которую развивали их последователи в начале прошлого столетия, имела одновременно хозяйственное и нравственное измерения. Неонародники провозглашали свободный труд фактором формирования суверенной личности. В социальных теориях народников и неонародников своеобразная «философия» труда была призвана обосновать два идеала: идеал свободной личности и идеал общественной солидарности.

Но действительно ли понятие «личная свобода» в теориях неонародников может быть рассмотрено как предполагаемый результат решения социальной проблемы суверенитета личности?

Большевистская критика неонароднической повестки заключалась именно в осуждении заботы о крестьянстве в целом. В. И. Ленин полагал, что неонародники защищают поземельную общину, в которой процветает кулачество, реакционный класс, стоящий на защите «буржуазных основ торгового и капиталистического землевладения»⁷⁷⁰. Лидер большевиков осуждал все, что

⁷⁶⁸ Пешехонов А. В. Программные вопросы. С. 14-15.

⁷⁶⁹ Пешехонов А. В. Родина и эмиграция. С. 107.

⁷⁷⁰ Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 56 т. М.: Политиздат, 1968. Т. 17. С. 127.

способствует укреплению частной собственности на землю, которая в свою очередь позволяет индивиду приобрести хозяйственную независимость, как угрозу для возможности организации социалистических форм общежития.

Иначе на эту проблему смотрели неонародники. Столыпинская реформа, оказавшая существенное влияние на развитие крестьянского хозяйства, спровоцировала внимание некоторых эсеров к разработке теории аграрного социализма. Чернов без сожаления писал о переходе общинных земель в частную собственность⁷⁷¹, хотя и был теоретиком социализации земли. Большевики видели источники социального прогресса в результатах захвата власти и масштабах политических потрясений, тогда как неонародники были захвачены идеями социальной справедливости, благосостояния деревни, личной свободы и потому были избавлены от центрального мифа революции в своей идеологии⁷⁷².

В социальной теории неонародники, стремившиеся найти баланс между интересами личности и интересами общества, декларировали приоритет личной свободы, но в действительности занимали позицию общества. Сама идея общественной солидарности в неонародническом варианте уже подразумевала принудительное требование к личности идти на компромисс с абстрактными интересами народа или коллектива, причем это обосновывалось взаимной выгодой личности и общества от этого нередко недобровольного консенсуса. Хозяйственная автономия личности была заявлена неонародниками в качестве актуальной социальной проблемы, но не была решена ни теоретически, ни практически. Теория неонародников не подтверждала права каждого члена крестьянской общины на частное землевладение и использование произведенной им хозяйственной продукции. Напротив, провозглашалась социализация земли, ее обобществление. Трудовой народ понимался как самостоятельная единица политических, правовых, экономических отношений, потому и суверенитет относился к народу, а не к личности.

⁷⁷¹ Крайний С. Р. [Чернов В. М.] Социализация земли как тактическая проблема // Социалист-революционер. 1911. № 3. С. 162.

⁷⁷² Вместе с тем, неонародники-эсеры оставались в плену другого мифа – окончательного решения аграрного вопроса. Эта проблема была одним из основных препятствий для разработки непротиворечивой теории суверенитета личности, поскольку последняя конфликтует с коллективистской повесткой эсеров и с идеей ликвидации частной земельной собственности.

В неонародническом проекте личность вовсе не приобретала суверенитет, но напротив, впадала в хозяйственную зависимость от общины. Надежды эсеров были связаны с тем, что общины будут организованы в соответствии с принципами равенства и справедливости, что в будущем институты местного самоуправления будут «идеальными» и неизменно будут позволять производителю-крестьянину пользоваться и распоряжаться продуктами собственного труда. Крестьянин же, лишавшийся в теории социально-экономической независимости, должен удовлетвориться компенсацией в виде, очевидно, счастья, заключающегося в позитивной эмоции от трудовой солидарности. В конечном итоге, в теории неонародников крестьянин получал доступ к продуктам собственного труда, если это вообще происходило, только после санкции общины как арбитражного посредника. В действительности, крестьянин в этой модели не обладает хозяйственной автономией. Последняя возможна только при условии перехода крестьянского хозяйства к фермерской модели, функционирующей на основании существования института частной собственности на землю.

Неонароднический демократический социализм действительно боролся за автономию. Но это была автономия поземельной общины, автономия кооперативного движения, автономия профсоюзов, и никогда – реальная автономия личности.

В неонародническом проекте не приобретал крестьянин и реальной политической свободы, необходимой для суверенитета личности. Политическая программа народных социалистов, которую можно охарактеризовать как патернализм⁷⁷³, не способствовала, а скорее препятствовала освобождению личности. Государственная «забота» имеет ярко выраженные авторитарные черты, она навязывается и поддерживается силой и присвоенным авторитетом. Помощь «отеческого» государства может создавать условия для благосостояния граждан, но в любой момент она может быть и прекращена, что нередко оказывается для

⁷⁷³ Протасова О. Л. Государство, общество, личность в их взаимодействии: взгляд умеренного неонародничества (конец XIX – начало XX в.). С. 44.

впавшего в зависимость от этой помощи человека не только утратой санкционированной, то есть ложной свободы, но и просто гибелью. Общедоступность благ, обеспечиваемая «заботой» патерналистского государства, сообщает гражданам комфорт и некоторое качество жизни, но лишает их в перспективе самостоятельности. Причем в случае с демократическим социализмом мы имеем дело с патернализмом без традиции⁷⁷⁴. Эта форма общественно-политического устройства наиболее эффективно воспитывает в людях потребительские интересы, тем самым превращая личность в социального консумента, заложника массовой культуры и послушного исполнителя государственно-административных решений.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

В основе неонароднической мысли лежали гуманистические и этицистские положения классического народничества в совокупности с некоторыми положениями неокантианства и эмпириокритицизма. При этом реальная философская база неонародничества была достаточно слабой. Восприняв вполне идею народников о том, что человек господствует над материей, неонародники подменили тезис воспитания личности для свободы тезисом воспитания личности для социализма. Идея свободы личности декларировалась, но в системе неонароднических идей, тем не менее, она занимала отнюдь не центральное положение. Несмотря на то, что идея личной свободы была отведена теоретиками неонародничества на второй план, все же само понятие «суверенная личность» появляется именно у них. При этом заявляется, что суверенитет личности возможен только при условии существования в обществе свободы труда. Субъективистский элемент феномена неонародничества чаще всего трансформировался в политический авантюризм. В целом для неонароднической повестки характерна ярко выраженная коллективистская установка.

⁷⁷⁴ Здесь под «патернализмом без традиции» мы подразумеваем именно проект народных социалистов, предлагавших ликвидацию самодержавной монархии и традиции при сохранении государственного аппарата классического образца. Неонародники в целом демонстрировали предвзятое и нигилистическое отношение к историческому самодержавию (центральному институту традиции) как к атрибуту старины. Разумеется, ни та, ни другая форма политического правления не способствуют созданию в обществе благоприятной среды для формирования суверенных личностей, но «патернализм без традиции», всегда рискующий трансформироваться в тоталитаризм, являет собой исключительно враждебный личной свободе вариант подчинения человека.

Неонароднические гуманистические декларации о правах и свободах человека не подкреплялись реальным решением социальной проблемы суверенитета личности в их теориях и политических программах. Социалистический горизонт мышления неонародников был причиной ограниченности их теорий и как следствие – ошибок в социальном и историческом прогнозировании. Использование понятий «благо для человека», «удовлетворение народных нужд» и «свобода личности» как существующих во взаимосвязи в едином социально-теоретическом комплексе свидетельствовало о существенных теоретических трудностях неонародников в вопросе положительного решения социальной проблемы личного суверенитета.

4.2. Социальная проблема суверенитета личности в идеологии «скифства»: «имманентный субъективизм»⁷⁷⁵

Эксклюзивный вариант неонародничества представляло собой русское философско-политическое движение социалистической направленности начала прошлого столетия, получившее название «скифство». Этот сложный феномен, по существу, был идеологией своеобразного самоопределения русской культуры и цивилизации, получившей социально-теоретическое, философско-историческое и эстетическое обоснование.

«Скифская» идея объединяет историю, культуру и географию в определении единой цивилизации. Русское общество (без узкого национализма), принцип народности (без казенных теорий) и евразийское пространство (как великое разнообразие жизни и быта) есть ключевые паттерны конфигурации «скифской» цивилизации. При этом в идеологии «скифов» теоретическое наследие народников снова проявилось в попытке примирить или хотя бы уравновесить индивидуализм и коллективизм. Сущность «скифской» организации

⁷⁷⁵ В данном параграфе использованы материалы статей и монографии автора диссертации Вязинкин, А. Ю. Национальный проект «русского социализма» и фигура «скифа» в идейном наследии А. И. Герцена / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2019. – Т. 12, № 8. – С. 65-69; Вязинкин, А. Ю. Проблема суверенной личности в «скифской» парадигме неонародничества / А. Ю. Вязинкин // Научное мнение. (Педагогические, психологические и философские науки). – 2020. – № 4. – С. 22-29; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

русской цивилизации современный философ и историк В. В. Малявин определяет как способность «удерживать дистанцию между политикой, всегда нацеленной на тоталитарное единство, и политическим, которое в его чистом виде познавательного разрыва утверждает принципиальную разнородность, дискретность социума»⁷⁷⁶. «Скифская» парадигма цивилизации при исторической тенденции к вековому административно-территориальному единству России позволяет сохранять более или менее автономные семейные и общинные хозяйства, а обществу в целом – свое внутреннее бытовое и культурное разнообразие. Это парадоксальное явление составляет характерную черту самобытной русской «скифской» цивилизации.

Западнические черты русской культуры составляют лишь результат внешнего заимствования, тогда как «восточный» элемент, полагает Малявин, укоренен в глубинах традиции. Восточное же сознание растворяет реальность «в чистой актуальности быта»⁷⁷⁷. В развитии народничества обнаруживается характерный интерес к бытовому измерению жизни: народоведение И. Г. Прыжова и А. П. Щапова, антропологические и психологические штудии П. Л. Лаврова, «философия быта» Н. К. Михайловского, этнографические работы В. Г. Богораз-Тана, Д. А. Клеменца, Л. Я. Штернберга и т. д.

Цивилизационная инаковость России по отношению к Европе – важное теоретическое положение в идеологии «скифства». Русская жизнь «дика» и полна витальных сил. На фоне реакции в «старой» Европе русское революционное движение представляло себя как полный жизни бунт «молодости».

Цивилизационное отличие России ощущалось и в Европе. «Сегодня Россия, – писал А. де Кюстин о “дикивинной стране”, – одно из любопытнейших государств в мире, причина тому в соединении крайнего варварства, усугубляемого поработленным состоянием Церкви, и утонченной цивилизованности, заимствованной эклектическим правительством у чужеземных держав»⁷⁷⁸.

⁷⁷⁶ Малявин В. В. Пространство в китайской цивилизации. М.: Феория, 2014. С. 265.

⁷⁷⁷ Там же. С. 266.

⁷⁷⁸ Кюстин А. де. Россия в 1839 году. СПб.: Круга, 2008. С. 16.

В XIX столетии русская культура проникала на Запад прежде всего в многообразии литературных феноменов. Романы Тургенева, Достоевского и Толстого «перепахали» европейское сознание, взбудоражили европейскую филистерскую общественность. «Толстой поражает нас совершенною неожиданностью, – писал французский историк литературы Э.-М. де Вогюэ. – 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 непонятная для нас»⁷⁷⁹. Толстой предстает у Вогюэ как исполин духа, как символ «новой России», утверждающей в мире свою культурную самобытность. «Мистический народник» Достоевский также был квалифицирован французским историком литературы как «скифский» автор, как «владыка русского народа»⁷⁸⁰. Причем вторжение этой самобытной русской («скифской») культуры в мещанскую Европу было не умышленным культурным трансфером, но естественной экспансией, обусловленной масштабом культурного явления.

При этом русское «скифство», несмотря на свое явное антизападничество, не могло освободиться от идеи интеллигентского индивидуализма. Продолжая народническую линию на сближение интеллигенции и народа, «скифы» пытались сформулировать идею «нового человека», одновременно творческого индивидуалиста и общинного человека, не лишённого чувства братства и «скифской» идентичности. В этом проявился духовный максимализм крайних неонародников.

Патриарх русского «скифства» до «скифства» Герцен проделал сложную идейную эволюцию, в которой отразился в миниатюре ход развития освободительной мысли России в XIX столетии. Если в начале века для мировоззрения русских освободителей был характерен демократический романтизм, то затем последовательно сменяли друг друга освободители-

⁷⁷⁹ Вогюэ Э. М. Современные русские писатели: Толстой – Тургенев – Достоевский. М.: Издание В. Н. Маракуев, 1887. С. 10.

⁷⁸⁰ Фокин С. Л. Фигуры Достоевского во французской литературе XX века. СПб.: РХГА, 2013. С. 54-55.

западники, нигилисты, теоретики «русского социализма». Именно в его творчестве возникает эта номинация – «скиф», обозначающая самобытного русского революционера в цивилизованной Европе. Исторический путь русской цивилизации своеобразен, отличен от европейского, но и он порождает национального гения: «Пусть она (Европа, – А. В.) узнает ближе народ, которого отроческую силу 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 дисциплины и под позорным кнутом татарским; который сохранил величавые черты, живой ум и широкий разгул богатой натуры под гнетом крепостного состояния и в ответ на царский приказ образоваться – ответил через сто лет громадным явлением Пушкина»⁷⁸¹.

Сложный исторический путь России, отмечал Герцен, не помешал ей произвести народного гения. В недрах «скифского» миропонимания обнаруживается феномен народного гения как компонент национальной идеи – важнейший элемент жизнеутверждающей историософии.

Герцен не писал именно о «скифской» культуре России. Мыслителя интересовала проблема субъекта, то есть личности русского революционера, оказавшегося волею судеб в мещанской Европе, где в поведении масс доминирует мелкобуржуазный консерватизм. Русский революционер в Европе – это дикарь в декорациях цивилизации, это «скиф в Афинах». «Отрезвление» Герцена в Европе и его освобождение от западнических убеждений было представлено им как результат диссонанса между живостью дикаря, «скифа» и застывших в своем развитии европейцев в мире руинированных традиций: «Иногда как-то не по себе

⁷⁸¹ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 17-18.

нашему брату, скифу, среди этих наследственных богатств и завещанных развалин»⁷⁸².

Образцовым революционером в Европе для Герцена был Дж. Гарибальди, освободитель и народный герой, скиталец, «плавающий эмигрант». Идея культурной самобытности, пронизанной витальными силами, и идея революции, совершающейся то тут, то там, были объединены Герценом. Фигура «скифа» была наделена всеми качествами самобытного революционера, разрушающего старый мир отживших традиций ради нового справедливого мира: «я, как настоящий скиф, – писал Герцен, – с радостью вижу, как разваливается старый мир, и думаю, что наше призвание – возвещать ему его близкую кончину»⁷⁸³.

«Скифы» начала прошлого столетия использовали образ Герцена, как самобытного революционера, как «дикаря», несущего разрушение старого и созидание нового. Они эстетизировали этот образ, создав оригинальный политический миф с явной отсылкой к этнической самобытности русской цивилизации.

В этом политическом мифе была очевидна и художественно-метафорическая связь неонародников-революционеров с историческими скифами. Эстетика революционного действия, как преобразования реальности, которая отсылает к актуальности жизненных сил «дикаря», представлялась отвечающей культурной жизни исторических скифов. «Красота – не самоцель и не абсолют, – писали о скифской картине мира историки А. М. Хазанов и А. И. Шкурко. – Красиво то, что в наибольшей степени способствует выживанию и победе. Красивое – это, прежде всего, быстрое, сильное, стремительное»⁷⁸⁴. Идеально созвучна этой картине мира эстетика революционного «скифства», выраженная в следующих утверждениях: «“Скиф”. Есть в слове этом, в самом звуке его – свист стрелы, опьяненной полетом; полетом – размеренным упругостью согнутого

⁷⁸² Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. V. С. 20-21.

⁷⁸³ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. X. С. 192.

⁷⁸⁴ 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.

дерзающей рукой, надежного, тяжелого лука. Ибо сущность скифа – его лук: сочетание глаза и руки, безгранично мечущей вдаль удар силы»⁷⁸⁵.

В творчестве Герцена эти идеи уже содержались в зародыше: «Варвары спокон века отличались тонким зрением; нам Геродот делает особую честь, говоря, что у нас глаза ящерицы»⁷⁸⁶. Возврат к «варварству» – это и есть путь «скифа», это возврат к прошлому, обновление вспять, революция (re-volvere), «одичание». Мещане растратили жизненную силу, горожане не имеют жизненных инстинктов: «Мы, – писал Герцен с сожалением, – утратили дикую меткость инстинкта»⁷⁸⁷. Но это чувство утраты не обращало внимания Герцена в прошлое, напротив мыслитель признавал ценность жизни в каждом текущем моменте: «Настоящее есть реальная сфера бытия. Каждую минуту, каждое наслаждение должно ловить, душа непрерывно должна быть раскрыта, наполняться, всасывать все окружающее и разливать в него свое»⁷⁸⁸. Революционный энтузиазм признавался «скифами»-неонародниками актуальным в состоянии «здесь и сейчас», а их надежды были устремлены в будущее.

Философское основание «скифства» было предложено Ивановым-Разумником и названо «имманентным субъективизмом». Однако основатель «скифства» оставил без философского осмысления теорию познания в рамках «имманентного субъективизма», лишь отметив, что гносеология должна строиться на основаниях, разработанных в трудах И. Канта, Р. Авенариуса, В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерна. В гораздо большей степени его интересовала интеллектуальная генеалогия «имманентного субъективизма» в истории русской мысли. Он связывал «имманентный субъективизм» с теориями Герцена (особенно отмечая его творчество 1850-х гг.), Лаврова и Михайловского.

Высшей ценностью «имманентного субъективизма» провозглашалась личность. Субъективизм – фундаментальное основание философии Иванова-Разумника, заключающейся «в отрицании объективного и в признании субъективного смысла жизни, в признании самодовлеющей ценностью широты,

⁷⁸⁵ Скифы: сборник. С. 21.

⁷⁸⁶ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. V. С. 222.

⁷⁸⁷ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 67.

⁷⁸⁸ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. II. С. 218.

полноты и интенсивности человеческих переживаний»⁷⁸⁹. Следуя народнической идеологии, Иванов-Разумник разрабатывал теорию, которая призывала к активному отношению к миру, то есть философия «имманентного субъективизма» должна быть «философией не покоя, а движения и борьбы за субъективно-телеологические нравственные и социальные идеалы»⁷⁹⁰. Эта теоретическая система была положена в основу «скифского» мировоззрения, поскольку по своему практико-философскому настроению является «бодрым, активным, жизненным, субъективно осмысливающим жизнь человека и жизнь человечества»⁷⁹¹.

Иванов-Разумник подтверждал, что в построении философии «имманентного субъективизма» он руководствуется идеями этического индивидуализма Герцена. При этом он отмечал, что сам Герцен в своих социально-философских и философско-исторических исканиях был далек от крайнего социологического номинализма: «Общество не есть только арифметическая сумма индивидов, ибо человек связан неразрывными узами со средой, и связь эта образует междусоциальную психическую ткань. Итак, отдельная человеческая личность не может считать себя совершенно независимой от социальной среды, в широком смысле – от общества»⁷⁹². Иванов-Разумник подчеркивал, что философия Герцена, которая составляет теоретическое ядро «имманентного субъективизма», – не собрание догматов, но, напротив, открытая философия: «Имманентный субъективизм Герцена – не торная дорога, которая ведет в раз и навсегда построенную твердыню истины, а только направление, указываемое стрелкой компаса. Следуя этому направлению, мы должны сами прорубать себе дорогу через чащи и дебри, мы сами должны творить, а не слепо следовать за однажды избранным путеводителем»⁷⁹³.

Иванов-Разумник полагал, что Лавров в известной степени был продолжателем идей Герцена. Однако он считал, что в теории социологического

⁷⁸⁹ Иванов-Разумник. О смысле жизни. С. 150.

⁷⁹⁰ Там же. С. 249.

⁷⁹¹ Там же. С. 279.

⁷⁹² Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Т. 2. С. 40.

⁷⁹³ Иванов-Разумник. О смысле жизни. С. 278.

индивидуализма Лаврова, тем не менее, личность подчиняется партийной дисциплине народнической интеллигенции, растворяется в группе критически мыслящих личностей⁷⁹⁴. Размышления Лаврова о проблеме «человек и общество» достаточно противоречивы. Понимая, что общество не существует без личностей, он, тем не менее, опасаясь встать на позиции методологического индивидуализма, призывал к некоторому гармоническому объединению индивидуальных и общественных интересов. При этом народник признавал, что общество есть абстракт, а конкретный человек – реальность. Но Лавров не сумел последовательно выдержать установки на социологический номинализм в своей социальной теории. Личность, по мнению народника, должна развить в себе представление об общественных интересах, которые в свою очередь фантастическим образом должны совпадать с ее частными интересами. Кроме того, Лавров писал о прогрессе как о росте «общественного сознания», что входит в прямое противоречие с социологическим номинализмом, если не считать «прогресс» социальным мифом.

Иванов-Разумник подытожил социальные искания народника: «личность весома только в общественной среде»⁷⁹⁵. И это, несомненно, шаг назад в развитии основных положений философии «имманентного субъективизма». Видя в феномене «общественного интереса» позитивную фикцию, Лавров тем самым создавал в социальной философии теоретическую предпосылку, блокирующую разработку теории суверенитета личности в рамках методологии социологического номинализма, а значит и решения социальной проблемы суверенитета личности.

Но наиболее значима для «имманентного субъективизма» Иванова-Разумника философия Михайловского. Вся теоретическая широта субъективизма концепции Иванова-Разумника заимствована у Михайловского. По мнению теоретика «скифства», субъективизм в социальной теории Михайловского является не только методом, но и сложившимся социологическим воззрением,

⁷⁹⁴ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Т. 2. С. 217-218.

⁷⁹⁵ Там же. С. 226.

философской доктриной; субъективизм Михайловского есть этико-социологический индивидуализм⁷⁹⁶.

Иванов-Разумник не был абсолютным апологетом идей Михайловского. Он признавал, что в теориях народника есть некоторые противоречия и неопределенности, и полагал, что мыслитель так и не выработал полноценной критической философии, не разработал самостоятельной теории познания, соответствующей философии «имманентного субъективизма». И все же, признавал теоретик «скифства», Михайловский «создал цельное мировоззрение, которым синтезировал многие противоречия русской мысли предыдущих десятилетий»⁷⁹⁷.

