

## ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕАЛА ЧЕЛОВЕКА В РОССИИ XVIII ВЕКА (Социальные взгляды Фонвизина)

И.С. Коковин

Новосибирский государственный университет  
экономики и управления

kokovin@academ.org

В статье излагается исследовательская концепция процесса формирования нововременного антропологического дискурса на русской почве. Согласно заявленному подходу, в России восемнадцатого столетия сосуществуют три типа описательной стратегии человеческой сущности (традиционный, характерный для крестьянской общины, христианский – религиозный и просветительский). Определяется принадлежность творчества Д.И. Фонвизина к тому или иному типу дискурса человека на русской почве.

**Ключевые слова:** антропологический дискурс, нововременная личность, нововременный идеал, семиотическое пространство, секуляризация, модель человеческой сущности, просветительская парадигма.

В настоящее время значительной актуальностью обладает проблема формирования нововременного идеала человеческой личности на русской почве. Процесс культурных преобразований, способствовавший укоренению в России западноевропейского антропологического дискурса, был генетически связан с тенденцией секуляризации семиотического пространства (процесс возрастания рационализации терминов). При этом архетипы понимания человека, порожденные церковной средой, продолжают присутствовать в антропологическом дискурсе Просвещения, в видоизменной и (зачастую) превращенной форме. Следует заметить, что религиозное понимание проблемы человека продолжает присутствовать в культуре наряду со светскими формами осмысления феномена сущности человека. Значительный интерес представляет сопоставление христианского идеала личности с концепцией человека, содержащейся в комедиях и прозе русских литераторов восемнадцатого столетия (ека-

терининская эпоха). В процессе сопоставления выявляются генетические предпосылки нововременных концептов человеческого естества. Это создает возможность анализа тенденций формирования секулярной модели человеческой сущности на русской почве (укоренение просветительских образцов). Специфика процесса взаимовлияния национальных и заимствованных на Западе образцов может быть выявлена в процессе анализа источников, возникших в церковной среде, пространстве традиционного общества, политико-идеологическом дискурсе и в сообществе придворных «культуртрегеров» екатерининской эпохи (Сумароков, Державин, Карамзин).

Исследование культурной почвы рецепции западной антропологии и антропософии открывает новые перспективы в деле постижения процесса становления философии человека в России. Целью написания статьи является выявление доминирующих идеологических составляющих в творчестве Фонвизина.

Большинство исследователей феномена культурного пространства постпетровской России констатируют наличие на русской почве как минимум двух культур: культуры большинства, которое продолжает существовать в знаковом пространстве средневекового общества, и культуры секуляризованной элиты, которая усваивает западноевропейскую эстетику и идеологию. Тем не менее это не исключает обращения людей высшего света к культурным архетипам православного христианства.

Характер понимания верующими людьми средневековья проблемы человеческой сущности был всецело обусловлен влиянием библейского и некоторых античных текстов. «В вопросах антропологического характера христианские философы и богословы могли быть сравнительно свободны от влияния догм, поэтому единой концепции «естества» человека, его внутреннего и внешнего устройства не существовало, но в то же время и больших расхождений во взглядах не наблюдалось, поскольку основными источниками антропологических штудий были Священное Писание, апокрифы, труды отцов церкви, работы последователей Галена и Аристотеля, которые, впрочем, использовали и отцы церкви»<sup>1</sup>. Средневековое понимание человека характеризовалось акцентированием внимания на основных моментах его исторического бытия, каковыми являются сотворение человека, грехопадение и смерть: «Главными темами являлись: сотворение человека, грехопадение и изменение человеческой природы после него, зарождение новой жизни и смерть»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века. Историко-философские очерки. – Архангельск: Изд-во Архангельского гос. университета, 1998. – 150 с.

<sup>2</sup> Там же. – С. 117.

Следует заметить, что в наследии представителей церкви отсутствуют понятия «человеческая природа», «личностное ядро», либо сходные термины. Тем не менее используются субституты указанных понятий, такие как «природа» и «состав человека».

Григорий Нисский (чьи труды были весьма популярны в среде российских церковников) описал человека в терминах «вещественная», «чувственная» и «умная» сущности<sup>3</sup>, т. е. воспроизводил схему теории Аристотеля в преобразованном виде. Чувственная занимает середину между умной и вещественнейшей сущностью. «Далее имеет место усвоение и растворение умной сущности в тонком и световидном из чувственной природы, так чтобы в составе человека были все три эти природы»<sup>4</sup>. Григорий Нисский соотносит три слоя личности с понятиями «плотское», «душевное» и «духовное». По мнению отца церкви, природа совершает восхождение от самого малого к совершенному<sup>5</sup>.

