

*И. И. Евлампиев**

О СООТНОШЕНИИ ИДЕЙ ГЕГЕЛЯ И ФИХТЕ В ИХ ВЛИЯНИИ НА РУССКУЮ ФИЛОСОФИЮ И КУЛЬТУРУ**

В статье высказывается мнение о том, что влияние идей Гегеля на русскую философию начиная с 30–50-х гг. XIX в. сильно преувеличено. Рассмотрение генезиса взглядов А. И. Герцена и М. А. Бакунина помогает увидеть, что гегелевские идеи играли весьма небольшую роль в складывании окончательного мировоззрения каждого их мыслителей; одновременно продемонстрировано большое влияние на них позднего религиозно-философского учения И. Г. Фихте, его интерпретации «истинного христианства» как учения о тождестве Бога и человека. Показано, что характерное для западных исследователей сопоставление рассказа Л. Н. Толстого «Хозяин и работник» и диалектики «раба» и «господина» в философии Гегеля не имеет под собой никаких оснований.

Ключевые слова: Гегель, Фихте, А. И. Герцен, М. А. Бакунин, Л. Н. Толстой, русская философия, истинное христианство, анархизм.

I. I. Evlampiev

ON THE CORRELATION OF IDEAS OF HEGEL AND FICHTE IN THEIR INFLUENCE ON RUSSIAN PHILOSOPHY AND CULTURE

The article expresses the view that the influence of Hegel's ideas on Russian philosophy, starting from the 30–50s of XIX century, greatly exaggerated. Consideration of the genesis of the views of A. I. Herzen and M. A. Bakunin helps to see that Hegel's ideas played a very small role in shaping the final worldview of each of their thinkers; at the same time, regarding these thinkers the great influence of the late religious and philosophical teachings of I. G. Fichte, his interpretation of "true Christianity" as a doctrine of the identity of God and man is demonstrated. It is shown that a comparison of the story of L. N. Tolstoy *Master and Man* and the dialectic of "slave" and "master" in Hegel's philosophy have no foundation.

* Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского университета; yevlampiev@mail.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–011–00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

Keywords: Hegel, Fichte, A. I. Herzen, M. A. Bakunin, L. N. Tolstoy, Russian philosophy, true Christianity, anarchism.

Почти несомненной истиной в современных исследованиях, посвященных истории русской философии, является убеждение, что философия Гегеля была самым главным фактором, оказывавшим влияние на развитие русской мысли в XIX–XX вв. Для формирования этого убеждения очень много сделала советская эпоха; представители марксистской традиции рассматривали Гегеля как главного мыслителя всей истории философии, непосредственно подготовившего появление ее «окончательной» научной формы — марксизма. Несмотря на то что марксизм давно утратил ореол «строго научного» и «безусловно верного» мировоззрения, порожденные им стереотипы продолжают жить, и одним из главных является как раз убеждение в особом характере философии Гегеля, якобы синтезировавшей всё самое ценное в истории европейской философии. При такой оценке системы Гегеля она не могла не представляться важнейшим фактором развития русской философии, тем более что очень многие мыслители, далекие от марксистской ориентации, также уважительно упоминали Гегеля в своих сочинениях. В XIX в. два таких разных философа, как Б. Н. Чичерин и В. С. Соловьёв, рассматривали философию Гегеля как «вершину» мировой философии и использовали элементы его наследия. Очень много для создания «мифа» о безраздельном господстве идей Гегеля в русской философии XIX в. сделал уже в начале XX в. Д. И. Чижевский, который в книге «Гегель в России» почти всех значимых русских мыслителей 40–50-х гг. XIX в. признал существенно зависимыми от гегелевских идей. Поскольку именно в эту эпоху происходило становление самостоятельной национальной философской традиции, приходилось признать, что она очень многим была обязана именно Гегелю.

