

## УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ И ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ П. Л. ЛАВРОВА

*В. Г. Хорос*

В 1858—1859 гг. в журнале «Библиотека для чтения» были опубликованы три обширные статьи П. Л. Лаврова о Гегеле под общим названием «Гегелизм». Будучи по форме историко-философским исследованием, эти статьи носили ясно выраженный программный характер. Здесь, по всей вероятности, находится «точка отсчета» мировоззрения будущего теоретика народничества, и весьма симптоматично, что его идейный генезис связан с учением Гегеля.

«Тому лет шесть назад один провинциал, приехав в Петербург, был поражен еще во многих мыслящих кружках толками о Гегеле. Прошлой зимой он, в тех же кружках, уже не слышал его имени» [2, 47], — читаем мы в начале первой статьи. Эта перемена общественного мнения по отношению к гегельянству и подсказала Лаврову тему выступления. Весьма близкий по возрасту к «людям 40-х годов», он был современником, а возможно, и участником тех «ночных бдений», по выражению Герцена, которые Рудины и Бельтовы проводили за увлеченными спорами о «перехватывающем духе», «действительности разумного» и т. п. Затем направленность теоретических интересов изменилась. И хотя отдельные передовые мыслители (Н. Г. Чернышевский) еще обращались к идеям германского философа, общий духовный климат эпохи становился «негегелевским». Достаточно указать на Д. И. Писарева с его критикой «схоластики XIX в.», на высказывания о Гегеле М. А. Антоновича, Н. В. Шелгунова и других революционных демократов, на последующее распространение позитивизма и естественнонаучного материализма. Лавров почувствовал этот «противогегелевский» симптом даже раньше окончательного превращения его в факт общественного сознания и попытался дать ему историческое и теоретическое объяснение. Объяснение это заключалось не столько в указании на отдельные теоретические просчеты или устаревшие элементы в философии Гегеля, сколько в утверждении несостоятельности гегелевского учения как типа мировоззрения вообще — применительно к новой эпохе.

Таким образом, цель, которую поставил Лавров в своем анализе гегельянства, была по преимуществу критической<sup>1</sup>. Несом-

<sup>1</sup> Вряд ли можно согласиться с оценкой лавровских статей И. С. Книжником-Ветровым: «В период подготовки важных общественных преобразова-

ненно, это было шагом назад сравнительно с Герценом и Чернышевским. Но линия идейно-теоретического развития общественной мысли не идет прямолинейно, зигзаги и «перерывы постепенности» столь же свойственны ей, как моменты преемственности, связи, эволюционного развития. И это естественно, поскольку ход общественной мысли совершается не только линейно-логически, путем наследования тех или иных идей и дальнейшей их разработки; движение общественной мысли прежде всего опосредуется изменением самой исторической действительности, что вызывает к жизни новые идеи, видоизменяет старые и т. д. Результатом может быть не только прогресс общественной мысли, но и определенные «потери» сравнительно с предшествующим наследием. Но дело не только в социально-исторической обусловленности подобных «шагов назад», а также и в том, что они могут подготавливать последующие этапы теоретического роста. Даже заключая в себе ошибочные тенденции, непродуктивные в целом решения социально значимых вопросов, эти идейные поиски бывают ценны постановкой таких вопросов, выдвижением ряда теоретических проблем. Некоторые из этих проблем могут быть непервостепенными, «боковыми» для данного этапа теоретической мысли, а затем становятся важными для другого этапа, для последующих поколений.

Поводом для статей Лаврова послужила работа Р. Гайма о Гегеле, получившая в то время некоторую известность в России. Лекции немецкого историка философии и общественной мысли, читанные им в Берлинском университете и изданные в 1857 г., привлекли внимание Лаврова не случайно. Целью лекций было, по словам их автора, «низвести на ступень чисто исторического факта то, что прежде считалось всеми за нечто догматическое» [1, 9]. В общественно-политическом плане книга Гайма содержала критику взглядов Гегеля с позиций либерализма. Более интересен собственно теоретический аспект исследования — не столько по исполнению, сколько по методу. Метод, принятый Гаймом, заключался в изучении внутреннего психологического мира Гегеля, типа его личности, «изначальных» его установок, интересов и идеалов, проявившихся еще в юности, прослеживании генезиса его духовного развития. По мысли Гайма, разгадка зрелого Гегеля заключается в Гегеле молодом.

