

Катарина А. Брекнер

Об употреблении слов «правда»
(правда-справедливость) и «истина»
(теоретическая правда) в русской
интеллектуальной истории XIX столетия
на примере Н. К. Михайловского
и П. И. Пестеля

1. «Русская правда» Пестеля
как социально-этическая правда

Модернизация России, начавшаяся при Петре I, вызвала в девятнадцатом и начале двадцатого столетия мировоззренческие, философские и политические дебаты, имевшие значительные и долгосрочные последствия. В этом мировоззренческом споре велась борьба за нечто политически, социально и экономически правильное и в будущем многообещающее; поиск практической правды охватил всю русскую интеллигенцию. «Русская правда» декабриста¹ Пестеля несомненно принадлежит этому процессу просвещения.

¹ Декабристами именуется на сегодняшний день не только участники восстания декабристов, но и все без исключения участники как Северного и Южного тайных обществ, так и других, предшество-

Пестелевская *Правда* с момента подавления восстания декабристов в 1825 г. продолжала оказывать влияние как сеющий противостояние миф,² хотя и была никому не доступна до конца столетия.³ Павел Иванович Пестель (1792—1826), старший сын семьи,⁴ исповедующей лютеранство и происходившей из Дрездена, следовал достойному вниманию плану уединения в православном монастыре пос-

вавших им тайных обществ. Кроме того, в этот ряд некоторые авторы включают и сочувствующих декабристам, каким, например, был А. С. Пушкин.

² Ср. Герцен А. И. О развитии революционных идей (1850—1851) // Собр. соч. В 30 т. — М., 1954—1965. — Т. 7—1956. — С. 196.

³ После того как Петербургское восстание 14 (26) декабря за несколько часов было подавлено, «Русская правда» Пестеля в форме сборника несшитых листов была найдена благодаря усилиям шпиона по имени Майборода. Ее сочли настолько опасной, что даже членам высшей судебной палаты царь не дозволил прочитать ее полностью. По окончании расследования и после приговора Пестеля к смерти через повешение этот документ полстолетия хранился в архивах Москвы. В 1880-х гг. русский историк Н. Дубровнин получил первое официальное разрешение просмотреть «Русскую правду», и его рукописные работы попали в 1906 г. в руки историка П. Щеголева, чья первая редакция «Русской Правды» на сегодняшний день считается устаревшей. В данной статье используется отредактированный вариант 1958 г.

⁴ Семья Павла Ивановича Пестеля изначально — из Саксонии, но к тому времени уже более столетия жившая в России. В это время, как видно из письма отца к сыну (*Письма* родителей Пестеля к находящемуся в заключении сыну / под ред. А. Круглого. Красный архив. Т. 16. С. 164—188), семья считает своим «отечеством» Россию, однако не русифицировалась настолько, чтобы сменить свое строгое лютеранское вероисповедание на русское православие. Его родители, Иван Борисович и Лизавета Ивановна, урождённая Круг, придавали большое значение образованию своих детей, а потому послали Павла Пестеля вместе с его младшим братом в 1805 году в Дрезден в дом бабушки Круг, бывшей к тому времени довольно знаменитой писательницей. Здесь братья получают основательное образование в области современных наук: юриспруденции, экономики и политики. Особое значение имел в дрезденский период некий профессор Зайдель, управлявший воспитанием братьев и бывший, по всей видимости, глубоко религиозным человеком.

ле свершившейся революции.⁵ Его сподвижники ценили и боялись его как весьма сведущего, остроумного и радикального представителя современной политической философии.⁶ Пришедшая в Россию европейская философия, основывавшаяся на естественном праве, находилась тогда, однако, под надзором и цензурой царского государства, так как антропоцентризм естественного права потребовал бы от государства ревизии деистической системы правды, признанной до тех пор только со стороны церкви. Тем не менее исключительной популярностью⁷ в постпетровской России пользовалось учение Жан-Жака Руссо. В кругах русской интеллектуальной элиты циркулировал рукописный перевод «*Метафизики нравственности*» и «*Критики чистого разума*» Иммануила Канта, а в мышлении русских студентов⁸ укоренился английский эмпиризм Дэвида Юма и Томаса Гоббса. Наряду с этим, в России начала XIX в. просто ошеломляющей популярностью пользовался авторитетный теоретик экономики Адам Смит. Центральный постулат естественного права — каждый человек должен а priori пониматься как свободный индивид — дискутировался в основанном Екатериной Великой «Свободном Экономическом Обществе» в контексте со Смитовским либерализмом, начиная с 1802 г., когда вышло из печати «*The Wealth of Nations*»; необходимость упразднения крепостно-

⁵ Ulam A. B. Russlands gescheiterte Revolutionen. Von den Dekabristen zu den Dessidenten. — München, 1985. — S. 55.

⁶ Все высказывания современников о Пестеле, к примеру декабриста Лопера: *Wolkonskij M.* Die Dekabristen. Die ersten russischen Freiheitskämpfer des 19 Jahrhunderts. — Zürich, 1961. — S. 129. Ср.: *Пажитнов К. А.* Экономические воззрения декабристов. — М., 1945. — С. 41: В письменном наследии Пестеля были обнаружены рукописные выдержки из трудов Руссо, Кондильяка, Вольтера, Дидерота, Беккариа, Бентама и многих других.

⁷ *Щипанов И. Я.* Русские просветители (от Радищева до декабристов). — М., 1966. — Т. 1. — С. 5–44.

⁸ *Зеньковский В. В.* История русской философии. — Париж, 1948. — Т. 1. — С. 116.