В процессе перевода святоотеческой литературы в русском культурном пространстве происходит кристаллизация проблемы гармонии души и тела, небесного и земного в человеке. Преодоление состояния доминирования земного – плотского, телесного, греховного – представлялось православным христианам тем типом деятельности, который придавал смысл человеческому бытию (выделяется роль аскетики и самоограничения).

Человеческое существо не самодостаточно, связь с Богом гарантирует его существование в качестве такового, и, следовательно, определяющим элементом индивида является способность веры в Творца

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Алетейя, 2003. – 130 с.

<sup>5</sup> Там же. – С. 34.

и установление контакта с ним. Разум не представлялся людям средневековья стержневым элементом личности (подчеркивалось ничтожество человеческого разума перед величием Божества). Православному христианству в России был чужд этический рационализм, понятие добродетели не связывалось в сознании верующих с деятельностью рассудка или разума, инициирующих поиск этических категорий. Отстаивалась концепция тройственного деления личности: наряду с телом основу человеческого существования составляют душа и дух. Именно дух осуществляет связь между человеческим естеством и миром Божества. В соответствии с указанными категориями выстраивается иерархия степеней развития индивида. Низшая степень развития человеческого существа – «телесный человек». В религиозной литературе XVIII столетия сформировалась антропологическая триада – плотский человек, душевный человек, духовный человек. «Поведение “плотского человека” всецело определяется “соблазнами”, страстями, своеволием, себялюбием, ленью и глухостью к голосу совести»<sup>6</sup>. «Плотский человек» стремится только к личной выгоде, наживе и господству над другими людьми. Он нечувствителен к «вечному» и привязан к «временному»<sup>7</sup>. Известный православный святой Тихон Задонский полагал, что такой человек понимает свободу как «своеволие» и «самство», стремится господствовать над другими людьми, готов использовать их как средство, «иметь за подножие»<sup>8</sup>. По мнению Тихона, «Плотский человек также “зlobен”, “непримирителен” и “обществу вредите-

лен”». Сходная концепция греховной природы человека содержится во многих памятниках средневековой религиозной мысли (причем не только российских, но и зарубежных). «Душевный человек» находится на более высокой степени развития. Он, по мнению Тихона Задонского, уже не способен относиться к другому человеку только как средству и стремится сделать принципом своего поведения максимум христианской любви к ближнему. Однако на этой стадии развития преобладает ориентация человека на общественное мнение, внешне благочестивый индивид остается эгоистом. Он еще не способен к нравственному самоопределению<sup>9</sup>. Показное благочестие обесценивает достижения личностной эволюции. Наивысшей ступенью развития человеческого существа является «духовный человек». «“Духовный человек” приближается к высшей степени нравственного развития – “святости”, никогда не достигая ее актуально»<sup>10</sup>. Духовный индивид творит благо не ради воздаяния, но ради блага как такового. «На этой предельной степени самосовершенствования человек будет “Бога внутри себе живущаго иметь”, причем Бог усматривается не разумом, а “живым созерцанием”, интуицией»<sup>11</sup>.

Цель «духовного человека» – актуализация аксиологического, а не онтологического образа Бога. Его задача – актуализация индивидуально-личностного переживания Божества. Приведенная концепция естества индивида отличалась низкой степенью рациональности, так как ставила процесс проявления человеческой сущности в зависимость от иррациональной религиозной практики. Не является

<sup>6</sup> Чумакова Т.В. Антропология в ранней русской культуре / Философская антропология. – СПб., 2003. – С. 140–145.

<sup>7</sup> Там же. – С. 142.

<sup>8</sup> Там же. – С. 145.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. – С. 146.

<sup>11</sup> Там же.

преувеличением утверждение о том, что христианская концепция человека задает общий контур понимания сущности личности на протяжении всего восемнадцатого столетия.

В эпоху петровских реформ государственная идеология выстраивает зависимость между способностью служить государству и человеческим статусом (система теомнии). Соответственно, полноценным человеком считается гражданин империи, встроенный в статусную систему рангов (табель о рангах). По выражению В.О. Ключевского, «Царь изменил сознание российского дворянства изнанкой на лицо». Он и сам считал себя работником на службе у народа<sup>12</sup>.