Социальный и духовный идеал молодого Гегеля, по мнению исследователя, представлял собой своеобразный синтез «эллино-эстетического и христианско-мистического способа мышления»,

---

ний, каким явился для России конец 50-х годов XIX в., знание философии Гегеля, в особенности диалектики — этой «алгебры революции», становилось практической необходимостью. В этой связи понятно большое значение статей Лаврова, которые вновь привлекли внимание русской общественности к гегелевской философии» [2, 722]. Возможно, что эта неточность объясняется еще и тем, что работа Лаврова «Гегелизм» практически не анализировалась в нашей литературе.

а также рационалистического мировосприятия. Социально-политические воззрения мыслителя исходили из требования реформации и гармонизации общественной жизни в духе передовых идей того времени. Первые работы Гегеля (в основном политические статьи) полны радикализма. Но здесь же, по мнению Гайма, наступает критическая ситуация в сознании мыслителя, — когда с выработанным социальным идеалом он «приступил к критике германских государственных законов; тут он встретился с *прямой противоположностью* своему идеалу. . . И, несмотря на это, все эти явления составляли самую действительность, *среди которой он должен был жить!*» [1, 58]. Каков же выход? Гайм подчеркивает всю оригинальность решения Гегеля: «При невозможности перевести свой идеал в действительность, он преобразует действительность в свой идеал» [1, 63]. Преобразует — *в мысли*.

Именно эти психологические «векторы», сложившиеся в сознании (или подсознании) раннего Гегеля, ведут, по мысли Гайма, к его философской системе, служат ключом к ее пониманию. Преобразование реального в мысленное, идеализация действительного предполагают исходный принцип тождества идеального и реального, причем при условии, что идеальное выступает как основой тождества, так и критерием его истинности. «Абсолютное есть дух». Теперь понятие о предмете может опираться не только и не столько на соответствие с эмпирическим предметом, сколько на понятие же, т. е. доказывать самое себя и таким образом приходиться к «желаемому» результату. Но путь этот был не прост, ибо Гегель с его чувством реализма вовсе не был склонен к неконтролируемым умозрительным фантазиям. Выработка «желательного» итога достигалась путем длительной рефлексии, взаимной «подгонки» идеального и реального, отрицанием идеального и затем снова восстановлением его. «Дух есть бесконечно-диалектическое».

В нашу задачу не входят подробный разбор и критика концепции Гайма. Отчасти это сделал сам Лавров, о чем будет сказано ниже. Сосредоточив внимание на индивидуальной духовно-психологической биографии Гегеля, немецкий исследователь обошел историческое и теоретическое значение гегелевской философии, ее достижения и рациональные стороны.

Тем не менее понятно, — если учесть дальнейшую идейную эволюцию Лаврова, — чем привлекла его методология Гайма. Будущему теоретику этико-социологической школы весьма импонировало при рассмотрении того или иного мыслителя, в данном случае Гегеля, «проникнуть за кулисы, воздвигнутые писателем, до бессознательного механизма, движущего эти кулисы» [2, 163]. Лавров воспроизводит все основные аспекты анализа Гайма, делает ряд оригинальных пояснений к указанным им особенностям гегелевской философской конструкции. Например, «примирение с действительностью» как один из импульсов мировосприятия Гегеля оказывается тесно связанным с теоретическим богатством

его системы, смелостью постановки весьма острых (и не только в теоретическом плане) проблем. Ибо Гегелю «нечего было бояться самого смелого, самого решительного анализа; этот анализ разума, при своих смелых формах, был невидимо руководим силою, направляющею его всегда к цели, определенной заранее» [2, 85]. Но Лавров отнюдь не ограничивается комментариями к Гайму и предпринимает большое самостоятельное исследование.

Прежде всего он разъясняет читателю целесообразность метода, примененного Гаймом, но не раскрытого им. В самом деле, зачем вместо непосредственного рассмотрения текстов мыслителя изучать его, так сказать, с «черного хода», выяснять психологическую подоплеку его теорий? Разве важны, допустим, особенности характера и духовной биографии Гегеля для восприятия некой чистой безличной истины, содержащейся в его сочинениях?