На самом деле эта картина очень далека от действительности. Гегель был моден и популярен, но самые важные и глубокие концепции русской мысли формировались все-таки не под его влиянием, скорее в противостоянии его идеям. Для того чтобы показать ложность традиционных стереотипов в отношении влияния гегелевских идей, мы рассмотрим взгляды двух видных представителей раннего периода развития русской философии (30–50-х гг.) и постараемся показать, что воздействие идей Гегеля на их воззрения значительно уступает другому, менее заметному, но гораздо более важному идейному влиянию.

Начало самобытной русской философии обычно связывают с интеллектуальными кружками, возникшими в 20–30-е гг. XIX столетия: кружком «любомудров», кружком Н. В. Станкевича и кружком А. И. Герцена в Москве, а также кружком В. Г. Белинского в Петербурге. Если кружок «любомудров», главным действующим лицом которого был В. Ф. Одоевский, находился под безраздельным влиянием Шеллинга, то другие упомянутые кружки и советские историки философии [9, с. 79–84], и исследователи, работавшие в XX в. в эмиграции [7, с. 239–264], однозначно определяли как находившиеся под определяющим влиянием идей Гегеля. Однако если мы более внимательно всмотримся в мировоззрение самых ярких участников этих объединений, то возникнет оправданное сомнение в справедливости этого мнения.

Прежде всего стоит обратить внимание на то, что Герцен, которого принято считать чуть ли не главным проводником гегелевского влияния в ту эпоху, в конце концов пришел к персоналистской философии, основанной на идее абсолютности отдельной человеческой личности. Эту идею очень трудно совместить с основной тенденцией гегелевской системы. Также можно заметить, что в первых своих оригинальных философских работах «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы» Герцен достаточно критично оценивает Гегеля, хотя и признает его систему итогом развития новоевропейской философии. «Гегель часто непоследователен своим началом» [2, с. 82], — утверждает Герцен. Герцен безусловно одобряет диалектику Гегеля, понятую как отражение всеобщей динамичности, иррационального становления бытия, но он совершенно не принимает абсолютистскую систему немецкого мыслителя, которая превращает мировой процесс и в его природной, и в его исторически-человеческой части в некое фатально предопределенное действие. В своей главной философской книге «С того берега» Герцен будет однозначно утверждать, что история иррациональна, хаотична, непредсказуема, и это убеждение прямо противоположно главной линии развития гегелевской мысли.

Очень характерно, что Герцен пытается «подправить» философию Гегеля, утверждая, что традиционное мнение о том, что в ней происходит умаления значения отдельной личности, неверно. Впрочем, в ранних работах Герцена ситуация остается не вполне определенной. Он словно бы подчиняется на время «диктату» гегелевской философии и принимает его точку зрения о том, что «разум не знает личности *этой*; он знает одну необходимость личностей вообще» [2, с. 65]. Но затем, словно очнувшись от гегелевского «гипноза», начинает защищать противоположное воззрение о неуничтожимой самобытности личности и ценности ее самостоятельности — даже в отношении науки. И тогда мы узнаем, что «только живой душой понимаются живые истины» [2, с. 19]. В итоге Герцен приходит к своеобразной диалектике «снятия» и нового «рождения» личности:

Процесс погубления личности в науке есть процесс становления в сознательную, свободно разумную личность из непосредственно естественной; она приостановлена для того, чтоб вновь родиться [2, с. 66].

Зафиксировать это противоречие во взглядах Герцена, выраженных в его ранних философских работах, очень важно для понимания подлинных истоков его окончательной персоналистской системы. Для тех, кто пытается доказать существенное влияние идей Гегеля на мировоззрение Герцена, оказывается принципиальным не видеть этих колебаний и противоречий, поскольку в последующих трудах оснований для признания влияния Гегеля еще меньше. Именно этим обуславливается утверждение В. В. Зеньковского в «Истории русской философии» о том, что ранний Герцен некоторое время вполне последовательно следует за Гегелем и даже принимает его негативное отношение к человеческой личности [7, с. 278–281]. Зеньковский считает, что система Гегеля «заполнила для Герцена прежде всего ту пустоту, которая образовалась у него после падения религиозного мировоззрения» [7, с. 278].