Именно служение бюрократическому государству придает человеку его подлинно человеческую сущность. Не случайно, что именно в это время начинает неуклонно снижаться и обесцениваться статус и роль церкви и духовенства в обществе. Актуализация «духовного человека» отныне не считается столь значимой задачей. Соответственно снижается роль тройственной концепции сущности человека. Возрастает значимость целерационального идеала служения государству, и не случайно государственный идеал вторгается в область сакрального, священство обязано нести повинности, а вместо патриаршества учреждается Священный синод. Идеология служения становится основой самоидентификации дворянства.

По сути, в российской культуре сосуществуют несколько типов понимания феномена человека (их не всегда следует отождествлять с понятием «сущность человека»). Первый тип – человек как часть рода,

общины, «крестьянского мира», второй тип – человек как тройственное телесно-душевно-духовное образование, третий тип – человек как элемент государственного механизма, четвертый тип – образ человека в идеологии российских просветителей. Следует заметить, что все дискурсы человеческого находились в сложных отношениях взаимосвязи и взаимовлияния.

Четвертый контекст осмысления личности представляет собой идеология первых просветителей (к ним можно отнести как самих монархов, так и талантливых культуртрегеров). Как уже было отмечено, в эпоху Петра появляется секулярное понятие добродетели, не связанное с христианским концептом веры и религиозного служения. Его место занимает ориентация на увеличение общественного блага. В петровский период основными источниками понимания феномена человека все еще служили текст Библии и жития святых.

В елизаветинскую и екатерининскую эпохи секулярная идеология личности опирается на труды европейских просветителей. Понятие «природа человека», доминировавшее в культурном пространстве Западной Европы, характеризовалось ориентацией на рациональный идеал личности (хомо сапиенс), вторая тенденция в понимании человека была связана с естественной религией. Рационалистический концепт человека сформировался в контексте западноевропейского просвещения благодаря деятельности Р. Декарта, Д. Локка, И. Канта. Разум признавался стержневой и неотъемлемой структурой личности. То есть человек является человеком именно в силу его разумности, разум присущ всем людям, хотя разным индивидам он свойственен в разной степени.

<sup>12</sup> Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. – М.: Наука, 1983.– 416 с.

Понимание разума у представителей Просвещения определялось идейным влиянием таких авторов, как Р. Декарт, Д. Локк и И. Кант. «Согласно рационалистическим доктринам, разум выступает как относительно самостоятельное образование с независимым от чувств содержанием, которое как бы накладывается на чувственный материал. Вне чувств разум не существует, но он представляет собой нечто и помимо чувств»<sup>13</sup>. Сенсуалисты, напротив, полагали, что «разум всего лишь комбинирует, обобщает и систематизирует чувственные данные»<sup>14</sup>. Однако, представители обоих направлений считали человеческий разум неизменной основой культуры и общества. По выражению Д. Коллингвуда, «Картезианские врожденные идеи – это способы мышления, естественно присущие человеческому уму как таковому всегда и везде. Локковское человеческое разумение – это нечто такое, что, как предполагается, остается одним и тем же повсюду, хотя у детей, идиотов и дикарей оно развито недостаточно».

Сходный с картезианским образ разума отстаивает и Кант: «Кантовский дух, который в качестве интуиции оказывается источником времени и пространства, в качестве рассудка источником категорий, а в качестве разума – источником идей бога, свободы и бессмертия, – это чисто человеческий дух». Таким образом разум как базовая характеристика человека предполагает способность к абстрактно-логическому мышлению и анализу в форме картезианского редукционизма. Даже этическая и религиозная интуиция ставится в зависимость от разума, подчиняется его требованиям.

<sup>13</sup> Коллингвуд Р.Д. *Идея истории. Автобиография*. – М.: Наука, 1980. – 483 с.

<sup>14</sup> Там же. – С. 123.

Есть основания полагать, что наследие западноевропейских просветителей рационалистического направления не получило в России эпохи Екатерины широкого распространения. Наследие вышеуказанных просветителей было мало известно в России XVIII столетия, более влиятельными просветителями были Монтескье, Вольтер, Руссо, Дидро и (отчасти) Гельвеций. Это было обусловлено как интеллектуальной модой, так и неспособностью русской культурной почвы к рецепции значительной части европейского наследия.