Дело в том, отвечает Лавров, что неосновательна уверенность в стремлении того или иного мыслителя к «чистой», безпредпосылочной истине. Так, можно было бы усмотреть в гегелевской «Философии права» непредубежденное развитие каких-то отвлеченных начал, однако уж слишком бросается в глаза «постоянное созвучие выводов Гегеля с понятиями юридическими, семейными, политическими, существовавшими . . . в Пруссии в двадцатых годах». И это естественно, потому что «в большей части философско-нравственных, философско-политических сочинений мира, дело шло не о том, чтобы проследить за необходимым развитием идеи, но чтобы доказать теоремы нравственные и политические, заданные действительностью извне науки, теоремы, которые идея должна воспринять в себя так или иначе» [2, 273]. Механизм глубинной мировоззренческой ориентации (употребляя современное выражение — система ценностей) «работает» у каждого человека. Каким бы путем ни образовались эти «убеждения нравственные и гражданские», «опираются ли они на науку, на религию, на существующее непереваренное мнение, сложились ли они стройно или сбились в противоречивый хаос в душе человека, все равно они есть» [2, 337]. Идет ли речь о создателе теории или ее последователе, но «бессознательно человек сближается с теорией, удовлетворяющей его нравственным и гражданским требованиям. . . следует побуждениям, вырастающим из целого настроения его характера. И в этой практической области духа почти каждый раз оправдываются слова Фихте: «Каков человек, такова и его философия» [2, 186].

В этих рассуждениях Лаврова заметен крен в сторону субъективизма. На самом же деле, подчиняясь глубинным ценностным установкам, двигаясь к желаемому теоретическому результату, мыслитель вместе с тем «захватывает» и объективную истину, «наталкивается» на нее; кроме того, стремление к объективной, «чистой» истине может составлять и особую ценностную ориентацию. Но сама постановка гносеологических проблем общественной мысли была несомненно плодотворной. Тем более, что Лавров

подходит здесь к другому важному вопросу, — и делает второй существенный шаг по сравнению с Гаймом, — к проблеме социальных истоков и социальной обусловленности теоретического познания.

Действительно, с выяснением ценностных предпосылок мыслителя мы выявляем не просто основу его индивидуального духовного склада и субъективный подтекст его теоретических построений. Поскольку именно в нравственно-ценностном срезе прежде всего происходит соприкосновение личности с влияниями социально-исторической среды, «царством практического разума», по словам Лаврова, то речь идет, таким образом, о социальном генезисе теоретических воззрений, их общественном смысле и общественной направленности. «В каждую эпоху общество приносит с собою исторически развитую наклонность к такому или иному решению практических вопросов, — рассуждает Лавров, — и мыслителям остается труд не создания новых решений, но приоритетности своих философских или религиозных мирозерцаний к одному из решений, уже готовых в обществе». Иногда связь теоретика с аудиторией бывает «обратной»: мыслитель натолкнулся на новое решение, еще не принятое большинством, — «тогда все будут кричать: «Утопия! Утопия!», пока не найдется в обществе партия, которая по естественной наклонности готова принять предлагаемое решение и вместе с тем поднять знамя непризнанной теории» [2, 185, 186]. Так или иначе, процесс создания и развития общественных теорий далеко не сводится к одной рефлексии и индивидуальному творчеству, но идет сложным путем опосредования его (через индивидуально-психологическое) социально-психологическим, а главное, «запатентовывается» и корректируется общественным мнением.

Лавров подробно останавливается на разнородных социальных и идейных факторах, стимулировавших появление и развитие гегелевской философии. Он стремится представить гегельянство как «выражение разносторонней жизни и стремлений целого поколения», причем в силу особенностей своего характера Гегель тяготел к удовлетворению самых различных «социальных заказов», их синтезу в своей тотально-монистической системе. «...В его сочинениях можно найти отзывы, и по-видимому положительные, на все стремления и побуждения, чистые и нечистые, предъявлявшие около него свои требования, несмотря на очевидные противоречия последних» [2, 50].

Анализ Гайма, по мнению Лаврова, недостаточен и в другом плане. В текстах Гегеля перемешаны реалистические наблюдения и фантастические домыслы, правдоподобные гипотезы и очевидные натяжки, причем все они высказываются творцом системы с равной уверенностью в своей правоте. Гайм объясняет этот аспект начальным принципом гегелевской философии, тождеством мышления и бытия, порожденным, в свою очередь, глубинным стремлением мыслителя к идеализации действительного. Однако,

возражает Лавров, все же остается непонятным, как Гегель с его умом и реалистической интуицией «не заметил, что пропасть между идеалом и действительностью вовсе не наполнена метафизикою? . . . Многие желали бы примирить действительность со своим идеалом, но не все же приходят к построению мнимого мира по образу своего мирозерцания» [2, 87]. По-видимому, предполагает автор статей «Гегелизм», дело было в некотором «психологическом явлении, которое совершалось в душе Гегеля и его учеников» — своеобразной аберрации, смещении зрения, благодаря чему и становился возможным этот феномен некритического восприятия своих фантазий и спекуляций, странной идентификации собственных грез и внешнего мира.