«Скифство» как эксклюзивный вариант нового народничества в исторических условиях «революционного перелома» начала XX века разрывает идейные связи с позитивизмом и различными формами материализма, и напротив приобретает идеалистические черты, в значительной степени эстетизируется. Однако «скифство» сохраняет и народнический социальный идеал, опирающийся на идеи общественной справедливости, осознанной солидарности, социалистической организации общества, и народнический же идеал свободной личности. Революционная энергичность и витализм характерны для философского содержания «скифства»⁷⁹⁸.

При этом «скифство» не ограничивалось народническим наследием. Иванов-Разумник искал в истории русской мысли объединяющую разные направления идейную платформу. Так, теоретик «скифства» принимал и некоторые почвеннические идеи Достоевского, которые в определенном смысле развивали социальную теорию и антропологию народничества. Но идеи Достоевского должны были пройти сквозь «скифский» фильтр и ответить на культурный и исторический вызов новейших ценностей, которым соответствуют: «Преображение, Новый Завет, динамика, горение, катастрофичность,

⁷⁹⁶ Там же. С. 275.

⁷⁹⁷ Там же. С. 279.

⁷⁹⁸ Иванов-Разумник Р. В. Философия истории Герцена. С. 360.

антицерковность, максимализм»⁷⁹⁹. Иванов-Разумник считал, что нашел, таким образом, интегральную основу таких разных на первый взгляд идейных течений как народничество и почвенничество. Он попытался примирить их в «скифстве». Современный исследователь Л. И. Бражников утверждает, что «скифство» как культурфилософский феномен в отечественной художественной традиции и есть русское почвенничество⁸⁰⁰.

Народническая идея, заключающаяся в необходимости совместить в социальной теории принципы свободы личности и общественной солидарности, была усвоена Ивановым-Разумником и инкорпорирована в идеологию «скифства». Кооперация, солидарные отношения, по мнению неонародника, могут обогащать личность без ущерба для индивидуальности. Акцентируя внимание на этой идее (социологический индивидуализм в совокупности с этикой социальной солидарности), «скифы» обосновывали превосходство своей теории над сугубо индивидуалистической теорией либерализма, проповедующей социальную борьбу за выживание.

Объединяющие культурные ценности в будущем социалистическом обществе «скифе» понимались как фундамент для регулирования баланса между личной свободой и общественными интересами. Очередная попытка уравновесить индивидуализм коллективизмом была логическим продолжением развития народнической мысли.

Несмотря на заметный антропоцентризм «скифства», гуманистический пафос народничества все же был в этой теории преодолен. Характерный пример – творчество А. А. Блока, значение которого для развития «скифской» идеологии было весьма существенным. В революционной эстетике Блока проблемы общественно-политические и антропологические были перемешаны и находились в неразрывной связи. Феномен Серебряного века, эпохи интеллектуальной и творческой турбулентности, когда смешение художественных традиций и философских учений стало обычным делом, «скифство» не избежало этого

⁷⁹⁹ Памяти Ф. М. Достоевского. Октябрь 1921. С. 747.

⁸⁰⁰ Бражников И. Л. Русская литература XIX–XX веков: историософский текст. М.: Прометей, 2011. С. 93.

эклектизма. Антропологические идеи Блока формировались под мощным влиянием философии Ницше: «Порода, которая носит название “рода человеческого”, – писал поэт в дневниках, – явно несовершенна и должна быть заменена более совершенной породой существ»⁸⁰¹. При этом и влияние народничества на мировоззрение поэта-«скифа» было ощутимым⁸⁰². Однако антропология Михайловского была Блоком преодолена. Если народник предполагал, что человек вполне самодостаточен, то «скиф» уже утверждает, что человек должен стать больше самого себя, выйти за границы привычно человеческого. В этом сверхчеловеческом «скифстве» упраздняется народнический гуманизм: в революционных условиях эпохи «скифство» превращается в тотальную «вольницу» в терминах Михайловского. Но даже в творчестве Блока окончательного разрыва с народнической идеологией не произошло. «Блок разделял позицию Михайловского, – отмечает влияние народников на Блока И. В. Корецкая, – с его героическими (а не “эвдемоническими”, как у Лаврова) мотивами искупления интеллигенцией исторической вины перед массой»⁸⁰³.

Однако «героическое» у Михайловского было лишено революционного романтизма. В «героях» народник видел скорее авторитарную опасность, возможность увлечения за собой толп и создания социальных ситуаций, в которых личность утрачивает индивидуальность. И все же народники, включая Михайловского, считали, что критически мыслящие личности, интеллигенты имеют «обязанность и счастье борьбы»⁸⁰⁴, и потому дело освобождения, борьбы за правду и справедливость, является самодостаточным.

В начале XX столетия в изменившихся исторических условиях революционные ценности неонародников обновились. «Скифский» максимализм в своих эксклюзивных вариантах, например, в творчестве Блока, постепенно впитывал в себя социальную теорию эсеров и идею «нового человека»,

⁸⁰¹ Дневник Ал. Блока. Т. 2: 1917-1921. С. 217.

⁸⁰² См., напр.: Петрова М. Г. Указ. соч. С. 75-122.

⁸⁰³ Корецкая И. В. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 32.

⁸⁰⁴ Русанов Н. С. «Политика» Н. К. Михайловского // Былое. 1907. № 7. С. 136.

соответствующую радикальной антропологии большевизма. «Крушение гуманизма» влечет за собой возрождение героического субъекта, революционера-титана. Фигура Катилина, представленная Блоком в качестве типа «римского большевика» вполне соответствует этой антропологии: «Как Христос завершил то, что начал Катилина, так теперь большевики возобновляют вечный процесс мирового возрождения»⁸⁰⁵. Однако этот «героический» идеал не содержит идеи суверенитета личности, он предлагает фигуру титана, который не столько увлекает за собой толпу по собственной воле, сколько сам подчиняется вихрю мировых перемен.

«Скифская» антропология эклектична в том смысле, что обнаруживает элементы философских идей Михайловского, Бакунина, Достоевского. Причем эта эклектика не обладает синтетической мощью (то есть теоретически не усиливается в результате новых дополнений), но объясняется скорее художественно-эстетическими вкусами представителей «скифства». Идеал радикальной антропологии Блока – человек «новой породы», героический субъект, который соответствует революционной эпохе, но совершенно избыточен в обществе победившего социализма.

Дерзость революционера, титанизм, считал Михайловский, могут погубить дело освобождения. Нередко революционер в своей практике увлекается насилием, раскрепощением собственных инстинктов, что категорически неприемлемо для народнической теории: «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”»⁸⁰⁶. Критическое народничество Михайловского не могло пренебречь гуманистическими идеалами борьбы за индивидуальность и социальной справедливости ради того, чтобы конкретный революционер достиг свободы в опыте радикального либертинажа, через тотальное высвобождение

⁸⁰⁵ Калб Дж. Е. Римский «большевик»: «Катилина» Александра Блока и русская революция // Блок А. Катилина. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. С. 145.

⁸⁰⁶ Михайловский Н. К. Последние сочинения. Т. 2. С. 350.

инстинктов. Решение проблемы «здесь и сейчас» не является самоцелью в критическом народничестве Михайловского. Борьба за индивидуальность, как борьба за «негативный» вариант свободы, ценна сама по себе, то есть вне зависимости от степени ее перспективности: «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»⁸⁰⁷. Неосуществимость идеи не освобождает борца за индивидуальность от ответственности. По мнению народника, предпочтительнее сохранить гуманизм в деле развития индивидуальности, чем пренебречь им в практике высвобождения инстинктов.

Абстракты этого радикального варианта неонароднической идеологии создают политический миф «скифской» общности. Этот надиндивидуальный феномен подчиняет себе субъекта «скифской» культуры – «скифа». И в этом политическом мифе проявляется характерная для русской мысли идея сверхиндивидуального единства, наиболее известная из которых – мистическая категория «соборность». «Толстой, 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»⁸⁰⁸. «Скифское» сверхиндивидуальное единство ориентируется, несмотря на декларируемый

⁸⁰⁷ Михайловский Н. К. Последние сочинения. Т. 1. С. 252-253.

⁸⁰⁸ 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.

Ивановым-Разумником субъективизм, на коллективизм, на подчинение личности, на растворение частного в общем.

В «скифской» идеологии достаточно силен национальный элемент⁸⁰⁹. Н. А. Бердяев писал о «скифстве»: «скифская идеология есть своего рода языческий национализм, переходящий в нехристианский и антихристианский мессианизм»⁸¹⁰. Это обстоятельство не могло не отразиться и на антропологии «скифства».

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Идейный комплекс «скифства» как самобытного феномена отечественной мысли изначально представлял собой попытку синтеза идеи коллективной идентичности и культуры индивидуального дерзновения. Идея возврата к «варварству» несла в себе мощный антизападнический заряд одновременно в смысле антимещанской культуры и в смысле разрыва с политико-правовым порядком, в рамках которого воспитывается ограниченная посредственность. В основе «скифства» лежала философия имманентного субъективизма, провозглашающая прямое наследование теоретических построений народников. Личность в рамках имманентного субъективизма, как философии движения и борьбы, провозглашается одной из наивысших ценностей. Для этой философии характерны витализм, субъективизм, адогматизм, открытость и вариативность, что в целом создает благоприятные предпосылки для теоретического решения социальной проблемы суверенитета личности. Однако в решающей сумме ценностей «скифства», провозглашенных Ивановым-Разумником, нет места идеалу суверенной личности, а «скифская» антропология представляет собой эклектическую мозаику теорий. Индивидуалистическая повестка теоретиков «скифства» в действительности является тривиальной декларацией субъективизма, и вместе с тем интересы индивида в этой теории были растворены в «скифских» надындивидуальных абстрактах политического мифа (националистических, мессианских и т. д.). И в контексте этого политического мифа разработка

⁸⁰⁹ Леонтьев Я. В. Левозеровское движение: организационные формы и механизмы функционирования. С. 170.

⁸¹⁰ Бердяев Н. А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 284.

полноценной и непротиворечивой теории суверенитета личности была затруднительна.

4.3. Рецепция народнической мысли в Вольной философской ассоциации: социальная проблема суверенитета личности⁸¹¹

В 1918 г. по инициативе А. Белого и Р. В. Иванова-Разумника возник проект создания в Петрограде философской академии, деятельность которой предполагала свободное творческое общение мыслителей, публицистов, писателей по вопросам философского осмысления актуальных общественных и культурных феноменов. Так в 1919 г. возникла Вольная философская ассоциация (Вольфила), объединившая широкий круг философов и теоретиков, среди которых были марксисты, антропософы, неонародники, академические ученые и т. д.

Среди учредителей ассоциации А. Белый, К. А. Эрберг, А. З. Штейнберг, Р. В. Иванов-Разумник. Активными участниками мероприятий ассоциации были интеллектуалы, представлявшие самые разные направления мысли или научные области, например: художник-график К. С. Петров-Водкин, социалист-революционер А. А. Гизетти, писатель Е. И. Замятин, социолог и культуролог П. А. Сорокин, этнограф и историк Н. И. Гаген-Торн, философ Л. П. Карсавин, театральный деятель В. Э. Мейерхольд, историк и педагог С. Ф. Платонов и т. д.

Вольная философская ассоциация вела активную творческую работу, осуществляла просветительскую и научно-академическую деятельность. Учредители организовывали лекционные и семинарские мероприятия, дискуссии, планировали опубликование материалов выступлений, командировки и т. д.⁸¹²

Тематика заседаний, докладов и дискуссий определялась интересами лекторов: социалистическая революция, «скифство», иннормизм, духовный

⁸¹¹ В данном параграфе использованы материалы статьи и монографии автора диссертации Вязинкин, А. Ю. Идейное наследие народничества и проблема суверенной личности в Вольной философской ассоциации (1919-1924 гг.) / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2019. – Т. 12, № 11. – С. 148-152; Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

⁸¹² Белоус В. Г. Проект Скифской Академии. 1918-1919. С. 42.

максимализм, религия, мистицизм, идейно-теоретическое наследие русской мысли и многое другое. В центре нашего внимания заседания Вольной философской ассоциации, посвященные идейному наследию теоретиков народничества в контексте социальной проблемы суверенитета личности. Особенное внимание члены Вольной философской ассоциации уделяли философским взглядам Герцена, Лаврова, Михайловского и Кропоткина. Позиция представителей ассоциации в отношении народнического наследия в контексте социальной проблемы суверенитета личности интересна еще и потому, что сами члены Вольфилы претендовали на личный суверенитет: «Собравшиеся в Вольфиле “критически мыслящие личности”, вопреки неблагоприятным обстоятельствам, пытались строить свои философские системы, отталкиваясь от “я”, как единственно реальной антропологической данности – своеобразного центра мира, наделенного самосознанием и волей»⁸¹³.

Значение идей Герцена для истории отечественной философии и их актуальность в контексте революционной эпохи были особо отмечены членами Вольфилы на специальном заседании памяти русского мыслителя, состоявшемся 18 января 1920 г.

В докладе А. А. Гизетти содержалась высокая оценка идейного наследия Герцена как философа свободы: «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»⁸¹⁴. Социалистические искания Герцена были пронизаны либертарными и персоналистическими идеями. Поиск баланса между идеалами справедливого коллективного общежития и личной свободы, позволил Герцену преодолеть крайности анархо-нигилизма и нравственного солипсизма (по мнению Гизетти, Герцен в своей теории приближался к философии М. Штирнера), но заставил оставаться мыслителя в рамках социалистического горизонта социально-философской мысли.

⁸¹³ Памяти П. Л. Лаврова. 8 февраля 1920. С. 159.

⁸¹⁴ Памяти А. И. Герцена. 18 января 1920. С. 141.

Конечно, справедливое коллективное общежитие может и не ограничивать личную свободу, но только при условии добровольности участия личности в коллективных мероприятиях и наличия у нее права вето на любое коллективное решение. Однако это теоретическое утверждение не соответствовало историческому развитию проблематики личной свободы в русской мысли. Гизетти принял сторону Герцена и согласился с ним в том, что социалистическое общество, крестьянская община и рабочая артель как коллективные общности предоставляют индивидам средства, «способствующие счастью и росту каждой личности»⁸¹⁵. Но такая версия организации общества мало чем отличалась от славянофильской в отношении суверенитета личности. В обоих случаях утверждается, что личность только выигрывает от наличия некоторых коллективистских начал, определяющих социальную и политическую жизнь сообществ. Вместе с тем, Гизетти отметил, что, в отличие от славянофилов, которые идеализировали принцип соборности, Герцен «видел “идеальные возможности” во внешней форме народного быта и надеялся сочетать эту форму с высоким уровнем критической мысли и политической свободы, резко отвергая религиозные и политические традиции России»⁸¹⁶.

Проблема личной свободы в творчестве Герцена в контексте его философии истории была затронута в докладе А. З. Штейнберга. Философ-неокантианец отмечал, что в философии истории Герцена подлинным субъектом выступает гений, свободная личность, тогда как «полусознательные массы» являются пассивным материалом истории; народ и природа в натурфилософии Герцена составляют родовое единство⁸¹⁷.

Социальная, политическая и философско-историческая проблематики в творчестве Герцена, отмечал Штейнберг, были пронизаны гуманизмом и персонализмом. Личность и ее свобода – центральные проблемы в идейном наследии русского мыслителя. В историософии Герцена на равных основаниях движущими силами истории признавались случай и закономерности, в

⁸¹⁵ Там же. С. 146.

⁸¹⁶ Там же. С. 146.

⁸¹⁷ Там же. С. 135-136.

зависимости от интеллектуального настроения мыслителя, находившегося одновременно под сильным влиянием спекулятивной теории Гегеля об исторических закономерностях и хаоса конкретно-исторической действительности. «Реалистическое понимание закона, – писал Штейнберг о взаимосвязи философии истории, эстетики и идее личной свободы в творчестве Герцена, – 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»⁸¹⁸.

Эстетическое содержание философских взглядов Герцена проявилось и в особом артистическом понимании гения как субъекта истории, активность которого проявляется в импровизации, что соответствует спонтанности самой истории, где господствует случай. Но в поисках общественной справедливости русский мыслитель был вынужден в своей социальной теории провозгласить равнозначность индивидуальных и коллективных интересов. По-видимому, Герцен понимал полный суверенитет личности как узколичную жизнь человека, как эгоизм, доведенный до абсолюта (в молодости мыслитель писал: «Эгоизм – это тяготение, это мрак, контрактивность, прямое наследие Люцифера»⁸¹⁹). Но такая жизнь, по Герцену, «обречена на трагический крах, если она не связана с широкой общечеловеческой жизнью»⁸²⁰. Для баланса частного и общего Герцен прибавлял к этому и следующий тезис: все формы участия человека в общественной жизни должны не превращаться в самодовлеющие условия, но способствовать развитию личности. И этот принцип приняли вполне теоретики русского народничества.

Идейному наследию П. Л. Лаврова было посвящено XIII-е заседание Вольфины, которое состоялось 8 февраля 1920 г. А. З. Штейнберг вспоминал, что

⁸¹⁸ Там же. С. 130.

⁸¹⁹ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. XXI. С. 102.

⁸²⁰ Памяти А. И. Герцена. 18 января 1920. С. 141.

организация этого заседания была под вопросом из-за цензуры, установившейся при новой власти. Но после долгих колебаний представители ассоциации все-таки решились «организовать открытое заседание в память Лаврова и коснуться вопросов так называемой субъективной школы социологии под предлогом комментариев к его сочинениям. Колебания эти были всегда связаны с тем, как отнесется всевидящее око начальства к чествованию Лаврова, не скажут ли нам, что мы пропагандируем эсеровщину?»⁸²¹.

Идейная линия, ведущая от Герцена к социалистам-революционерам через Лаврова, как «вождя социалистического народничества», была обозначена в докладе Гизетти. Объединяющая социальная теория народника, по мнению Гизетти, базировалась на синтезе «индивидуализма и общественности», идеи личной свободы и принципа осознанной общественной солидарности⁸²². Исследователь отмечал широкую эрудицию народника, подчеркивал научный характер его антропологических, этнографических и философских изысканий. Гизетти справедливо отметил, что народник создал «открытую систему мировоззрения»⁸²³. Для этой системы были характерны критическая направленность мышления, адогматизм и свободное развитие с учетом всех новейших достижений науки. Причем критическая мысль была в теории Лаврова не холодным скепсисом, но условием выработки ресурсов для действенного обновления мира. Адогматизм Лаврова преодолевал материалистический догматизм «шестидесятников», а «открытость» мировоззренческой системы народника в совокупности с идеалом личной свободы создавала теоретические предпосылки для философской разработки социальной проблемы суверенитета личности.

Социальные теории Лаврова были проанализированы выдающимся социологом П. А. Сорокиным. Сорокин указал на то, что не субъективный метод и не теория критически мыслящих личностей лежат в основе социологии Лаврова, но феномен солидарности. Социология Лаврова, таким образом, есть «наука о

⁸²¹ Штейнберг А. З. Друзья моих ранних лет (1911-1928). Париж: Синтаксис, 1991. С. 78.

⁸²² Памяти П. Л. Лаврова. 8 февраля 1920. С. 174.

⁸²³ Там же. С. 169.

солидарности»⁸²⁴. Практическое ее измерение – социализм. Однако это уникальный социализм, в теоретическом основании которого содержится мощный элемент синдикализма⁸²⁵. Проблема осознанной солидарности и роли критической мысли в ее историческом формировании объявляется Сорокиным центральной в социальной теории Лаврова. Причем социолог указал на то, что социальные теории Лаврова предвосхитили многочисленные открытия и тенденции современных ему общественных наук (отмечая попутно достоинства теорий русского народника, преодолевающих «однобокость» и «ошибки» европейских исследователей): географическое направление в социологии (Ф. Ратцель, Э. Демолен, П. Мужоль), расово-антропологическое направление в социологии (Ж.-А. Гобино, Ж. Лапуж, Л. Гумплович), теории солидаризма (Л. Буржуа, Ф. Гиддингс), теории общественного разделения труда (Э. Дюркгейм, Г. Зиммель), теоретические основы синдикализма (Ж. Сорель, Ю. Лагардель, А. Лабриола) и т. д.⁸²⁶

Сорокин подчеркнул, что в социологии Лаврова было крайне важно практическое приложение теоретических изысканий. «Люди мысли» у Лаврова были противопоставлены «людям культуры», как прогресс противопоставлен косному консерватизму.

Анализ социологии и социальной философии Лаврова, который провел Сорокин, весьма актуален в контексте социальной проблемы суверенитета личности. Сорокин указал на неудачность и неопределенность понятия «солидарность», вокруг которого построена вся социологическая система народника: «Одни (в том числе и Лавров) обозначают им явление сходства индивидов (пример: “Механическая солидарность” Дюркгейма), другие – единство стремлений, третьи – единство цели, четвертые – взаимную помощь и обмен услугами, пятые – любовь и альтруизм и т. д.»⁸²⁷. Исследователь указал на то, что Лавров недооценил историческое развитие таких феноменов как антагонизм, борьба и вражда, занимаясь преимущественно проблемой генезиса,

⁸²⁴ Там же. С. 162.

⁸²⁵ Там же. С. 166.

⁸²⁶ Там же. С. 165-166.

⁸²⁷ Сорокин П. А. О русской общественной мысли. СПб.: Алетейя, 2000. С. 64.

распространения и совершенствования солидарных отношений в обществе. В конечном итоге, не всегда можно считать, что развитие солидарности соответствует общественному прогрессу: «Если бы отношения сообщественников состояли главным образом в обмене услуг, – справедливо отмечал Г. Тард, – то не только следовало бы признать, что животные общества заслуживают это название, но что они-то и суть общества по преимуществу. Пастух и земледелец, охотник и рыболов, булочник и мясник, без сомнения, оказывают друг другу услуги, однако гораздо меньшие, чем взаимные услуги, оказываемые друг другу разного пола термитами. Но и в самых животных обществах наиболее совершенными были бы не высшие из них, каковы общества пчел, муравьев, лошадей или бобров, но самые низшие, как, например, общество сифонофоров, где разделение труда доведено до такой степени, что одни едят за других или переваривают за них пищу. Трудно было бы придумать более важную услугу!»⁸²⁸. Едва ли Лавров подразумевал, что его общественный идеал соответствует естественной колонии сифонофоров. Конечно, можно возразить, что Лавров имел в виду осознанную солидарность. Однако степень осознанности едва ли может быть определена объективно, и в таком случае здесь следовало бы говорить не об осознанности, но о добровольности солидарных отношений. В социальной теории Лаврова дело освобождения народа и установления общества справедливости было провозглашено обязанностью и долгом критически мыслящей личности. При такой постановке проблемы едва ли можно говорить о добровольности союза освободителей.