На деле никакого «падения» религиозного мировоззрения в Герцене не было, а был переход от исходного немного наивного романтического, нерелексированного христианства, позаимствованного из трудов второстепенных гностических мистиков, к вполне зрелой и осознанной форме *гностического христианства*, которую Герцен нашел в философии Фихте и Шеллинга. Зеньковский признает большое значение Шеллинга в развитии окончательного мировоззрения Герцена, однако ни он, ни другие исследователи не замечают значения идей Фихте. О Фихте Герцен почти не пишет, тем не менее один выразительный момент все-таки можно отметить. Подводя в работе «Письма об изучении природы» итоги своего рассмотрения всей новой европейской философии, Герцен называет мыслителей, которые вызывают у него особенно большое уважение: «... после Бруно философия имеет одну великую биографию *del gran Ebreo* <великого еврея> науки (Спинозы)», и далее в примечании добавляет: «Разве прибавить Лейбница и Фихте?» [2, с. 241]. Философия Фихте хорошо согласуется и с ранней мистической, антицерковной религиозностью Герцена, и с его зрелым персонализмом, построенном на идее абсолютного (божественного) значения каждой личности.

Если теперь обратиться к идейному генезису М. А. Бакунина, то мы увидим очень похожую и еще более ясную картину. Согласно традиционным представлениям [13, с. 126–135], Бакунин пережил в ранней молодости (во время участия в кружке Станкевича) увлечение философией Фихте, но потом совершенно расстался с ней, перейдя сначала к Гегелю, а потом и к материалистическим (реалистическим) убеждениям [11, с. 697–698]. Однако внимательное изучение переписки Бакунина заставляет признать влияние идей Гегеля весьма непродолжительным и поверхностным, а влияние материалистических взглядов — скорее нарочито провозглашаемым, чем имевшим место в реальности. Влияние же идей Фихте остается неизменным на протяжении всего творческого развития Бакунина как мыслителя.

В письмах Бакунина 1830-х гг. Фихте является главным и очень часто поминаемым персонажем. Бакунин прекрасно видит, что смысл позднего религиозно-философского учения Фихте, изложенного прежде всего в работах «Основные черты современной эпохи» (1806) и «Наставление к блаженной жизни» (1807), состоит в выражении истинного смысла христианства — того смысла, который был радикально искажен в церковной традиции. Вслед за Фихте смысл истинного христианства Бакунин видит в идее тождества человека и Бога, в представлении о том, что Бог — это внутренняя абсолютная сущность каждой личности, которую человек призван явить в своей жизни. «Я — человек, и я буду Богом!» [1, с. 70] — вот как Бакунин формулирует этот смысл. В письме к А. А. Беер (6 апреля 1836 г.) Бакунин очень наглядно противопоставляет церковные воззрения на отношения Бога и человека и точку зрения истинного христианства, которую выражает Фихте:

Так что же? Человек становится достойным Божества, только убивая в себе все то, что может сравнять его с Божеством; чтобы понравиться Богу, он должен стать животным? Нужно убить и мысль и чувство, нужно уничтожить свое человеческое достоинство, нужно стать рабом жалкого долга, жалкой формулы, придуманной эгоизмом? Но нет, есть Бог. Я обрел его в себе. Этот Бог требует

от меня достоинства, он хочет, чтобы я был свободен, ибо он сам свободен. Он хочет, чтобы я развивал в вечности мои моральные и интеллектуальные способности, ибо всякое существо, которое не мыслит и не чувствует, есть животное, а он является врагом животности. Вот каков истинный Бог. Простремся же перед ним, и, делая это, мы не унижимся. Быть довольным самим собою по принципам вечной любви, с помощью мысли и чувства — вот истинная формула истинной христианской религии, как я ее понимаю [1, с. 66].

