ИЗ ИСТОРИИ РУССКОГО ГЕГЕЛЬЯНСТВА

Л.А. Коган

"Когда я начал жить, гегельянство было основой всего; оно носилось в воздухе, отражалось в газетных статьях, в исторических и юридических лекциях, в повестях, в трактатах, в искусстве, в проповедях, в разговорах. Человек, не знавший Гегеля, не имел права говорить; кто хотел познать истину, изучал Гегеля"

Л.Н. Толстой

Русское гегельянство (как, впрочем, и кантианство, шеллингианство) не было моноструктурным и однозначным явлением. Оно проделало сложный исторический путь, существенно отличаясь в разные периоды и в разном социокультурном контексте различными типологическими особенностями. Его становление охватывает период со второй половины 30-х годов, примерно до середины 40-х годов XIX в. Это было не столько четко оформленное философское течение, сколько общественное умонастроение, своего рода менталитет, предмет кабинетных штудий и бурных диспутов, дневниковых и эпистолярных раздумий. Его представителями являлись молодые историки, юристы, публицисты. Не все, естественно, кто тянулся так или иначе к Гегелю, становились гегельянцами в строгом смысле слова. Некоторые, как, например, Н.И. Надеждин, немало сделавший в своем "Телескопе" и университетских курсах для привлечения внимания к идеям немецкого мыслителя, могут быть отнесены, скорее, к ближайшим предшественникам этого направления в России. И.В. Киреевский и А.И. Тургенев, не будучи гегельянцами, с вниманием слушали, тем не менее, лекции Гегеля в Берлинском университете, как и историк права К.А. Неволин, испытавший определенное влияние гегелевских идей. Учился у Гегеля в том же университете и был в течение некоторого времени его убежденным последователем профессор-правовед П.Г. Редкин. Первопроходцы отечественного гегелизма М.А. Бакунин и Н.В. Станкевич также совершенствовали свои знания в Германии. К первым в России опытам интерпретации Гегеля относятся: Предисловие М.А. Бакунина к Гимназическим речам Гегеля (Московский наблюдатель. 1838. Ч. 16); его же статья "О философии" (Отечественные записки. 1840. Т. IX. № 4); "Энциклопедия законоведения" К.А. Неволина (Киев, 1839); "Обозрение гегелевской логики" П.Г Редкина (Москвитянин, 1841. Ч. IV. № 8).

Наряду с университетскими аудиториями и журналами процесс укоренения гегелевских взглядов происходил в философских кружках молодой русской интеллигенции. Каждая из ипостасей раннего гегелизма имела свою специфику. "Профессорская" его версия отличалась стремлением к систематизму и фокусированием внимания на объективной логике истории. Для "кружкового" ответвления характерен особый интерес к дея-

© Л.А. Коган, 1995

тельностным, субъективным началам современной общественной жизни, к историческим судьбам России, к проблеме человека. Орбиты этих разновидностей формирующегося течения нередко пересекались. Вспоминая о философских спорах того времени в доме Н.Ф. Павлова, одном из тогдашних культурных центров, Б.Н. Чичерин пишет: "Здесь до глубокой ночи происходили оживленные споры: Редкин с Шевыревым, Кавелин с Аксаковым, Герцен и Крюков с Хомяковым. Здесь появлялись Киреевские и молодой тогда Юрий Самарин. Постоянным гостем был Чаадаев... Все вопросы, и философские, и исторические, и политические, все, что занимало высшие современные умы, обсуждалось на этих собраниях, где соперники являлись во всеоружии, с противоположными взглядами, но с запасом знания и обаянием красноречия. Хомяков вел тогда ожесточенную войну против логики Гегеля... В защиту ее выступал Крюков, умный, живой, даровитый, глубокий знаток философии и древности"[1].

Русский гегелизм 30–40-х годов не был однотипен и в идейном отношении – он разрабатывался в диапазоне от консервативной до центристской и леворадикальной тенденций с целой гаммой переходов и сочетаний; преимущественный его интерес был обращен к диалектике немецкого мыслителя.

Иное дело – окончательно сложившееся, доктринально оформленное гегельянство правого толка второй половины XIX в., характеризующееся переносом центра тяжести на систему Гегеля и сочетавшее либерально-консервативные устремления в политике с известным тяготением к кантианским модификациям в собственно философской области. Большим своеобразием отличалась и религиозно-интуитивистская разновидность русского гегельянства начала XX в. Второй и третий варианты так же не конституировались в особые школы и были в основном представлены отдельными крупными мыслителями. В целом, в общеисторической перспективе, можно все же говорить – с учетом отмеченных особенностей – о гегельянской или прогегелевской ориентации как одном из направлений развития отечественной философской мысли.

Лучшие из русских интерпретаторов Гегеля шли своим особым путем, оригинально трансформируя его идеи. "Глубоко уважаю Гегеля и его философию, – писал В.Г. Белинский Бакунину 12 октября 1838 г., – но это мне не мешает думать (может быть, ошибочно: что до этого?), что еще не все приговоры во имя ее неприкосновенны, святы и непреклонны"[2]. Позднее, высоко оценивая духовную самостоятельность, проявленную Герценом и Белинским в 40-е годы, Н.Г. Чернышевский замечает: "Эти люди не зависели ни от каких посторонних авторитетов в своих понятиях, они шли наряду с мыслителями Европы, а не в свите их учеников..."[3]. Своеобразный парадокс (или, как мог бы сказать Гегель, ирония истории) состоит в том, что, чем меньше эти люди считали себя (и объективно являлись в прямом и переносном смысле) учениками Гегеля, чем меньшую дань они отдавали формально доктринерской стороне его учения, чем более избирательно относились к гегелевскому наследию, выделяя в нем наиболее живое и ценное, тем глубже удавалось им проникнуть в существо идей этого философа, их сокровенную мудрость,

недоступную прозелитам и фанатикам доктрины. Это хорошо видел Герцен. «Когда я привык к языку Гегеля и овладел его методой, – пишет он в "Былом и думах", – я стал разглядывать, что Гегель гораздо ближе к нашему воззрению, чем к воззрению своих последователей»[4].