Отметил Сорокин и субъективизм Лаврова в понимании феномена солидарности, приводя в пример известную «субъективно-оценочную контроверзу» в полемике между Ф. Бастиа и П.-Ж. Прудоном об услугах, оказываемых капиталистом рабочему⁸²⁹. То, что одни принимают за солидарность, указывал Сорокин, другие могут толковать как эксплуатацию. Неопределенность понятия «солидарность» опасна уже тем, считал Сорокин, что в разных случаях

⁸²⁸ Тард Г. Законы подражания. М.: Академический проект, 2011. С. 55.

⁸²⁹ Сорокин П. А. О русской общественной мысли. С. 66.

может подразумевать как добровольную совместную деятельность свободных личностей, так и оправдание деспотизма: «Требуется ли “обосновать” субъективные права личности, – вызывают к солидарности. Нужно ли “доказать” обязанности индивида перед обществом – на сцене опять солидарность (например, теория квазиконтракта Л. Буржуа). Хотят ли оправдать деспотизм правящей группы, – апеллируют к солидарности»⁸³⁰.

В теории критически мыслящих личностей Лаврова Сорокин не увидел поиска мыслителем идеала свободной личности, но обнаружил предвзятую оценку философом народов, существовавших и существующих без прослойки интеллигенции, «пасынков истории» и «культурных дикарей». Эту народническую апологетизацию критически мыслящих личностей Сорокин определил как «бездну интеллигентского аристократизма» и указал на то, что общественный прогресс гораздо чаще осуществляется не гениями, критически мыслящими личностями, интеллигентами, но бесчисленным множеством «некритических лиц» и «анонимных изобретателей»⁸³¹.

Неокантианец Штейнберг в своем докладе отмечал важность философии истории в мировоззренческой системе Лаврова. Докладчик раскритиковал получившее широкое распространение отношение к философии Лаврова как к вторичному позитивизму. Штейнберг показал, что основы философии Лаврова восходят к немецкой классической философии (прежде всего, к идеям И. Канта). Однако докладчик отмечал и тот факт, что для методологии математика Лаврова характерно «фейербаховское упрощение» и «психолого-эволюционистское принижение в постановке специальных теоретико-познавательных задач»⁸³². «Отклонение» Лаврова в сторону определенного философского упрощения с элементами фейербахианства и позитивизма Штейнберг объяснил психологией народника, которая затмила логику его философско-социологических построений⁸³³.

⁸³⁰ Там же. С. 64.

⁸³¹ Там же. С. 79.

⁸³² Памяти П. Л. Лаврова. 8 февраля 1920. С. 179.

⁸³³ Там же. С. 183.

«Истинный план» философии Лаврова, как отмечал Штейнберг, может быть восстановлен, если философия истории будет органично дополнять достаточно неплохо изученные социологию и антропологию народника. И это является задачей для будущих исследователей. Штейнберг признавал, что антропологическая проблематика в социальной философии Лаврова объясняется необходимостью сформулировать теорию «свободной, автономной и руководимой идеалом истины и справедливости мыслящей личности»⁸³⁴. Таким образом, Штейнберг предполагал тождественность критически мыслящей личности в социальной философии Лаврова и автономной личности.

В Вольфиле не могло быть выработано единообразного мнения о философии народничества. Широкий круг участников заседаний Вольной философской ассоциации, каждый из которых был самобытным мыслителем, представляет исследователю многообразие и вариации оценок и рецепций идейного наследия народничества в смутную революционную эпоху.

Это многообразие не могло не породить и весьма неожиданные философские сравнения. Гизетти, например, принадлежит любопытное утверждение о внутренней взаимосвязи религиозной философии В. С. Соловьева с философией народничества⁸³⁵, прежде всего, с идеями Михайловского. Философия «интеллигента» Соловьева, полагал Гизетти, есть философия освобождения, «примирения с плотью», обновления посюсторонней жизни. Конечно, такое сближение объясняется смещением фокуса исследования. В центр ставилось не философское основание, но общее настроение мысли и заявляемые теоретиками отдаленные практические цели. Своеобразный эклектизм, характерный для философских изысканий в революционное время, неизбежно тяготел к поиску интегральной платформы в отечественной мысли.

В Вольной философской ассоциации наибольшее значение идейному наследию Михайловского придавал Иванов-Разумник. Теоретик «скифства» справедливо отметил, что теория борьбы за индивидуальность и теория прогресса

⁸³⁴ Там же. С. 182.

⁸³⁵ Памяти Вл. Соловьева. 15 августа 1920. С. 361.

народника логически завершаются поиском антропологического идеала, выведенного Михайловским в фигуре «профана»⁸³⁶. Иванова-Разумника, как теоретика революционного неонародничества, привлекала именно своеобразная народническая философия жизни, имевшая в своем основании теорию борьбы за индивидуальность, согласно которой человек призван «мыслить, чувствовать и действовать, причем все эти три момента стремятся к соответствию друг с другом»⁸³⁷. Свободное мышление и свободная деятельность в соответствии с этой философией с неизбежностью порождают социалистическую революцию. Но порождают ли они с той же неизбежностью суверенитет личности? Или, быть может, хотя бы создают условия и возможности решения социальной проблемы суверенитета личности? Следует признать, что социальная теория Михайловского наиболее близко из теорий народников подобралась к концепции суверенитета личности. Однако эту сторону теоретического наследия народника представители Вольной философской ассоциации оставили без надлежащего внимания.

Заседание памяти народника и анархо-коммуниста Кропоткина состоялось в 1921 г. в Вольфиле. Несмотря на то, что подлинная стенограмма заседания не сохранилась, была предпринята попытка реконструировать доклад о Кропоткине, подготовленный Ивановым-Разумником⁸³⁸. В этом докладе нашло свое выражение уже отмеченное нами стремление Иванова-Разумника создать общую идейную платформу, которая бы сочетала в себе самые разнообразные теории отечественной мысли XIX столетия. И как результат – стремление всеми силами теоретически обосновать баланс реалистического и романтического, эмпирического и мистического, аполлонийского и дионисийского в философском осмыслении феномена духовной революции, соответствующего его мировоззренческому (эсеровскому, неонародническому, «скифскому») максимализму.

⁸³⁶ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Т. 2. С. 270.

⁸³⁷ Брекнер К. Указ. соч. С. 87.

⁸³⁸ 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.

Историческая реконструкция доклада о Кропоткине была произведена В. Г. Белоусом на основе плана сообщения Иванова-Разумника, сохранившегося в архивном фонде Рукописного отдела ИРЛИ⁸³⁹. Широкую эрудицию Кропоткина отмечали многие исследователи. В заслугу Кропоткину нередко ставили именно научное обоснование его социальной теории. По тезисам доклада видно, что Иванов-Разумник придавал наибольшее значение анализу отношения Кропоткина к религии, этике и революционной теории, характерной для анархизма, социализма и республиканизма. Важна была для Иванова-Разумника и интеллектуальная биография Кропоткина, прошедшего идейный путь из науки в революцию, что так характерно для теоретиков русского народничества. Революционная тема вообще была центральной для Вольной философской ассоциации, представители которой искали теоретического обоснования духовного феномена-спутника Октябрьской революции.

П. В. Рябов отмечает, что проблема личности либо вообще не ставилась Кропоткиным, либо подменялась другими проблемами⁸⁴⁰. В контексте социальной теории, обосновывающей анархо-коммунистический идеал, проблема личности действительно рассматривалась народником опосредованно. Хотя, конечно, Кропоткин предполагал, что в анархо-коммунистическом обществе будут созданы условия для реализации творческих возможностей индивида, для расширения свобод личности. Но в работах Кропоткина проблеме автономии личности не было уделено сколь бы то ни было значимого внимания. Ее место заняла теория взаимопомощи, как более широкого феномена, включающего в себя и практики социальной солидарности.

В социальной философии Кропоткина нет места утверждению «я», никакой форме индивидуалистического эгоизма: «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

⁸³⁹ 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.

⁸⁴⁰ Рябов П. В. Указ. соч. С. 156.

самоуверенность, 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”»⁸⁴¹.

Контрпродуктивность такой позиции Кропоткина для разработки теории суверенитета личности очевидна⁸⁴². Однако поскольку сами революционные события 1917 г. были возможны благодаря коллективным действиям революционеров, постольку подобный радикальный коллективизм мог быть интересен духовным максималистам Вольфины. Следует отметить, что гуманистическая повестка Кропоткина, в отличие от антропоцентрических теорий Бакунина, Лаврова и Михайловского, не ориентировалась на идеал независимой личности, и даже не декларировала его. В социальной теории народника-анархиста исследователи справедливо отмечают механицизм и редукционизм⁸⁴³. По сути, личность в работах Кропоткина сводилась к «сознательному автомату»⁸⁴⁴.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Мыслители и теоретики, объединившиеся в рамках Вольной философской ассоциации, попытались выявить актуальные аспекты философии русского народничества. Прежде всего, внимание членов Вольфины было обращено к работам Герцена, Кропоткина и Лаврова. Наиболее активным представителем ассоциации в этом плане был неонародник Иванов-Разумник, целью которого было выявление места философии народничества в актуальной отечественной мысли в эпоху революционного перелома. Наиболее значимыми темами в контексте реактуализации народничества были теории солидарности, синдикализма, проблемы общественного идеала и социальной революции. Представители Вольной философской ассоциации отмечали в философии народников попытку теоретически обосновать ценности свободы личности, однако полагали эту идею второстепенной в народнических социальных теориях.

⁸⁴¹ Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. С. 24-25.

⁸⁴² Контрпродуктивна для положительного решения социальной проблемы суверенитета личности, а также для выработки теории суверенитета личности радикально антииндивидуалистическая позиция, характерная для коллективистских вариаций анархизма: анархо-коммунизма и анархо-синдикализма.

⁸⁴³ Герасимов Н. И. П. А. Кропоткин об основаниях человеческого бытия. С. 41.

⁸⁴⁴ Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. С. 289.

Немаловажной в контексте центральной проблемы диссертации является идейная установка представителей Вольфины, определяющих философское наследие народничества с позиций радикального субъективизма критически мыслящей личности, назначающей «Я»-субъекта единственной реальной антропологической ценностью. Представители Вольфины выделяли в творчестве Герцена идею сочетания идеала солидарности с идеалом критической мысли и политической свободы личности. Та же проблема привлекла внимание философов Вольфины в идейном наследии Лаврова. Однако Сорокин раскритиковал теорию солидарности, указав на то, что понятие «солидарность» может не только означать добровольный союз свободных личностей, но и содержать в себе оправдательную характеристику жесткой общественной иерархии вплоть до деспотизма. Штейнберг отметил взаимосвязь социального учения Лаврова с идеей автономии личности, но отметил, что «истинный» план философии народника скрыт за фейербаховской вульгаризацией и психолого-эволюционистским подходом, упрощающим положения его теоретической философии. В целом представители Вольфины отмечали и позитивные стороны учения народников в связи с проблемой свободы личности, и негативные, заключающиеся в определенном механицизме и редукционизме, характерном для теоретиков народничества.

4.4. Народническая философия о социальной проблеме суверенитета личности в контексте российской и зарубежной философии конца XIX – начала XX в.: взгляд Р. В. Иванова-Разумника и А. А. Шрейдера

В предыдущих параграфах мы уже показали, как был осмыслен вклад ведущих теоретиков народничества в развитие социальных и гуманитарных наук в XX в. Тем не менее необходимо чуть более подробно остановиться на проблеме определения места философии народничества в истории русской и мировой мысли вообще и, прежде всего, с акцентом на контексте социальной проблемы суверенитета личности. Такое осмысление лишь отчасти было сделано

самобытными мыслителями, теоретиками неонародничества Р. В. Ивановым-Разумником и А. А. Шрейдером. Однако анализа этих попыток в ходе нашего историко-философского исследования достаточно для выявления значимого материала.

Следует отдельно отметить, что ничего подобного в фундаментальном плане (ни определения места философии народничества в мировой мысли, ни сопоставления с философскими школами и направлениями) не было предпринято ни в отечественном, ни в зарубежном народниковедении. Когда утверждается, что не существует фундаментальных работ, то речь идет о монографиях или диссертациях. Конечно, отдельные небольшие исследования, посвященные частным и субтематическим проблемам, были проведены: среди них можно выделить, например, работы П. В. Мокиевского⁸⁴⁵, В. М. Чернова⁸⁴⁶, П. С. Юшкевича⁸⁴⁷. Отметим, что и мы не ставим такой задачи в данном параграфе, но имеем в виду эту проблему с учетом значимого для нашего историко-философского исследования переосмысления философии народничества в работах неонародников Иванова-Разумника и Шрейдера.

Работы Иванова-Разумника и Шрейдера выгодно отличаются именно тем, что в них есть соответствующая постановка интересующих нас философских вопросов: положения философии народничества в истории отечественной и мировой мысли, а также решение философских проблем свободы человека, личной автономии.

Нас интересует именно та индивидуалистическая линия в философии русского народничества, ее антропологизм и субъективизм, которые создавали теоретическую предпосылку для решения социальной проблемы суверенитета личности. П. Б. Струве писал о теоретиках народничества, что они не различают в людях «качества», то есть таланта, ума, стремления в выдающемся, а сам

⁸⁴⁵ Мокиевский П. В. Михайловский и западная наука // Русское богатство. 1904. № 3. С. 45-50; Мокиевский П. В. Прагматизм в философии // Русское богатство. 1910. № 5. С. 43-65; № 6. С. 37-58.

⁸⁴⁶ Чернов В. М. Философские и социологические этюды. М.: Сотрудничество, 1907. 380 с.

⁸⁴⁷ Юшкевич П. С. О прагматизме // Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. СПб.: Шиповник, 1910. С. 187-234.

народнический подход уравнивает всех по нижнему пределу⁸⁴⁸. В работах Иванова-Разумника и Шрейдера содержатся те теоретические положения народничества, которые опровергают этот чрезмерно обобщительный тезис.

Антропологизм и субъективизм дополнены в трудах теоретиков народничества, идеей практического стремления к социальной справедливости. Специфика этого этицизма заключается, с одной стороны в том, что нравственным признается то, что благоприятствует развитию личности и критической мысли⁸⁴⁹, а с другой, в ее тесной связи не только с гуманистическими социальными посылками, но и с диктуемой во многом позитивистской повесткой естественнонаучной антропологией⁸⁵⁰.

Этицизм народнической философии проявился и в соответствующем решении проблемы личной свободы. Иванов-Разумник называл эту линию в истории русской общественной мысли этическим индивидуализмом. По мнению неонародника, этический индивидуализм в истории русской философии восходит к творчеству Герцена, вскрывшего этическую подоплеку понятия чести⁸⁵¹.

Народничество Герцена, которое Иванов-Разумник отождествлял с «русским социализмом», представляет собой совокупность антимещанских и индивидуалистических настроений. При этом индивидуалистическая повестка не трансформируется в крайность социологического номинализма, но гармонично сочетается с идеей осознанной социальной солидарности, которая в свою очередь не ведет к социологическому идеализму. Иванов-Разумник утверждал, что Герцен сформулировал все основные положения, которые впоследствии разработали теоретики русского народничества: отрицательное отношение к буржуазии, разделение понятий «нации» и «народа», борьба с экономическим либерализмом⁸⁵². Эти теоретические положения подкреплялись этицизмом и антропологизмом Лаврова и Михайловского, что, как мы отмечали, составляет основополагающие принципы народнической философии.

⁸⁴⁸ Струве П.Б. Избранные сочинения. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1999. С. 83.

⁸⁴⁹ Яковенко Б. В. История русской философии. М.: Республика, 2003. С. 177.

⁸⁵⁰ Ванчугин В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М.: РИЦ «Пилигрим», 1994. С. 116.

⁸⁵¹ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Т. 2. С. 10.

⁸⁵² Там же. С. 49.

Иванов-Разумник противопоставлял понятия мещанского эгоизма и подлинного индивидуализма. Озабоченный самим собой и своими мелкобуржуазными потребностями мещанин, по мнению неонародника, ненавидит все индивидуальное, необычное, эксцентричное⁸⁵³. Иванов-Разумник выделял у Герцена идею атрибута «подлинного индивидуализма»: благородный эгоизм самобытной личности. Он противопоставлен у мыслителя «грубому эгоизму» мещанства. В этом смысле Иванов-Разумник наследует антимещанским представлениям Герцена и антибуржуазным настроениям Лаврова и Михайловского.

Иванов-Разумник отмечал, что в защите прав индивидуальности Герцен совершает переход от индивидуализма этического к индивидуализму социологическому, что, по мнению неонародника, стало теоретическим «мостом» между западничеством и славянофильством. Синтез обеих идеологий в части гармонического соединения этического индивидуализма славянофильства и социологического индивидуализма западников стал, как замечал Иванов-Разумник, теоретической основой индивидуалистической линии народничества⁸⁵⁴. При твердой установке Герцена на идеал автократии личности, именно он – единственный из западников 1840-х гг. – одобрительно отзывался об общинном устройстве: «Образец высшего развития славянской общины – черногорцы <...> у них полнейшая демократия, патриархально дикая, но энергическая и сильная»⁸⁵⁵. Однако здесь не столько нравственное удовлетворение от функционирующей социальной солидарности, сколько эстетический восторг от такой модели социального устройства («полнейшая демократия»), которая не стесняет личности и лишена мещанского слабоволия, буржуазной невзрачности. Сохранение общины – это историческая возможность не впасть в отупляющий мир европейской буржуазной цивилизации, где мораль и общественная психология определяются интересами и способностями лавочников. Герцен, как последовательный индивидуалист, не считал возможным подчинение личности

⁸⁵³ Там же. С. 18.

⁸⁵⁴ Там же. С. 43.

⁸⁵⁵ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. II. С. 335.

общинному принципу: «подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее – продолжение человеческих жертвоприношений, заклание агнца для примирения бога, распятие невинного за виновных»⁸⁵⁶. Именно в творчестве Герцена мы встречаем настоящий гимн человеку и его свободе, который можно рассматривать как исходную точку теории суверенитета личности: «Мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости»⁸⁵⁷. Нюанс сочетания общинного принципа (не стесняющего личность) и принципа личной независимости состоял у Герцена, по видимому, в особой оценке психологии русского народа: «социалистический элемент», по мнению мыслителя, является органической частью национальной психологии⁸⁵⁸. Вместе с тем, русский человек не должен смиренно прозябать в общине, бездумно подчиняясь любым обычаям, напротив, он должен стать независимо мыслящей личностью. Именно осмысление социальной реальности позволит ему прийти к выводу и принять, что община перспективна с исторической точки зрения, а его индивидуальная независимость – с универсальной. «Мыслящий русский, – писал Герцен, – самый независимый человек в свете»⁸⁵⁹. Герцен сформулировал основные принципы того социологического индивидуализма, который был развит впоследствии в философии русского народничества: «идеи свободы без отчуждения, индивидуализма без атомизма, гармоничного сочетания автономии личности с ощущением “принадлежности”»⁸⁶⁰. Некоторые народнические мыслители в теории шли дальше общинной исторической перспективы, намеченной Герценом, взывая к воле и сознанию индивидов, в которых и состоит возможность того или иного варианта исторического развития. В этом состояло преимущество теоретически разработанного и обновленного народнического субъективизма (например, у Шрейдера) перед ценностными декларациями Герцена. При этом

⁸⁵⁶ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 125.

⁸⁵⁷ Там же. С. 119.

⁸⁵⁸ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 661.

⁸⁵⁹ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VII. С. 332.

⁸⁶⁰ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. С. 665.

нельзя не отметить, что альфа народнического решения социальной проблемы суверенитета личности была сформулирована именно Герценом.

Иванов-Разумник полагал, что именно народничество сочетает в своих теориях «величайшую общественность» с «безусловным индивидуализмом». Последний можно рассматривать как теоретическую предпосылку (необходимую, но не достаточную) разработки концепции суверенитета личности. В этом смысле теория освобождения народа превращается в теорию освобождения личности, поскольку, как заявлял Иванов-Разумник, народничество решает проблему соотношения общественных интересов и интересов личности посредством отождествления понятий «личности» и «мужика»⁸⁶¹. Однако, на наш взгляд, это, во-первых, не вполне верно, а во-вторых, этого недостаточно для решения столь сложной теоретической и социально-философской задачи. Вместе с тем, логика народнической мысли, по мнению Иванова-Разумника, состояла как раз в развитии социально-философской проблемы освобождения до своего закономерного теоретического положения. Народники осознали, что освобождение народа не принесло ему счастья. Последнее же будет достигнуто, если освободить личность в народе⁸⁶², – так резюмировал ключевую социально-философскую идею народничества Иванов-Разумник.

Социологический индивидуализм трактуется Ивановым-Разумником как «примат реальной личности»⁸⁶³, что коррелирует с народническим субъективизмом, антропологизмом и в целом соответствует персоналистской тенденции в народнической философии. И центральное положение этого теоретического тезиса, по мнению неонародника, тоже сформулировано Герценом: каждый человек есть самоцель⁸⁶⁴. В этом тезисе и состоит сущностное ядро теоретического единства этического и социологического индивидуализма. При этом Иванов-Разумник, подчеркивая преемственность своей неонароднической теории «имманентного субъективизма» и философии личности Герцена, указывает на то, что сам Герцен избежал крайнего социологического

⁸⁶¹ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Т. 2. С. 44.

⁸⁶² Там же. С. 210.

⁸⁶³ Там же. С. 19.

⁸⁶⁴ Там же. С. 38-39.

номинализма⁸⁶⁵. По мнению неонародника, в индивидуалистической философии народничества нет места ультраиндивидуализму, отрицающему связи личности с обществом и определенного уровня ее зависимости, даже и в субъективном аспекте проблемы. Неразрывные узы связей между людьми в обществе создают своеобразную «междусоциальную психическую ткань»⁸⁶⁶, которая неизбежно оказывает влияние на каждую личность, а, следовательно, не предоставляет возможности для ее полной автономии. В этом смысле мощный теоретический ресурс для выработки концепции суверенитета личности предоставлял бы именно социологический номинализм. И, по мнению Иванова-Разумника, социологический номинализм был характерен для мировоззрения Чернышевского. Однако у Чернышевского социологический номинализм не обогащен этическим индивидуализмом, а, напротив, дополняется этическим антииндивидуализмом (мыслитель не признавал морального права сильного угнетать слабого и принимал утилитарные критерии нравственной оценки деятельности, то есть подчинял интересы свободной личности принципу пользы)⁸⁶⁷.