Наиболее яркой характеристикой русской мысли был морализм – черта, унаследованная от религиозных корней русской культуры. Следовательно, из трудов просветителей выделялись и усваивались те элементы, которые могли быть соотнесены с конфессиональным пониманием человеческой сущности.

Эмпиризм Вольтера и Дидро и морализаторская ориентация Руссо заложили основу понимания феномена человека в образованной части русского общества. Христианский морализм, подвергшийся секулярному влиянию, обусловил интерес мыслящих русских людей к руссоистскому наследию (Фонвизин, Радищев и Карамзин полемизировали с Руссо в своем литературном творчестве). Ю.М. Лотман отмечал факт наличия генетической связи между творчеством Ж.Ж. Руссо и Д.И. Фонвизина, А.Н. Радищева, Н.М. Карамзина и других русских просветителей. Основой антропологической концепции Ж.Ж. Руссо являлось противопоставление естественного искусственному. Женевский гражданин полагал, что «Человек по своей природе добр», злонравным его делает общество с его системой извращенных условностей и надуманных мо-

ральных понятий. Необходимо очистить личность от наслоений культуры. Закономерен интерес Руссо к примитивным доисторическим культурам и детскому возрасту. Близость к природной основе гарантирует индивиду моральную чистоту и искренность. Руссо предлагает отказаться от условностей и жить по велению сердца (данная концепция получила воплощение в романе «Новая Элоиза, или письма Юлии к тетушке»). Концепция естественной морали, отстаиваемая автором Общественного договора, обрела значительную популярность в России восемнадцатого столетия. Несомненно наличие генетической связи между руссоизмом и российским сентиментализмом последней трети восемнадцатого века. Причина популярности наследия Руссо среди литераторов заключается в его ориентации на моральную составляющую человеческой личности, что сочеталось с дидактической традицией русской церковной литературы. Известно, что Руссо противопоставляет естественное – искусственному. Указанная оппозиция получила воплощение в творчестве отечественных просветителей. В творчестве разных просветителей роль элементов руссоистской оппозиции может варьироваться: А.Н. Радищев акцентирует внимание на политических последствиях существования указанной дихотомии (естественное право как «закон естества»<sup>15</sup>), Н.М. Карамзин является апологетом естественных страстей, Д.И. Фонвизин противопоставляет свой литературный проект руссоистской концепции, принимая лишь отдельные ее элементы.

По мнению Ю.М. Лотмана, «Замысел Фонвизина соотнесен с идеей Руссо пред-

<sup>15</sup> Радищев А.Н. Избранные произведения. – М.-Л.: Госполитиздат, 1949. – 720 с.

ставлением о том, что достоинство литературного произведения определяется искренностью писателя и методом познания человека средствами интроспекции своего «я»<sup>16</sup>. Кроме того, «Руссо считает человеческую природу источником достоинств. Человеческие недостатки лучше, чем нечеловеческие добродетели»<sup>17</sup>. Известно, что «человек по своей природе добр». «Зло имеет источником социальную структуру – прежде всего систему запретов на то, что Природа разрешает, а сердце предписывает. Возвращение к правде есть именно возвращение, освобождение от условных запретов»<sup>18</sup>. Отталкиваясь от системы Руссо, Фонвизин создает свою парадигму человека. «Концепция Фонвизина другая: человек рождается с зернами всех пороков и с детства имеет склонность ко злу»<sup>19</sup>. Драматург акцентировал внимание на том, что «Жизнь в современном обществе не есть вхождение в социальную структуру – общество столь эгоистично и раздробленно, что в нравственном смысле структуры не представляет. Структурой является морально-религиозное единство, не присущее человеку по природе («естественная религия» Руссо дана природой), но дающееся в результате моральных усилий»<sup>20</sup>. Поэтому путь к истине – не освобождение от запретов, а овладение системой нравственных ограничений. Индивид, освобожденный от культурных ограничений, остается на уровне своей животной основы. Литературным воплощением данного тезиса является образ мелкого дворянина Тараса Скотинина, в нем грань между челове-

<sup>16</sup> Лотман Ю.М. Русская литература и культура Просвещения. – М.: О.Г.И., 2000. – 560 с.