го права стала очевидной.⁹ Однако как попытки царя Александра I дать России с помощью Михаила Сперанского конституцию, так и все напряженные размышления данного общества потерпели неудачу ввиду противостояния русской аристократии.¹⁰ Как и Пестель,¹¹ Сперанский принадлежал к масонской ложе; служа при дворе, он переводил труд Фомы Кемпийского «О подражании Христу» и развивал идею христианизации общественной жизни России посредством учреждения конституции.¹² Русское масонство на рубеже нового столетия размышляло в основном над проблемами «истинного христианства», и в особенности над вопросом возможных путей претворения основных христианских заповедей в общественной жизни. При этом необходимо было обойти, с одной стороны, догматические предписания русского православия и, с другой стороны, предписания царистской системы.¹³ «Истинное христи-

⁹ Пажитнов К. А. Развитие социалистических идей в России. От Пестеля до группы «Освобождение труда». — Петроград, 1924. — С. 14 и далее.

¹⁰ Сперанский (1772–1834) кодифицировал с 1801 по 1812 год русское право и создал по заказу Александра I проект конституции, предусматривающей разделение властей и обширную федерализацию русской империи. Набросанное им гражданское право, уподобленное коду Наполеона, также потерпело неудачу.

¹¹ Пестель вступил в 1812 году в ложу «les amis réunis», которой уже принадлежали П. Чаадаев и знаменитый драматург А. Грибоедов. Уже в 1816 году Пестель поменял эту ложу на ложу «трех добродетелей». Хотя он и объяснял эту смену тем, что в последней ложе говорили по-русски, а не по-французски, есть основания предполагать, что Пестель решил поменять ложу, потому что в ней собирались многие ведущие личности декабристов, а именно братья И. И. и М. И. Муравьевы-Апостолы, Н. М. Муравьев, князь П. Трубецкой и князь Г. Волконский.

¹² Зеньковский В. В. История русской философии. — Париж, 1948. — Т. 1. — С. 123. Ср.: Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991. — С. 23. Кроме того см. Goerdт W. Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. — Freiburg/München, 1984. — S. 230–245 о замыслах Сперанского христианизировать общественную жизнь с помощью его наброска конституции.

¹³ Вороницын И. П. Декабристы и религия. — М., 1928. — С. 14 и далее. Ср.: Довнар-Запольский. Идеалы декабристов. — М., 1906. — С. 41 и далее.

анство», так звучало название книги И. Арндта (1551–1621), переведенной в 80-х годах на русский язык. Это выражение символизировало в России освобожденное от всякой церковной истории и истории христианских догматов понимание христианства.¹⁴ И проект «Русской правды» Пестеля состоял в том, чтобы облечь подобное истинное христианство в форму законов. За звучным названием скрывался, однако, сохраненный в форме фрагментов с трудом читаемый набросок конституции,¹⁵ «предписание»¹⁶ для предусмотренного, но так никогда и не реализованного «переходного правительства», наделенного диктаторскими полномочиями, которое в течение десяти лет после государственного переворота стояло бы у истоков истинной республики.¹⁷

¹⁴ Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991. — С. 21.

¹⁵ В действительности существуют две версии этого наброска, как выяснилось после публикации «Русской правды» в 1957 г. с участием А. Покровского, Н. Чернова и М. Нечкиной. Первая версия датируется 1822 г. От этой ранней редакции сохранились только те части, которые не были заменены более поздними; это касается § 8–13 третьей части, полностью сохраненных четвертой и пятой глав и плана запланированных десяти глав. Более поздняя версия, начатая Пестелем только в 1824 г. и так и не законченная им, восходит к началу свода законов и содержит так называемые Пестелем «основные понятия». Этот проект конституции, над которым Пестель уже не мог более интенсивно работать, потому что, начиная с конца 1824 г., попытки объединения Южного и Северного обществ в 1825 г. полностью парализовали его творческие силы, в противоположность широкому мнению о нем очень фрагментарен и незавершен: в нем отсутствуют пять из десяти задуманных глав и даже сохранившиеся четвертая и пятая главы в их последовательности и формулировке параграфов так и не были окончательно отредактированы самим Пестелем.

¹⁶ Полное название труда *Пестель П. И.* Русская правда // Восстание декабристов. Русская правда П. И. Пестеля и сочинения предшествующие / Под ред. М. В. Нечкиной. — М., 1958. — Т. 7. — С. 111.

¹⁷ При этом Пестель исходил, судя по доступным фрагментам его текстов, из того, что «лучшие сыны отечества» из сословия русского помещичьего дворянства поймут необходимость реформ и потому станут сотрудничать с переходным правительством до такой степени, что «грамотные собрания, которые должны были бы основать дворяне, детально разра-

В чем состояла основная истина этой «Русской правды»? Примечательно, что ни одно из существующих исследований не констатирует, что Пестель от имени очевидной для него и невыводимой религиозной истины требует государства, основанного на христианском мировоззрении: его «Правда» различала «духовные», «естественные» и «политические законы», причем последние должны соответствовать «христианскому духу». Все политические законы без исключения должны учитывать «христианский дух». «Истинная политика» по своему определению «моральна» и творит «священное единство» христианских нравов народа и «политических законов», во имя претворения «*общего благоденствия*». ¹⁸ Вопрос, в чем же именно состоит этот общий «дух», основывающий государство и общество, обращает вновь к преамбуле конституционного проекта: «Первоначальная обязанность Человека, которая всем прочим обязанностям служит источником и порождением, состоит в сохранении своего бытия». Кроме естественного разума это доказывается и словами Евангелия: «Люби Бога, и люби ближнего, как самого себя». В этой миссии заключается весь закон христианский. Этому естественному и одновременно христианскому «долгу» соответствует «право» пользоваться «для пищи плодами и прочими произведениями природы». ¹⁹

В применении к области государства оба эти положения означают, что «цель государства» состоит в наибольшем возможном «*благоденствии*» всех и каждого в отдельности. Поэтому, во-первых, нужно постановить, что государство не в праве преступать нормы «Священного Писания» и, во-вторых, должно учитывать «законы природы и естественные потребности». Для конкретного правотворчества следующие правила должны служить духовным руководством: прежде всего, Пестель фик-

ботают и выдвинут программу действий по ликвидации себя как сословия, включая экспроприацию собственности». (*Пестель П. И.* Русская правда. Сод. 3, § 6. С. 156).