Как отметил Иванов-Разумник, хорошо разработана система социологического индивидуализма у Михайловского⁸⁶⁸. Она представляет собой законченный вариант народнического субъективизма. Иванов-Разумник справедливо указывал, что народнический субъективизм (субъективная социология) – это не метод, а гносеологическое, этическое, социологическое и психологическое воззрение, которое он в другом месте определяет как «этико-социологический индивидуализм»⁸⁶⁹. Важнейшим следствием разработки народниками социологического индивидуализма стало вскрытие Михайловским квазииндивидуалистического содержания либерализма⁸⁷⁰, что создало предпосылку для обоснования идеи свободы личности в социалистическом обществе.

⁸⁶⁵ Там же. С. 40.

⁸⁶⁶ Там же.

⁸⁶⁷ Там же. С. 105-106.

⁸⁶⁸ Там же. С. 242.

⁸⁶⁹ Там же. С. 275.

⁸⁷⁰ Там же. С. 233.

Иванов-Разумник понимал, что одна из центральных проблем народнической социальной философии состоит в соотношении социализма и индивидуализма, как двух важнейших теоретических установок. Неонародник полагал, что Герцен поставил этот вопрос, а «последний ответ» на него дал Михайловский, и ответ этот был «в сторону примата реальной личности в социалистическом обществе»⁸⁷¹.

Вместе с тем, сам Иванов-Разумник не вполне последователен. С одной стороны, он утверждал, что Лавров и Михайловский удачно сочетали в своем философском и социологическом творчестве этический и социологический индивидуализм, а с другой – полагал, что «критическое народничество было синтезом антииндивидуалистической идеологии “уязвленной совести” кающихся дворян и ультраиндивидуалистической идеологии “возмущенной чести” разночинцев»⁸⁷².

Возвращаясь к «ошибке» Чернышевского, состоявшей в подчинении индивидуальных интересов личности принципу пользы, отметим, что, по мнению Иванова-Разумника, она была удачно вскрыта в творческом наследии поборников социологического индивидуализма, к которым неонародник относил помимо Михайловского «титанов индивидуализма» Толстого и Достоевского⁸⁷³.

Размышляя о путях развития социологического индивидуализма, неонародник отмечал, что его разработка в творчестве Толстого привела мыслителя к теоретическому анархизму⁸⁷⁴, что, с одной стороны, указывает на неразрывную связь социологического индивидуализма (в том числе народнического) с анархической философией, а с другой, подчеркивает идейную близость критического народничества и философии Толстого.

Иванов-Разумник утверждал, что для развития мировоззрения Толстого характерна смена индивидуалистических и антииндивидуалистических фаз, и справедливость этого утверждения мы показали выше. Однако именно в индивидуалистических фазах с особой остротой проявился крайний

⁸⁷¹ Там же. С. 55.

⁸⁷² Там же. С. 210.

⁸⁷³ Там же. С. 188, 301.

⁸⁷⁴ Там же. С. 310.

социологический индивидуализм Толстого, доходящий до философского анархизма, граничащего с оригинальным вариантом принципиального решения социальной проблемы суверенитета личности. Толстой провозгласил, что есть подлинная свобода и есть отдельные свободы. Эти отдельные свободы (свобода слова, печати, совести, сходов, союзов и т. д.) Толстой ставил невысоко, поскольку это дозволенные государством свободы. Государство же, утверждал Толстой, есть суеверие. Люди впадают в состояние рабской покорности не только перед сторонним насилием, но просто перед чужим предписанием неизвестных им людей, тогда как за понятием «государство» не стоит никакой реальной сущности и в действительности люди просто подчиняются воле неизвестной им другой группы лиц. Та подлинная свобода, о которой писал Толстой, состоит в понимании, «что над человеком нет такой власти, которая требует от него поступков, противных его желаниям и выгодам»⁸⁷⁵.

Утилитарный эгоизм, господствующий в Европе, и приведший к потере нравственных ориентиров, полностью отрицался Достоевским: «Закон разумной необходимости есть первее всего уничтожение личности (мне же, дескать, будет хуже, если нарушу порядок. Не по любви работаю на брата моего, а потому что мне это выгодно самому). Христианство же, напротив, наиболее провозглашает свободу личности»⁸⁷⁶. Мыслитель предлагал не атомистический индивидуализм европейской цивилизации, когда каждый замкнут на самом себе (это, по мнению Достоевского, есть источник преумножения социальных противоречий и конфликтов), а такую модель здорового общежития, в котором человек мог бы «высказаться и проявить то, что получше в нем (не из самолюбия, а вследствие самой естественной необходимости человеческой сознать, осуществить и обусловить свое Я в действительной жизни)»⁸⁷⁷. Социологический индивидуализм Достоевского построен на христианской морали, на своеобразной философии сердца, подразумевающей, что по-настоящему свободная личность всегда действует на благо другого. Личная самостоятельность есть явление «живое и

⁸⁷⁵ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 36. С. 267.

⁸⁷⁶ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1982. Т. 24. С. 171.

⁸⁷⁷ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1978. Т. 18. С. 31.

самобытное», оно не реализуется посредством учреждений, оно подавляется и оскудевает под опекой⁸⁷⁸. Вместе с тем, нельзя не отметить, что Достоевский не принимал идеи полной автономии личности, ее безусловной и абсолютной социальной обособленности.

И все же центральная роль в развитии социологического индивидуализма в отечественной философии отводилась Ивановым-Разумником Михайловскому. Неонародник утверждал, что Михайловский должен занимать значимое место в истории русской мысли, наряду с Белинским и Герценом, а его социологический индивидуализм был подхвачен на рубеже XIX – XX в. в неоиdealистической философии⁸⁷⁹. Иванов-Разумник вообще видел в истории русской мысли «волнообразную» смену индивидуалистической и антииндивидуалистической повесток. В этом смысле нельзя не отметить, что социальная проблема суверенитета личности может быть поставлена и положительно решена только при общей мировоззренческой установке на индивидуализм (философский, этический, социологический, методологический). Таким образом, принимая во внимание анализ народнической философии, предпринятый Ивановым-Разумником, в индивидуалистической линии народнических теорий содержался потенциально достаточный теоретический материал для решения социальной проблемы суверенитета личности и выработке соответствующей теории. Однако следует в очередной раз указать на то обстоятельство, что Иванов-Разумник сам был последовательным сторонником принципа социальной солидарности, то есть такой теоретической установки, которая при определенных обстоятельствах реального воплощения в жизнь могла без всяких ограничений стеснять личную свободу.

Индивидуалистическая линия в философии народничества была аккумулирована в работе неонародника Шрейдера «Основы философии народничества» (1923). Шрейдер поместил разнородные народнические теории в контекст актуальной русской и европейской философии конца XIX – начала XX в.,

⁸⁷⁸ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1981. Т. 22. С. 146.

⁸⁷⁹ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Т. 2. С. 301.

представив философию народничества как своего рода резонансную констелляцию идей. Философ-неонародник рассматривал ключевые положения философии народничества преимущественно в рамках проблем субъективного метода познания, антропологического и социального идеалов и в сравнительном критическом анализе с философскими взглядами теоретика эмпириокритицизма Э. Маха, философов «имманентной школы» В. Шуппе и Р. Шуберт-Зольдерна, А. Леклера, неокантианцев Г. Риккерта и Ф. Паульсена, представителя философии жизни А. Бергсона. Не менее важной задачей для Шрейдера была необходимость выявить сущностные положения философии народничества в контексте русской мысли. С этой целью он вступил в творческую полемику с философами-неонародниками Ю. Делевским (Я. Л. Юделевским) и Д. А. Магеровским, эмпириокритицистом П. К. Энгельмейром религиозными идеалистами Ю. Ф. Самариным, В. С. Соловьевым, С. Н. Булгаковым, М. О. Гершензоном, марксистами А. М. Дебориным и А. А. Богдановым, а также обратился к актуальным проблемам в творческом наследии Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и Л. И. Шестова.

Шрейдер поставил перед собой задачу собрания в определенную целостность идей «молодого народничества», чтобы компенсировать представление об этом идейном феномене как о разрозненном и безликом⁸⁸⁰. Принципиально важно в контексте заявленной нами проблемы, что Шрейдер занимал позицию радикального индивидуализма и субъективизма, что создает благоприятную предпосылку для теоретической разработки социальной проблемы суверенитета личности. Философ-неонародник постулировал идею самоутверждения человеческого «я» как центральной проблемы истинного индивидуализма или субъективизма, который он рассматривал как усиленный аналог антропологизма Лаврова⁸⁸¹.

На субъективистскую проблематику Шрейдер выходил посредством определения в теории познания феномена истины, крайне важного в

⁸⁸⁰ Шрейдер А. Указ. соч. С. 15.

⁸⁸¹ Там же. С. 53.

народническом дискурсе. Шрейдер, вслед за народниками, утверждал, что не существует никакой объективной истины, но имеет место лишь «земная», субъективная истина, истина «моего человеческого “я”»⁸⁸². Субъективное содержание истины представляет собой «комплекс восприятий, критически проверенный познающим»⁸⁸³, что подчеркивает субъективизм в познании (прежде всего, в социальном познании) и критический скептицизм как интеллектуальную установку.

Шрейдер считал, что эти тезисы составляют основной мотив народнической философии, поскольку развенчивают идею непререкаемого умственного и морального авторитета в виде некой объективной истины. Шрейдер отмечал, что должно признавать высшей ценностью интересы реальной человеческой личности, а не абстрактные принципы⁸⁸⁴. Эта теоретическая установка соответствует социологическому и этическому индивидуализму народнических теорий, персоналистской повестке народнической философии. Любые абстрактные категории, модели и формулы приобретают «живое содержание» только благодаря человеческому сознанию. Субъективистская повестка Шрейдера пронизывает все уровни философского осмысления реальности, включая онтологический. Только субъективное восприятие реальности действительно значимо, поскольку познаваемая реальность существует только в каждом индивидуальном сознании: «мы и не думали утверждать того, что вещи, если они не находятся в моем “сознании” – не “существуют” (такое знание, вообще, нам не дано). Нет, мы говорим только, что для меня, познающего, такие вещи не существуют, что я не знаю их, что я вообще не могу мыслить о чем либо, – как о находящемся вне моего сознания»⁸⁸⁵. И в этом вопросе Шрейдер следует за гносеологическими построениями Лаврова: «Вопрос при переходе к критической точке зрения совсем не в том, существуют ли действительно явления, предметы и т. д., или существует только наша мысль о них. Дело в том, что для нас

⁸⁸² Там же. С. 16.

⁸⁸³ Там же. С. 44.

⁸⁸⁴ Там же. С. 17.

⁸⁸⁵ Там же. С. 23.

существуют лишь мыслимые предметы и нашей критике подлежат они только в нашей мысли»⁸⁸⁶.

Шрейдер заявляет, что чувственные аппараты познающих и синтетические способности их сознания индивидуально различны⁸⁸⁷, что усиливает субъективистскую позицию в теории познания. Из этих теоретических тезисов Шрейдер делает вывод о том, что человек как субъект является гармоничным целым – цельным, мыслящим, чувствующим существом⁸⁸⁸, что в свою очередь представляет собой логическое развитие установки Лаврова на изучение феномена человеческой личности в совокупности ее физиологических, психологических и социальных характеристик. Субъективная истина является созданием и воплощением «я», она, сообщающая личности «пафос творчества и гнев и радость разрушения»⁸⁸⁹, является препятствием для экспансии объективной истины, то есть обмана, стремящегося уничтожить человеческое «я»⁸⁹⁰. Субъективизм Шрейдера предполагает, что любое влечение к объективности и торжеству абстракций есть самоубийство индивидуального разума⁸⁹¹.

Субъективистскую позицию Шрейдер подкрепляет некоторыми положениями имманентной школы, прежде всего Шуппе, а также теоретических работ Маха и Лаврова⁸⁹². О философско-теоретических параллелях эмпириокритицизма и философских теорий Лаврова и Михайловского писала Д. Стейла со ссылкой на русского философа В. В. Лесевича, утверждавшего, что философия Р. Авенариуса могла быть теоретическим обоснованием народнических теорий Лаврова и Михайловского⁸⁹³.

Следуя своей либертарной философии, преодолевающей «рабство мысли»⁸⁹⁴, Шрейдер отмечал, что никто не вправе навязывать другим людям свои субъективные представления об истине, поскольку это является умственным

⁸⁸⁶ Лавров П. Л. Собрание сочинений Петра Лавровича Лаврова. С. 184.

⁸⁸⁷ Шрейдер А. Указ. соч. С. 28.

⁸⁸⁸ Там же. С. 24.

⁸⁸⁹ Там же. С. 25.

⁸⁹⁰ Там же. С. 25-26.

⁸⁹¹ Там же. С. 25.

⁸⁹² Там же. С. 41.

⁸⁹³ Стейла Д. Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.). М.: Академический Проект, 2013. С. 46.

⁸⁹⁴ Шрейдер А. Указ. соч. С. 33.

насилием (категоричность объективно обязательная – аберрация ума)⁸⁹⁵, а сам мир следует представлять не как деспотию объективной истины, но как «республику идей»⁸⁹⁶. Вместе с тем, Шрейдер считал возможным разъяснение людям собственной субъективной позиции, что в некоторой степени соответствует просвещенческой стратегии народничества: «Зная и понимая, что различие происходит от иного устройства чувственного аппарата людей или от иной степени развития синтетической силы сознания – я не стану огнем и мечом внедрять в сознания свою истину, понимая неизбежность полного краха такого предприятия. Я постараюсь только, для людей иного психологического типа, делать ясными наши разногласия, различия наших построений, – быть может они попали в тот психологический стан случайно. Я постараюсь также дать наибольший материал для развития синтетической способности их сознания»⁸⁹⁷. Тем не менее неизбежна борьба с теми, кто агрессивно навязывает свои субъективные мнения, кто хочет сделать их общеобязательными.

Быть правым, по Шрейдеру, значит чувствовать себя правым. Эта психологическая установка характерна для народников, стремящихся нравственную правду претворить в жизнь, реализовать свои социальные идеалы в рамках следования положениям народнической практической философии.

Критика Шрейдером марксизма вполне в духе социальной философии Лаврова концентрируется на идеализации последователями Маркса и Энгельса пролетарской морали и на восприятии «царства социализма» как предельного, конечного результата социальной борьбы⁸⁹⁸. По мнению же Шрейдера, эта конечная цель неприемлема для духа народничества, а значит и для свободной личности, поскольку затуманивает ее сознание, отвлекая от активного творчества жизни⁸⁹⁹. Действительно, если диалектику воспринимать не как детерминированную закономерность исторического развития, в которой воля конкретного человека всегда ничтожна, но как способ критического,

⁸⁹⁵ Там же. С. 45.

⁸⁹⁶ Там же. С. 32.

⁸⁹⁷ Там же.

⁸⁹⁸ Там же. С. 49.

⁸⁹⁹ Там же. С. 61.

адогматичного, творческого, неизменно развивающегося мышления, тогда это будет соответствовать народническому пониманию независимого положения личности. Ищущая мысль, по мнению Шрейдера, обрекается в идеологии марксизма на фатальное подчинение установившимся и общепринятым догматам в «царстве социализма»⁹⁰⁰. Таким образом, при социалистическом идеале марксистов аннулируется нравственная и интеллектуальная автономия личности. Но свободная, творческая личность не принимает никаких догматов и не желает быть стесненной рамками установившихся правил, для нее характерно автономное мышление, наслаждение, как выражался Лавров, независимостью мысли⁹⁰¹.

Шрейдер отрицал любой патернализм: «мы не хотим работать на хозяина» и далее он утверждал, что нет иного хозяина, «чем я, человек, мыслящий и страдающий»⁹⁰², и нет других целей, кроме поставленных самим человеком. Прогресс, одна из центральных категорий философии классического народничества, понимается в субъективном смысле, поскольку он есть только «технический способ, “закон” связи исторических явлений, форма помогающая мне привести в моем сознании эти явления в систему»⁹⁰³. То есть смысл в идею прогресса вкладывается самим человеком⁹⁰⁴. Шрейдер подчеркивает, что эта идея сформулирована еще в работах Герцена, Лаврова и Михайловского. И вообще история в целом может быть представлена человеком только как «движение ко мне из прошлого, и от меня – в будущее»⁹⁰⁵. Таким образом, Шрейдер рассматривал личность в контексте теории прогресса как средоточие исторического развития, тогда как объективистское толкование прогресса может быть представлено только как «мертвая терминологическая схема»⁹⁰⁶, как ложный фантом и идол, принесение жертвы которому означает оскудение самой жизни человека.

⁹⁰⁰ Там же. С. 51.

⁹⁰¹ Лавров П. Л. Собрание сочинений Петра Лавровича Лаврова. С. 94.

⁹⁰² Шрейдер А. Указ. соч. С. 62.

⁹⁰³ Там же. С. 64.

⁹⁰⁴ Там же. С. 66.

⁹⁰⁵ Там же. С. 64.

⁹⁰⁶ Там же. С. 65.

Понимание феномена народничества как динамичной философии жизни (сам Шрейдер писал, что народническая мысль выходит «на широкую дорогу философии жизни»⁹⁰⁷), для которой характерны вечное стремление к познанию и творческому преобразованию действительности, жизненный порыв и витализм, роднит Иванова-Разумника и Шрейдера. Последний только добавляет к этому установку на скептицизм, которую он заимствует из критического направления народничества, прежде всего, у Лаврова и Михайловского. Шрейдер подчеркивал, что для народничества характерна не религиозная вера, замутняющая рассудок, но философское мышление, которое одно обеспечивает «многогранное и всестороннее раскрытие сущности своего я и законов его жизни. Мышление философское идет путем скепсиса, путем безграничного сомнения и приходит к критическому пересозданию мира в своем я»⁹⁰⁸. Впрочем, это утверждение как минимум спорно в части критики религиозного сознания. Мы уже указывали выше на «религиозный» аспект народнического феномена. Г. Г. Шпет, например, полагал, что социализм народников по своей природе религиозен, поскольку они предлагали социальное решение космических проблем⁹⁰⁹. Н. О. Лосский утверждал, что теория познания Михайловского была бы максимально близка к созданию теоретической посылки для выработки теории цельной личности, если бы народник дополнил и обогатил свою концепцию борьбы за индивидуальность и «формулы жизни» идеей расширения личного опыта за счет религиозно-мистической интуиции⁹¹⁰.

Свободная личность, отмечает Шрейдер, развивается вопреки толпе⁹¹¹, ее целостность и полнота заключаются в реализации единства «знания» и «осуществления», то есть теории и практики⁹¹². И в этом вопросе он полностью разделяет точку зрения теоретиков народничества.

⁹⁰⁷ Там же. С. 107.

⁹⁰⁸ Там же. С. 79-80.

⁹⁰⁹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т. Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 522.

⁹¹⁰ Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 77.

⁹¹¹ Шрейдер А. Указ. соч. С. 85.

⁹¹² Там же. С. 81.

Шрейдер довел индивидуалистическую линию в философии народничества до своего логического предела – до социологического номинализма: «Философское мышление видит в живой человеческой личности единственную волевою действующую силу, дающую субъективный смысл историческому бытию, которое оно оценивает с точки зрения соответствия или противоречия задачам, поставленным себе самой личностью»⁹¹³. И хотя это только частная философская позиция неонародника Шрейдера, она, тем не менее, свидетельствует о мощном теоретическом потенциале русской народнической мысли в вопросе решения социальной проблемы суверенитета личности.

В итоге Шрейдер предлагает свою формулу суверенитета личности в логике субъективизма народнической философии: «я чувствую безусловное и неизменное и полное право на воплощение идеалов своего “я”; я чувствую право свое на полноту бытия, я хочу использовать все пути свои, я хочу идти к своим целям, я решаю по-своему свои задачи. И я не допущу никого заградить мне путь <...> я буду биться за свое право на жизнь, за право на полное и всестороннее воплощение своего “я”»⁹¹⁴.

Таким образом, Иванов-Разумник и Шрейдер являются идейными наследниками индивидуалистической линии в философии народничества. Однако индивидуализм Иванова-Разумника, чтобы не впасть в социологический номинализм, не разрывает с народнической теорией солидарности, напротив неонародник полагал, что общественная организация на началах солидарности может способствовать индивидуальному развитию личности и ее независимости. Такая позиция мыслителя максимально близка социально-философским идеям Герцена и Михайловского. Иванов-Разумник полагал, что такая постановка проблемы выгодно отличается от славянофильской или почвеннической, поскольку эти философские направления предполагают, что личность растворяется в принципе солидарности, в идее соборности и всеобщности. В этом смысле сочетание социалистического ориентира в качестве общественного идеала

⁹¹³ Там же. С. 80.

⁹¹⁴ Там же. С. 88-89.

и принципа личной автономии в философских воззрениях Иванова-Разумника созвучны идеям немецкого философа Г. Маркузе, примирявшего идею социальной солидарности с идеей личной автономии: «Социалистическая солидарность – это автономия: самоопределение начинается с повседневной жизни, с каждого Я и выбранного Мною Мы»⁹¹⁵. Однако в этом примирении крайне важно акцентирование внимания именно на отсутствии «априорного Мы», на исключительной добровольности союза, объединения, в который вступает или который организует личность.

Как мы отмечали, в философии народничества, прежде всего, в работах Бакунина, Лаврова и Михайловского сформировался своеобразный народнический персонализм, центральные идеи которого были аккумулированы в философских исканиях Иванова-Разумника. По своей проблематике и некоторым теоретическим положениям («примат личности», проблема социальной солидарности, проблема соотношения индивидуальных и коллективных интересов в контексте философии личности) философия народничества в некотором смысле предвосхищает персоналистскую философию XX столетия. В контексте нашего фокуса историко-философского исследования продуктивной представляется параллель с исканиями французского философа-персоналиста Э. Мунье, считавшего одной из центральных проблем актуальной философии то, «каким образом в условиях значительно коллективизированного строя сумеем мы сохранить суверенную автономию личности»⁹¹⁶. Начинать работать над личным суверенитетом философ призывал с детства, полагая, что ключевыми аспектами в формировании суверенной личности являются воспитание и экономическая безопасность. Социальная солидарность также рассматривалась философом в качестве значимой проблемы, но он подчеркивал, что в данном случае «речь идет не о раздувании публичной жизни, не о функциональной солидарности»⁹¹⁷.