Философские воззрения Д.Л. Крюкова характерны для начальной ступени истории русского гегельянства, его становления.

Дмитрий Львович Крюков (1809–1845) был видным представителем исторической науки в России, близким другом Герцена и Грановского. Сын учителя рисования, бывшего вольноотпущенного крепостного, он окончил в 1827 г. Казанский университет, а в 1832 г. Дерптский профессорский институт, в котором защитил диссертацию об "Агриколле" Тацита и получил степень доктора философии[5]. В 1833 г. Крюков отправляется в научную командировку за границу. В Берлинском университете он слушает лекции А. Бёка и других историков и филологов, изучает философию, особенно Гегеля. Вернувшись в Россию, Крюков с 1835 г. целиком связал свою судьбу с Московским университетом, где был профессором по кафедре римской словесности и древностей, читал лекции об энциклопедии филологии, а с 1837 г. вел курс древней истории. Его лекции пользовались большой любовью студенчества. В числе его слушателей были будущие крупные деятели русской культуры – историк С.М. Соловьев, филолог и фольклорист Ф.И. Буслаев, поэты Я.П. Полонский и А.А. Фет. Все они посвятили своему учителю проникновенные строки воспоминаний.

Крюков не был узким, цеховым ученым. Специалист по античной истории и литературе, знаток Тацита, Ливия, Виргилия, Горация, он глубоко интересовался в то же время историей Востока, отечественной историей и литературой, сетовал на невнимание к русским летописям, активно участвовал в кружковых спорах, дискуссиях. Тесное общение с Герценом и его московским кружком сыграло важную роль в духовном развитии Крюкова, содействовало выработке у него критического отношения к современной действительности и, в частности, к погодинско-шевыревскому направлению. Герцен относил Крюкова к "нашим", "нашему кругу" Их дружеские отношения сохранялись до смерти Крюкова.

Д.Л. Крюков, как и Т.Н. Грановский, поддерживал Герцена и Белинского в той борьбе, которую они вели с идеологами "официальной народности" Погодиным и Шевыревым. Поскольку последние, с одной стороны, и Грановский, Крюков – с другой, были в одно и то же время профессорами Московского университета, полемика между ними не могла, так или иначе, не отражаться в их лекциях. Яркими эпизодами этой борьбы были публичные курсы, прочитанные Грановским в 1843–1844 гг. Шевыревым в 1844–1845 гг. Против погодинско-шевыревского влияния была направлена своими лучшими сторонами и философско-историческая концепция Крюкова. Сетуя на то, что академическая деятельность Крюкова сочеталась с "современными требованиями", Погодин вспоминает о своих многочисленных идейных столкновениях с ним[6]. Не отставал и Шевырев. "Шевырев бесчинствует и два раза обругал Крюкова в университете", – отмечает Белинский 8 июля 1843 г.[7]

Научное наследие Крюкова невелико: кроме уже упомянутой диссер-

тации о Таците, он опубликовал актовую речь "О времени, в котором жил Квинт Гораций Руф" (1836), "Агриколлу" Тацита в своем переводе и со своими примечаниями (1837), "О трагическом характере Тацита" (1841), "Несколько слов о сценическом художестве" (1841), "Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в религиозном отношении" (1842)[8].

Особый исследовательский интерес представляет вопрос об университетских лекциях Крюкова. После его смерти Грановский собирал студенческие записи этих лекций. Вместе с Е.Ф. Коршем он начал готовить к изданию прочитанный Крюковым курс древней истории. Предполагалось поместить сперва отрывок из него в журнале "Отечественные записки" Ознакомившись с этой частью курса Крюкова в рукописи, Герцен писал в августе 1845 г. А.А. Краевскому: «Вы скоро получите отрывок из "Древней истории" покойного Крюкова, редакция Грановского и Корша; отрывок этот они препровождают к вам безденежно: поместите его поскорее. В начале будущего года выйдет курс; не знаю, каков он будет весь, но то, что я читал, удивительно хорошо: мне не случалось ничего подобного читать даже у немцев»[9]. В этом высказывании характерно все: и заинтересованность Герцена в судьбе научного наследия Крюкова, и высокая оценка, даваемая его курсу, и попытка популяризировать исторические взгляды Крюкова через журнал, в котором работал Белинский и активно сотрудничал сам Герцен, наконец, предложение (с целью сломить противодействие меркантильного Краевского – издателя "Отечественных записок") о напечатании этой работы без выплаты гонорара. К сожалению, усилия, предпринятые Грановским и Герценом, не увенчались успехом. Возможно, что это было отчасти связано с уходом Белинского из "Отечественных записок" Известный собиратель русских народных сказок А.П. Афанасьев, учившийся в 40-е годы в Московском университете, пишет в своих воспоминаниях, что издание курса древней истории Крюкова "не состоялось"[10].