Разгадка Лавровым этого явления проста: религиозность. «Гегелизм был не только научною системою, гегельянцы были не только философской школой; точка зрения безусловного была не только метафизическим началом. Гегелизм был учение религиозное, гегельянцы были сектаторы, безусловное был догмат» [2, 89].

Это обстоятельство приковывает к себе большое внимание русского мыслителя. Данная проблема интересует его не только относительно Гегеля, но и в значительно более широкой связи — как вопрос о соотношении религии, философии и науки в системе общественного знания.

Наука, рассуждает Лавров, опирается на личное исследование, опыт, факты. Он стремится подчеркнуть (при этом несколько упрощая дело) «беспредпосылочность» научного знания, свободу его от ценностных мотивов исследования. Религия же «действует во имя совершенно другого начала. . . Она является как высший, внечеловеческий авторитет» [2, 91]. Религия — это не просто доктрина, но определенное мироощущение, настроение, некий флер на глазах, который как бы окрашивает мир в один цвет. Между наукой и религией помещается философия. В то время как наука занимается частными сферами, «фантазия человека не терпит раздельности и требует группировки этих явлений в одну мыслимую систему; эту систему доставляет философия» [2, 102]. Источником и основой философских построений являются социальные проблемы, ибо потребность в стройности, синтезе «нигде так часто не встречается. . . как в обстоятельствах жизни. Здесь разнообразие явлений, многосторонность их затрудняют всего более науку, и в то же время вопросы требуют немедленного, неотлагаемого решения. За недостатком науки, которая разве в весьма отдаленном будущем овладеет этим предметом, человек. . . верил в какие-либо нравственные и политические догматы» [2, 292—293]. Стало быть, философия выполняет важную мировоззренческую функцию, и в этом качестве не может быть, по крайней мере теперь, замещена наукой. Но в философских обобщениях, пусть связанных с какими-то научными сведениями, заключается и определенная опасность, грань, которую легко

перейти. «Пока человек сознает, что созданная им философская система есть только средство для того, чтобы удобнее и стройнее представить себе разнообразие явлений, до тех пор его философия может помогать науке, как всякая гипотеза. Но вследствие своего настроения духа он большею частью допускает, что вся его философия или часть ее делается для него внешнею истиною, авторитетом, преобладающим над его мышлением. Тогда . . . человек переходит совершенно из области науки в область верования» [2, 102]. Подобная догматизация и «сакрализация» философских систем сближают их с религией.

Лавров не объясняет, откуда может появиться у мыслителя такое «настроение духа», в результате которого он проникается верой в непререкаемость своих суждений; каким образом возникает столь своеобразное отчуждение теории от ее носителя, когда собственные взгляды становятся для человека как бы «внешнею истиною, авторитетом, преобладающим над его мышлением». Тем не менее русскому мыслителю удается обозначить здесь интересную и существенную проблему: возможность трансформации общественных учений вообще и философии в частности, — в силу их двойственного характера, наличия в них как научных элементов, так и «внеопытных», фантастически-произвольных утверждений, — в догматическую систему, близкую религии. «. . . Чем осторожнее держался мыслитель фактов наблюдения, тем его теория была ближе к науке, тем скорее можно было принять религиозное творчество за случайный эпизод развития системы. Чем, напротив того, решительнее объявляла система свой путь единственным путем для достижения истины, чем далее от факта, поверенного и доступного проверке, ставила она свои положения. . . , тем более принимала в себя религиозного элемента. Ни одна из философских школ не приняла в себя этого начала столько, как гегелизм. . .» [2, 294].

Автор статей «Гегелизм» хорошо понимает, что подобные трансформации в философской, а порой и в научной мысли являются скорее правилом, чем исключением: лишь немногие теории «чисты от догматических примесей». Лаврова занимают причины процесса догматизации общественных учений. Он намечает чрезвычайно сложную и важную задачу — «проследить во всех науках, и в особенности во всех философских учениях. . . психологический процесс образования догматов из собственных гипотез ученых и философов. Когда-нибудь это будет сделано и составит немалое приобретение истории развития человечества» [2, 93—94].