¹⁸ Там же. — Гл., § 2. — С. 137 и далее.

¹⁹ Там же. — Введение. Основные понятия. — § 5. — С. 114 и далее.

сирует идентичность «христианских» и «естественных» заповедей. «Истинная политика» следует, естественным образом, христианским законам и способствует только тому, что идет на пользу по возможности большему количеству людей на наиболее высоком возможном уровне. Короче говоря, благополучие отдельной личности не должно никому вредить.²⁰ Именно в этом, «естественном», то есть обоснованном христианством, стремлении к равному благополучию для всех и состоит «цель государства», вокруг которой объединяются все участники общества в соответствии с их «общими потребностями» и при условии отречения от своих «частных мнений».²¹ Следовательно, и общественный, и государственный договор основываются на исполнении христианского долга.²²

На этой идее исполнения долга основывается параллельность капиталистического и коммунистического экономического порядка и системы собственности: в первую очередь Пестель обращает внимание на христианское обоснование римского права, согласно которому Бог сотворил землю для всех людей в равной мере, а потому никто не должен исключаться из общего владения. Далее следует анти-тезис, классическим образом звучавший и звучащий так: земля по праву принадлежит тому, кто заслужил ее «работой». Эти тезисы лишь по видимости исключают друг друга, их можно объединить: во времена возникновения «буржуазных обществ» понятие частной собственности возникло естественным образом, а его защита, в настоящее время, соответствует даже «священному долгу». Институт общего владения имел для Пестеля, однако, «безусловное преимущество», ибо применение первой христианской заповеди и выведенных из нее понятий об обязанностях и правах

²⁰ Там же. — С. 115 и далее.

²¹ Там же. — § 2–4. — С. 113 и далее. *Lubin I. M. Zur Charakteristik und zur Quellenanalyse von Pestels «Russkaja Pravda».* — Hamburg, 1930. — S. 9. отсылает к *Rousseau J. J. Contract Social*, — P. III 1 как к источнику этой идеи.

²² Там же. — § 7. — С. 116.

человека к общественно-политической сфере повелевает обеспечить самое необходимое каждому человеку уже на основании того, «что он человек».²³

Возникает вопрос, как именно должно происходить распределение земли согласно «Русской правде». Административно-политическое деление идеального русского государства предусматривало в качестве наименьшей единицы так называемую «волость», в которой должно было числиться от 5000 до 10000 жителей мужского пола.²⁴ Каждая из этих наименьших единиц трактовалась как отдельная «политическая семья».²⁵ Эта «семья», представленная «Наместным волостным собранием», избираемым по принципам всеобщего избирательного права,²⁶ несла ответственность за распределение предусмотренной для общего владения половины всей земли.²⁷ «Политическая семья» должна была вести «скаробный список» (список владельцев), чтобы проследить, что каждому жителю предоставляется основное материальное обеспечение его существования не в качестве «подаяния», а как выполнение само собой разумеющегося права.²⁸ Понятно, что это значило одновременно, что в любое время каждого жителя могли обязать отдать часть своего состояния во имя «благополучия» другого.²⁹ Для того, чтобы справиться с вытекающими уже из одного этого момента проблемами, «политическая семья» должна была учредить административный орган данного круга и в порядке очередности менять

²³ Там же. — Гл. 4, § 9. — С. 182 и далее.

²⁴ Там же. — Гл. 5. — С. 128; Гл. 4, § 9. — С. 182 и далее.

²⁵ Там же. — Гл. 4, § 2. — С. 176 и далее.

²⁶ До сих пор не удалось окончательно определить, было ли право выбора предусмотрено и для женщин. Однако это крайне маловероятно, поскольку, если бы это было так, это было бы однозначно высказано ввиду особых обстоятельств данного времени.

²⁷ Там же. — Гл. 4, § 6. — С. 179; § 10–12. — С. 183 и далее.

²⁸ Там же. — § 6. — С. 179. Ср. также § 9–11. — С. 182 и далее.

²⁹ Там же. — § 11. — С. 184 и далее.

его состав.³⁰ Наряду с задачами перераспределения землевладений, накопленных дворянством, «политическая семья» имела задачей создание основных производственных фондов из регулярных и беспроцентных оброков всех лиц, учтенных в «*гражданском списке*»,³¹ в пользу принадлежащего «*волости*» банка, который финансировал бы признанные полезными частные хозяйственные проекты.³² Особые органы должны были контролировать надлежащее исполнение всех (частных) мероприятий, а подчиненные волости страховые общества должны были заботиться о том, чтобы никто незаслуженно не претерпевал материальную нужду.³³

Социальное обеспечение «политической семьи» распространялось, конечно, и на такие «богоугодные» учреждения, как дома сирот, больницы и т. д.³⁴ Достижение государственной цели не могло быть гарантировано инициативой частных лиц и частных предпринимателей, напротив, оно требовало «*общественного начальства*».³⁵ Эта утопия общественного начальства приводит к отказу от разделения церкви и государства, причем первая должна была полностью раствориться в последнем: русско-православное духовенство должно было восприниматься в ведущих государственных административных единицах как «ветвь государственного правления», ибо «чем теснее связь между Духовными и Мирянами, тем счастливее Народ».³⁶ Наряду с декларацией заповедей любви к Богу, ближнему и самому себе как центрального основания социального и экономического устройства идеальной России, для Пестеля, по-видимому, «*истинное христианство*»³⁷ состоит в возведении государства в ранг религиозной общины, по-

³⁰ Там же. — § 16. — С. 190 и далее.

³¹ Там же. — § 6. — С. 179 и далее.

³² Там же. — Гл. 5, § 21. — С. 206 и далее.