Не удивительно, что многие замыслы талантливого ученого остались незавершенными – он умер в возрасте 35 лет – в расцвете сил. Его смерть была воспринята как серьезная утрата для науки. "Еще оно светлое существование кануло в прошлое", – писал Герцен[11]. Н.Г. Чернышевский характеризовал Крюкова как замечательного исследователя, судьба которого была подобна судьбе ряда передовых русских ученых, умерших "почти в самом начале своей прекрасной и плодотворной деятельности, оставив по себе незабвенную память у всех, знавших по личным сношениям, какою колоссальною ученостью, глубокомыслием и страстною любовью к своей науке были одарены эти люди, от которых мы могли ожидать столь многого..."[12].

Д.Л. Крюков – историк ярко выраженного философского склада. Его философские взгляды и связанная с ними историческая концепция сложились под сильным влиянием Гегеля. Крюков был одним из первых профессоров Московского университета, знакомивших русскую молодежь с идеями гегелевской философии.

С.М. Соловьев, слушавший лекции Крюкова и Грановского в Московском университете, свидетельствует в своих воспоминаниях: "У нас

господствовало философское направление. Гегель кружил всем головы, хотя очень немногие читали самого Гегеля, а пользовались им только из лекций молодых профессоров"[13]. Философско-историческая концепция Гегеля была окружена в то время ореолом новизны не только в России, но и на родине великого мыслителя. Его "Философия истории" была издана посмертно – в 1837 г., т.е. тогда же, когда Крюков читал свои лекции по истории. Попытка Гегеля диалектически подойти к общественно-историческим явлениям была встречена передовыми кругами с огромным интересом. На его труды ссылается в своем курсе и Крюков.

Одним из основных теоретических вопросов, привлекавших к себе его внимание была проблема метода. Без правильного подхода к явлениям истории, их философского осмысления, без философии истории, считал он, не может быть исторической науки.

Начало философии истории Крюков связывал с деятельностью итальянского мыслителя конца XVII – начала XVIII в. Вико. Последний, говорил он, хотел вывести историю из человеческих деяний. Но он не объяснил внутренних законов ее движения. Внутренняя жизнь народов древней, средней и новой истории совершенно различна. Новую историю нельзя мерить масштабом древней. Да и в пределах древности нужно раскрывать своеобразие ее различных ступеней. Всякая эпоха имеет свой особый характер.

Крюков высоко ценил заслуги немецких мыслителей XVIII и первой половины XIX в., их стремление, начиная с Лессинга, поднять рассмотрение истории на уровень философских обобщений. Но не все удовлетворяло его в немецкой идеалистической философии истории. В Гердере, например, его привлекает, что тот смотрел на историю как на развитие человечества и для него не было ничего выше человечности[14]. Гердер старался проникнуть "во все стихии внутренней жизни народов"[15]. Тем не менее основной его труд "не представляет полного, последовательного развития, содержит в себе отдельные философемы; указывает только на формы развития, а не на законы; упоминает о каком-то совершенствовании, оставляя его без внимательного рассмотрения"[16].

Фихте и Шеллинг видели связь между событиями, они догадывались, что истории присуща своя объективная логика, но эту связь они развили произвольно и "логика, введенная ими, не оправдывается теориею"[17]. Это объясняется тем, что они "пренебрегли фактами"[18].

Подобный недостаток породил вредное "заблуждение, что все философские исследования должны противоречить фактам; отсюда произошло презрение к фактам"[19] Игнорирование фактов и вытекающий из него субъективизм – вот, с точки зрения Крюкова, коренной порок кантовской, фихтевской и шеллинговской философии истории. Против этого порока он и направляет острие своей критики.

Считая вместе с тем Гегеля величайшим философом современности, Крюков встает, вслед за ним, на позиции объективного идеализма, видит в истории саморазвитие духа. Он следующим образом интерпретирует философию истории Гегеля: "Гегель, приступая к разрешению вопроса: что есть история, по необходимости касается вопроса о различии между духом и природою; ибо из этих двух элементов слагается все сущест-

вующее. Природа есть агрегат сил и явлений; сосредоточение и единство этих явлений заключается в духе человеческом. Природа имеет свои законы вне себя, она бессознательна; дух человеческий может и должен сознавать себя; самосознание есть главная черта, отличающая дух от природы; но один человек в течение кратковременной жизни своей не может достаточно сознать себя; процесс самопознания происходит не в одном индивидууме, но в целом человечестве. Узнавая себя, дух человеческий узнает: 1) что в нем содержится, что в него вложено творцом; 2) узнает, что он мгновенно себя познать не может; следовательно, самопознание совершается постепенно. Это-то постепенное самопознание есть развитие. Развитием называется такой акт, посредством которого то, что заключается в предмете идеально, выражается во внешности... Каждая из отдельных степеней этого развития называется моментом. Чем выше моменты своего развития, которые узнает дух человеческий, тем он более о себе узнает; а чем более он узнает себя, тем более совершенствуется. В этом-то постепенном самопознании состоит всемирно-исторический процесс: повесть о нем есть история"[20].

Разъясняя гегелевское понимание истории, Крюков излагал в данном случае и собственные взгляды, делая при том особенный упор на *человеческие* начала истории. В философии Гегеля его наиболее привлекали два аспекта – принцип развития и принцип единства исторического процесса, преемственной связи его этапов. Эти глубокие идеи оказали на него благотворное влияние. Некоторые другие важнейшие положения диалектики, например момент коренного качественного преобразования, скачка, не нашли у него должного отражения; в соответствии со своими либерально-просветительскими устремлениями он на первый план ставил постепенность.