Лавров и сам пытается приступить к выполнению этой задачи. Значительное место в его труде занимает обширный и весьма оригинальный очерк предшествующей Гегелю истории западноевропейской философии. Лавров прослеживает здесь прогресс, осуществлявшийся как постепенное освобождение от «идолов» схоластики и утверждение рационализма, как борьбу просвещения против теологии, науки против метафизики. Эти идейные

тенденции он связывает с растущим протестом личности против социального принуждения (церкви и государства). Вместе с тем он вскрывает противоречивость духовного и социального прогресса, его замедления и спады, неоднократные попятные движения, приводящие к реставрации старого в новом. Так, утверждение достоинства личности в протестантизме воплощалось в праве личности опираться только на священное писание, минуя «посредников» официальной церкви. «Но уже при Лютере, — иронически замечает Лавров, — посвящаемые пасторы обязаны были проповедовать и учить согласно с Аугсбургским вероисповеданием». Точно так же «в борьбе с просветителями во имя разума добродетельные и сладкоречивые пиетисты оказывались самыми неумолимыми фанатиками наряду с формалистами господствующей церкви» [2, 111—112]. Успехи просвещения и рационализма, с другой стороны, сопровождаются ограниченностью и систематизаторским вульгаризаторством вольфианцев, периодическими тупиками, в которые заходила метафизика и т. д.

Большое место в научном прогрессе Лавров отводит кантианству, которое рассматривается им как серьезная теоретическая преграда догматизму и фантазиям в философских учениях. При этом он высоко оценивает не только «Критику теоретического разума», но и учение Канта о практическом разуме, в основе которого лежат хотя и метафизические, но рационально обоснованные идеи свободы и нравственных начал. Лавров положительно отзывается и о французских просветителях и материалистах вплоть до Фейербаха, относя их к той когорте философов, которая «опиралась на науку, а потому вносила и в свои идеальные построения научное начало» [2, 296]. Гегель же, считает он, в значительной степени выпадает из этой традиции, несмотря на то, что его система явилась своеобразным завершением немецкой классической философии и рационалистической философии нового времени в целом, несмотря на то, что он сумел дать основательную критику своих предшественников и дать ряд ценных теоретически новых положений.

Надо заметить, что по сравнению с Гаймом Лавров все же уделяет значительно больше внимания теоретическим достижениям Гегеля. Так, он воздает должное принципу историзма, впервые основательно развитому Гегелем, говорит о методологическом значении гегелевской диалектики. Он признает, что диалектический метод есть «самая существенная часть гегелизма». По мысли Лаврова, Гегель внес принцип развития не только в философию, но и в науку. «Только после Гегеля лучшие умы согласились, что развитие необходимо и повсеместно, что его остановить нельзя, что действительное существование заключается не в положении или отрицании какого-либо бытия, но в переходе, в движении. . .» [2, 175]. Отдельные идеи Гегеля были в той или иной степени восприняты Лавровым. Так, в «Исторических письмах» он характеризует отрицание отрицания как «великий закон, угаданный



Гегелем и оправдывающийся, по-видимому, в очень многих сферах человеческого сознания» [3, 22].

Эти положения делают честь теоретическому чутью Лаврова. Они выгодно отличают его не только от Гайма, но и от тех оценок, которые давали гегелевской философии Д. И. Писарев, М. А. Антонович (последний, кстати, тоже высказывался о Гегеле в связи с книгой Гайма), Н. К. Михайловский и др. Лавров еще в какой-то мере (правда, в значительно меньшей, чем Чернышевский) пытается связать передовые теоретические традиции 40-х годов с идеями шестидесятников с точки зрения отношения к гегелевской диалектике. Но он принадлежит уже к иной эпохе. И потому его позитивные высказывания о Гегеле остаются во многом декларативными. Недооценив рациональные моменты, содержащиеся в философии Гегеля, он сосредоточивает главные усилия на ее негативных сторонах.