Нельзя не отметить и менее очевидную, но любопытную параллель с теоретическими изысканиями американского философа Р. Рорти. Философия,

⁹¹⁵ Маркузе Г. Очерк об освобождении. М.: Прогресс, 1970. С. 75.

⁹¹⁶ Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 264.

⁹¹⁷ Там же. С. 317.

согласно Рорти, – это «один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, показывающий, что эти напряжения менее значительные, чем предполагалось»⁹¹⁸. В этом определении заложена предпосылка эгалитарного понимания автономии личности, чья независимость в данном случае основывается на принципе солидарности, который в свою очередь представляет собой закономерное развитие принципов гуманизма. Рорти предлагает этот тип солидарности вместо объективности. Но солидарность он понимает не как лояльность порядку, а как свободу естественным образом рождающегося сочувственного опыта. В этом смысле солидарность не требует никакого содружества, она естественна в обществе, организуемом случайным образом. В подобных обстоятельствах адекватной (или даже оптимальной) стратегией жизни человека является сомнение, поскольку оно позволяет ему не зависеть от случайного – от идентичности, правил, законов, словаря. Сам принцип солидарности, по Рорти, основывается на сомнении в любых истинах, на признании возможности и даже желательности сложноорганизованного общества, в котором свобода людей мыслить и совершать поступки обосновывается отсутствием непререкаемого авторитета. Источником свободы выступает возможность творческого самосозидания личности. Независимость главной фигуры в этой теории «либерального ироника» обретает наивысшую ценность в его стратегии жизни, свободной от любых навязанных предрассудков, правил, авторитетов и словарей.

В свою очередь Шрейдер предлагал радикально индивидуалистическую концепцию, доводящую до логического предела народнический субъективизм. Борьба личности за «полноту бытия» в концепции Шрейдера воспроизводит теорию борьбы за индивидуальность Михайловского в ее бескомпромиссной форме. Личность обретает полноту жизни в «пафосе» творчества и в «гневе и радости» разрушения. Это, по существу, сочетание радикально индивидуалистических позиций Михайловского и Бакунина, творческая аккумуляция их идей. Адогматизм в философии Шрейдера подразумевает отказ

⁹¹⁸ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 10.

от навязанных нормативов, но сама личность в этой теории не навязывает своих идей. Теоретик неонародничества указывал на необходимость самостоятельного поиска человеком истин, которые могут быть только субъективными. Эта ультиматистская позиция отчасти (в отношении принципов интеллектуальной и нравственной автономии личности) предвосхищает либертарианскую идею самопринадлежности, субъективное право человека на самого себя, что в свою очередь является разумным и справедливым. Образцовый либертарианец, в соответствии с представлениями политического философа М. Ротбарда, настойчив и негибает в деле личного освобождения. Он не использует противозаконных средств, но и отвергает полумеры, уступки на пути к свободе⁹¹⁹.

В философии Шрейдера сама история развивается на пути к субъекту, а затем продолжает свое развитие именно от него. Таким образом, свободно мыслящий и действующий человек есть не только один из акторов истории, но и в известной степени ее подлинный распорядитель. В совокупности с другими индивидуалистическими идеями Шрейдера, эти представления в определенной степени обнаруживает родство с теорией суверенной личности, которую представил Э. Юнгер в философском эссе «Уход в лес» (1951). Фигура «лесного путника», выведенная в этой работе немецким мыслителем, является истинным деятелем истории, потому что «история – это форма, которую придает судьбе свободный человек»⁹²⁰. Эта фигура – нравственно и интеллектуально свободная личность, которая считает себя вправе игнорировать те нормативы, которые не соответствуют ее представлениям о справедливом, этот тип «не нуждается ни в теориях, ни в придуманных партийными юристами законах для того, чтобы понимать, что является справедливым, а что – нет»⁹²¹.

Постановка идейными лидерами народников теоретических вопросов, связанных с принципами личной автономии, социальной солидарности, с этическим обоснованием общественного идеала, а также решение связанных с ними философских проблем в соответствии с положениями этического и

⁹¹⁹ Ротбард М. Указ. соч. С. 18.

⁹²⁰ Юнгер Э. Уход в лес. С. 57.

⁹²¹ Там же. С. 102.

социологического индивидуализма во многом предвосхитили философские искания XX столетия, связанные с теоретическими исканиями в области философского обоснования и согласования идеи суверенитета личности и принципа солидарности.

Предварительные итоги данного параграфа состоят в следующем:

Иванов-Разумник определил в индивидуалистической линии философии русского народничества две ключевые идейно-теоретические установки: этический и социологический индивидуализм. Их гармоничное теоретическое сочетание создавало бы предпосылку для благоприятного решения проблемы соотношения индивидуального и общественного в контексте актуальных для философии народничества тем: социального и антропологического идеала. Этический индивидуализм, с одной стороны, подразумевает определенную моральную автономию личности, а с другой, рассматривается как теоретическое обоснование идеи развития личности и критической мысли. Этический индивидуализм утверждает установку на социальную солидарность, на взаимное обогащение личностей в опыте социальных отношений, а не на утилитарный атомистический индивидуализм, подчиняющий личность принципу пользы и тем самым сужающий формулу ее жизни. Социологический индивидуализм рассматривался Ивановым-Разумником как теоретическое дополнение, обогащающее антропологизм и субъективизм философии народничества. Социологический индивидуализм заявляет ценностный «примат личности», то есть субъективизм, доведенный до своеобразного персонализма. В контексте народнических теорий этот тезис, по мнению Иванова-Разумника, преобразовывал идею освобождения народа в идею освобождения «личности» в народе. При этом Иванов-Разумник подчеркивал, что в работах Герцена, Лаврова и Михайловского социологический индивидуализм не доведен до крайности социологического номинализма, что позволяет теоретически обосновать идею свободной личности в социалистическом обществе, то есть в таком обществе, где господствует социальная солидарность. Таким образом, Иванов-Разумник представил решение социальной проблемы суверенитета личности, которое

соответствовало избранным положениям народнической мысли, прежде всего, концепциям Герцена, Лаврова и Михайловского.

Шрейдер, поместив философию народничества в контекст актуальных отечественных и зарубежных философских теорий, выделил и развил основные положения ее индивидуалистической линии. Самоутверждение человеческого «я» рассматривалось философом как ключевая проблема народнического субъективизма. Вообще субъективное восприятие действительности толковалось неонародником как единственная адекватная познаваемая реальность, в связи с чем критически мыслящая личность, то есть каждое субъективное «я», наделялась наивысшей ценностью, а также признавалась высокая ценность ее интеллектуальной и нравственной свобода (свобода от «объективных» истин), ее права на творческое искание и созидание, на полноту жизни. Шрейдер предполагал, что философия народничества должна выйти на «широкую дорогу философии жизни», что будет являться мощнейшим теоретическим усилением народнического субъективизма. На наш взгляд, в философии Шрейдера имеется идейно-теоретический выход на социологический номинализм, в соответствии с которым признается, что личность придает субъективный смысл историческому бытию, а значит и вообще делает его возможным. Этот усиленный Шрейдером субъективизм, провозглашение личности высшей ценностью, а также утверждение права личности на свободное творческое преобразование социальной и исторической реальности составляют ключевые теоретические положения решения социальной проблемы суверенитета личности в радикально индивидуалистическом варианте философии русского народничества.

Заключение

Исторический момент разлома между традицией и культурой – наиболее благоприятный для «бегства» к свободе. Только идя по этому пути можно было выработать привычку к свободе с тем, чтобы в дальнейшем не обмануться ложными посулами комфорта и безопасности, которые, конечно, свободе не равны и даже исключают ее. Главная проблема просветителей заключалась в том, что необходимо было каждого человека в достаточной мере приготовить к свободе. И народническая философия свободы стала продолжением разработки эгалитарной теории освобождения человека.

Свобода личности провозглашалась русскими народниками конечной целью освободительного движения. Еще в конце 1860-х гг. М. А. Бакунин в своей программной работе озвучил необходимость комплексного освобождения личности, посредством практического решения трех социальных задач. Эти три задачи в совокупности с представлениями об антропологическом идеале, вписанные в контекст народнического субъективизма, антропологизма и этицизма, можно рассматривать как необходимые элементы для принципиального решения социальной проблемы суверенитета личности в философии русского народничества.

Во-первых, *нравственное и интеллектуальное освобождение*, подразумевавшее в качестве конечной цели самостоятельность мышления и самоопределения человека, его свободу от власти авторитетов и традиции. Нравственное освобождение личности должно предшествовать экономическому и политическому, поскольку не всякий человек готов к свободе, но человека необходимо воспитать в свободу. Последняя представляет собой не только заветную цель, но и бремя личной ответственности перед самим собой и сообществом свободных. Народники выступали как идейные наследники мыслителей Просвещения и теоретиков революционной демократии, потому и проблема нравственного освобождения решалась ими во многом посредством стратегии просвещения, целями которой являлись развитие интеллектуальной

индивидуальности интеллигенции и распространение знаний и культуры среди широких народных масс.

Во-вторых, провозглашалась необходимость *социально-экономической автономии* личности. То есть целью было создание таких общественно-экономических условий, при которых личность могла бы обеспечивать свои основные потребности, не попадая в зависимость от кого бы то ни было. По существу, в конкретно-исторических условиях этот аспект освобождения был привязан народниками к решению аграрного вопроса. Право народа на владение землей, по мысли теоретиков народничества, социально и экономически освободит народ. Под «народом» понимались все трудящиеся классы, то есть крестьянство, пролетариат и сочувствующая им, а значит и созидающая, часть прогрессивной интеллигенции. Можно сказать, что народники выработали антропоцентрическую «философию труда», два ключевых тезиса которой утверждали:

1) труд есть единственный объективный критерий развития личности (в отличие от «случайных» критериев – национальная, классовая принадлежность и т. п.);

2) социальный идеал общественного устройства состоит в том, чтобы производитель и потребитель (для полной хозяйственной автономии необходимо было бы добавить – «и собственник») совпадают в одном лице.

В-третьих, *политическое освобождение*. Речь шла об освобождении от ограничивающих политических институтов, что подразумевало организацию народной власти, то есть предоставление права участия широким народным массам в политической жизни общества. Путь к справедливому и свободному политическому участию лежит через уравнивание членов общества в правах. Однако в действительности идея политического освобождения у теоретиков народничества нередко сводилась к обоснованию политической борьбы преимущественно насильственно-революционными средствами. Тем не менее народники предложило несколько вариантов решения проблемы политического освобождения: во-первых, практика террора, призванная подталкивать

политическую элиту к проведению радикальных реформ; во-вторых, две модели самоуправления – земское (передача ряда ключевых полномочий в решении общественно-экономических, политических и культурных вопросов в ведение земств) и областническое (децентрализация власти и широкая автономия областей). Причем теоретическое обоснование даже у самых радикальных политических действий было этическое.

Провозгласив необходимость комплексного освобождения личности, народники столкнулись с теоретической проблемой соотношения индивидуального и всеобщего, то есть частных и общественных интересов. Проблема *соотношения индивидуального и всеобщего* в социальной мысли русского народничества решалась по-разному. П. Л. Лавров отождествлял осознанную солидарность трудящихся и социалистическую модель общественного устройства. Общество, организованное в соответствии с принципом солидарности, будет успешно аннигилировать негативные явления, такие как социальный паразитизм, социал-дарвинистская конкуренция и т. д. Лавров решал проблему соотношения личных и общественных интересов в пользу их баланса. То есть мыслитель предлагал *координацию* личных и общественных интересов во всех сферах – политической, хозяйственной и духовно-нравственной. Он и его последователи декларировали свободу личности, но обязывали человека во всех социальных вопросах идти на компромисс с общественными интересами.

В качестве *антропологического идеала* Лавров предложил *тип «критически мыслящей личности»*, чьим характерным признаком было динамическое единство теоретического знания и практического действия, нравственного побуждения и революционного поступка. Это единство, по Лаврову, выражало целостность личности, что в свою очередь было неременным критерием антропологического идеала интеллектуально и нравственно развитой личности.

В социальной философии Лаврова учение о партии выразило его представление о необходимости координации личных и общественных интересов. Именно в этом учении наиболее отчетливо проявилась готовность мыслителя

жертвовать спецификой индивидуальности (не затрагивая, правда, специфики типа), растворяя ее в интересах и принципах партии. Идеал самопожертвования в революционном действии характерен для праксеологического аспекта народнической философии в целом и для социальной философии Лаврова в частности.

В коллективистских же концепциях русского народничества суверенитет личности просто уничтожался. Теоретики коллективизма считали возможным и даже необходимым подчинять интересы личности интересам коллектива. П. Н. Ткачев, по сути, заменил принцип координации интересов принципом *субординации*, то есть подчинения личности жесткой иерархической системе революционной организации. Государственнический пафос революции «сверху» стал логическим следствием коллективистского императива Ткачева. Он лишал народное большинство права участия в историческом процессе, в политических преобразованиях. Даже на уровне пропагандистской риторики, теоретик «русского бланкизма» заботился о свободе личности в самую последнюю очередь.

Многие социальные идеи Ткачева и большинства других народников были вдохновлены творчеством русских нигилистов – радикальных реалистов и революционных демократов. Установка на здравомыслие и научно-ориентированный подход в решении социальных проблем позволила нигилистам обосновать необходимость, прежде всего интеллектуальной свободы, то есть нравственного освобождения личности от авторитетов, к которым апеллировала традиция, и личного права на самостоятельность мышления. Однако броский индивидуализм *типа «русского нигилиста»* не соответствовал в полной мере ни принципу суверенитета личности, ни социальным чаяниям русских народников. Тем не менее именно он оказал решающее влияние на революционный радикализм народнической мысли и народовольческой практики.

Если Лев Толстой, близость идей которого с народничеством невозможно оспорить, и его «непротивление злу» – это самостояние морали в полном отрыве от научной истины, то народничество в целом (и в особенности народничество Н. К. Михайловского) – это конвергенция между нравственным идеалом

(справедливостью) и научной истиной, а в таком идеологическом комплексе уже стало возможным и оправдание революционного насилия.

Практику революционного насилия и индивидуального террора унаследовали и неонародники. Их ориентация на принцип социализации земли лишила их возможности сформулировать идеал суверенной личности, поскольку человек, таким образом, лишался права на самообеспечение на неприкосновенной земле, находящейся в частном владении (социально-экономическая автономия). Социализация земли никак не могла способствовать развитию хозяйственного индивидуализма, этого необходимого элемента в структуре суверенитета личности. Можно предположить, что на определенном рефлексивном уровне неонародники компенсировали это в типе «террориста», отставлявшего 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 действия были выразителями этого специфического варианта суверенной личности или, по крайней мере, символами этого типа.

Интересно, что именно практика народовольческого и эсеровского террора обнажила существенное различие в конкретно-исторических проблемах «человек и общество» и «человек и государство» в России второй половины XIX – начала XX в. Русские народники и их последователи эсеры предложили антиэтатистский солидаризм в качестве наиболее желательной модели общественно-политического развития России. Противники 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.

Крестьянофильский подход к определению социального и антропологического идеалов продемонстрировали правые народники. В идейном комплексе правого народничества сочетались социалистические, демократические и почвенные, аграрно-традиционалистские черты и настроения.

Последнее проявилось в интересе теоретиков этого направления к бытовому измерению русской народной жизни. Они были согласны с классиками народнической мысли в том, что нравственное развитие личности является основным критерием антропологического идеала, но утверждали, что *крестьянин как тип личности* в этом превосходит оторванного от земли и западнически настроенного интеллигента. Тем не менее их ориентация на культурную работу в деревне сместила акценты освободительного движения так, что борьба за личную свободу и независимость личности была подменена борьбой с невежеством и нищетой народных масс.

Идеализацию деревенского уклада жизни, жизни сельского труженика можно обнаружить в философии Толстого и идеях его последователей, практиков «опрощения». В конечном итоге, идеал Толстого – это личность, способная вести независимый образ жизни, основываясь исключительно на своих возможностях и способностях, на результатах личного труда. Однако Толстой, следуя логике христианского социализма, отказывал крестьянину в частной собственности на землю, тем самым лишая его хозяйственной автономии.

Из всей когорты народнических мыслителей и теоретиков именно Михайловский, утверждавший, что личность «свята и неприкосновенна», ближе всех подобрался к положительному решению социальной проблемы суверенитета личности. С точки зрения Михайловского, всякое общество, в котором свобода личности не является фундаментальным принципом организации, будет в своем развитии отдаляться от идеала справедливого общежития. Именно в творчестве Михайловского был представлен идеальный антропологический тип, который в наибольшей степени был приближен к типу суверенной личности. В качестве антропологического идеала мыслитель предложил *фигуру «профана»* – бескомпромиссного борца за индивидуальность, в теории и на практике сокрушающего ложные и чуждые ему идеалы, навязанные извне.

Несомненным достоинством решения социальной проблемы суверенитета личности, предложенного Михайловским, является его ярко выраженный непримиримый этицизм. Идеальный тип «профана» представляет собой личность,

«одаренную инстинктом правды», то есть человека, всегда откликающегося на зов совести, призывающий следовать неким принципам правды-справедливости, знание о котором вырабатывается в «сочувственном опыте». Мерой нравственной свободы личности Михайловский признавал не только и не столько степень свободы от власти авторитетов, сколько уровень нравственного развития личности, ее способности, готовности и смелости нравственного суждения.

Философско-антропологические идеи мыслителя были обогащены идеей психической целостности личности. Причем эта целостность обусловлена, по мысли Михайловского, не согласованностью внутренних элементов, а именно авторитарным господством разума, сознания над всеми этими элементами, включая бессознательные и подсознательные пульсации.

Следует отметить в социальной философии Михайловского характерное сочетание антропоцентризма, то есть идеала свободной личности как конечной цели развития общества, и просоциалистических симпатий. Это противоречивое сближение некоторые исследователи пытались сгладить посредством указания на демократические и даже либеральные акценты в мировоззрении мыслителя, чем несколько искажали реальное содержание мировоззрения народника. Если на мгновение отрешиться от конкретно-исторических условий, от понимания ситуативной необходимости политической и социальной борьбы и представить себе весьма оптимистическое чаяние Михайловским будущего, то можно увидеть, что социалистическое общество в понимании мыслителя — это не коллективистские сельские общины занятые ведением натурального хозяйства, а секуляризованное «царство человека», средоточием которого является независимая человеческая личность. Правда, в этом своеобразном гуманистическом утопизме проявляется и характерная опасность позитивного мышления в вопросе о свободе личности.

Можно сказать, что антропологические идеи Михайловского представляют собой мощный ресурс для борьбы за личную свободу и индивидуальность, борьбы против господствующего бюрократизма и сервильности, для борьбы против нигилистических веяний нашего времени.

Почему же народническая мысль, в основе которой лежали антропоцентризм и этический индивидуализм, решая социальную проблему суверенитета личности, так и не выработала полноценной теории суверенитета личности? А потому, что суверенный тип представляет собой не ту личность, которая своей приоритетной задачей видит сохранение собственной жизни (внутренняя логика «разумного эгоизма»), а ту, которая во всех социальных обстоятельствах остается единственным субъектом решения, не делегирует своих прав и не утрачивает своей духовной силы – моральной стойкости. Социалистический горизонт философских исканий народников и неонародников с его императивами солидарности и коллективизма исключал варианты хозяйственной и политической автономии личности, что препятствовало решению социальной проблемы суверенитета личности. Затруднение в решении этой проблемы, несмотря на наличие всех идейно-теоретических предпосылок, обусловлено и философскими ориентациями народников, для которых характерны акцентуации редукционизма, механицизма и упрощенное психолого-эволюционистское истолкование феномена личности. Именно эти философские ориентиры могли породить представление о человеке как об «органе общего организма» или «сознательном автомате», но не как о суверенном индивиде.

Тем не менее необходимо отметить, что наряду с коллективистской повесткой в философии народничества существовала и индивидуалистическая линия, связанная с идеями Герцена и Михайловского, и получившая свое теоретическое развитие в работах Иванова-Разумника и Шрейдера. Эти мыслители разработали теоретические проблемы этического и социологического индивидуализма и народнический субъективизм. Можно сказать, что в индивидуалистической линии философии народничества содержится необходимый презумптивный материал для разработки самобытной теории суверенитета личности.

Современные практики обнаруживают актуальность понятия «суверенная личность» в разнообразных философско-теоретических изысканиях (от респектабельного либертарианства Института Катона до маргинальных теорий

вроде «временных автономных зон» П. Л. Уилсона) и в деятельности радикальных общественных движений за автономию и самоопределение (Движение суверенных граждан и движение ополчения в США, движение Рейхсбюргеров в ФРГ и т. д.).

Угрозы в отношении суверенитета личности в наше время небывало многообразны и велики. Императивы технократии и трансгуманизма, технологические попытки осуществить тотальный контроль не только ликвидируют всякую автономию личности, но и расчеловечивают мир. И в этом смысле главный предмет нашего исследования – этицизм и субъективизм народнической философии и искренняя попытка народников в рамках решения социальной проблемы суверенитета личности теоретически обосновать возможность синтеза прав личности на свободу и автономию и идеала солидарных отношений в обществе, задача хотя и труднореализуемая, но, безусловно, желательная, – есть немаловажный источник идей, противостоящих губительным для человека и его свободы современным тенденциям. Обращение к идейному наследию русских мыслителей-народников позволяет заново открыть и противопоставить некоторые аспекты их гуманистического учения о свободе личности современному культу атомистического индивидуализма и безальтернативной тенденции внедрения в повседневную жизнь технологических новаций, не считаясь с правами человека на личную автономию.

Результаты исследования открывают перспективу для дальнейшего философского анализа проблем, связанных с социальной проблемой суверенитета личности, и феномена русского народничества. Нам представляются актуальными до сих пор нерешенные проблемы фундаментального и целостного анализа проблемы суверенитета личности в истории мировой философии, философского наследия теоретиков русского народничества, включая интеллектуальную генеалогию народнических идей, социально-философские проблемы учения о солидарности, философско-антропологические темы народнических мыслителей, а также их место и значение в истории отечественной мысли и европейской философии в целом.