В полном соответствии с логикой изложения истинного христианства в работах Фихте, Бакунин понимает Иисуса Христа не как Бога, воплотившегося в человека и поэтому резко отличающегося от любого обычного человека, а просто как первого человека, который сумел полностью явить в себе божественное содержание, свойственное *каждому из людей*. В этом смысле Христос есть образец для каждого из нас, и каждый может и должен стать точно таким же явлением божественной сущности, как Христос: «Иисус Христос велик и возможен только как истинный человек; как Бог он нелеп и смешен. Он родился человеком, как мы; мы должны стать Богом, как он» [1, с. 77].

В 1837 г. Бакунин испытывает увлечение философией Гегеля, об этом также ясно свидетельствуют его письма: «Гегель дает мне совершенно новую жизнь. Я целиком поглощен им. Я все больше и больше сознаю, что наука есть истинная стихия моей жизни, что она должна быть основным принципом всех моих поступков» [1, с. 84]. Через три года Бакунин публикует статью «О философии» (1840), в которой определение философии дается строго по Гегелю. Именно поэтому большинство исследователей считают, что с этого момента влияние Гегеля полностью вытеснило идеи Фихте из мировоззрения Бакунина и стало окончательным вектором развития его воззрений, приведшим к анархической теории общества.

Однако если мы более внимательно будем читать все письма Бакунина этого периода, то сможем прийти к иному выводу. В письме к А. А. Беер, написанном в конце февраля — начале марта 1840 г. (т. е. как раз тогда, когда он публикует статью «О философии»), Бакунин сообщает, что читает книгу о Фихте, при этом он утверждает, что Фихте — «истинный герой нового времени», и констатирует, что «всегда любил его» за целеустремленность. Но самое главное говорится в конце:

Да, я чувствую, с глубокой радостью чувствую это, во мне возрождается старое, крепкое, вдохновенное состояние духа, я возвращаюсь к своему живому источнику, я снова становлюсь самим собою [1, с. 134].

Контекст письма не оставляет сомнений в том, что речь идет о возвращении к идеям Фихте.

Еще более показательно письмо, написанное в том же году, 13 марта (Бакунин адресует его своим сестрам); здесь в понимании отношения Бога и человека очень интересно сочетаются уже оставленные позади взгляды Гегеля и идеи Фихте, к которым происходит возвращение:

Всякий человек должен жить благодатною, истинною, внутреннею любовью своей жизни. Кроме всеобщей религии, кроме всеобщего единства

человека с Богом каждый имеет в глубочайшем тайнике своей внутренней жизни непосредственное, личное, исключительно ему принадлежащее отношение к Богу — отношение, которое составляет *истинное я, внутреннего гения* человека. Истинное я никогда не может противоречить содержанию всеобщей, христианской религии, потому что, как последняя есть воплощение Бога в конечном духе, в человеке вообще, так и оно есть воплощение Бога в *индивидуальной особенности* каждого отдельного лица. Истинное я есть *личность* человека, личность, которая никогда не может быть грешною и ложною, потому что она есть непосредственное единство индивидуального человека с Богом. И потому вся жизнь человека, все его стремления должны состоять в том, чтоб его индивидуальность, исполненная греха и лжи, исчезла в осуществлении его живой и вечной личности. Вся жизнь его есть не что иное, как искание самого себя, своего *личного* человеческого достоинства и блаженства... [1, с. 135–136].

Упомянутая здесь «всеобщая религия» как «всеобщее» единство человека с Богом — это, безусловно, гегелевское единство человечества в форме Абсолютного Духа, который именно внешним образом подчиняет себе всех. Этой «всеобщей религии», не признаваемой за окончательную истину, Бакунин противопоставляет *личное, внутреннее* единство с Богом, которое намекает на главную идею религиозно-философского учения Фихте. И финал этого высказывания однозначно свидетельствует в пользу того, что Бакунин в понимании главной цели человеческой жизни следует именно за Фихте, который требовал, чтобы каждый из нас полностью раскрыл себя, свое внутреннее духовное содержание, и это и будет означать раскрытие Бога в каждом.