Испытав сильное влияние Гегеля, Крюков не стал, однако, простым глашатаем, рупором гегелевских идей, правоверным гегельянцем. В отличие от своего учителя, считавшего собственную систему и соответствующее ей политическое устройство кульминацией абсолютной идеи, Крюков был убежден, что ни одна ступень в истории общества не может быть концом развития. Все подвержено развитию. Человеческий дух "развивается, не останавливаясь ни на одной ступени, ни на одном моменте"[21].

Крюкову претило противопоставление одних народов другим. Он утверждал, что все они являются как бы членами одного и того же тела, представляют общую идею человечества. Каждый народ развивает в пределах этой целостности свою особую мысль, выражающуюся в его действиях, ремеслах, художествах, обычаях, одежде, поверьях. Совокупность мыслей данного народа образует общественную мысль страны, а совокупность мыслей, развиваемых всеми народами, – общечеловеческую мысль. Последовательность мыслей, выражаемых различными народами в разное время, составляет цепь, звенья которой тесно взаимосвязаны[22]. Идея, лежащая в основе каждой последующей эпохи, является шагом вперед по сравнению с предыдущими. "Идея, которая содержалась в истории древних – замечает Крюков в своей диссертации, – была ограничена значительно более узкими пределами, чем та, которая лежит в

основе новейшей истории"[23]. Переход от одной ступени развития общества и его культуры к другой не означает простого отбрасывания; история включает наряду с отрицанием того, что изжило себя, также сохранение живого, жизнеспособного. Имея в виду эту преемственную связь, Крюков говорил, что дух нового времени охватывает и то, что знали древние. "Мы живем, так сказать, капиталом прошедшего, и все опыты, все познания предков наших, не потеряны нами; мы передаем их, но уже развитые, усовершенствованные, – передаем их потомству для нового развития, нового совершенствования. Несмотря на это различие, мы видим во всех этих степенях что-то общее, единое; дух отдельных моментов есть дух одного и того же человечества в различных метаморфозах. Итак, развитие человечества, совершающееся в истории, состоит из моментов, выражающихся в жизни народа. Историк должен раскрыть более или менее вероятность этих моментов"[24]. Мысли народа реализуются в его делах. Выявить связь между этими мыслями и действиями также составляет задачу историка.

Хотя мысль одного народа часто борется с мыслью другого, в целом развитие каждого из них есть развитие единого человечества, все они дополняют друг друга.

Крюков отвергал антинаучный и антинародный домысел о "чистых" расах, обособленных от остального человечества и стоящих над ним. Он указывал на смешение этносов, постоянный "обмен веществ" между ними. В каждой расе представлены черты, свойственные разным народам – в кавказской, например, выражены особенности индийцев и скандинавов, итальянцев и русских, греков и финнов; в неграх также есть черты и готтенготов и кафров, несмотря на то, что эти народы отличны друг от друга. Различия между расами не абсолютны, не вечны, а условны и связаны с обстоятельствами их существования. "Климат, под влиянием которого они первоначально находились, произвел различие этих племен; от него зависит этот перелив цветов и физиономий, который мы замечаем в различных народах... Конечно, теперь человек переменяется не столько от климата, сколько от смешения"[25]. Но главным является не различие рас, а единство их происхождения и сущности, представляющее собой результат целостности исторического процесса, реального взаимодействия народов. Противопоставление одних народов другим, культивирование межнациональной розни, реакционная проповедь исключительности отдельных рас и наций приносит огромный вред обществу. Национальное и расовое самодовольство – "сильнейший недуг, разрушающий государственные здания; от него произошли беспечность, усыпление, презрение ко всему иноземному"[26]. Эти высказывания метко разили как великодержавный прусский шовинизм, так и ретроградную концепцию мессианской богоизбранности, провозглашенную славянофилами и теоретиками "официальной народности"

Каким должен быть метод исследования общественных явлений? Каково соотношение фактов и обобщений в исторической науке? В решении этих вопросов, полагал Крюков, есть два односторонних взгляда, две крайности: эмпирический подход (Крюков неудачно именует его историческим) и отвлеченно-философский, умозрительный подход. Пер-

вый ограничивает задачу историка описанием фактов, избегая теоретических обобщений. Второй сводит дело к общим соображениям, отрывая их от фактов. Оба эти взгляда, взятые порознь, не дают правильного метода.

Факты являются основой научного исследования. Без них пропадает сам предмет истории как науки. Будучи материалом исторической науки, факты должны быть почерпнуты из достоверных источников. В определении их достоверности на помощь истории приходят другие науки – археология, филология и проч.

Первоисточники нельзя смешивать с учебными пособиями. "У нас, – отмечает Крюков, – до сих пор еще мало отличают источник от учебного пособия. Так, например, в журналах часто говорят, что Карамзин служил источником для автора такого-то сочинения. Но это несправедливо. Карамзин может служить пособием; истоник же наш Нестор. Источниками называются также памятники, которые содержат в себе коренное первоначальное известие, не почерпнутое из других источников, но из коего почерпают другие. Учебное пособие отличается от источника тем, что содержит в себе не первоначальное, но из других источников почерпнутое сказание"[27].

Наука не сводится к простому изложению фактов, – если бы дело обстояло так, то история превратилась бы в музей. Оспаривая мнение, согласно которому история есть описание достопамятных происшествий, Крюков говорит: "Это определение уничтожает совершенно возможность истории как науки, описание не есть наука. По этому определению история будет то же самое, что кунсткамера, наполненная примечательными вещами"[28]. Такой подход открывает дорогу субъективизму, поскольку содержание истории как научной дисциплины будет в этом случае "зависеть от произвола всякого, почитающего одно важным, другое недостойным вниманием"[29].