Список литературы

Архивные материалы

1. Автобиография И. И. Каблицы // РО ИРЛИ РАН. Ф. 377. Оп. 7. Ед. хр. 1670.
2. Записная книжка Н. К. Михайловского // РО ИРЛИ РАН. Ф. 181. Оп. 3. Ед. хр. 2.
3. Златовратский Н. Н. К вопросу о народе // РО ИРЛИ РАН. Ф. 111. Д. 17.
4. Златовратский Н. Н. «Credo» // РО ИРЛИ РАН. Ф. 111. Д. 30.
5. Иванов-Разумник Р. В. «Памяти Кропоткина». Тезисы доклада // РО ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 1. № 155.
6. Кропоткин П. А. Nihilism // ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 1. Д. 459.
7. Лавров П. Л. Планы, тезисы лекций по философии; «Введение в философию» // ГА РФ. Ф. 1762. Оп. 2. Д. 249.
8. Максимов Е. Д. Выписки, заметки, копии документов и другие материалы к работе о С. Н. Кривенко // ОР РНБ. Ф. 1029. Оп. 877. Ед. хр. 11.
9. Максимов Е. Д. Народники 70-х годов перед эволюционным и революционным путями (Черты из жизни С. Н. Кривенко) // ОР РНБ. Ф. 1029. Оп. 877. Ед. хр. 12.
10. Письма Михайловского Николая Константиновича к Летковой-Султановой Екатерине Павловне // РГАЛИ. Ф. 280. Оп. 1. Д. 202.
11. Пругавин А. С. Письмо Венгерову Семену Афанасьевичу с приложением автобиографических сведений, списка работ и копии секретного циркуляра саратовского губернатора // РО ИРЛИ РАН. Ф. 377. Оп. 7. Д. 2998.
12. Статьи памяти П. Л. Лаврова // ОР РГБ. Ф. 178. Карт. 11174. Ед. хр. 27.

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. Абрамов // Юг. – 1894. – № 117. – С. 3.
4. Абрамов, Я. Малые и великие дела / Я. 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. Алексеев, М. П. К истории слова «нигилизм» / М. П. Алексеев // Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. – Л.: Академия наук, 1928. – С. 413-417.
8. Алексеева, Г. Д. Народничество в России XX в. (Идейная эволюция) / Г. Д. Алексеева. – М.: Наука, 1990. – 246 с.
9. Аникин, А. В. Путь исканий. Социально-экономические идеи в России до марксизма / А. В. Аникин. – М.: Политиздат, 1990. – 416 с.
10. Аничков, Е. В. [О Толстом] // Известный Толстой. Из архивов России и США / Е. В. Аничков. – М.: АО «Техна-2», 1994. – С. 311-313.
11. Анненков, П. В. Русская современная история в романе И. С. Тургенева «Дым» / П. В. Анненков // Вестник Европы. – 1867. – № 6. – С. 100-120.
12. Аптекман, О. В. Общество «Земля и воля» 70-х гг. по личным воспоминаниям. 2-е изд. / О. В. Аптекман. – Пг.: Колос, 1924. – 460 с.
13. Арендт, Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. Арендт. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.

14. 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.: Издательство РХГА, 2015. – С. 758-769.

15. Артемов, В. М. Приоритет нравственно-философского измерения свободы в трудах П. А. Кропоткина: опыт теоретической реконструкции в контексте стратегии этизации современного права / В. М. Артемов // Этика П. А. Кропоткина и проблема соотношения нравственности и права: сб. науч. трудов по материалам межрегионал. науч. конф.; 25–26, 30 сентября 2015 г. – М.: Издательский центр Университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА), 2016. – С. 155-160.

16. Афанасьев, М. Экономический гуманизм Петра Лаврова / М. Афанасьев // Вопросы экономики. – 1995. – № 7. – С. 112-121.

17. Бакунин, М. А. Наша программа / М. А. Бакунин // Народное дело. – 1868. – № 1. – С. 6-7.

18. Бакунин, М. А. Избранные сочинения: в 5 т. / М. А. Бакунин. – Пг., М.: Голос труда, 1919. – Т. 2. – 295 с.

19. Бакунин, М. А. Избранные сочинения: в 5 т. / М. А. Бакунин. – Пб.; М.: Голос труда, 1920. – Т. 3. – 216 с.

20. Бакунин, М. А. Избранные философские сочинения и письма / М. А. Бакунин. – М.: Мысль, 1987. – 575 с.

21. Бакунин, М. А. Философия. Социология. Политика / М. А. Бакунин. – М.: Правда, 1989. – 622 с.

22. Бакунин, М. А. Анархия и Порядок. Сочинения / М. А. Бакунин. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – 704 с.

23. Балугев, Б. П. Исторические взгляды Н. К. Михайловского / Б. П. Балугев // История и историки. – М.: Наука, 1995. – С. 279-308.

24. Балугев, Б. П. Либеральное народничество на рубеже XIX-XX веков / Б. П. Балугев. – М.: Наука, 1995. – 267 с.

25. Баркалов, В. Я. Социальная философия П. Л. Лаврова / В. Я. Баркалов. – Барнаул: Си-пресс, 2013. – 226 с.

26. 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.
27. Батай, Ж. Суверенный человек Сада / Ж. Батай // Маркиз де Сад и XX век. – М.: РИК «Культура», 1992. – С. 117-132.
28. Батай, Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Ж. Батай. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
29. Бахтин, М. М. Предисловие. Драматические произведения Л. Толстого / М. М. Бахтин // Л. Н. Толстой: Pro et contra. – СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. – С. 747-755.
30. Безансон, А. Интеллектуальные истоки ленинизма / А. Безансон. – М.: МИК, 1998. – 304 с.
31. Белинский, В. Г. Собрание сочинений: в 3 т. / В. Г. Белинский. – М.: ГИХЛ, 1948. – Т. 1. – 796 с.
32. Белинский, В. Г. Собрание сочинений: в 3 т. / В. Г. Белинский. – М.: ГИХЛ, 1948. – Т. 3. – 928 с.
33. Белинский, В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. / В. Г. Белинский. – М.: Издательство АН СССР, 1956. – Т. 10. – 474 с.
34. Белинский, В. Г. Собрание сочинений: в 9 т. / В. Г. Белинский. – М.: Художественная литература, 1982. – Т. 9. – 863 с.
35. Белоус, В. Г. Заседание «Памяти Кропоткина» в Петроградской вольной философской ассоциации (Вольфиле) / В. Г. Белоус // 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.
36. 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.

37. Белоус, В. Г. Вольфила: 1919-1924. Книга вторая. Хроника. Портреты / В. Г. Белоус. – М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. – 800 с.
38. «Белые руки, убежденно ушедшие в черную работу...»: В. Г. Короленко и журнал «Русское богатство» / вступ. заметка, публ. и коммент. М. Г. Петровой // Вопросы литературы. – 2010. – № 10. – С. 374-449.
39. Белькович, Р. Ю. Кровь патриотов. Введение в интеллектуальную историю американского радикализма / Р. Ю. Белькович. – СПб.: Владимир Даль, 2020. – 384 с.
40. Беньямин, В. Учение о подобии: Медиаэстетические произведения / В. Беньямин. – М.: РГГУ, 2012. – 290 с.
41. Бердяев, Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 256 с.
42. Бердяев, Н. А. Самопознание: сочинения / Н. А. Бердяев. – М.: Эксмо, 2003. – 624 с.
43. Бердяев, Н. А. Духи русской революции / Н. А. Бердяев // Манифесты русского идеализма. – М.: Астрель, 2009. – С. 665-699.
44. Бердяев, Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб.: Азбука, 2012. – 320 с.
45. Бердяев, Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев. – М.: Институт русской цивилизации, 2012. – 624 с.
46. Берлин, И. История свободы. Россия / И. Берлин. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 539 с.
47. Бибихин, В. В. Дневники Льва Толстого / В. В. Бибихин. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. – 480 с.
48. Библер, В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков / В. С. Библер. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 440 с.
49. Биллингтон, Д. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры / Д. Биллингтон. – М.: Рудомино, 2001. – 880 с.

50. Блохин, В. В. Становление доктрины «либерального социализма» Н. К. Михайловского: автореф. дис. ... д-ра ист. наук / В. В. Блохин. – М., 2006. – 41 с.
51. 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.
52. Блохин, В. В. Жандарм литературной республики. Н. К. Михайловский: жизнь, литература, политическая борьба / В. В. Блохин. – М.: Весь Мир, 2019. – 256 с.
53. Блуа, Л. Кровь бедняка / Л. Блуа. – М.: Русский путь, 2005. – 283 с.
54. Блум, Г. Западный канон. Книги и школа всех времен / Г. Блум. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 672 с.
55. Блюм, Р. Н. Взгляды М. А. Бакунина на революцию / Р. Н. Блюм // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. – СПб.: Издательство РХГА, 2015. – С. 589-614.
56. Богатов, В. В. Философия П. Л. Лаврова / В. В. Богатов. – М.: Издательство Московского университета, 1972. – 314 с.
57. Богучарский, В. Я. Активное народничество семидесятых годов / В. Я. Богучарский. – М.: Издательство М. и С. Сабашниковых, 1912. – 384 с.
58. 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.
59. Боровой, А. А. Бакунин / А. А. Боровой // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. – СПб.: Издательство РХГА, 2015. – С. 402-430.
60. Бражников, И. Л. Русская литература XIX–XX веков: историософский текст / И. Л. Бражников. – М.: Прометей, 2011. – 240 с.
61. 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. Бренер // «Правда».

Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. – М.: Ключ-С, 2010. – С. 71-96.

62. Бурцев, В. Л. Социалисты-революционеры и народовольцы / В. Л. Бурцев // Народоволец. – 1903. – № 4. – С. 14-22.

63. Бухарев, А. М. О духовных потребностях жизни / А. М. Бухарев. – М.: Столица, 1991. – 320 с.

64. Валицкий, А. История русской мысли от просвещения до марксизма / А. Валицкий. – М: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 480 с.

65. Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / А. Валицкий. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – 704 с.

66. Ванчугов, В. Очерк истории философии «самобытно-русской» / В. Ванчугов. – М.: РИЦ «Пилигрим», 1994. – 402,[3] с.

67. 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.

68. Виндельбанд, В. Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.

69. Вогюэ, Э. М. Современные русские писатели: Толстой – Тургенев – Достоевский / Э. М. Вогюэ. – М.: Издание В. Н. Маракуев, 1887. – 73 с.

70. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883-1888 годов в редакции Элизабет Ферстер-Ницше и Петера Гаста). – М.: Культурная революция, 2016. – 824 с.

71. Вольтер. Философские сочинения / Вольтер. – М.: Наука, 1988. – 752 с.

72. Вязинкин, А. Ю. О некоторых аспектах антропологии А. И. Герцена / А. Ю. Вязинкин // Социально-гуманитарные знания. – 2018. – № 8. – С. 379-389.

73. Вязинкин, А. Ю. Национальный проект «русского социализма» и фигура «скифа» в идейном наследии А. И. Герцена / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2019. – Т. 12, № 8. – С. 65-69.

74. Вязинкин, А. Ю. Типы «бунтующего человека» в теории борьбы за индивидуальность Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2019. – Т. 12, № 10. – С. 143-146.

75. Вязинкин, А. Ю. Идеиное наследие народничества и проблема суверенной личности в Вольной философской ассоциации (1919-1924 гг.) / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2019. – Т. 12, № 11. – С. 148-152.

76. Вязинкин, А. Ю. Социально-экономическое освобождение человека и проблема суверенной личности в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин // Социодинамика. – 2019. – № 10. – С. 21-27.

77. Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии П. Л. Лаврова / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2020. – Т. 13, № 6. – С. 98-101.

78. Вязинкин, А. Ю. Идеал целостной личности в философском наследии П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – Т. 13. – Тамбов: Грамота, 2020. – № 9. – С. 72-75.

79. Вязинкин, А. Ю. Проблема суверенной личности в «скифской» парадигме неонародничества / А. Ю. Вязинкин // Научное мнение. (Педагогические, психологические и философские науки). – 2020. – № 4. – С. 22-29.

80. Вязинкин, А. Ю. Феномен нигилизма в оценке русского народничества и проблема автономии личности / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – 2020. – Т. 13, № 12. – С. 157-161.

81. Вязинкин, А. Ю. Проблема суверенной личности в идейном наследии Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Диалог со временем. – 2021. – Вып. 74. – № 1. – С. 62-77.

82. Вязинкин, А. Ю. Проблема суверенной личности: историко-философский аспект / А. Ю. Вязинкин // Философия в современном мире. Сборник статей VI научных чтений Тамбовского регионального отделения Российского философского общества. Отв. редактор Н. В. Медведев. – Тамбов, 2021. – С. 21-29.

83. Вязинкин, А. Ю. Д. И. Писарев о проблеме интеллектуальной автономии личности / А. Ю. Вязинкин // Этика и история философии. Материалы третьей международной научно-практической конференции. – Тамбов: Издательство: Издательский дом «Державинский», 2021. – С. 28-32.

84. 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.

85. Вязинкин, А. Ю. К вопросу о генеалогии типа «русского нигилиста». Литературно-антропологические изыскания А. Герцена и Д. Писарева / А. Ю. Вязинкин // Вопросы литературы. – 2022. – № 6. – С. 118-139.

86. Вязинкин, А. Ю. «Суверенная личность»: опыт актуализации и концептуализации понятия / А. Ю. Вязинкин // Человек. – 2023. – Т. 34. – № 1. – С. 149-172.

87. Вязинкин, А. Ю. Проблема антропологического идеала в философии русского народничества / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов: Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с.

88. Вязинкин, А. Ю. Личность, общество и государство в философских воззрениях теоретиков русского народничества / А. Ю. Вязинкин // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2025. – № 2. – С. 171-179.

89. Гелен, А. Образ человека в свете современной антропологии / А. Гелен // Личность. Культура. Общество. – 2007. – Вып. 3 (37). – С. 37-51.

90. Геллер, Л. Печоринское либертинство / Л. Геллер // М. Ю. Лермонтов: pro et contra, антология: в 2 т. – СПб.: РХГА, 2014. – Т. 2. – С. 558-571.

91. Гельвеций, К. А. Сочинения: в 2 т. / К. А. Гельвеций. – М.: Мысль, 1973. – Т. 1. – 647 с.

92. 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.

93. Герасимов, Н. И. Проблема человека в творческом наследии П. А. Кропоткина: дис. ... канд. филос. наук / Н. И. Герасимов. – М., 2013. – 175 с.
94. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1954. – Т. II. – 516 с.
95. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1955. – Т. IV. – 344 с.
96. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1955. – Т. V. – 512 с.
97. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1955. – Т. VI. – 549 с.
98. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1956. – Т. X. – 533 с.
99. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1957. – Т. XI. – 807 с.
100. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1959. – Т. XVI. – 529 с.
101. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1960. – Т. XIX. – 570 с.
102. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1960. – Т. XX. – Кн. 1. – 494 с.
103. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1960. – Т. XX. – Кн. 2. – 994 с.
104. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1961. – Т. XXI. – 639 с.
105. Герцен, А. И. Собрание сочинений: в 30 т. / А. И. Герцен. – М.: АН СССР, 1963. – Т. XXVIII. – 438 с.
106. Глазков, П. В. Философия свободы М. А. Бакунина / П. В. Глазков. – СПб.: Нестор, 2008. – 136 с.
107. Головинов, А. В. Народнические истоки философии сибирской свободы Н. М. Ядринцева и Г. Н. Потанина / А. В. Головинов // Известия

Алтайского государственного университета. Серия: История. Политология. – 2009. – Вып. 4/3. – С. 291-294.

108. 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.

109. Головкин, В. М. Социально-философские идеи эволюционного развития в теоретическом наследии Я. В. Абрамова / В. М. Головкин // История и историография правового народничества: Сборник статей. – Воронеж: издательство «Истоки», 2014. – С. 199-216.

110. Головкин, В. М. Я. В. Абрамов: Мировоззрение. Метод. Поэтика / В. М. Головкин. – М.: Флинта; Наука, 2015. – 304 с.

111. Гольбах, П. А. Избранные произведения: в 2 т. / П. А. Гольбах. – М.: Соцэкгиз, 1963. – Т. 2. – 563 с.

112. 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.

113. Гуревич, А. Я. Уроки Люсьена Февра / А. Я. Гуревич // Февр, Л. Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – С. 501-541.

114. Гуревич, П. С. Проблема целостности человека / П. С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2004. – 178 с.

115. Денильханова, Р. Х. Борьба за индивидуальность. Проблема личности в публицистике Н. К. Михайловского / Р. Х. Денильханова. – М.: Издатель Воробьев А. В., 2009. – 148 с.

116. Джефферсон, Т. О демократии / Т. Джефферсон. – СПб.: Рес Гумана; Лениздат, 1992. – 334 с.

117. Длугач, Т. Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности / Т. Б. Длугач. – М.: Наука, 1995. – 221 с.

118. Длугач, Т. Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо: (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества) / Т. Б. Длугач. – М.: ИФ РАН, 2006. – 251 с.

119. Дневник Ал. Блока: в 2 т. – Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1928. – Т. 2: 1917-1921. – 275 с.
120. Добролюбов, Н. А. Собрание сочинений: в 9 т. / Н. А. Добролюбов. – М.; Л.: ГИХЛ, 1962. – Т. 4. – 504 с.
121. Добролюбов, Н. А. Собрание сочинений: в 9 т. / Н. А. Добролюбов. – М.; Л.: ГИХЛ, 1963. – Т. 7. – 644 с.
122. Долгушин, А. В. К интеллигентным людям // Народническая экономическая литература / А. В. Долгушин. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1958. – С. 231-232.
123. Должиков, В. А. Классическое народничество: социальные истоки и политико-идеологический смысл / В. А. Должиков, Ю. А. Зеленин // Известия Алтайского государственного университета. – 2017. – № 2. – С. 94-98.
124. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М. Достоевский. – Л.: Наука, 1978. – Т. 18. – 373 с.
125. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М. Достоевский. – Л.: Наука, 1981. – Т. 22. – 410 с.
126. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф. М. Достоевский. – Л.: Наука, 1982. – Т. 24. – 517 с.
127. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. – М.: Восточная литература, 2006. – Т. 1. – 727 с.
128. Елпатьевский, С. Я. По поводу разговоров о русской интеллигенции / С. Я. Елпатьевский // Русское богатство. – 1905. – № 3. – С. 43-60.
129. Ерофеев, Н. Д. Народные социалисты в первой русской революции / Н. Д. Ерофеев. – М.: Изд-во МГУ, 1979. – 192 с.
130. Жвания, Д. Д. И. И. Каблиц о крестьянской общине и самобытной модернизации России / Д. Д. Жвания // История и историография правого народничества. – Воронеж: издательство «Истоки», 2014. – С. 175-185.
131. Зверев, В. В. Реформаторское народничество и проблема модернизации России. От сороковых к девяностым годам XIX века / В. В. Зверев. – М.: Уникум-Центр, 1997. – 366 с.

132. Зверев, В. В. Эволюция народничества: «теория малых дел» / В. В. Зверев // Отечественная история. – 1997. – № 4. – С. 86-94.
133. 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.
134. 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. Выпуск 2. Межвузовский сборник научных трудов. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. – С. 37-49.
135. Зеленин, Ю. А. Роль классического народничества в отечественной и всемирной истории в советской историографии / Ю. А. Зеленин, В. Н. Ильин // Известия АлтГУ. Исторические науки и археология. – 2018. – № 2 (100). – С. 98-102.
136. Зеньковский, В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого / В. В. Зеньковский // Л. Н. Толстой: Pro et contra. – СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. – С. 500-527.
137. Зеньковский, В. В. История русской философии: в 2 т. / В. В. Зеньковский. – Л.: Эго, 1991. – Т. 1. Ч. 1. – 220 с.
138. Зеньковский, В. В. История русской философии: в 2 т. / В. В. Зеньковский. – Л.: Эго, 1991. – Т. 1. Ч. 2. – 277 с.
139. Златовратский, Н. Н. Основные тезисы народничества / Н. Н. Златовратский // Культурное народничество 1870-1900-х гг.: хрестоматия. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. – С. 119-126.
140. Зубофф, Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти / Ш. Зубофф. – М.: Издательство Института Гайдара, 2022. – 784 с.
141. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: в 3 т. – М.: Госполитиздат, 1951. – Т. 2. – 567 с.

142. Иванов-Разумник. О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов / Иванов-Разумник. – 2-е изд. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1910. – [8], 310 с.
143. Иванов-Разумник, Р. В. Лев Толстой / Р. В. Иванов-Разумник. – СПб.: Прометей, 1913. – 171 с.
144. Иванов-Разумник, Р. В. История русской общественной мысли: в 3 т. / Р. В. Иванов-Разумник. – М.: Республика; ТЕРРА, 1997. – Т. 2. – 400 с.
145. 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.
146. Иванчин-Писарев, А. И. Хождение в народ. Воспоминания / А. И. Иванчин-Писарев. – М.-Л.: Молодая гвардия, 1929. – 451 с.
147. Ивонин, Ю. П. Антропология регресса или русский позитивизм с человеческим лицом / Ю. П. Ивонин // Научные записки НГУЭУ. – 2008. – Вып. 3. – С. 219-233.
148. Исупов, К. Г. Метафизика Лермонтова / К. Г. Исупов // Мир Лермонтова: Коллективная монография. – СПб.: Скрипториум, 2015. – С. 42-50.
149. Итенберг, Б. С. Движение революционного народничества. Народнические кружки и «хождение в народ» в 70-х годах XIX в. / Б. С. Итенберг. – М.: Наука, 1965. – 442 с.
150. Итенберг, Б. С. П. Л. Лавров в русском революционном движении / Б. С. Итенберг. – М.: Наука, 1988. – 301, [3] с.
151. Каблиц, И. И. Основы народничества / И. И. Каблиц. – СПб.: Тип. Н. А. Лебедева, 1888. – Ч. 1. – 464 с.
152. Каблиц, И. И. Основы народничества / И. И. Каблиц. – СПб.: Тип. Н. А. Лебедева, 1893. – Ч. 2. – 509 с.
153. Каблиц, И. И. Интеллигенция и народ / И. И. Каблиц // Культурное народничество 1870-1900-х гг.: хрестоматия. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. – С. 35-43.