<sup>17</sup> Там же. – С. 183.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

ским и животным стирается, поскольку и сам персонаж не способен к ее выявлению. В письме госпоже Простаковой Скотинин писал: «На сих днях сделалось у меня несчастье; я чуть было не дошел до отчаяности. Лучшая моя пестрая свинья, которую из почтения к нашей родительнице (ты знаешь, что я всегда был сын почтительный), прозвал я ее именем, Аксиныя, скончалась от заушницы»<sup>21</sup>. Автор письма очеловечивает образ свиньи, находя в нем человеческие добродетели (прямая отсылка к Руссо). «Она (свинья) жила беспорочно. Я между женщинами многих Аксиний знаю, но моя жила их целомудреннее»<sup>22</sup>. Скотинин наделяет свинью человеческими чертами, которые ему самому не свойственны. «Она умирала геройски, не показывая никакого знака нетерпения. Я, будучи также смертный, истинно, глядя на нее, учился умирать»<sup>23</sup>. Здесь Фонвизин прямо отождествляет литературного героя со скотом, отказывая ему в наличии подлинных человеческих качеств. Имеющий внешнее представление об этике Скотинин не чужд морализаторства и собирается прививать в своем имени добронравие. «Я чувствую, что потерял прежнюю мою к свиньям охоту; но надобно чем-нибудь заняться. Хочу прилепиться к нравоучению, то есть исправлять нравы моих крепостных людей и крестьян»<sup>24</sup>. Помещику известно средство перевоспитания дворни. «Но как к достижению сего лучше взяться за кратчайшее и удобнейшее средство, то, находя, что словами я ничего сделать не могу, вознамерился нравы исправлять березой»<sup>25</sup>. Однако,

<sup>21</sup> Фонвизин Д.И. Собрание сочинений в двух томах. – М.-Л.: Гослитгиздат, 1959. – 920 с.

<sup>22</sup> Там же. – С. 46.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

мотивация Скотинина не связана с подлинной добродетелью. Им движет раздражительность и вздорный характер. «Всегдашняя склонность влекла меня к строгости. Лишась моей Аксины не буду знать ни пощады, ни жалости, а там пусть со мною будет, что будет. Я хочу, чтоб действие надо мною столь великой потери ощутили все те, кои от меня зависят»<sup>26</sup>. Скотинин акцентирует внимание респондентки на своей способности вымещать досаду на подчиненных и предлагает свои услуги по преобразованию природы крестьянина.

Типаж Скотинина – не только дань моде эпохи классицизма (создающей гротескно-отрицательных персонажей), но и своеобразный антипример, с которым соотносятся все иные действующие лица. В отношении образа Скотинина выстраивается ценностная шкала Фонвизина, на одном полюсе которой находится существо вне условностей, а на другом подлинно культурные персонажи, такие как Правдин, Добролюбов, Милон.

В центре выстраиваемой ценностной структуры автор помещает персонажей поверхностно-культурных – т. е. как бы полулюдей. К их числу относятся сын бригаира Иван, Советница и некоторые другие. Советница и Иванушка являются карикатурами на русских галломанов екатерининской эпохи. В беседе с Советницей сын бригаира рассуждает о путешествии в Париж и произведенном на французов впечатлении. «В Париже все почитали меня так, как я заслуживаю. Куда бы я ни приходил, везде или я один говорил, или все обо мне говорили. Все моим разговором восхищались. Где меня ни видали, везде у всех радость являлася на лицах, и часто, не могли ее скрыть, декларировали ее таким чрез-

<sup>26</sup> Там же. – С. 47.

вычайным смехом, который показывал, что они обо мне думают»<sup>27</sup>. Он искренне сожалеет о том, что не родился во Франции.

Советник, Бригадирша и Бригадир – представители мелкого дворянства и бюрократии, косные и ограниченные люди, интересы которых связаны исключительно с материальными ценностями и мелкими интригами, цель которых – увеличение имений и движимого имущества. Жадность и корыстолюбие роднит их со Скотининым, однако в отличие от него Бригадир и его окружение отождествляют себя с родом человеческим. В разговоре с родителем Иван затрагивает проблему животного начала: «Скажите мне, батюшка, не все ли животные одинаковы?» «Это к чему? Конечно, все. От человека до скота. Да что за вздор ты мне молоть хочешь?» «Послушайте, ежели все животные одинаковы, то вить и я могу тут же включить себя?» «Для чего нет? Я сказал тебе: от человека до скота; так для чего тебе не поместить себя тут же?» «Очень хорошо; а когда щенок не обязан уважать того пса, кто был его отец, то должен ли я вам хотя малейшим уважением?» «Что ты щенок, так в том никто не сомневается; однако я тебе, Иван, как присяжный человек, клянусь, что ежели ты меня еще применишь к собаке, то скоро сам с рожи на человека походить не будешь. Я тебя научу, как с отцом и заслуженным человеком говорить должно. Жаль, что нет со мною палки, эдакой скосырь выехал!»<sup>28</sup> Не случайно известный драматург и комедиограф уподобляет добродетели жены бригадира свойствам животных и птиц. «Она смиренна, яко агнец, трудолюбива, яко пчела, прекрасна, яко райская птица (вздыхая), и верна, яко горлица»<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Там же. – С. 77.