Факты, собранные наукой, должны быть критически осмыслены в их внутренней связи. "Полная истинность воззрений открывается лишь во взаимосвязи"[30].

Исходя из этого, Крюков решал вопрос о методе исследования. "Все, кто делили, – говорил он, – изучение истории на две методы: философскую и историческую, поступали неверно, ибо ни та, ни другая метода в отдельности не может сообщить полного, ясного познания. Истинная метода состоит в соединении обеих метод. Мнение, что философия истории может быть построена без помощи фактов ввели так называемые натурфилософы, но оно совершенно ложно. Так же только одни факты, не связанные философиею, превратят историю в мертвый агрегат. История, как и всякая другая наука, занимается только тем, что общеразумно, отбрасывая все то, что частно, случайно. Отсюда из области истории исключается все поразительное, сентиментальное, все, что для многих составляет прелесть истории"[31].

Историк, по глубокому убеждению Крюкова, должен быть одновременно философом в своей области. "Истинный метод есть историко-философский"[32].

В фокусе социально-философской концепции Д.Л. Крюкова – законо-

мерность исторического процесса. Логика истории выражается в ее объективных законах. "В самом деле, – говорил Крюков, – взглянем на природу органическую, мы увидим, что в ней все подчинено известным постепенным законам, все имеет свою логику; тем более история или процесс развития человеческого ума должны следовать известным законам, иметь свою логику"[33]. "Внимательное наблюдение происшествий показывает, что все, что является в жизни народов, подвержено законам"[34].

Как сочетается историческая закономерность с активной деятельностью людей? Не исключает ли объективная необходимость в истории свободы человеческих поступков, не обрекает ли она человека на фатализм и пассивность?

Взгляды Крюкова по этому вопросу существенно отличаются от точки зрения Погодина и его единомышленников. Погодин отстаивал абсолютную провиденциальность, предустановленность хода истории свыше. Все, что есть, говорил он, должно быть, и все должно быть так, как есть. Фатализм эклектически совмещается у него с признанием свободы воли, толкуемой как возможность произвольного совершения поступков, данная человеку Богом. Соотношение необходимости и свободы рассматривалось в иррациональном плане – как таинство истории.

Иной подход к этой проблеме у Крюкова. Используя некоторые положения гегелевской диалектики, Крюков старается преодолеть как фатализм, так и волюнтаризм. Если смотреть на историю с внешней стороны, говорил он, то мы заметим лишь произвол множества индивидов. При таком подходе история выступает как сцепление случайностей. "До сих пор, – констатирует Крюков с сожалением, – учебники пишутся произвольно. Каждый выбирает те факты, которые ему нравятся"[35].

Для того чтобы преодолеть этот произвол, надо различать внутренние, определяющие причины, выражающие историческую необходимость, и внешние причины. Хотя последние и связаны так или иначе с первыми, но "историки, которые хватаются только за видимые, внешние причины, так же хорошо знают ход событий, как человек, который по походке хочет угадывать другого человека, хочет угадывать его мысль и то, куда ведут его шаги. Такой взгляд на происшествия уничтожает разумную историческую необходимость и делает историю связью бессмысленных случайных фактов. Таким образом, повторяем, должно более внимания обращать на внутренние, разумные причины, а не на внешние, случайные, видимые"[36].

Необходимый характер общего хода истории не исключает в принципе свободной и активной деятельности людей. Свобода – не произвол, не избавление от необходимости, а правильное ее понимание и действия, согласные с ней. Чем глубже осознается эта необходимость и чем полнее, последовательнее она претворяется в жизнь, тем большее значение имеет для человеческой деятельности. Законы истории осуществляются через человека, – это человеческие законы. Необходимость и свобода взаимно переходят друг в друга. С этим связано решение Крюковым вопроса о роли личности в истории.

Выдающиеся исторические деятели возникают не на пустом месте –

они порождаемы потребностями своей эпохи и страны. Когда в обществе назрела какая-либо потребность, то появляются люди, способные ее удовлетворить. Если этого не сделает один, то сделает другой; персидскую монархию мог разрушить и не Александр Македонский, – если бы он не сделал этого, его роль выполнил бы кто-нибудь другой.

Историческое величие личности пропорционально тому, насколько в ее действиях сказываются запросы общественного развития; она велика лишь в той мере, в которой является деятелем человечества, фактором его прогресса, выражает его волю. Но коль скоро данный деятель перестает понимать дух своего времени и представлять назревшую историческую потребность, его личная воля вступает в конфликт с общечеловеческой волей, и он терпит поражение. Наглядным подтверждением этого служит судьба Наполеона Бонапарта; талант полководца не спас его, когда обольщенный своими завоевательскими устремлениями, он вступил в противоречие с духом своего времени, его потребностями, нарушил права человечества. "Когда воля его совпадала с волею человечества, его сопровождал успех за успехом; но как скоро воля его уклонилась от воли человечества, – он пал"[37] Этот вопрос имеет и другую сторону: в свободе человека коренится его личная, в том числе нравственная, ответственность. Поэтому человек, преступивший нравственные нормы, творящий зло, бросающий вызов человечности, обречен в конечном счете на поражение. Он несет в себе возмездие.

Понимание Крюковым вопроса о роли личности в истории не выходит в целом за пределы объективного идеализма. Великий человек трактуется им как носитель идеи человечества. Но в этом идеализме ярко сказывается диалектическая тенденция, о чем свидетельствует стремление Крюкова решать данную проблему под углом зрения единства отдельного и общего, случайного и необходимого, необходимости и свободы. Разумная, т.е. соответствующая потребностям общественного развития, историческая необходимость не стесняет человеческой воли, – последняя согласуется с первой. Общий вывод Крюкова гласит: "Великие люди потому великие люди, что они хотят того, что необходимо"[38].