Именно последняя идея, прямо связанная с философией Фихте, в конечном счете ведет Бакунина к его анархической теории. Ведь если каждый человек, раскрепостив себя, выявит в себе Бога, то для явившихся в мир божественных личностей больше не нужна будет внешняя насильственная организация в форме государства, такие личности сами, на основе своей свободы, выстроят отношения, в которых будут господствовать любовь и доброжелательство.

Личности людей должны быть абсолютно самостоятельны и свободны. Если в этих самостоятельностях водворяется всепроникающее и нераздельное единство общего направления, общей жизни, то они ощущают его, и это ощущение называется любовью [1, с. 135].

Уже перейдя к коммунистическим воззрениям на будущее человечество, Бакунин мыслит коммунизм как реализацию истинного христианства, *т. е. как реализацию учения Фихте*: «истинный коммунизм» он определяет как «осуществления свободного и братского общества, осуществления Царства Божия на земле» и как «посюстороннее осуществление того, что составляет божественную сущность христианства» [1, с. 237].

Наконец, в одном из писем 1850 г., когда, по общему мнению, Бакунин уже окончательно расстался с идеалистическими взглядами и стал последовательным материалистом и атеистом, он пишет своему близкому знакомому:

Вы ошибаетесь, если думаете, что я не верю в Бога; но я совершенно отказался от постижения его с помощью науки и теории. Было время, когда я исключительно занимался одною философиею. В продолжение нескольких лет подряд я не имел

другой цели, кроме науки, голова моя была наполнена самыми пустыми отвлеченностями, <...> я мыслил только об абсолюте и не мог произнести ни слова без самых абстрактных выражений: субъект, объект, самостановление идеи и пр., и пр. Был момент безумия, когда мне казалось, что я нечто понимаю и знаю; но, вернувшись к рассудку и жизни, я в конце концов убедился, что жизнь, любовь и действие могут быть поняты только посредством жизни, любви и действия. <...> Я ищу Бога в людях, в их свободе, а теперь еще я ищу Бога в революции [1, с. 247].

Нетрудно видеть, что здесь Бакунин прямо издевается над своим прошлым увлечением гегелевской философией (которая сводится к «пустым отвлеченностям» и «абстрактным выражениям») и подтверждает свою приверженность той религии, которая видит Бога в людях и в их свободе, т. е. истинному христианству Фихте. Можно отметить, что и парадоксальное желание искать Бога «в революции» ничуть не противоречит этой сохраняющейся приверженности идеям Фихте, ведь последний в эпоху Великой французской революции написал несколько работ, в которых давал теоретическое обоснование революционным действиям. Причем обоснование революции у Фихте резко отличается от аналогичного обоснования, характерного для просветителей и сторонников классического либерализма [8, с. 299–304]. В либеральной теории революция имеет вполне прагматическую цель — восстановление неизменного правового порядка, отражающего «общественный договор» граждан; для Фихте революция имеет гораздо более возвышенный, по сути, *религиозный* смысл: она ликвидирует те конечные, материальные преграды, которые поставлены для бесконечного развития человека, каждого Я, т. е. она способствует главной цели человеческой жизни — раскрытию абсолютного, божественного содержания в каждом. Несомненно, именно так Бакунин понимал революцию — как путь к анархическому, безвластному союзу совершенных, «божественных» личностей.

Даже в одном из главных своих сочинений, в работе «Международное тайное общество освобождения человечества» (1864), Бакунин не отказывается от религиозной составляющей в своих взглядах и даже прямо провозглашает необходимость «новой религии» для освобождения человечества:

...за всеми божественными религиями должен последовать Социализм, который, взятый в религиозном смысле, есть вера в исполнение предназначения человека на земле. <...> Догматы Никейского собора она <Великая революция 1789 и 1793 гг.> заменила только тремя словами: *Свобода, Равенство, Братство* — плодотворным символом, в котором заключено все будущее, все благородство и счастье человечества! Это новая религия, *земная религия человеческого рода*, противопоставленная небесной религии божества! В одно и то же время это и осуществление, и радикальное отрицание идей Христианства [1, с. 265].