154. Каблиц, И. И. Что такое народничество? / И. И. Каблиц // Культурное народничество 1870–1900-х гг.: хрестоматия. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. – С. 50-58.
155. Калб, Дж. Е. Римский «большевик»: «Катилина» Александра Блока и русская революция / Дж. Е. Калб // Блок, А. Катилина. – М.: Прогресс-Плеяда, 2006. – С. 131-176.
156. Камков, Б. Историко-философские воззрения П. Л. Лаврова / Б. Камков. – Пг.: тип. ЦК Ком. партии социалистов-революционеров, 1917. – 46 с.
157. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
158. Канев, С. Н. Революция и анархизм / С. Н. Канев. – М.: Мысль, 1987. – 327 с.
159. Кант, И. Собрание сочинений: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – 743 с.
160. Кантор, В. К. Трагедия Герцена, или Искушение радикализмом / В. К. Кантор // Вопросы философии. – 2010. – № 12. – С. 76-85.
161. Кантор, В. К. Что значил разумный эгоизм Чернышевского в общинной стране / В. К. Кантор // Вопросы философии. – 2014. – № 3. – С. 95-104.
162. Кантор, В. К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского / В. К. Кантор. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 528 с.
163. Кантор, В. К. Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте / В. К. Кантор. – М.; СПб.: ЦГИ Принт, 2017. – 832 с.
164. Кантор, В. К. Герцен: сочинение революционной ситуации в России / В. К. Кантор // Философические письма. Русско-европейский диалог. – 2024. – Т. 7. – № 1. – С. 12-42.
165. Капустин, Б. Г. Этюды о свободе. Понятие свободы в европейской общественной мысли / Б. Г. Капустин, И. И. Мюрберг, М. М. Федорова. – М.: Аквилон, 2015. – 288 с.

166. Карпачев, М. Д. [Рецензия] / М. Д. Карпачев // Вопросы истории. – 1997. – № 7. – С. 164-166.
167. Клер, В. де. Анархизм и американская традиция / В. де Клер // Собственность или смерть. Либертарианство: антология. – СПб.: Владимир Даль, 2024. – С. 111-129.
168. Кобзев, А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия / А. И. Кобзев. – М.: Наука, 1983. – 354 с.
169. Козловски, П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / П. Козловски. – М.: Республика, 2002. – 239 с.
170. Колосов, Е. Е. Н. К. Михайловский в деле Каракозова / Е. Е. Колосов // Былое. – 1924. – № 23. – С. 44-75.
171. Кони, А. Ф. Воспоминания о деле Веры Засулич / А. Ф. Кони. – М.; Л.: Academia, 1933. – 581 с.
172. Коновалова, О. В. В. М. Чернов о путях развития России / О. В. Коновалова. – М.: РОССПЭН, 2009. – 383 с.
173. 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.
174. Корецкая, И. В. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) / И. В. Корецкая // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. – М.: Наука, 1987. – С. 13-33.
175. Костомаров, Н. И. Бунт Стеньки Разина. Исторические монографии и исследования / Н. И. Костомаров. – М.: Чарли, 1994. – 638 с.
176. Крайний, С. Р. [Чернов, В. М.] Социализация земли как тактическая проблема / С. Р. Крайний // Социалист-революционер. – 1911. – № 3. – С. 161-199.
177. Кривенко, С. Н. Физический труд как необходимый элемент образования / С. Н. Кривенко. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1887. – 300 с.

178. Кривенко, С. Н. На распутье: (Культурные скиты и культурные одиночки) / С. Н. Кривенко. – М.: Изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1901. – 339 с.
179. [Кривенко, С. Н.] Новые всходы на народной ниве / С. Н. Кривенко // Народническая экономическая литература. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. – С. 347-375.
180. Кропоткин, П. А. Записки революционера / П. А. Кропоткин. – М.: Московский рабочий, 1988. – 544 с.
181. Кропоткин, П. А. Этика: Избранные труды / П. А. Кропоткин. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с.
182. Кропоткин, П. А. Лекции по истории русской литературы / П. А. Кропоткин. – М.: Common place, 2016. – 374 с.
183. Кузнецов, Ф. Ф. Круг Д. И. Писарева / Ф. Ф. Кузнецов. – М.: Художественная литература, 1990. – 927 с.
184. Кузнецова, Т. В. Эстетические и культурно-философские взгляды народничества / Т. В. Кузнецова // Вестник Московского университета. Сер. 7. – 1999. – № 6. – С. 48-64.
185. Кюстин, А. де. Россия в 1839 году / А. де Кюстин. – СПб.: Крига, 2008. – 704 с.
186. Лавров. Годы эмиграции: архивные материалы в 2 т. От «Вперед!» к группе старых народолюбцев. – Dordrecht; Boston, 1974. – Т. 2. – 670 с.
187. Лавров, П. Л. Научные основы истории цивилизации / П. Л. Лавров // Знание. – 1872. – № 2. – С. 77-115.
188. Лавров, П. Л. Опыт истории мысли / П. Л. Лавров. – СПб.: Изд-во «Знание», 1875. – Т. 1. – Вып. 1. – 161 с.
189. Лавров, П. Л. (Арнольди, С. С.) Задачи понимания истории / П. Л. Лавров. – М.: Изд-во М. Ковалевского, 1898. – 371 с.
190. Лавров, П. Л. Почва для социальной революции в России / П. Л. Лавров // «Вперед!». Двухнедельное обозрение. 15 февраля 1876 г. – Лондон. – № 27. – С. 65-76.

191. Лавров, П. Л. (Арнольди, С. С.) Современные учения о нравственности и ее история / П. Л. Лавров. – СПб.: Типография Буссея, 1903/4. – 217 с.
192. Лавров, П. Л. Собрание сочинений Петра Лавровича Лаврова. Сер. 1, вып. 2. Статьи по философии / П. Л. Лавров. – Пг.: Издател. т-во «Революционная мысль», 1917. – 217 с.
193. Лавров, П. Л. Народники-пропагандисты / П. Л. Лавров. – Л.: Колос, 1925. – 285 с.
194. Лавров, П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 8 т. / П. Л. Лавров. – М.: Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934. – Т. 1. – 518 с.
195. Лавров, П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 8 т. / П. Л. Лавров. – М.: Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934. – Т. 2. – 431 с.
196. Лавров, П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 8 т. / П. Л. Лавров. – М.: Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1935. – Т. 4. – 429 с.
197. Лавров, П. Л. Вперед! – наша программа / П. Л. Лавров // Революционное народничество 70-х годов XIX века: в 2 т. – М.-Л.: Наука, 1964. – Т. 1. – С. 21-32.
198. Лавров, П. Л. Философия и социология: в 2 т. / П. Л. Лавров. – М.: Мысль, 1965. – Т. 1. – 752 с.
199. Лавров, П. Л. Философия и социология: в 2 т. / П. Л. Лавров. – М.: Мысль, 1965. – Т. 2. – 703 с.
200. Лавров, П. Л. И. С. Тургенев и развитие русского общества // Литературное наследство. Т. 76: Тургенев И. С.: новые материалы и исследования / П. Л. Лавров. – М.: Наука, 1967. – С. 208-233.
201. Левин, Ш. М. В. И. Ленин и проблема революционных народников 70-х гг. / Ш. М. Левин // В. И. Ленин и русская общественно-политическая мысль XIX – начала XX вв. – Л.: Наука, 1969. – С. 139-230.

202. Левит, К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века / К. Левит. – СПб: Владимир Даль, 2002. – 672 с.
203. Левицкий, С. А. Свобода и ответственность / С. А. Левицкий. – М.: Посев, 2003. – 264 с.
204. Левицкий, С. А. Трагедия свободы: избранные произведения / С. А. Левицкий. – М.: Астрель, 2008. – 992 с.
205. Ленин, В. И. Полное собрание сочинений: в 56 т. / В. И. Ленин. – М.: Политиздат, 1967. – Т. 1. – 662 с.
206. Ленин, В. И. Полное собрание сочинений: в 56 т. / В. И. Ленин. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 17. – 655 с.
207. Леонтьева, О. Б. Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв. / О. Б. Леонтьева. – Самара: ООО «Книга», 2011. – 448 с.
208. Леонтьев, Я. В. Лезовэсеровское движение: организационные формы и механизмы функционирования. Дис. ... д-ра ист. наук / Я. В. Леонтьев. – М., 2009. – 823 с.
209. Леонтьев, Я. В. «Скифы» русской революции. Партия левых эсеров и ее литературные попутчики / Я. В. Леонтьев. – М.: АИРО, 2007. – 328 с.
210. Лермонтов, М. Ю. Сочинения: в 4 т. / М. Ю. Лермонтов. – М., Л.: Издательство Академии наук, 1962. – Т. 4. – 826 с.
211. Локк, Дж. Собрание сочинений: в 3 т. / Дж. Локк. – М.: Мысль. – Т. 3. – 668 с.
212. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М.: Советский писатель, 1991. – 478 с.
213. Лотман, Л. М. Реализм русской литературы 60-х годов XIX века / Л. М. Лотман. – Л.: Наука, 1974. – 348 с.
214. Магун, А. В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени / А. В. Магун. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 544 с.

215. 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.
216. Малиа, М. Александр Герцен и происхождение русского социализма 1812-1855 / М. Малиа. – М.: Территория будущего, 2010. – 568 с.
217. Малинин, В. А. Философия революционного народничества / В. А. Малинин. – М.: Наука, 1972. – 340 с.
218. Малинин, В. А. История русского утопического социализма. Вторая половина XIX – начало XX вв. / В. А. Малинин. – М.: Наука, 1991. – 272 с.
219. Малинов, А. В. Русская философия: исследования, история, историография / А. В. Малинов. – СПб.: Издательство Политехнического университета, 2013. – 208 с.
220. Малявин, В. В. Пространство в китайской цивилизации / В. В. Малявин. – М.: Феория, 2014. – 372 с.
221. Маркузе, Г. Очерк об освобождении / Г. Маркузе. – М.: Прогресс, 1970. – 80 с.
222. Мартов, Ю. Общественные и умственные течения в России 1870-1905 гг. / Ю. Мартов. – Л.; М.: Книга, 1924. – 201 с.
223. 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.
224. 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.
225. Маслин, М. А. Критика буржуазных интерпретаций идеологии русского революционного народничества / М. А. Маслин. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977. – 118 с.
226. Маслин, М. А. А. И. Герцен как философ сегодня / М. А. Маслин // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. – М.: Канон+, Реабилитация, 2012. – С. 207-218.

227. Маслин, М. А. Разноликость и единство русской философии / М. А. Маслин. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017. – 526 с.
228. Маслин, М. А. Многообразие русской философии / М. А. Маслин // Философский журнал / Philosophy Journal. – 2023. – Т. 16. № 3. – С. 24-33.
229. Маслин, М. А. Предисловие к публикации текста П. Л. Лаврова / М. А. Маслин // Историко-философский альманах: Выпуск 8. – М.: Издатель Воробьев А. В., 2024. – С. 276-284.
230. Мауль, В. Я. Русский бунт как защитный механизм традиционной культуры в переходный период / В. Я. Мауль // Фундаментальные проблемы культурологии: Сб. ст. по материалам конгресса. – М.: Новый хронограф: Эйдос. Т. 6: Культурное наследие: От прошлого к будущему. 2009. – С. 192-202.
231. Мелешко, Е. Д. Философия Толстовства: идея духовно-монистического миропонимания / Е. Д. Мелешко, А. Ю. Каширин // Этическая мысль. Вып. 2. – М.: ИФ РАН, 2001. – С. 192-202.
232. Мелешко, Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого / Е. Д. Мелешко. – М.: Наука, 2006. – 309 с.
233. Мережковский, Д. С. Пушкин / Д. С. Мережковский // Пушкин в русской философской критике конец XIX – первая половина XX вв. – М.: «Книга», 1990. – С. 92-160.
234. Мизес, Л. Социализм. Экономический и социологический анализ / Л. Мизес. – М.: Catallaxy, 1994. – 416 с.
235. Милль, Дж. С. О свободе / Дж. С. Милль // О свободе: антология западноевропейской классической либеральной мысли. – М.: Наука, 1995. – С. 288-392.
236. Мисима, Ю. Учение Ван Янмина как революционная философия / Ю. Мисима // Японские писатели – предтечи Новейшего времени. – М.: Серебряные нити, 2018. – С. 145-178.
237. Михайлов, А. В. Обратный перевод / А. В. Михайлов. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 852 с.

238. Михайловский, Н. К. Литература и жизнь / Н. К. Михайловский // Русская мысль. – 1892. – № 9. – С. 151-181.
239. Михайловский, Н. К. Сочинения: в 6 т. Изд. 4-е. / Н. К. Михайловский. – СПб.: Русское богатство, 1906. – Т. 1. – VII с., 970 стб.
240. Михайловский, Н. К. Сочинения: в 6 т. / Н. К. Михайловский. – СПб.: Русское богатство, 1896. – Т. 2. – 886 стб.
241. Михайловский, Н. К. Сочинения: в 6 т. / Н. К. Михайловский. – СПб.: Русское богатство, 1896. – Т. 3. – 904 стб.
242. Михайловский, Н. К. Сочинения: в 6 т. / Н. К. Михайловский. – СПб.: Русское богатство, 1896. – Т. 4. – 1020 стб.
243. Михайловский, Н. К. Сочинения: в 6 т. / Н. К. Михайловский. – СПб.: Русское богатство, 1897. – Т. 5. – 934 стб.
244. Михайловский, Н. К. Сочинения: в 6 т. / Н. К. Михайловский. – СПб.: Русское богатство, 1897. – Т. 6. – 1046 стб.
245. Михайловский, Н. К. Последние сочинения: в 2 т. / Н. К. Михайловский. – СПб.: Русское богатство, 1905. – Т. 1. – 490 с.
246. Михайловский, Н. К. Последние сочинения: в 2 т. / Н. К. Михайловский. – СПб.: Русское богатство, 1905. – Т. 2. – 504 с.
247. Михайловский, Н. К. Революционные статьи / Н. К. Михайловский. – Берлин: Изд. Гуго Штейнца, 1906. – 63 с.
248. Михайловский, Н. К. Полное собрание сочинений: в 10 т. / Н. К. Михайловский. – СПб: Типография М. М. Стасюлевича, 1913. – Т. 10. – 1154 с.
249. Михайловский, Н. К. Литературная критика и воспоминания / Н. К. Михайловский. – М.: Искусство, 1995. – 588 с.
250. Мишинева, А. К. Основополагающие принципы антропологизма П. Л. Лаврова / А. К. Мишинева // Вестник МГТУ. – Т. 11. – № 4. – 2008. – С. 676-680.

251. Мишинева, А. К. Источники методологического плюрализма П. Л. Лаврова / А. К. Мишинева // Вестник МГТУ: труды Мурман. гос. техн. ун-та. Мурманск, 2013. – Т. 16. – № 2. – С. 331-337.
252. Мишинева, А. К. Преимущества и границы антропологического принципа и субъективного метода П. Л. Лаврова / А. К. Мишинева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 15. Вып. 2. – СПб.: РХГА, 2014. – С. 147-153.
253. Мишинева, А. К. Понятия «равноправие» и «справедливость» как основа общественных отношений в социально-философских воззрениях П. Л. Лаврова / А. К. Мишинева // Вестник МГТУ. – 2014. – Т. 17. – № 4. – С. 737-739.
254. 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.
255. Мокиевский, П. В. Михайловский и западная наука / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1904. – № 3. – С. 45-50.
256. Мокиевский, П. В. Прагматизм в философии / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1910. – № 5. – С. 43-65; № 6. – С. 37-58.
257. Мокшин, Г. Н. Идеологи легального народничества о русской интеллигенции / Г. Н. Мокшин. – Воронеж: Научная книга, 2007. – 357 с.
258. 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.
259. Мокшин, Г. Н. Эволюция идеологии легального народничества в последней трети XIX – начале XX вв. / Г. Н. Мокшин. – Воронеж: Научная книга, 2010. – 299 с.
260. 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.

261. Мокшин, Г. Н. Народники-культурники в современной справочной литературе / Г. Н. Мокшин // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: История. Политология. Социология. – 2020. – № 1. – С. 56-60.
262. Мокшин, Г. Н. Основы культурного народничества И. И. Каблицы (Юзова) / Г. Н. Мокшин // Вестник РУДН. Серия: История России. – 2020. – № 3. – С. 641-653.
263. 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.
264. Морозов, Н. А. Повести моей жизни: мемуары: в 3 т. / Н. А. Морозов. – М.: АН СССР, 1961. – Т. 2. – 704 с.
265. Мунье, Э. Манифест персонализма / Э. Мунье. – М.: Республика, 1999. – 559 с.
266. Муравьев, Н. М. Любопытный разговор / Н. М. Муравьев // Дискурсы свободы в российской интеллектуальной истории. Антология. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – С. 61-63.
267. Надеждин, Н. И. Литературная критика. Эстетика / Н. И. Надеждин. – М.: Художественная литература, 1972. – 572 с.
268. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – Т. 5. – 480 с.
269. Нозик, Р. Анархия, государство и утопия / Р. Нозик. – М.: ИРИСЭН, 2008. – 424 с.
270. Овсяннико-Куликовский, Д. Н. Собрание сочинений: в 9 т. / Д. Н. Овсяннико-Куликовский. – СПб.: Прометей, 1909. – Т. 3. – 272 с.
271. Овсяннико-Куликовский, Д. Н. Собрание сочинений: в 9 т. / Д. Н. Овсяннико-Куликовский. – СПб.: Прометей, 1909. – Т. 5. – IX, 272 с.
272. Огарев, Н. П. Избранные социально-политические и философские произведения: в 2 т. / Н. П. Огарев. – М.: Госполитиздат, 1956. – Т. 2. – 683 с.

273. Оранский, Н. [Златовратский, Н. Н.] Народный вопрос в нашем обществе и литературе / Н. Оранский // Русское богатство. – 1880. – № 6. – С. 25-48.
274. Ортега-и-Гассет, Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Искусство, 1991. – 588 с.
275. Осипов, И. Д. Философия органической демократии М. А. Бакунина / И. Д. Осипов // Вече. – № 26. – 2014. – С. 179-187.
276. Осипова, Э. Ф. Генри Торо: Очерк творчества / Э. Ф. Осипова. – Л.: Издательство ЛГУ, 1985. – 128 с.
277. 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.
278. 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.
279. 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.
280. 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.
281. Панкратьев, В. В. Феномен суверенной личности: интерпретация философских идей М. Штирнера и Ф. Ницше / В. В. Панкратьев. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2006. – 221 [1] с.
282. Паперно, И. Семиотика поведения: Николай Чернышевский – человек эпохи реализма / И. Паперно. – М.: Новое литературное обозрение, 1996. – 208 с.
283. Паперно, И. Кто, что я? Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах / И. Паперно. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 232 с.

284. Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // Розанов, В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая. – М.; СПб.: Росток, 2010. – С. 9-605.
285. Петров, Д. С. Народничество как базовый компонент в процессе генезиса и эволюции политических взглядов Л. Н. Толстого / Д. С. Петров // Известия Алтайского государственного университета. – 2011. – № 4-2(72). – С. 274-277.
286. Петрова, М. Г. Блок и народническая демократия / М. Г. Петрова // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. – М.: Наука, 1987. – С. 75-122.
287. Пешехонов, А. В. На свежую могилу старого народника / А. В. Пешехонов // Русское богатство. – 1911. – № 12. – С. 186-190.
288. Пешехонов, А. В. Программные вопросы. Вып. 1. Основные положения / А. В. Пешехонов. – Пг.: Задруга, 1917. – 47 с.
289. Пешехонов, А. В. Родина и эмиграция / А. В. Пешехонов // Воля России. Прага, 1925. – № 7-8. – С. 102-128.
290. Пинаев, М. Т. Н. Г. Чернышевский – романист и «новые люди» в литературе 60–70-х годов / М. Т. Пинаев // История русской литературы: в 4 т. – Л.: Наука, 1982. – Т. 3. – С. 80-119.
291. Пинтс, П. А. Проблема личности в социологии Н. К. Михайловского. Автореф. дис. ... канд. филос. наук / П. А. Пинтс. – Л., 1974. – 17 с.
292. Писарев, Д. И. Сочинения: в 4 т. / Д. И. Писарев. – М.: ГИХЛ, 1955. – Т. 1. – 388 с.
293. Писарев, Д. И. Сочинения: в 4 т. / Д. И. Писарев. – М.: ГИХЛ, 1955. – Т. 2. – 429 с.
294. Писарев, Д. И. Сочинения: в 4 т. / Д. И. Писарев. – М.: ГИХЛ, 1955. – Т. 3. – 567 с.
295. Писарев, Д. И. Сочинения: в 4 т. / Д. И. Писарев. – М.: ГИХЛ, 1956. – Т. 4. – 497 с.
296. Письма А. И. Эртеля. – М.: тип. т-ва И.Д. Сытина, 1909. – XXIV, 409 с.

297. Плеханов, Г. В. Избранные философские произведения: в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М.: Госполитиздат, 1958. – Т. 4. – 899 с.
298. Покровский, Н. Е. Генри Торо / Н. Е. Покровский. – М.: Мысль, – 1983. – 188 с.
299. Покровский, Н. Е. Ральф Уолдо Эмерсон: В поисках своей Вселенной / Н. Е. Покровский. – Конкорд: Центр американских исследований в Конкорде, 1995. – 314 с.
300. Поликарпова, Е. В. Идеология народничества в России / Е. В. Поликарпова. – М.: Профессиональное образование, 2001. – 234 с.
301. Полонский, В. П. Бакунин – якобинец / В. П. Полонский // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. – СПб.: Издательство РХГА, 2015. – С. 473-495.
302. Пришвин, М. М. Дневники. 1940-1941 / М. М. Пришвин. – М.: РОССПЭН, 2012. – 879 с.
303. 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.
304. Протасова, О. Л. А. В. Пешехонов: Человек и эпоха / О. Л. Протасова. – М.: РОССПЭН, 2004. – 240 с.
305. 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.
306. Пругавин, А. С. Значение сектантства в русской народной жизни / А. С. Пругавин // Русская мысль. – 1881. – № 1. – С. 301-363.
307. Пругавин, А. С. Запросы народа и обязанности интеллигенции в области просвещения и воспитания. 2-е изд., знач. доп. / А. С. Пругавин. – СПб.: тип. И. Н. Скороходова, 1895. – XXIV, 547 с.