Крюков сознавал, что исторический прогресс осуществляется не одними только выдающимися личностями. Гении появляются редко, а развитие общества происходит постоянно, повседневно, – "целым народом"[39]. "Все мы участвуем в развитии всемирно-исторического процесса"[40].

Значительное место в системе социально-философских воззрений Крюкова занимает признание цивилизующей и нравственно-формирующей роли труда. Труд является, по Крюкову, коренной отличительной особенностью человека. Именно он "отличает разумного человека от других животных; животные сами для себя без принуждения не трудятся"[41]. В подходе к труду, как и в других разделах мировоззрения русского историка, сказалось его знакомство с философией Гегеля. Хотя, говоря о труде, Крюков не учитывал такие его формы как земледелие, промышленное производство, мореплавание, торговля – он сводил в последнем счете все их к силе человеческого духа.

Труд, в глазах Крюкова, есть мощное средство пробуждения и подъема нашего сознания, – он приучает человека не бояться природы, ее разру-

шительных стихийных воздействий, лучше понимать и ценить жизнь и людей, "создает гуманность, человечность"[42]. С этим связано и эстетическое значение труда.

Подход Крюкова к искусству противостоял ближайшим образом позиции теоретиков "официальной народности"

Для Шевырева и Погодина непосредственной основой искусства является религия. "Первое поэтическое произведение – писал Шевырев – должно было выразить первое свободное действие души человеческой – предчувствие Бога; первоначальная поэзия должна была служить религии"[43]. Религия, по Шевыреву, – мать искусства[44].

Иначе решает этот вопрос Крюков. Социально-исторические корни искусства он видит в труде. Вселяя в человека веру в себя, труд тем самым пробуждает в людях стремление как-то выразить, запечатлеть, воспеть человеческие свершения, подвиги в художественных образах. В животворном вдохновляющем воздействии труда содержится движущий импульс расцвета древнегреческого искусства. "Дух, усыпленный в объятиях азиатской природы, пробуждается трудом в Греции и дает ей высокое значение. И это начало труда так глубоко врезалось в жизнь Греции, что если бы кто захотел свести все разнообразные лучи греческой образованности в один фокус, то в этом фокусе он нашел бы труд. Греки впервые поняли глубокое всемирно-исторически важное значение труда и это значение его в истории Греции было сознаваемо всеми греческими историками"[45]. Сказалось это, естественно, и в сфере эстетики. "В мире греческом вследствие нового начала труда... художество выявилось во всем блеске. Необходимость труда – в борьбе с природою. В этой борьбе человек познает свои силы... В упоении первой победы духа над природою грек старается превратить все окружающее в изящные образы"[46]. Искусство является, согласно Крюкову, своеобразным выражением народной жизни. "Чтобы определить характер художественного произведения необходимо исследовать отношение художника к его народу и эпохе"[47].

Крюков не стал атеистом, как не был он и материалистом. В своем подходе к религии он не пошел в целом дальше деистически-рационалистического свободомыслия. Но и последнее требовало в тех условиях определенной смелости, поскольку противостояло господствовавшей в России церковно-фидеистической системе взглядов. Вспомним, что еще в 1817 г. Министерство народного просвещения было преобразовано в Министерство духовных дел и народного просвещения. Вскоре в Московском университете была создана кафедра богопознания и христианского учения. Уваровский девиз "православие, самодержавие, народность" (в котором третье острие этого трезубца играло сугубо вспомогательную, камуфлирующую роль) стал идеологическим знаменем реакции.

Интерес Крюкова к историческому генезису ралигиозных идей мог быть связан в известной мере с младогегельянским течением – работами Д. Штрауса, Б. Бауэра, а отчасти и Л. Фейербаха (которые были известны в герценовским кругу)[48]. Уместно предположить, что учитывая это Крюков из предосторожности подписал свой, изданный в Германии, труд о религии псевдонимом.

Нередко ссылаясь в своих лекциях на Бога, всевышнего творца, Крюков стремился тем не менее, смотреть на религию *человеческими* глазами, уяснить ее земные истоки. В противоположность историкам погодинско-шевыревского направления, теологизировавшим общественные отношения, он добивался в известной мере их секуляризации, высвобождения науки из-под опеки клерикалов. Говоря в своих лекциях о французском мыслителе XVIII в. епископе Боссюэ, он с неодобрением отмечал, что тот "порабощает все государства церкви"[49]. Характеризуя взгляды Вико, Крюков упрекал его за то, что он "слишком распространяется о создании мира, о потопе и проч."[50]. Одну из главных заслуг немецкой философии истории нового времени и особенно Гегеля Крюков усматривал в том, что "она уничтожила верования в фатализм, что люди – машины, действующие по воле бога единственно"[51].

Касаясь вопроса о происхождении религии, Крюков уделял много внимания одухотворению и обожествлению людьми стихийных сил и явлений природы. "У всех народов бог познается в природе, духовность его проглядывает сквозь чувственную оболочку предметов"[52]. Это подтверждается в лекциях Крюкова ссылками на такие факты, как поклонение небу и земле в древнем Китае, где "еще не дошли до абстрактного понятия о боге" и дух еще не отделился в представлениях людей от природы; как сабеизм – поклонение небесным светилам в Древней Индии, Вавилоне, Финикии; зароастризм – религия света в Персии; Символика неба и воды в древнем Египте, имевшая "источником чувство страха, которое внушала египтянам природа"[53].