Противопоставление «земной религии человеческого рода» и «небесной религии божества» точно воспроизводит то противопоставление традиционной церковной религии и истинного христианства Фихте, которое мы обнаружили ранее в одном из писем 1836 г. Прошло почти 30 лет, но фихтеанская основа взглядов Бакунина осталась неизменной.

Важно отметить, что в этой же работе 1864 г. Бакунин вступает в полемику с просветительским (либеральным) пониманием свободы как отсутствием

внешних ограничений для действий человека. Такое понимание свободы как чисто внешнего качества является формальным и не отвечает подлинным целям человеческого развития, поскольку все эти цели лежат во внутреннем, духовном мире человека. Кроме того оно является индивидуалистическим, исходит из «атомистической» модели общества как чисто внешнего единства личностей, социальных «атомов». Будучи верным наследником немецкого идеализма, Бакунин считает общество органическим духовным единством, поэтому он отрицательно относится к идее взаимного ограничения свободы граждан в обществе (в форме общественного договора), для него свобода каждого Я *духовно дополняет и стимулирует* свободу всех других Я.

Свободу одного необходимо связать со свободой всех. Жан-Жак Руссо и многие после него весьма ошибочно утверждали, что свобода отдельного человека ограничена свободой всех других. Таким образом, порядок, установленный между людьми, принял видимость чего-то вроде общественного договора, по которому каждый поступает частью своей свободы в пользу других, в пользу общины, чтобы лучше гарантировать остающуюся часть свободы, а государство, представляющее общий интерес, появилось поэтому не как утверждение свободы, а как ее отрицание и, если хотите, как ограничение индивидуальной свободы каждого в пользу общины в целом. В этой философской системе, так же как и в богословской, которая, впрочем, вытекает непосредственно из первой, государство кажется чем-то высшим и трансцендентным по отношению к индивидуальной свободе, перед которой оно выступает как господин [1, с. 269].

...свобода является истинной и полной только в целостной взаимосвязи каждого и всех. Нет изолированной свободы, она по своей природе взаимна и социальна. Для того чтобы я был свободен, необходимо, чтобы мое право и моя человеческая сущность были признаны, чтобы их образ, если можно так выразиться, был отражением как в зеркале свободного сознания всех других. Я могу быть действительно свободным только среди людей так же свободных, как я [1, с. 273].

В этом моменте можно видеть еще одно достаточно существенное расхождение Бакунина с Гегелем и схождение с Фихте. Используемое здесь Бакуниным понятие «признание», признание свободы одного индивида всеми другими и вытекающие из акта признания дополнительность и гармония свободных Я — это ключевой элемент общественной и правовой концепции Фихте. В противоположность этому у Гегеля мы находим прямо противоположное понимание истоков общественного состояния людей, близкое к идеям просветителей (подробнее см.: [6]). Ведь истоком общества Гегель признает непримиримое столкновение и борьбу индивидов за признание, заканчивающееся тем, что одни становятся «господами», а другие «рабами». Диалектика «господина» и «раба» как основа общественного состояния — это тот элемент философии Гегеля, который в наибольшей степени связывает его с философией Просвещения и наиболее отличает от Фихте и Шеллинга, которые стремились доказать органическую духовную целостность общества, невозможность для отдельного человека быть вне общества, эгоистически противостоять ему и другим личностям. Указанный элемент вносит определенную противоречивость в саму систему Гегеля, поскольку в своем итоге она также утверждается

органическая духовная целостность общества, являющегося материальным выражением Абсолютного Духа. Именно поэтому русские наследники Гегеля никогда не обращали существенного внимания на этот элемент его системы, считая его «рудиментом» просветительских представлений. В самых проработанных и объемных рецепциях гегелевской философии, осуществленных Б. Н. Чичериным и И. А. Ильиным, о диалектике «господина» и «раба» мы найдем разве что краткое упоминание.