³³ Там же. — § 21, 22. — С. 206 и далее.

³⁴ Там же. — § 22–24. — С. 207 и далее.

³⁵ Там же. — § 24. — С. 208 и далее.

³⁶ Там же. — Гл. 3, § 5. — С. 153.

³⁷ См. сноску 14.

добной церкви. Так, он в самом деле требовал от «белого духовенства» России исполнения апостольской миссии в рамках общих государственных дел, короче говоря, требовал в соответствии со своей «Правдой», чтобы церковь стала наполовину государственным учреждением! Только «черному духовенству», доступному опытным священникам самое раннее с 60 лет, он предоставлял определенную независимость, разрешая только этой части духовенства заниматься исключительно поддержанием монастырской жизни и молитвой. Все неправославные монастыри должны были быть не долго думая запрещены, ибо они противоречили «духу православной веры».³⁸ Одним словом, теоретически установленная Пестелем свобода вероисповедания и совести в действительности была лишь декларативной, свободой только по видимости, ибо в контексте «церковного богослужения», то есть официальной формы вероисповедания, повторяется крайне однозначное положение, что иные вероисповедания, кроме «христианского греко-православного», допускаются лишь в той мере, в какой они не нарушают «русские духовные и политические законы», соответствующие «законам чистой морали» и, следовательно, «естественным обязанностям человека».³⁹ Касательно ислама, который исповедывали, например, татары, Пестель безоговорочно утверждал, что его следует запретить.⁴⁰ Именно в этом смысле следовало также ограничить «свободу печати». Каждое «учение» перед распространением должно было пройти через игольное ушко «чистой морали».⁴¹ Кроме того, любые частные союзы должны были быть запрещены.⁴² Воспитание максимум

³⁸ Там же. — Гл. 3, § 5. — С. 153–154. Критическое обсуждение Пестелем того, что русско-православная церковь, объединившись с русским дворянством ради сохранения власти, отошла от своей миссии, изложенной в христианском завете, находится в развернутом виде в его произведении «Социально-политический трактат» (Т. 2. С. 189–295).

³⁹ Там же. — Гл. 5, § 19. — С. 205 и далее.

⁴⁰ Там же. — Гл. 2, § 10. — С. 143 и далее.

⁴¹ Там же. — Гл. 5, § 16–18. — С. 204 и далее.

⁴² Там же. — Гл. 5, § 18. — С. 205.

наполовину должно было считаться личным делом, и минимум наполовину — делом государства.⁴³

Итак, «политическая семья» являлась вместе с тем и главным носителем русско-православного мировоззрения и образа жизни. В данном случае предстояла долгая воспитательная работа, потому что к идеальному русскому государству, помимо русских, должен был принадлежать целый ряд других народностей, а именно: 1. финны, 2. латыши, 3. молдаване, 4. колонисты, 5. кочевые народы, 6. татары, 7. кавказцы, 8. казаки, 9. сибирские народы и 10. евреи,⁴⁴ в подавляющем большинстве не относившиеся к русско-православному вероисповеданию.

Определение «русский», следовательно, может быть заменено на «христианский», так что выясняется, что «Русская правда» Пестеля возводила русско-православную христианскую правду, понятую как вселенская, в статус политического декрета. В действительности же уже киевское церковное право нач. XI—XII вв. именовалось «*Русской правдой*», постепенно приближаясь к византийскому образцу. Позже и каталог норм свободного города Новгорода именовался «русской правдой». Новгород был самостоятельной городской, самоуправляемой (политической) единицей, где князь фактически зависел от «городского вече».⁴⁵

2. Этимология *правды* и *истины* в русском языке

Этимологические исследования Д. Кеглера⁴⁶ дают на многочисленных примерах разъяснение различия между двумя понятиями «правда» в русском языке. Исходной точкой

⁴³ Там же. — Гл. 5, § 16. — С. 204.

⁴⁴ Там же. — Гл. 2, § 4. — С. 139.

⁴⁵ *Ключевский В. О.* Соч. — М., 1956. — Т. 1: лекция XIII. — С. 206.

⁴⁶ *Kegler D.* Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. — Frankfurt a. M., 1975.

этих исследований является церковнославянская переводная литература, в которой присутствующие значения *правды* и *истины* оказываются однозначно семасиологически сформированными в соответствии с греческими образцами, поскольку воспитанные в греческой культуре евреи перевели Ветхий и Новый Завет на древнегреческий, а эти переводы, в свою очередь, служили источниками для перевода на церковнославянский язык. Греческое выражение ἀλήθεια означает высказанное, познанное бытие, абсолютную метафизическую истину о бытии.⁴⁷ Переведенный как *истина* этот вид правды встречается особенно часто в Евангелии от Иоанна и подразумевает *истину откровения*. В откровении особенно ясно раскрывается экзистенциальный характер этой истины, и от него происходят значения «действительности» и «подлинности».⁴⁸ В церковнославянских памятниках же слово *правда* в значении истины, напротив, по большей части отсутствует. *Правда* используется как перевод для греч. δίκαιοσύνη и подразумевает справедливость, правильное поведение, правдивость в словах и поступках. Однако уже в древнерусском *правда* обладает более сложной структурой значений. Значение правды проступает равноценно наряду с упомянутыми значениями, но, в противоположность *истине*, правда-истина имеет скорее этический, нежели гносеологический характер. Из древнерусской *правды* произошел впоследствии целый ряд отдельных лексем, в которых нуждалась юридическая деятельность. «Правда» становится юридическим термином, институционализирующим свободные поступки, но имеющим, в силу своей этимологии, религиозный оттенок.⁴⁹

В XIX веке *истина* употребляется и во множественном, и в единственном числе; *правда* же употребляется исключительно в единственном числе и претерпевает кристаллиза-

⁴⁷ Там же. — С. 23–25.

⁴⁸ Там же. — С. 27 и далее.