Здесь нет возможности остановиться на весьма обширном анализе Лавровым «практической философии» Гегеля — его «Философии права» и «Философии религии». Укажем лишь на одну характерную черту гегелевского мышления, отмеченную Лавровым. Это — «двусмысленность», многозначность целого ряда понятий и положений в учении Гегеля (в качестве примера Лавров приводит известную формулу о разумности действительного), «позволявшую найти все, что угодно, в его выражениях» [2, 274]. Причины этого, по мысли Лаврова, заключались как в исходном принципе гегелевской философии (смещение идеального и реального), так и в стремлении мыслителя к максимальному синтезу, «захвату» многообразного эмпирического материала в лоно своей системы. Это приводило зачастую к соединению несоединимого, натяжкам в аргументации, необходимости прятаться за слова и т. д. Но именно следствием такой многозначности явились поразительная всеобщая популярность гегелевской философии в определенную эпоху, тяга к ней с различных сторон. «Реалист верил, что восходит в феноменологии духа помощью наблюдений психологических и исторических к высшей точке зрения безусловного разума. Мистик погружался в безусловное. . . Любитель отвлеченностей не мог не верить, что все сущее есть только логический процесс мысли. Практик увлекался учением, в котором начала нравственности и политики вытекали по необходимости из процесса безусловного разума» [2, 298—299]. Эти споры между интерпретаторами, констатирует Лавров, не прекратились.

Данная ситуация не кажется Лаврову необычной. В какой-то степени она напоминает ему обычную борьбу комментаторов и последователей в рамках одной религии, когда «под теми же формами и словами люди . . . будут подразумевать различное и будут находить то, что им нужно» [2, 317]. Конечно, подобное объединение под одной крышей различных людей в значительной степени непрочное, и с течением времени становится ясно, «кто есть кто»;

но в то же время эта общность не случайна, она выявляет общий тип «религиозного» отношения адептов к своему мировоззрению.

Таково содержание статей Лаврова «Гегелизм». Программные положения, выдвинутые им в этой работе, противоречивы. Он против отвлеченной метафизики, какой бы то ни было догматизации общественных теорий, «сакрализации» философского знания. «Пусть любители призраков гоняются за призраками. . . Время требует ясности, сознания, действительности» [2, 336]. Однако сфера научного знания еще сильно ограничена, нужда в мировоззренчески-философском синтезе остается. В этом нет опасности для теоретической мысли — «до тех пор, пока она знает, где кончается наука и где начинается творчество» [2, 336]. Как бы в подтверждение своего тезиса о сохраняющемся значении «метафизики» Лавров предлагает собственную умозрительную концепцию общественного прогресса: история — это прогресс человеческого разума; нравственность или безнравственность определяются совпадением или несовпадением деятельности той или иной личности с направлением прогресса; прогресс в целом осуществляется поступательно, несмотря на временные препятствия, «живое должно восторжествовать над мертвым» и т. д. Лавров признает, что он лишь верит в эту схему, хотя ему кажется, что данные науки ей не противоречат. Стремлением к прогрессу, просвещению, торжеству разума и нравственному возвышению он и предлагает руководствоваться читателю в его общественной деятельности. Но где в данную минуту ручательство, что мы не ошиблись в направлении? — спрашивает Лавров и отвечает: «Его нет, и это служит ограничением от лицемеров, которые бы могли узнать с его помощью заранее, где готовится царство будущего» [2, 337—338]. Только история устами потомков определит значение и достоинство отдельного деятеля, учения, института и общественного строя.

\* \* \*

Зная последующую теоретическую эволюцию Лаврова, мы можем определить этап его идейного развития, связанный со статьями «Гегелизм». В них уже достаточно явно вырисовываются начала, развитие затем в «Исторических письмах»: тезис о нравственно-ценностных основах человеческой деятельности, связь этого положения с проблемой роли личности в истории и ее борьбой за социальный прогресс, критика метафизики. Правда, в статьях о Гегеле наблюдается еще определенный методологический дуализм. Говоря о критериях общественной деятельности личности, Лавров предлагает искать их то в нравственном чутье («в глубине своего личного характера человек узнает, где полюс движения, и тот, кто не узнал его сам, выказал свою нравственную болезнь»), то в научно определяемой линии социального прогресса, в котором

«небольшие отклонения не мешают общему движению общества вперед, как пертурбации планетных движений не мешают справедливости трех законов Кеплера» [2, 338].