Несомненно, Бакунин также не признает значимой и важной эту концепцию Гегеля, для него она была неприемлемой, поскольку такое описание истоков человеческого общества абсолютно несовместимо с бакунинской концепцией анархии, ведь последняя основана на идее фундаментальной, первичной духовной гармонии человеческих личностей, по отношению к которой все их материальные противоречия и столкновения являются сугубо вторичными. Таким образом, мы можем констатировать, что именно творческая переработка наследия Фихте помогла Бакунину дать оригинальное обоснование анархической концепции общества, влияние же Гегеля на него нужно признать кратким и малозначительным.

Отмеченное различие в истоках объяснения общества помогает понять, что русские мыслители считали наиболее важным у Фихте и Гегеля (идеи Шеллинга использовались чаще всего в связи с философским объяснением природы). Идея Фихте о первичной «любвонной» гармонии индивидов приводила к представлению о необходимости прежде всего личного нравственного развития как пути к развитию всего общества, наоборот, представление о первичной непримиримой вражде индивидов вела к мысли о том, что развитие общества возможно только через формирование институтов и организаций, сдерживающих и преодолевающих борьбу индивидов. С предельной наглядностью смысл обеих позиций выступает, например, в полемике между А. Градовским и Ф. Достоевским по поводу Пушкинской речи последнего, которой посвящен весь «Дневник писателя» Достоевского за 1880 г. (см. [5]). Чрезвычайно характерно то, что, выступая в этой полемике с либерально-просветительских позиций, т. е. считая развитие общественных институтов более важным для прогресса общества, чем духовное, нравственное совершенство отдельных личностей, Градовский в своих теоретических сочинениях резко критиковал западный либерализм именно за пренебрежение к духовному развитию отдельной личности и всего народа. Можно уверенно утверждать, что среди наиболее значимых представителей русской философской и общественно-политической мысли (за исключением марксистского направления) невозможно найти однозначного сторонника развития общественных институтов без учета необходимости духовного развития личностей. В этом смысле влияние Гегеля и его идеи о развитии общества как целого всегда сопровождалось персоналистскими поправками из философии Фихте, а диалектика «господина» и «раба» была абсолютно невостребованной и воспринималась как весьма спорный фрагмент системы Гегеля.

В связи с последним выглядят чрезвычайно странными попытки некоторых современных западных исследователей найти указанную диалектику в качестве значимого элемента в воззрениях русских мыслителей. Популярность

этого гегелевского концепта в современной западной мысли не удивительна: при почти тоталитарном господстве на Западе либерального мировоззрения, основанного на весьма примитивных представлениях эпохи Просвещения, все гуманитарные исследования неизбежно приобретают строго идеологический характер (что весьма напоминает господство коммунистической идеологии в советской науке 30–50-х гг.). Указанный элемент философии Гегеля, особенно при его поверхностной просветительской трактовке, в наибольшей степени соответствует либеральной идеологии и, в связи с известным стереотипом об определяющем влиянии Гегеля на русскую мысль, оказывается наиболее удобным для искусственного «вчитывания» в значимые явления русской культуры.

Наглядный пример указанного процесса демонстрирует исследование О. Ханзен-Лёве [12], который пытается увидеть параллели между гегелевской диалектикой «господина» и «раба» (взятой в полумарксистской интерпретации А. Кожева) и рассказом Л. Н. Толстого «Хозяин и работник». Вряд ли стоит детально рассматривать содержание этого исследования, поскольку в нем нет никаких серьезных аргументов в пользу хотя бы какого-то реального влияния идей Гегеля на мировоззрение Толстого, кроме совершенно формального фразеологического сходства названия рассказа и гегелевского концепта. (Более развернутое, хотя столь же произвольное и неубедительное сопоставление творчества Толстого и гегелевской диалектики «господина» и «раба» содержится в книге: [10, с. 151–169].) В полном соответствии с основоположениями либерально-просветительской идеологии немецкий исследователь видит только материальные связи между персонажами и негодует по поводу «крепостничества» и отсутствия свободы в их жизни. Духовные отношения и смыслы, проступающие через внешнее поведение героев, проходят мимо Ханзена-Лёве; наиболее интересным итогом рассказа для него оказывается только весьма пикантное расположение тел: «Рассказ Толстого представляет в финале сложную, объединенную смертью гомоэротическую пару: и хозяин, и работник переплетаются в трогательной хореографии и в попытке не замерзнуть до смерти оказываются в недвусмысленной позиции, которая носит прекрасное название “зверь с двумя спинами”» [12, с. 224]. На фоне этого итога даже советские интерпретации рассказа, акцентировавшие внимание на непримиримом классовом противостоянии героев и большем природный уме работника по отношению к хозяину, смотрятся вполне проницательными и серьезными.