<sup>28</sup> Там же. – С. 74.

<sup>29</sup> Там же. – С. 91.

Иронически обыгрывая ситуацию восхваления, Фонвизин снижает пафос комедии. «Разве умна, как корова, прекрасна, как бы и то... как сова»<sup>30</sup>.

Фонвизин сознательно затрагивает проблему аналогии между человеком и животным, его цель – иллюстрация тезиса о соотношении искусственного и естественного в человеческой сущности. Бригадир и его потомок являются людьми лишь по форме, сущностно оставаясь животными. Усвоение элементов французской салонной культуры и бюрократических условностей делает человека таковым только в его собственном восприятии. Объективно его природа остается животной и неизменной. Фонвизин полагал, что именно воспитание является основой подлинной человечности. На вопрос Ивана Добролюбову, знает ли он таких сыновей, которые делают честь своим отцам, последний отвечает: «А еще больше таких, которые им делают бесчестье. Правда и то, что всему причиной воспитание»<sup>31</sup>. Таким образом автор вкладывает в уста положительного персонажа свои собственные мысли.

Позитивным примером подлинной человеческой сущности являются такие персонажи, как Милон, Софья, Правдин, Добролюбов и Каллисфен. Основной добродетелью Добролюбова является бескорыстие в сочетании с искренностью чувств, его органично дополняет Софья (они представляют собой зеркальное отображение Советницы и Ивана). В этом отношении он воспроизводит руссоистскую концепцию добродетели. Сходными моральными качествами Фонвизин наделяет и Правдина, одного из главных геро-

<sup>30</sup> Там же. – С. 91.

<sup>31</sup> Там же. – С. 90.



ев комедии «Недоросль». В беседе Правдина с Милоном открывается подлинная человеческая сущность персонажа. «Как друг, открою причину моего здесь пребывания. Я определен членом в здешнем наместничестве. Имею повеление объехать здешний округ; а притом из собственного подвига сердца моего, не оставляю замечать тех злонравных невежд, которые имея над людьми своими полную власть, употребляют ее во зло бесчеловечно. Ты знаешь образ мыслей нашего наместника. С какою ревностю помогает он страждущему человечеству! С каким усердием исполняет он тем самым человеколюбивые виды вышней власти!»<sup>32</sup> Сходных воззрений придерживался близкий друг Правдина – Милон. Здесь Фонвизин отклоняется от руссоистского идеала человека, воспроизводя образец бескорыстного служения государству, распространенный в эпоху Петра (наиболее полно эта тенденция была воплощена в образе Стародума). Сущность морального поведения связана с ядром личности, определяемым Фонвизиним как «душа». «Прямое достоинство в человеке есть душа» – замечает Правдин в беседе со Стародумом. Правдин разделяет представление Стародума о том, что просвещение (образование) второстепенно по отношению к моральной интуиции.

«Без нее (души) просвещеннейшая умница – жалкая тварь. Невежда без души – зверь. Самый мелкий подвиг ведет его во всякое преступление. Между тем, что он делает, и тем, для чего он делает, никаких весков у него нет»<sup>33</sup>. В беседе с Правдиным Стародум замечает, что «Просвещение возвышает одну добродетельную душу»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Фонвизин. Д.И. Указ. соч. – С. 117.

<sup>33</sup> Там же. – С. 130.

<sup>34</sup> Там же. – С. 169.

Автор сходится с Руссо в понимании целей образования, она не в том, чтобы развить разум (его наличие не является гарантом добродетели). «Главная цель всех знаний человеческих – благонравие, – замечает Стародум в беседе с Правдиным. – Я хотел бы, например, чтобы при воспитании сына знатного господина наставник его всякий день разогнул ему Историю и указал ему в ней два места: в одном, как великие люди способствовали благу своего отечества; в другом, как вельможа недостойный, употребивший во зло свою доверенность и силу, с высоты пышной своей знатности низвергся в бездну презрения и поношения»<sup>35</sup>.