⁴⁹ Там же. — С. 38–41.

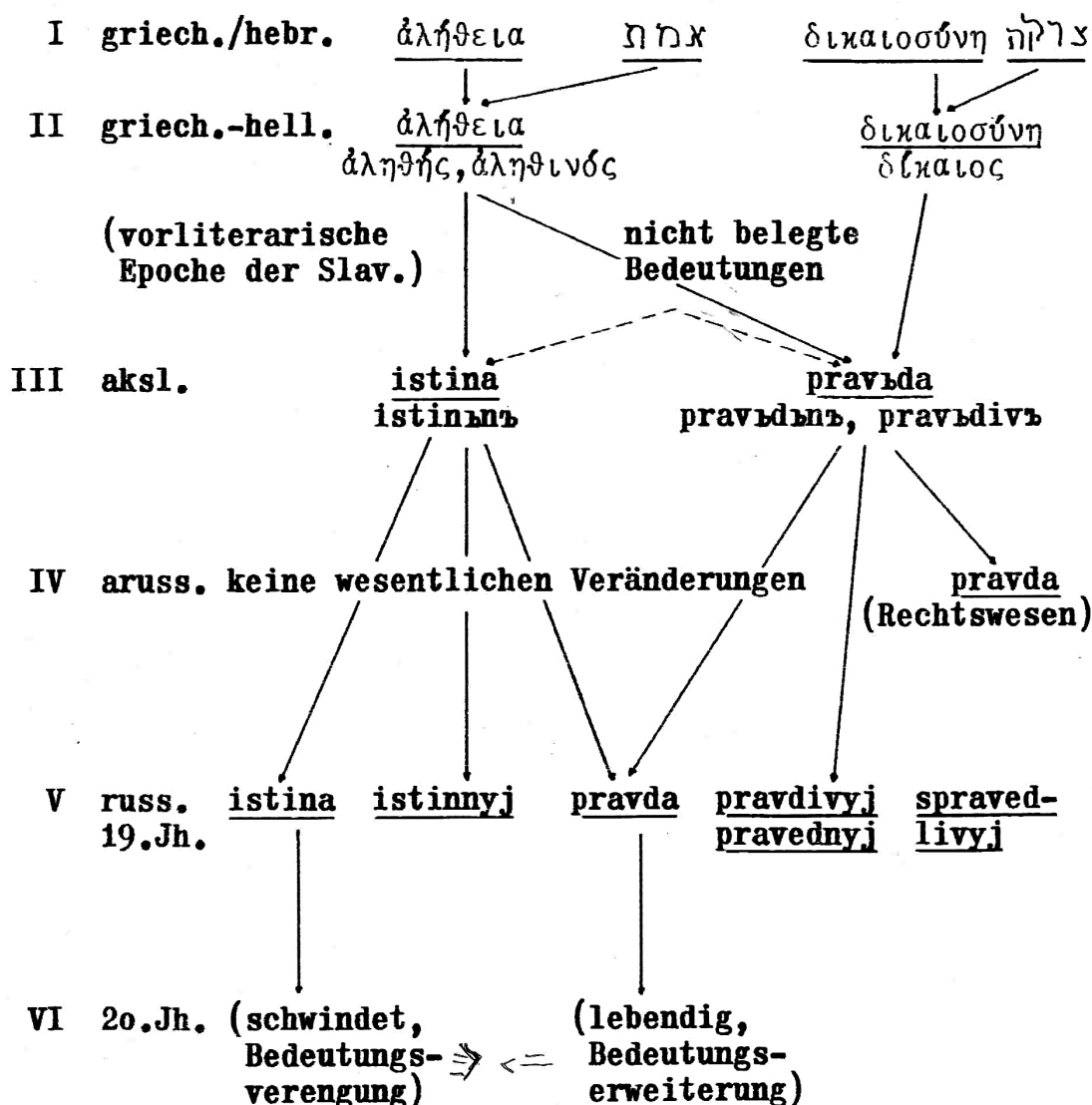


Табл. из кн.: Kegler D. Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. Frankfurt a. M. 1975

цию своего значения как *правда-справедливость*, как религиозно-метафизическая единица, как единство мышления, поступков и словоупотребления. *Правда* подразумевает одновременность верного познания и правильных поступков. Сюда относятся такие выражения, как *народная правда*, *христианская правда*, *святая правда*, *правда социализма* и множество других подобных выражений. В XIX в., в эпоху русского

Просвещения и, в связи с этим, секуляризации господствующего мышления, *истина*, напротив, не только теряет свое изначальное значение, связанное с Евангелием от Иоанна, но испытывает также значительное сужение и других своих значений.

Хотя *истина*, несомненно, означала и продолжает означать правду, вместе с тем, однако, все более абстрактную, теоретическую правду, которая в практической жизни имеет сравнительно небольшое значение. Абсолютность и божественность являются отныне атрибутами этой правды. Она появляется в таких выражениях как *святая истина*, *вечная истина*, *божеская истина*,⁵⁰ и подразумевает под *истиной* результат когнитивно управляемого стремления к познанию.⁵¹ Значения *истины* и *правды* сливаются в XIX столетии лишь в одно содержание из многих: *Правда* же значительно расширяет поле своих значений за счет того, что она, как *правда-истина*, включает в себя теоретическую правду, *истину-правду*.

3. Правда как цель познания у Н. К. Михайловского

Всякий раз, как мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий. Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благородная житейская практика, самые вы-

⁵⁰ Там же. — С. 43–48.

⁵¹ Там же. — С. 49–56.

сокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно-бессильными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя. Во всяком случае, выработка такой точки зрения есть высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной — и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную — такова задача всей моей жизни. <...> Вопросы о свободе воли и необходимости, о пределах нашего знания <...> занимали меня исключительно с точки зрения великой двуединой правды.⁵²

Резюмируя, можно сказать, что у Михайловского *правда* выступает иначе, нежели у Пестеля, а именно, как *субъективная форма правды*, которая, чтобы стать доступной обобщению и объективации, нуждается в теории, оправдывающей ее дискурсивным образом. Короткое и сравнительно малоизвестное сочинение «*Письма о правде и неправде*» — одно из немногих произведений Н. К. Михайловского (1842–1904), посвященных более или менее подробной разработке гносеологических проблем.

Михайловский оказывается сенсуалистом, так как для него нет никакой иной, помимо доступной пяти чувствам субъективной «*правды*». Субъективная правда имеет «практический» характер и совсем не претендует на статус объективности.⁵³ Михайловский предполагает, что человек жи-

⁵² Михайловский Н. К. Предисловие к 3-му изд. // Полн. собр. соч. В 10 т. — СПб., 1909–1914. — Т. 1. — С. V–VII.

⁵³ Михайловский Н. К. Письма о правде и неправде (1877). — Там же. — Т. 4 (1897). — С. 460 и далее. Ср. его же: О жажде познания (1875). — Там же. — Т. 3 (1897). — С. 344 и далее.

вет согласно сугубо индивидуально сложившейся «системе правд», которая отвечает трем требованиям: во-первых, она служит фильтром восприятия внешнего мира; во-вторых, она является неким советчиком в нравственных конфликтах, возникающих естественным образом в «вопросах совести»; и, в-третьих, она задействована в поиске индивидом своего личного «принципа счастья», помогая встраивать весь опыт в одну из существующих теоретических моделей объяснения мира, будь она «реалистическая или идеалистическая, оптимистическая или пессимистическая». К подобным моделям, т. е. «системам правд», относятся и религии.⁵⁴ Все модели объяснения мира — теоретические истины, осознанно или неосознанно приспособляемые людьми по потребности для формирования своей «субъективно-практической правды».⁵⁵ Сам Михайловский обозначил этот подход просто — «субъективный метод».⁵⁶ Этот «субъективный метод», жестко раскритикованный предреволюционной прессой и литераторами, подразумевает, следовательно, не что иное, как довольно простое психологическое объяснение процесса нахождения субъективной, имеющей практическое значение правды.

Как нарочно, именно славянофилов он считал своими предшественниками в России с гносеологической точки зрения, искавшими, как и он, слияния «теоретической истины» и «справедливости», для того чтобы однажды сформулировать *правду*, то есть «правду-справедливость».⁵⁷ Для Михайловского человек в первую очередь «сочувствующее» и «любящее» существо, для которого только опыт «эмпатии»

⁵⁴ Там же. — С. 405 и далее.

⁵⁵ Там же. — С. 339 и далее.

⁵⁶ Михайловский Н. К. Борьба за индивидуальность (1875/76). — Там же. — Т. 3 (1897). — С. 422. В данном случае употреблен краткий вариант этого центрального трактата в одной главе «Записок профана» (Там же. Т. 3. С. 422).

⁵⁷ Михайловский Н. К. Письма о правде и неправде. — Там же. — С. 439.

тии» гарантирует «счастье».⁵⁸ При этом он избегает нормативного понятия морали; он далек от того, чтобы быть моралистом какого бы то ни было толка. Предметом его интереса является исключительно «нравственное чувство», определенное в его глазах интуитивным, прирожденным чувством уважения человека к образу жизни окружающих его.⁵⁹ В этой связи он рассказывает выдуманную историю дворянина, случайно столкнувшегося с пьяным: если бы пьяный принадлежал к его сословию, дворянин интуитивным образом предполагал бы только такие причины его опьянения, которые самому дворянину были хорошо известны. Осведомленность о предполагаемых причинах стала бы основой «понимания» и «сочувствия», потому он и отнесся бы к пьяному не с презрением, а со снисхождением. Если бы пьяный, напротив, был, к примеру, крестьянином, тогда дворянин сразу бы осудил его, поскольку он не обладает никакими знаниями о «горестях и радостях» последнего. В познании значения «сочувствия» и «любви» состоит величие христианской морали; она «гениальная, поистине божественная программа обновления мира, потому что лежащая в ее основании любовь требует одновременно и обновления человека, как неделимого и как члена общества».⁶⁰ И «справедливость» Михайловский определяет с сугубо психологической точки зрения, а именно как форму коммуникации, пронизанную «сочувствием» одного к жизни другого: только подобному межличностному положению он готов приписать атрибут «справедливости».⁶¹ Нельзя забывать, что его произведения должны были пройти царскую цензуру, поэтому из его параболы можно вычитать

⁵⁸ Михайловский Н. К. Преступление и наказание. — Там же. — Т. 2. — С. 86 и далее. См. также: Михайловский Н. К. Что такое прогресс? — Там же. — Т. 1. — С. 71 и Михайловский Н. К. Борьба за индивидуальность. — Т. 2. — С. 478 и далее.

⁵⁹ Михайловский Н. К. Что такое счастье? — Там же. — Т. 3. — С. 163.

⁶⁰ Там же. — С. 73 и далее.

⁶¹ Там же. — С. 159 и далее.

лишь то, что справедливость всегда состоит в некоей зависимости от общих социальных условий каждого индивида. Другими словами, пока общество состоит из сословий или классов, справедливости быть не может.