На деле между идеологией рассказа Толстого и гегелевским концептом нет ничего общего. Ведь, по Гегелю, диалектика «господина» и «раба» вносит неразрешимую противоречивость в саму сущность человеческого бытия, в то время как для Толстого все человеческие личности непосредственно едины в своей духовной глубине, а противостояние и борьба имеют место только на вторичном, материальном уровне жизни. Вероятно, Толстой в своем позднем религиозном учении может быть признан чрезмерным оптимистом, но он действительно верил, что каждый человек достаточно просто может перенести центр тяжести своей жизни из материальной сферы в духовную и это приведет к снятию всех существенных противоречий между людьми, к возникновению прочной гармонии их отношений. Это он и пытался выразить через художественную

образность своего рассказа. В этой части его воззрения оказываются очень близкими к взглядам Бакунина и к его анархической концепции общества. И, конечно, это убеждение Толстого прямо противоположно экзистенциально-трагическому пониманию бытия человека и его сознания в диалектике Гегеля.

В отношении позднего мировоззрения Толстого можно сделать точно такой же вывод, который уже был сделан в отношении мировоззрения Герцена и Бакунина: определяющую роль здесь играют не идеи Гегеля, а идеи Фихте, более точно — его интерпретация истинного христианства как учения о тождестве Бога и человека [4]. Анализ всех поздних сочинений писателя, особенно его поздних дневников, не оставляет никаких сомнений в этом выводе; влияние же на Толстого идей Гегеля, особенно такой их экзотической формы, как диалектика «господина» и «раба», остается совершенно произвольным допущением, не имеющим под собой никаких текстологических оснований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бакунин М. А. Избр. философские соч. и письма. — М.: Мысль, 1987.
2. Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М: Изд-во Академии наук СССР, 1954. — Т. 3. — С. 5–88.
3. Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М: Изд-во Академии наук СССР, 1954. — Т. 3. — С. 89–316.
4. Евлампиев И. И. О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. — СПб., 2017. — Вып. 35. — С. 289–312.
5. Евлампиев И. И. Смысл «русской идеи» в позднем творчестве Ф. Достоевского («Подросток», «Дневник писателя») // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб., 2016. — Т. 21. — С. 92–107.
6. Евлампиев И. И. «Труд раба» и «труд гения»: социально-исторические идеи Гегеля и Фихте в контексте философии XIX–XX веков // Verbum. — Псков: ПсковГУ, 2018. — Вып. 20: Протестантская этика труда и формирование нравственного самосознания европейского индивида. — С. 89–128.
7. Зеньковский В. В. История русской философии. — М.: Академический проект, 2001.
8. Куприянов В. А. Идея революции в западной либеральной теории и ее преломление в русской политической философии // Модификации социально-политического учения библии в истории и религиозные основания политико-правовой мысли Российской империи: коллективная монография. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019. — С. 254–285.
9. Моисеев П. И. Критика философии М. Бакунина и современность. — Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1981.
10. Паперно И. «Кто, что я?»: Толстой в свои дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах. — М.: Новое литературное обозрение, 2018.
11. Пустарнаков В. Ф. М. А. Бакунин как философ // Бакунин: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГА, 2015. — С. 685–699.
12. Ханзен-Лёве О. (От хозяина и работника до работника без хозяина // Новое литературное обозрение. — 2016. — № 5. — С. 217–227.
13. Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб.: Наука, 2007.