308. Пругавин, А. С. О Льве Толстом и о толстовцах. Очерки, воспоминания, материалы / А. С. Пругавин. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 344 с.
309. Пругавин, В. С. Русская земельная община в трудах ее местных исследователей / В. С. Пругавин. – М.: А. И. Баранов, 1888. – VI, 299 с.
310. Прудон, П.-Ж. История конституционного движения в XIX столетии / П.-Ж. Прудон // Французские конституции XIX столетия и Наполеон III. – СПб.: тип. Н. Неклюдова и Эд. Праца, 1871. – С. 3-160.
311. Раппопорт, Х. Социальная философия Петра Лаврова / Х. Раппопорт. – СПб.: Издание Б. В. Яковенко, 1906. – 84 с.
312. Рахманинова, М. Д. Кропоткин и Штирнер: современность как точка встречи полюсов анархизма / М. Д. Рахманинова // Вопросы философии. – 2020. – № 4. – С. 99-111.
313. 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.
314. Революционная журналистика семидесятых годов. – Ростов н/Дону: Донская речь, 1906. – 312 с.
315. Редфилд, Р. Народное общество (главы 1-2) / Р. Редфилд // Личность. Культура. Общество. – 2008. – Т. 10. – Вып. 5-6 (44-45). – С. 99-113.
316. Редфилд, Р. Народное общество (продолжение) / Р. Редфилд // Личность. Культура. Общество. – 2009. – Т. 11. Вып. 1 (46-47). – С. 53-58.
317. Резлер, В. М. Антропология русского народничества. Дис. ... канд. филос. наук / В. М. Резлер. – СПб., 2008. – 135 с.
318. Розанов, В. В. Уединенное: в 2 т. / В. В. Розанов. – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – 712 с.
319. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
320. Ротбард, М. К новой свободе. Либертарианский манифест / М. Ротбард. – М.: Новое издательство, 2009. – 398 с.

321. 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.: Издательство РХГА, 2015. – С. 828-842.
322. Рублев, Д. И. Лавров на пути к анархизму? Идеи П. Л. Лаврова в оценках российских анархистов начала XX в. / Д. И. Рублев // Безвластие: реалья или утопия? Анархистские идеи переустройства общества. – СПб.: Издательство РХГА, 2025. – С. 81-99.
323. Рудницкая, Е. Л. Русский бланкизм. Петр Ткачев / Е. Л. Рудницкая. – М.: Наука, 1992. – 266 с.
324. Русанов, Н. С. «Политика» Н. К. Михайловского / Н. С. Русанов // Былое. – 1907. – № 7. – С. 124-139.
325. Русанов, Н. С. На родине / Н. С. Русанов. – М.: Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1931. – 352 с.
326. Руссо, Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Наука, 1969. – 703 с.
327. Рябов, П. В. Проблема личности в учении П. А. Кропоткина / П. В. Рябов // Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П. А. Кропоткина. – М., 1995. – Вып. 1: Идеи П. А. Кропоткина в философии. – С. 156-169.
328. 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.
329. Самнер, У. Г. О ценности правила не лезть в чужие дела как социологического принципа / У. Г. Самнер // Собственность или смерть. Либертарианство: антология. – СПб.: Владимир Даль, 2024. – С. 82-88.
330. 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.
331. Сапронов, П. А. Путь в Ничто. Очерки русского нигилизма / П. А. Сапронов. – СПб.: Гуманитарная академия, 2010. – 400 с.

332. Семенко, И. Эволюция Онегина (к спорам о пушкинском романе) / И. Семенко // Русская литература. – 1960. – № 2. – С. 111-128.
333. Сеченов, И. М. Избранные труды / И. М. Сеченов. – М.: Изд-во ВИЭМ, 1935. – 390 с.
334. Сиоран. Испытание существованием / Сиоран. – М.: Республика; Палимпсест, 2003. – 431 с.
335. Скифы: сборник. – СПб.: ООО ТД «Современная интеллектуальная книга», 2018. – 700 с.
336. Слотердаjk, П. Солнце и смерть: Диалогические исследования / П. Слотердаjk, Г.-Ю. Хайнрихс. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2015. – 608 с.
337. Соболев, А. В. Идеи позитивистской социологии в русской философской и общественной мысли 1860-1880-х гг. / А. В. Соболев [Электронный ресурс] // Гуманитарные научные исследования. – 2012. – № 12. Human.snauka [Сайт]. Режим доступа: URL: <https://human.snauka.ru/2012/12/2104>. (дата обращения 21.04.2024).
338. Соловьев, В. С. Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – М.: Правда, 1989. – Т. 2. – 822 с.
339. Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
340. Сорокин, П. А. О русской общественной мысли / П. А. Сорокин. – СПб.: Алетейя, 2000. – 221 с.
341. Спенсер, Г. Социальная статика / Г. Спенсер. – К.: Гама-Принт, 2013. – 496 с.
342. Спунер, Л. Письмо Томасу Баярду / Л. Спунер // Собственность или смерть. Либертарианство: антология. – СПб.: Владимир Даль, 2024. – С. 102-110.
343. Стейла, Д. Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.) / Д. Стейла. – М.: Академический Проект, 2013. – 363 с.

344. Степняк-Кравчинский, С. М. Подпольная Россия / С. М. Степняк-Кравчинский. – Лондон: Фонд рус. вольн. прессы, 1893. – [4], 191 с.
345. Страда, В. Россия как судьба / В. Страда. – М.: Три квадрата. 2012. – 536 с.
346. Страхов, Н. Н. Литературная критика / Н. Н. Страхов. – М.: Современник, 1984. – 431 с.
347. Страхов, Н. Н. Борьба с Западом / Н. Н. Страхов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 576 с.
348. Струве, П. Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России: Вып. 1. / П. Б. Струве. – СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1894. – X, 291, [2] с.
349. Струве, П. Б. Избранные сочинения / П. Б. Струве. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1999. – 472 с.
350. Тард, Г. Законы подражания / Г. Тард. – М.: Академический проект, 2011. – 304 с.
351. Тесля, А. А. Основоположения теории Н. К. Михайловского: формирование «субъективной социологии», конец 1860-х – середина 1870-х годов / А. А. Тесля // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2021. – Т. 5, № 2. – С. 55–78.
352. Тирген, П. Х. *Amor legendi*, или Чудо русской литературы. Сборник научных трудов по истории русской литературы / П. Х. Тирген. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. – 671, [1] с.
353. Ткачев, П. Н. Казнь тирана и ее последствия / П. Н. Ткачев // Набат. – 1881. 20 июня. – С. 1-2.
354. Ткачев, П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 4 т. / П. Н. Ткачев. – М.: Издательство Всесоюзного общества бывших политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1933. – Т. 3. – 501 с.
355. Ткачев, П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 7 т. / П. Н. Ткачев. – М.: Издательство всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1935. – Т. 5. – 502 с.

356. Ткачев, П. Н. Сочинения: в 2 т. / П. Н. Ткачев. – М.: Мысль, 1976. – Т. 2. – 645 с.
357. Токвиль, А. де. Демократия в Америке / А. де Токвиль. – М.: Прогресс, 1992. – 554 с.
358. Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: ГИХЛ, 1952. – Т. 34. – 665 с.
359. Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: ГИХЛ, 1936. – Т. 36. – 772 с.
360. Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: ГИХЛ, 1952. – Т. 48. – 539 с.
361. Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: ГИХЛ, 1953. – Т. 61. – 436 с.
362. Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: ГИХЛ, 1934. – Т. 63. – 542 с.
363. Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: ГИХЛ, 1954. – Т. 73. – 432 с.
364. Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: ГИХЛ, 1937. – Т. 86. – 316 с.
365. Торо, Г. Д. Высшие законы / Г. Д. Торо. – М.: Республика, 2001. – 412 с.
366. Троицкий, Н. А. Безумство храбрых: Русские революционеры и карательная политика царизма, 1866-1882 гг. / Н. А. Троицкий. – М.: Мысль, 1978. – 335 с.
367. Троицкий, Н. А. Царизм под судом прогрессивной общественности, 1866-1895 / Н. А. Троицкий. – М.: Мысль, 1979. – 350 с.
368. Троцкий, Л. Д. Литература и революция / Л. Д. Троцкий. – М.: Политиздат, 1991. – 400 с.
369. 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.

370. Тун, А. История революционных движений в России / А. Тун. – Харьков: Пролетарий, 1924. – 272 с.
371. Тургенев, И. С. Сочинения: в 12 т. / И. С. Тургенев. – М.: Наука, 1980. – Т. 5. – 542 с.
372. Тэкер, В. Вместо книги: Написано человеком, слишком занятым, чтобы писать книгу / В. Тэкер. – М.: тип. А. П. Поплавского, 1908. – XVI, 632 с.
373. Уздеева, Т. М. Динамика разумного эгоизма в психофизическом бессознательном генезисе Рахметова в романе Н. Г. Чернышевского «Что делать?» / Т. М. Уздеева // Университетский научный журнал. – 2015. – № 12. – С. 57-65.
374. Уоррен, Дж. Истинная цивилизация / Дж. Уоррен // Собственность или смерть. Либертарианство: антология. – СПб.: Владимир Даль, 2024. – С. 89-101.
375. Успенский, Г. И. Рассказы и очерки / Г. И. Успенский. – М.: Гослитиздат, 1944. – 296 с.
376. 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.
377. Федотов, Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. / Г. П. Федотов. – СПб.: София, 1992. – Т. 1. – 351 с.
378. Федчин, В. С. Социально-антропологические идеи в теоретическом наследии П. Л. Лаврова / В. С. Федчин // Вестник Бурятского государственного университета. – Улан-Удэ. Выпуск 6а: Философия, социология, политология, культурология. – 2012. – С. 113-123.
379. Фейербах, Л. Сочинения: в 2 т. / Л. Фейербах. – М.: Наука, 1995. – Т. 1. – 502 с.
380. Фейербах, Л. Сочинения: в 2 т. / Л. Фейербах. – М.: Наука, 1995. – Т. 2. – 425 с.
381. Фесенко, Э. Я. Русская литература XIX века в поисках героя / Э. Я. Фесенко. – М: Академический Проект, 2013. – 653 с.

382. Фёгелин, Э. О Гегеле – исследование чародейства / Э. Фёгелин // Вече. – 1973. – № 5. – С. 71-93.
383. Фёгелин, Э. Новая наука политики / Э. Фёгелин. – СПб.: Владимир Даль, 2021. – 372 с.
384. Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д’Аламбера. – М.: Наука, 1994. – 720 с.
385. Фихте, И. Г. Сочинения: в 2 т. / И. Г. Фихте. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 2. – 798 с.
386. Фокин, С. Л. Фигуры Достоевского во французской литературе XX века / С. Л. Фокин. – СПб.: РХГА, 2013. – 396 с.
387. Франк, С. Л. Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) / С. Л. Франк // Вехи. Из глубины. – М.: Издательство «Правда», 1991. – С. 167-199.
388. 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.
389. 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.
390. Хайек, Ф. А. Дорога к рабству / Ф. А. Хайек. – М.: Новое издательство, 2005. – 264 с.
391. Хайек, Ф. А. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Ф. А. Хайек. – М.: ИРИСЭН, 2006. – 644 с.
392. Хорос, В. Г. Русская история в сравнительном освещении / В. Г. Хорос. – М.: Центр гуманитарного образования, 1996. – 170 с.
393. Худолеев, А. Н. Изучение революционной теории П. Н. Ткачева в отечественной историографии второй половины 1960-х – 1970-х гг. / А. Н. Худолеев // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2010. – Вып. 32. – С. 257-278.

394. 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.

395. 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. № 8 (29). – М.: «Интернаука», 2020. – С. 34-38.

396. Чаадаев, П. Я. Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. – М.: Современник, 1989. – 623 с.

397. 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.

398. 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.

399. Чернов, В. М. Философские и социологические этюды / В. М. Чернов. – М.: Сотрудничество, 1907. – 380 с.

400. Чернов, В. М. Этика и политика / В. М. Чернов. – СПб., 1911. – 86 с.

401. Чернов, В. М. Н. К. Михайловский как этический мыслитель / В. М. Чернов // Заветы. – 1914. – № 5. – С. 1-46.

402. Чернов, В. М. К обоснованию программы партии социалистов-революционеров / В. М. Чернов. – Пг.: Революционная мысль, 1918. – 110 с.

403. 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.

404. Чернышева, Е. В. Народническая историография земской интеллигенции // История и историография правого народничества. – Воронеж: Истоки, 2014. – С. 67-84.

405. Чернышевский, Н. Г. Избранные философские сочинения / Н. Г. Чернышевский. – М.: ОГИЗ, 1938. – 588 с.
406. Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: ГИХЛ, 1948. – Т. 4. – 983 с.
407. Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: ГИХЛ, 1950. – Т. 5. – 1005 с.
408. Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: ГИХЛ, 1950. – Т. 7. – 1094 с.
409. Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: ГИХЛ, 1950. – Т. 8. – 697 с.
410. Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: ГИХЛ, 1949. – Т. 9. – 1010 с.
411. Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: ГИХЛ, 1951. – Т. 10. – 1091 с.
412. Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: ГИХЛ, 1939. – Т. 11. – 750 с.
413. Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: ГИХЛ, 1949. – Т. 14. – 899 с.
414. Чернышевский, Н. Г. Избранные философские сочинения: в 3 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1951. – Т. 3. – 915 с.
415. Чернышевский, Н. Г. Сочинения: в 2 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: Мысль, 1986. – Т. 1. – 805 с.
416. Шалашников, Г. В. Особенности достоинства личности как этической категории в философии позитивизма П. Л. Лаврова / Г. В. Шалашников // Современные проблемы права, экономики и управления. – 2016. – № 1(2). – С. 148-152.
417. Шамарин, Э. В. Государственно-правовые взгляды предшественников научного социализма в России / Э. В. Шамарин. – К.: Издательство КиевГУ, 1973. – 176 с.

418. Шемякина, О. В. Народовольцы и декабристы: проблема преемственности революционных поколений в народнической мемуаристике 1920–1930-х гг. / О. В. Шемякина // Вестник РГГУ. Серия «Политология. История. Международные отношения». – 2019. – № 3. – С. 12-27.
419. Шиллер, Ф. Собрание сочинений: в 7 т. / Ф. Шиллер. – М.: ГИХЛ, 1957. – Т. 6. – 793 с.
420. Шимко, Р. Н. Аристократический анархизм Л. Н. Толстого / Р. Н. Шимко // Известия Алтайского государственного университета. – 2003. – № 4. – С. 22-24.
421. Ширинянц, А. А. Герцен в контексте российского революционаризма / А. А. Ширинянц // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. – М.: Канон+, Реабилитация, 2012. – С. 219-222.
422. Шиффер, Д. С. Философия дендизма. Эстетика души и тела (Кьеркегор, Уайльд, Ницше, Бодлер) / Д. С. Шиффер. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2011. – 296 с.
423. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – М.: Академический проект, 2019. – 567 с.
424. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.
425. Шпет, Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии / Г. Г. Шпет // Лавров, П. Л. Статьи, воспоминания, материалы. – Пг.: Колос, 1922. – С. 73-138.
426. Шпет, Г. Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т. Г. Щедриной / Г. Г. Шпет. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 848 с.
427. Шрейдер, А. Очерки философии народничества / А. Шрейдер. – Берлин: Скифы, 1923. – 157 с.
428. Штейнберг, А. З. Друзья моих ранних лет (1911-1928) / А. З. Штейнберг. – Париж: Синтаксис, 1991. – 287, [1] с.

429. Штирнер, М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. – Харьков: Основа, 1994. – 560 с.
430. Штраус, Л. Германский нигилизм / Л. Штраус // Политико-философский ежегодник. № 6. – М.: ИФ РАН, 2013. – С. 182-205.
431. Щапов, А. П. Социально-педагогические условия умственного развития русского народа / А. П. Щапов. – СПб.: Издание Н. П. Полякова, 1870. – 332 с.
432. Щапов, А. П. Сочинения: в 3 т. / А. П. Щапов. – СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1908. – Т. 3. – СХ, [1], 717, [3] с.
433. Щипанов, И. Я. Философия и социология русского народничества / И. Я. Щипанов. – М.: Издательство Московского университета, 1983. – 278, [1] с.
434. Эйхенбаум, Б. М. Лев Толстой: исследования. Статьи / Б. М. Эйхенбаум. – СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. – 952 с.
435. Эмерсон, Р. У. О доверии к себе / Р. У. Эмерсон. – М.: Посредник, 1904. – 16 с.
436. 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.
437. Юдин, А. И. Социальная философия русского народничества / А. И. Юдин. – Тамбов: изд-во ТГУ, 2004. – 152 с.
438. Юдин, А. И. Русский радикализм. П. Н. Ткачев / А. И. Юдин // Вестник Тамбовского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2010. – № 3(83). – С. 203-211.
439. Юдин, А. И. Народничество как альтернатива классической, метафизической философии / А. И. Юдин // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2011. – № 2. – С. 243-256.
440. 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.

441. 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.
442. Юдин, А. И. Идея прогресса в философии русского народничества / А. И. Юдин // Альманах современной науки и образования. – Тамбов: Грамота, 2013. – № 12. – С. 184-189.
443. Юдин, А. И. «Народ» в народнической традиции / А. И. Юдин // Философская мысль. – 2014. – № 4. – С. 25-45.
444. Юзов, И. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане / И. Юзов. – СПб.: Типография А. М. Котомина, 1881. – 180 с.
445. Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 – апрель 1945) / Э. Юнгер. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 784 с.
446. Юнгер, Э. Стекланные пчелы / Э. Юнгер. – М.: Издательство АСТ, 2019. – 224 с.
447. Юнгер, Э. Уход в Лес / Э. Юнгер. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. – 144 с.
448. Юшкевич, П. С. О прагматизме / П. С. Юшкевич // Джеймс, У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. – СПб.: Шиповник, 1910. – С. 187-234.
449. 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.
450. Яковенко, Б. В. История русской философии / Б. В. Яковенко. – М.: Республика, 2003. – 510 с.
451. Barghoorn, F. C. D. I. Pisarev: A Representative of Russian Nihilism / F. C. Barghoorn // The Review of Politics. – Vol. 1. – 1948. – № 2. – P. 190-211.
452. Billington, J. Mikhailovsky and Russian Populism / J. Billington. – Oxford: Clarendon Press, 1958. – XVI, 217 p.

453. Brower, D. Training the Nihilists: Education and Radicalism in Tsarist Russia / D. Brower. – Ithaca: Cornell University Press, 1975. – 248 p.
454. Butler, A. C. Josiah Warren and the Sovereignty of the Individual / A. C. Butler // The Journal of Libertarian Studies. – Vol. IV. – 1980. – № 4. – P. 433-448.
455. Cabral, J. S. The Gospel of Chernyshevsky: Nihilism, Art and Religious Asceticism / J. S. Cabral // Dostoevsky and World Culture. – 2019. – № 2(6). – P. 242-269.
456. Chaly, V. Kantianism and Anti-Kantianism in Russian Revolutionary Thought / V. Chaly // Con-Textos Kantianos. – 2018. – № 8. – P. 218-241.
457. Copleston, F. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev / F. Copleston. – Notre Dame: Search Press, University of Notre Dame, 1986. – 445 p.
458. Febvre, L. The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century / L. Febvre. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. – 516 p.
459. Frank, J. Through the Russian Prism, Essays on Literature and Culture / J. Frank. – Princeton: Princeton University Press, 1990. – 251 p.
460. 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. – London: MacMillan, 1982. – P. 80-87.
461. Hingley, R. Nihilists: Russian Radicals and Revolutionaries in the Reign of Alexander II (1855 – 81) / R. Hingley. – New York: Delacorte Press, 1969. – 126 p.
462. Hofstadter, R. Social Darwinism in American Thought / R. Hofstadter. – Boston: Beacon Press, 1955. – 246 p.
463. Kimball, A. The Russian Past and the Socialist Future in the Thought of Peter Lavrov / A. Kimball // Slavic Review. – Vol. 30. – № 1. – 1971. – P. 28-44.
464. Mathewson, R. The Positive Hero in Russian Literature / R. Mathewson. – Evanston: Northwestern University Press, 2000. – 369 p.
465. Mathura, E. Foundations of Sociological Subjectivism: The Social Thought of N. K. Mikhailovsky / E. Mathura. – London: Athena Press, 2004. – 176 p.

466. Mendel, A. Mikhailovsky and his Criticism of Russian Marxism / A. Mendel // The American Slavic and East European Review. – 1955. – № 3. – P. 331–345.
467. Mendel, A. Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism / A. Mendel. – Cambridge: Harvard University Press, 1961. – 310 p.
468. Nishitani, K. The Self-Overcoming of Nihilism / K. Nishitani. – Albany: State University of New York Press, 1990. – XXXII, 240 p.
469. Rothbard, M. The Nationalities Question / M. Rothbard // The Irrepressible Rothbard. – Burlingame, California: Center for Libertarian Studies, 2000. – P. 225-234.
470. Scanlan, J. P. Populism as a Philosophical Movement in Nineteenth-Century Russia: The Thought of P. L. Lavrov and N. K. Mikhajlovskij / J. P. Scanlan // Studies in Soviet Thought, 27. – 1984. – P. 209-223.
471. Silverman, S. The Peasant Concept in Anthropology / S. Silverman // Journal of Peasant Studies. – Vol. 7. – 1979. – № 1. – P. 49-69.
472. The Practical Anarchist: Writings of Josiah Warren. – New York: Fordham University Press, 2011. – 300 p.
473. 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.
474. Vucinich, A. Social Thought in Tsarist Russia / A. Vucinich. – Chicago: University of Chicago Press, 1976. – 294 p.
475. Walicki, A. The Controversy Over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists / A. Walicki. – Oxford: Clarendon Press, 1969. – 197 p.
476. Walker, F. A. The Morality of Revolution in Pyotr Lavrovich Lavrov / F. A. Walker // The Slavonic and East European Review. – 1962. – Vol. 41. – № 96. – P. 196-207.
477. Walker, F. A. P. L. Lavrov's Concept of the Party / F. A. Walker // The Western Political Quarterly. – Vol. 19. – 1966. – № 2. – P. 235-250.

478. Weeks, A. L. The First Bolshevik. A Political Biography of Peter Tkachev / A. L. Weeks. – New York: New York University Press, 1968. – 219 p.
479. Wolf, E. R. Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion / E. R. Wolf // American Anthropologist. – Vol. 57. – 1955. – № 3. – P. 452-471.
480. Wortman, R. The Crisis of Russian Populism / R. Wortman. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – XII, 211 p.