Особого внимания заслуживает попытка Крюкова выявить связь между религиозными представлениями людей и их сословной принадлежностью. В древнем Риме, по его мнению, вначале существовали фактически две религии: одна у патрициев, другая – у плебеев. Различию между противоположными сословиями соответствовало различие их религиозных культов: символического и антропоморфического. Патрицианские боги были символами природных явлений – огня, воды и т.д. Символическим воплощением Вселенной как божества является храм Весты. Римские патриции трактовали квиритский символический культ как свою государственную привилегию, закрывая плебеям доступ к нему. Иной характер имели антропоморфные боги этрусско-плебейского Пантеона: Вулкан, Меркурий, Нептун, Церера и др., представлявшие в человеческом образе, но в мифологически преобразованном виде ремесла, торговлю, мореплавание и проч. Они, отмечал Крюков, "являются божествами плебейскими уже по очевидно близкому отношению своему к плебейским занятиям"[54]. Иными словами, – каков человек и каково его место и положение в обществе – таковы и его представления о боге.

История общества – внутренне противоречивый процесс, борьба противоположных сил. "Где борение – там развитие"[55]. Крюков имел в виду в первую очередь противоборство идей; одним из проявлений последнего является, по его мнению, столкновение различных сословий, классов, партий. Есть у Крюкова и отдельные высказывания, говорящие о стремлении уяснить экономическую основу раскола общества на классы. Излагая историю Спарты, он пишет, что возможность приобретать и

увеличивать свои богатства, "обогащение одних и обеднение других, разделили Спарту на две враждебные половины, и в государстве, дотоле едином и дружном, обнаружились раскол, распадения"[56]. Интересны также соображения Крюкова о связи между правом и собственностью, касающиеся законодательства Солона. Основой этой юридической концепции было имущественное положение граждан: " чем больше кто имел, тем больше тому предоставлялось прав"[57].

Источником народных волнений Крюков считал угнетение трудящихся. "Главной причиной смуты, – пишет он об Афинах, – было тягостное положение народа"[58]. Противник насилия "высших" классов над народом, Крюков отрицательно относился и к самочинным насильственным действиям "низших" классов. Отсюда его выпады против "буйной" толпы, "безрассудной черни" Это осуждение "крайностей" в борьбе и предпочтение мирных средств и методов общественных преобразований сказались и в своеобразной направленности его постоянного интереса к Тациту. Пристальное внимание к древней истории и, в частности, к Тациту, характерно для многих представителей русской мысли первой половины XIX в. Декабристы охотно черпали факты из древней истории для обличения современной тирании и прославления гражданского мужества и патриотизма. Пушкин видел в Таците "бич тиранов" Зачитывался Тацитом и молодой Герцен.

Крюкову также импонировало тацитовское обличение тирании Доминициана, Тиберия, Нерона и других императоров. Вместе с тем оценка Крюковым народных волнений как "смут" и его апелляция к "умеренности" свидетельствуют о его либеральной ориентации на эволюционный, мирный путь развития общества. Герцен пишет, что Грановский "по нелюбви к крайностям скорее был бы гугенот и жирондист, чем анабаптист или монтаньяр"[59]. Эти слова вполне применимы и к Д.Л. Крюкову.

[1] Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина: Москва сороковых годов. М., 1929. С. 5–6.

[2] *Белинский В.Г.* Избр. письма. М., 1965. Т. 1. С. 181.

[3] *Чернышевский Н.Г.* Поли. собр. соч. М., 1947. Т. 3. С. 120.

[4] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 9. С. 23.

[5] Личное дело Д.Л. Крюкова с протоколом о сдаче экзаменов и его докторская диссертация (на латинском языке) хранятся в архивном фонде Тартуского университета (Центральный государственный архив Эстонии).

[6] См.: Школьные воспоминания 1814–1820 гг.: Из моих записок. М. Погодин // Вестник Европы. 1868. Кн. 8. С. 616.

[7] *Белинский В.Г.* Избранные письма. М., 1955. Т. 2. С. 232.

[8] Эта последняя работа была издана Д.Л. Крюковым в 1842 г. в Лейпциге на немецком языке под псевдонимом Dr. D. Pelligrino. Русский перевод появился посмертно – в 1845 г. в сборнике "Пропилеи" (Кн. IV). Опубликованный текст представляет собой первую часть задуманного автором труда.

[9] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1961. Т. 22. С. 242.

[10] Русская старина. 1886, авг. С. 358. В ходе работы над теоретическим наследием Д.Л. Крюкова мне удалось познакомиться в архивах с неопубликованными записями его университетских лекций. Наиболее ранняя из них – "Римские древности", сделанная А. Гамбургером, датирована 1837 г. Она хранится в Музейном собрании Рукописного отдела Государственной библиотеки им. В.И. Ленина. Там же находятся конспект лекций Крюкова по древней истории, прочитанных в 1840 г. (составленный по-видимому рядом

слушателей – в нем нет единой нумерации) и в 1843 г. (запись В.А. Милютина). В Отделе письменных источников Государственного исторического музея в Москве я обнаружил "экстракт" из лекций Крюкова по древней истории за 1839 г., сделанный А. Дмитриевым. В Архиве РАН в Санкт-Петербурге находится составленная К. Герцем запись курса Крюкова "Энциклопедия филологии", относящаяся очевидно ко второй половине 30-х годов. Несмотря на фрагментарность и необработанность этих записей, представляющих собой черновой материал (чтение которого затрудняется скорописью и перебивкой нумерации, принадлежащей разным лицам), этот источник существенно дополняет ранее известные произведения Крюкова, – особенно в части характеристики концептуально-методологической основы его взглядов.