В «Исторических письмах» точка зрения Лаврова выражена более однозначно. Попытка определить законы исторического движения, «сущность» истории трактуется там как метафизическая и неразрешимая проблема. Существует объективный закон, обуславливающий прогресс или нет — «это не касается личности. . . не должно влиять на ее нравственные стремления» [3, 240]. Решимость личности бороться за осуществление прогресса в истории, сплочение личностей в этой борьбе независимо от теоретического доказательства объективной неизбежности прогресса в истории — так позднее модифицировалась программа Лаврова.

Все же «Исторические письма» подготовлены «Гегелизмом», и многие черты концепции Лаврова мы уже видим в статьях 1858 г. Но тогда подобные взгляды были еще не ко времени. Лишь позднее, после того как закончилась первая революционная ситуация в России, а с ней и надежда революционных интеллигентов-шестидесятников на активные выступления крестьянских масс против «обманной» реформы 1861 г., — тогда потребовались решительное переосмысление многих теоретических вопросов и переход на иные идейные рубежи. Тогда дождалась своего часа и концепция Лаврова, суждение которого об «утопии», которая «в силу естественной склонности», может быть поддержано какой-либо общественной группой, и подтвердилось на его собственном примере. Тогда идеи автора статей «Гегелизм» вошли составной частью в большую общественно значимую утопию пореформенного периода — народническую утопию.

Статьи Лаврова о Гегеле, как нам представляется, имеют не только историко-философское значение. Современного исследователя-марксиста не может не привлечь в них рассмотрение некоторых проблем, относящихся к области гносеологии общественной мысли и социологии познания. Пути формирования общественного знания, его социальная обусловленность, проявляющаяся в мировоззренческой ориентации носителя знания, процесс складывания ценностных критериев в общественных науках, связь теории и общественного мнения и т. д. — эти вопросы являются предметом пристального рассмотрения современной философской науки.

Конечно, трактовка Лавровым этих сюжетов оказывается на сегодня во многом ограниченной. Так, затрагивая (на примере Гегеля) сложную проблему догматизации и «сакрализации» общественных учений, Лавров рассматривает этот процесс преимущественно в индивидуально-психологической сфере, в лучшем случае — в плане внутренних закономерностей общественной мысли (борьба науки с традициями религии и теологии).

А именно: в антагонистическом обществе теоретико-идейная сфера в той или иной мере является слепком с существующих

общественных условий, воспроизведением присущих им социальных противоречий и конфликтов. С одной стороны, ненаучность общественных теорий господствующего класса вытекает из присущего им несоответствия между претензиями теоретика на абсолютное знание (выражение им интересов «всего общества») и действительным классово-ограниченным содержанием его теории. С другой стороны, на область общественной мысли так или иначе распространяются характерные для антагонистического общества отношения господства и подчинения, принципы иерархии, престижа, преобладания и т. д. Идет конкуренция различных общественных теорий господствующего класса, борьба их за монопольное положение, что обуславливает тенденции к догматизации и «сакрализации» социальных учений. Система отношений в антагонистическом обществе культивирует в среде господствующего класса авторитарность мышления, что является естественным продолжением религиозных традиций и препятствием для утверждения научных методов в общественном знании. Религия как тип мировоззрения — и в этом Лавров был прав — действительно открывает широкие возможности для «сектаторства» в общественной мысли.

Схеме Лаврова недостает понятия «идеология», открытого Марксом. В понятии идеологии как «ложного сознания», характерного для антагонистических обществ, предельно точно зафиксирован тот феномен, который привлек внимание русского мыслителя, — антагонизм между наукой и мистифицированным знанием в общественной мысли, фетишизация социального знания его носителями и агентами, отчуждение идеологической продукции от ее создателей.

Различая два типа знания — научный и мировоззренчески-ценностный, Лавров не возводит между ними непроходимой грани. Хотя он отдал немалую дань позитивизму, однако в данном вопросе стоял на перспективной позиции: мировоззрение необходимо, ибо оно при всей своей «неточности» дает человеку то, что не могут дать ему «точные» науки — жизненную ориентацию, сознание его причастности к социальной борьбе, связи с реальной исторической практикой. Плодотворны его мысли о важности «контроля» над собственными взглядами (дабы они не превратились в догматическую систему и простую веру), о постоянном внесении научных элементов в мировоззрение.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Р. Гайм.* Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве гегелевской философии. СПб., 1861.
2. *П. Л. Лавров.* Философия и социология. Избранные сочинения в двух томах, т. 1. М., 1965.
3. *П. Л. Лавров.* Философия и социология. Избранные сочинения в двух томах, т. 2. М., 1965.