Второй после «нравственного чувства» антропологической характеристикой вида «человек» для него является «религиозное чувство», а именно «чувство зависимости от высшего личностного существа».⁶² Как и Людвиг Фейербах, Михайловский объясняет, пусть и не в особо дискурсивно комплексной форме, любой вид религиозности психологически: индивидуальная религиозность приводит в согласие волю, личные переживания и созданный разумом личный идеал. Жить — значит мыслить, чувствовать и действовать, причем все эти три момента стремятся к соответствию друг с другом. Формула их согласованности изменяется в зависимости от времени и от течения индивидуальной жизни, однако всегда *правда* — искомое.⁶³ *Правда-справедливость* подразумевает, таким образом, индивидуальную, но одновременно и всеобщую, предопределенную в человеческом виде, цель.⁶⁴

«*Борьба за индивидуальность*» — так назвал Михайловский свою теоретическую «истину», которая смогла бы обосновать *правду* как личную и, одновременно, поддающуюся обобщению идею правды-справедливости. Его центральный тезис об *истине* звучал так: организация работы, или, точнее, разделение труда, решающим образом определяет

⁶² Михайловский Н. К. Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873). — Там же. — Т. 1. — С. 331. В «Борьбе за индивидуальность» (Там же. Т. 2. — С. 423) Михайловский говорит о «преданности идеалам», что я рассматриваю как форму религиозности.

⁶³ Цит. по: Красносельский А. Н. К. Михайловский о религии // Русское богатство. 1904. № 4. С. 57 (1-я паг.).

⁶⁴ Михайловский избегает выражения «свободная воля», обосновывая это тем, что оно традиционно было камнем преткновения всякой трансцендентно ориентированной этики. См.: Михайловский Н. К. Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873). — Там же. — Т. 1. — С. 331.

полноту индивидуальности отдельного человека, то есть становление или разложение личности. Именно в понимании того, что труд определяет общество в целом и таким образом каждого ее члена — политико-экономически и социально-архитектонически, состояло, с его точки зрения, достижение социалистов, причем касательно Маркса он добавляет, что последний игнорировал специфические проблемы разделения труда.⁶⁵ Вместо этого он перенимает подразделение истории Огюста Конта и соотносит три стадии развития человеческого духа с формами разделения труда. Он различает формы «простого» и «сложного сотрудничества»: «простое сотрудничество» первой «объективно-антропоцентричной фазы» сменяется «эксцентричной фазой» «сложной формы сотрудничества», а в субъективно-антропоцентрической фазе появляется видоизмененное «простое сотрудничество». «Простое сотрудничество» характеризуется отсутствием любого регулярного разделения труда и связанной с ним иерархии. Тотальное отсутствие любой, даже внутрисемейной иерархии, согласно Михайловскому, было лишь в первобытном состоянии.⁶⁶ Только такое «простое сотрудничество» в форме совместно совершаемого труда с общепризнанной целью способствует возникновению в человеке всеохватывающего чувства «солидарности» или сочувствия, делает возможным каждому члену объединения «в каждую данную минуту проникнуться жизнью своего ближнего». Только реализованное «простое сотрудничество» дает знаменитому лозунгу «свободы, равенства и братства» фактическое и естественное пространство для претворения.⁶⁷ Эту форму предгосударственного «простого сотрудничества» постепенно сменило «более сложное» и иерархическое разделение труда, притом сцементированное

⁶⁵ Михайловский Н. К. Что такое прогресс? — Там же. — Т. 1. — С. 152 и далее.

⁶⁶ Там же. — С. 34 и далее.

⁶⁷ Там же. — С. 107.

внутрисемейным. Этим определялись выход из «первобытного состояния» и историческая обусловленность «отчуждения» человека от самого себя.⁶⁸ Семья для Михайловского является не исходной ячейкой общества, а сравнительно поздним продуктом развития разделения труда,⁶⁹ для него это значило, что при дальнейшем развитии разделения труда семья падет его жертвой.⁷⁰ Причина для смены «простого сотрудничества» прямо-таки банальна. Неизменный рост лишь семейноподобных первобытных обществ и, одновременно, растущая потребность разделения труда, обусловленная военными столкновениями и т. п. различных единиц, способствовали организации общества на основании разделения труда и внутренней иерархии.⁷¹ Последующий «эксцентрический период» для Михайловского — историческая эпоха строжайшего разделения труда, то есть «сложного сотрудничества» с присущей ему тотальной социальной герметичностью, то есть феодальным порабощением.⁷² Европейское, как и русское Средневековье, согласно ему, было периодом даже «патологического» самоотчуждения, закрепленного церковным христианством. Церковное христианское учение ошибочным образом поддержало свойственной ему «теоретической истиной» отдельного человека в том, чтобы видеть свое «я» на небесах и потому оставить без внимания потерю полноты индивидуальности в процессе разделения труда, не говоря уже о том, чтобы предпринять меры против этой потери. К контексту темы «самоотчуждения» относится, прежде всех остальных его работ, сочинение «Герои и толпа», в котором Михайловский рассматри-

⁶⁸ Там же. — С. 98 и далее.

⁶⁹ Там же. — С. 101; Михайловский Н. К. Борьба за индивидуальность. — Там же. — Т. 2. — С. 480.

⁷⁰ Там же. — С. 594 и далее.

⁷¹ Михайловский Н. К. Что такое прогресс? (1869) — Там же. — Т. 1. — С. 103.

⁷² Там же. — С. 108 и далее.

вает проблему «подражания»⁷³ как следствие именно такого смещения «я» с земли на небеса или другие мнимо лучшие места. Такие специфически средневековые явления, как крестовые походы, великое переселение народов и массовый суицид во имя Христа, были для него выражением очевидной патологии человеческого духа, поскольку последний уже не опирался на благоприятную почву поистине претворенной «симпатии». Подражание массы избранным «героям», причем даже «неосознанное», — это лишь суррогат утраченного индивидами чувства настоящей солидарности. «Эксцентрический период» был временем «однообразия» частных жизней; факт отсутствия всякого осознания индивидуальности внутри «человеческого стада» не подлежал для Михайловского никакому сомнению.⁷⁴ В эту эпоху самоотчуждения в рамках «сложного сотрудничества» индивидуально выполненный труд следовал только одному закону — закону «подражания». «Закон приспособления» действовал и в отношении форм труда и производства, следствием чего было отсутствие всякой оригинальности индивидуального труда. Помимо этого, всеобщее «однообразие» существования, predeterminedного разделением труда, способствовало борьбе против «мнимых врагов», то есть духу конкуренции. «Симпатия» по большей части была заменена «подражанием», а потому каждый научился жить, работать и бороться в «отчужденности» и «замкнутости» от своих ближних.⁷⁵ В сочинении «Что такое счастье?» он пытается показать, что эта фаза в Европе клонится к своему концу ввиду усталости крестьянского и пролетар-

⁷³ В кн.: Masaryk Tomáš G. Russische Geistes- und Religionsgeschichte. — Frankfurt a. M., 1993. — S. 157. указано на то, что Михайловский при подготовке собственных штудий с главной темой «подражание и заражение» изучал особенно интенсивно французских писателей, занимавшихся этой проблемой перед Тардом.