[11] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1954. Т. 2. С. 410.

[12] *Чернышевский Н.Г* Избр. филос. сочинения. М., 1950. Т. 1. С. 401. Роль Д.Л. Крюкова в ознакомлении русской интеллигенции 40-х годов XIX в. с философией Гегеля отмечает современный французский автор А. Койре в своей книге "Очерки по истории философской мысли в России". "Для того, – пишет он, – чтобы Гегель мог прочно обосноваться в Москве, надо было, чтобы он был в нее введен, чтобы кто-нибудь сделал для гегельянизма то, что Велланский и Павлов сделал для Шеллинга. Это сделали в Московском университете Петр Григорьевич Редкин и Дмитрий Львович Крюков (Койре ошибочно пишет отчество Крюкова "Андреевич". – *Л.К.*). Духу времени, а также философии Гегеля соответствовало то, что в то время, как философия Шеллинга была введена в Россию физиками и медиками, философия Гегеля была введена юристом и историком" Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie par Alexander Kojre. P., 1950. P. 114. Койре однако не прав, считая Крюкова простым рупором гегельянства и не пытаясь выяснить своеобразие его взглядов. Суть дела не в том, что Крюков потрясал, как пишет автор, "штандартом гегелевской диалектики" (Ibid. P. 120), а в том, что русский историк старался использовать эту диалектику и другие достижения современной мысли для выработки собственного мировоззрения.

[13] Записки Сергея Михайловича Соловьева. Петроград, 1918. С. 60.

[14] Лекции профессора Крюкова. 1843. РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 2 об.

[15] Древняя история: Чтения ординарного профессора Крюкова. 1840. сент. РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 4 об. (первая нумерация).

[16] Там же. Л. 5.

[17] Там же. Л. 4 об., 6 об.

[18] Древняя история: Экстракт из лекций профессора Крюкова // Древняя история. ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 3.

[19] Там же. Л. 3 об. – 4.

[20] Там же.

[21] Там же. Л. 4.

[22] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 2 об., 5 об. (первая нумерация).

[23] Observationis ad Taciti Agricolam. Dissertation inauguralis Philologica, quam consensuet Autoritate amplissimi Philosophorumn ordius... pro gradu doctores Philosophical. Dorpeti Livonarum. MD CCCXXXII. P. 51.

[24] РО ГБЛ. Фонд музейный. Шифр М 5292. Л. 3 об. 4 (третья нумерация).

[25] Там же. Л. 15–15 об. (третья нумерация).

[26] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 25 об.

[27] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 3 об.

[28] ОПИ ГИП. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 1.

[29] Там же.

[30] Andeutungen über den Ursprünglichen Religionsunterschied der römischen Patricier und Plebejer / Von Dr. D. Pelligrino. Leipzig, 1842. S. V.

[31] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 7.

[32] Там же.

[33] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 5 об. (первая нумерация).

[34] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 1.

[35] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 2 об.

[36] Там же. Шифр М 5292. Л. 71–72 (вторая нумерация).
[37] Там же. Л. 5 (третья нумерация).
[38] Там же. Л. 71 об. – 72 (вторая нумерация).
[39] Там же. Л. 7.
[40] Там же. Л. 5.
[41] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 24.
[42] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 82.
[43] История поэзии: Чтения адъюнкта Московского университета Степана Шевырева. М., 1835. Т. 1. С. 128.
[44] Там же. С. 129. См. также: *Шевырев С.* Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов. М., 1836. С. 231–232.
[45] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 2–2 об.
[46] Там же. Шифр М 3448. Л. 82 об.
[47] *Крюков Д.* О трагическом характере истории Тацита // Москвитянин. 1841. Ч. III. С. 119.
[48] Знакомство с расколом гегелевской школы и упоминание о ее "левой крайней стороне" можно обнаружить и у сподвижника Крюкова по Московскому университету П.Г. Редкина в рукописных записях его курса 1844 г. (РО ГБЛ. Ф. 178. № 3587. III. Л. 15). Осведомленность о философских идеях младогегельянцев характерна в начале 40-х годов для М.А. Бакунина, В.Г. Белинского, В.П. Боткина, Н.П. Огарева, В.Ф. Одоевского, Н.В. Станкевича, И.С. Тургенева и других представителей Молодой России того времени.
[49] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 12.
[50] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 2 (вторая нумерация).
[51] Там же. Шифр М 3448. Л. 2 об.
[52] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 22 об.
[53] Там же. Л. 23, 40, 46 об., 6; РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 17 об.
[54] *Крюков Д.Л.* Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в их религиозном отношении // Пропилеи. 1854. Кн. IV. С. 40.
[55] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 10.
[56] Там же. Шифр М 5292. Л. 4 об. (четвертая нумерация).
[57] Там же. Л. 50 (вторая нумерация).
[58] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 56 об.
[59] *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. 9. С. 123.

ИСХОДНЫЕ ТИПЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В РОССИИ

Н.В. Новиков

"МОМЕНТ РОЖДЕНИЯ" РУССКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Если под социологией понимать не совокупность всех и всяческих представлений об обществе (от Аристотеля до наших дней), а лишь специфический тип знания – науку об обществе – и тем самым определенную (при всей дискуссионности вопроса о ее границах) дисциплину, то как таковая социология во второй половине XIX в. вызывала еще

© Н.В. Новиков, 1995