⁷⁴ Михайловский Н. К. Герои и толпа. — Там же. — Т. 2. — С. 135 и далее.

⁷⁵ Там же. — С. 174 и далее 190.

ского сословия.⁷⁶ Однако все надежды на соединение социальной борьбы и борьбы индивидуальности (личности), которые он высказывал в сочинении «Борьба за индивидуальность», не оправдаются.⁷⁷ Только индивидуальная «совесть» требует смены парадигм от «эксцентрического» к «субъективно-антропоцентрическому периоду». Позитивизм, и в особенности дарвинизм, лишил любую метафизическую телеологию всякого основания и создал некую *tabula rasa* традиционных гуманитарных и общественных наук. Отныне можно помыслить только одну-единственную форму телеологии, а именно, строго субъективистскую, отличающуюся предположением, что индивид делает ставку на собственное очеловечение.⁷⁸ После того, как в Европе обнаружилась абсурдность развивающегося разделения труда, единственная возможность изменения психологической конституции индивида обнаруживается в *saepere aude!*⁷⁹ Россия должна учиться на «ошибках Европы» и избежать капитализма и свойственной ему иерархичной формы разделения труда. С представлением, что Россия только еще должна «сознательно» пройти фазу капитализма, нельзя согласиться потому, что тогда пришлось бы, вопреки уже достигнутому знанию и вопреки отпугивающим примерам социальной борьбы в Европе,⁸⁰ допустить, как бы притворяясь глухими и слепыми, беспрепятствен-

⁷⁶ Михайловский Н. К. Что такое счастье? — Там же. — Т. 3. Михайловский Н. К. Из литературных и журнальных заметок 1872 года. — 4-е изд. — СПб., 1906. — Т. 1. — С. 711 и далее.

⁷⁷ Михайловский Н. К. Борьба за индивидуальность. — Там же. — Т. 1. — С. 490.

⁷⁸ Михайловский Н. К. Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873) // Полн. собр. соч. В 10 т. — СПб., 1909–1914. — Т. 1. — С. 238 и далее.

⁷⁹ Михайловский Н. К. Что такое прогресс? — Т. 1. — С. 144. Ср. его же: Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873). — Там же. — С. 316.

⁸⁰ Михайловский Н. К. Карл Маркс перед судом Ю. Г. Жуковского (1887). — Т. 4 (1897). — С. 171.

ное формирование взаимного отчуждения и все глубже проникающей иерархизации. В статье «Из литературных и журнальных заметок 1872 г.» Михайловский высказывает общее для всех так называемых «русских социалистов» мнение о том,⁸¹ что рабочий вопрос (в данном случае этот термин — синоним социализма) в Европе носит «революционный» характер, в России же, ввиду коммунного образа жизни крестьянского населения, чисто «консервативный». Михайловский объясняет эти особенности различием господствующих форм владения, добавляя, что в России поэтому совсем не нужна экспроприация. Но и он сознавал, что Россия даже среднесрочно не может оставаться аграрным государством, поэтому он требовал конституционного закрепления общего владения землей за традиционными деревенскими общинами («миром») и перенесения этого принципа и на только зарождающуюся промышленность.⁸² Это и есть то, что Михайловский плакативно называл «социализмом».⁸³

Правда, т. е. то слияние «теоретической истины» и «справедливости», которые Михайловский бессистемно и фрагментарно представлял читающей публике на протяжении четырех десятилетий в многочисленных статьях, является не чем иным, как парафразом его социалистической идеи. Идея эта — антропологически выведенная норма, изначально рассматриваемая лишь в качестве предложения читателям, что видно уже на языковом уровне в прямых обращениях и вопросах к читателю, и призванная, в первую очередь, стимулировать самостоятельное мышление, чувство и действие читателей.

⁸¹ *Breckner K.* Die Sozialismusidee als Konstante der neueren russischen Ideengeschichte. — Hamburg, 1997. — S. 46.

⁸² *Михайловский Н. К.* Из литературных и журнальных заметок 1872 года. — СПб., 1897. — Т. 1. — С. 719 и далее.

⁸³ Там же. — Т. 4: Литературные заметки 1880 года. — С. 950 и далее. Ср.: Т. 4: Там же. — С. 698 и далее.

Решающее различие между *русской правдой* Пестеля и *субъективной правдой* Михайловского состоит, таким образом, в следующем — тогда как последний признается, что соединяет свое личное оценочное суждение с теоретической моделью объяснения мира (с *истиной*), то первый черпает, не сознаваясь в этом, свое личное требование *правды-справедливости* из авторитета божественной *истины*. При этом Пестель не принимает во внимание то, что христианское учение — наставление для практической жизни, которое обращается всегда только к индивиду и его совести. Превращение ее в общезначимую *правду* делает из личного учения распятого Христа безличное учение распятия. Поэтому с исторической точки зрения Пестеля вполне можно поместить в длинный ряд русских большевиков, поскольку последние, подобно ему, совсем не признавали различий между теоретической и практической истиной.

*Авторизованный перевод с немецкого Марии Варгин
под редакцией Н. С. Плотникова*