Этичное поведение является следствием подлинности человеческой сущности (так как лишь усвоивший нормы человек способен на моральный поступок). Фонвизин не связывает способность к человеческому поведению ни с деятельностью разума, ни с религиозным благоговением перед святыней. Руссоистское понятие «природа человека» может быть отождествлено с термином «сердце». В явлении шестом Милон выражает позицию автора: «Если позволите мне сказать мысль мою, я полагаю истинную неустранимость в душе, а не в сердце. У кого она в душе, у того, без всякого сомнения, и храброе сердце»<sup>36</sup>. Концепция врожденности положительных качеств личности не близка автору «Недоросля». Вероятно, Фонвизин не считал душу человека ни «чистой доской», ни вместилищем добродетели от рождения. Он признает наличие «подлых душ». «Низкие души» находят свои выгоды в закоренелых предрассудках, говорит Правдин. Борьба с предрассудками долж-

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же. – С. 157.

на быть связана с диктатом рационального начала в человеке, однако, в комедиях Фонвизина отсутствует просветительская апология разума.

Интересно, что, описывая образ идеального человека, Фонвизин обращается к идеологеме «слуги Отечества», бескорыстного чиновника или военного, отдающего все силы службе государству. «Золотым веком» такого служения была эпоха Петра. Не случайно Стародум вспоминает своего отца – честного офицера петровского времени, когда нравы двора и бюрократии были иными<sup>37</sup>. Честное служение обществу заменяло стремление выслужиться перед начальством. Примером офицера, чтящего долг, является также и Милон. Таким образом автор отдает дань основной государственнической идеологеме Просвещения, согласно которой ценность человека определяется его способностью к искреннему служению бюрократическому государству. При этом само государство зачастую воспринимается как носитель справедливости.

Понимание русским литератором феномена человеческой сущности в ее связи с моралью получило свое отражение в произведении «Каллисфен». Согласно сюжету, Аристотель, узнав о желании Александра Великого иметь наставника в добродетели, посылает к нему одного из учеников – Каллисфена. «О мой друг нелицемерный, не смею звать к себе самого тебя; знаю, что обременяющая старость не позволит тебе следовать за мною в военных моих действиях; но сделай мне теперь новое благодеяние: пришли ко мне достойнейшего из всех учеников твоих, который бы имел дух напоминать мне часто твои правила и укорять меня всякий

раз, как я отступать от них покушуся»<sup>38</sup>. После непродолжительной дискуссии Каллисфен соглашается последовать ко двору Александра Великого, где подтверждает свою добродетельность на протяжении нескольких эпизодов. Характерной чертой фабулы является противостояние добродетельного Каллисфена и порочных придворных и царедворцев. В этом отношении весьма репрезентативно описание триумфа сторонников царя над родственниками побежденного Дария. «Надменный пышностию и ложным славолубием, Клитомен советовал: При торжестве победы приковать их к колеснице победителя; Аргион, вельможа презренной души и презнатной породы, имевший зверское сердце и скотский разум, примыслил: мать Дариеву послать на лютое заточение, жену и дочь отдать в добычу военной черни»<sup>39</sup>. Однако, по совету Каллисфена победитель пощадил семью побежденного. Великодушный мыслитель усилил свой моральный авторитет в глазах монарха. Обретя влияние при дворе, Каллисфен предлагает помиловать захваченный в войне с персами народ. Чувствуя угрозу своему положению при дворе, придворный Леонад разработал интригу. Мыслитель пал жертвой клеветы. Согласно концепции Фонвизина, основной задачей философа является этическая. В рассказе «Каллисфен» он прямо отождествляет разумность и добродетельность. Однако, произведение не содержит в себе элементов этического рационализма в той форме, в которой он возник во времена древнегреческой классики. В рассказе отсутствуют понятия «природа человека», «человеческое естество» и дру-

<sup>37</sup> Там же. – С. 167.

<sup>38</sup> Там же. – С. 29.

<sup>39</sup> Там же. – С. 30.

гие, с которыми генетически связана концепция античного рационализма. Фонвизин акцентирует внимание на том, что индивиды, имеющие «зверское сердце» и «скотский разум», не могут являться людьми в полном смысле слова. Однако в своих произведениях комедиограф не анализирует структуру человеческой личности, не стремится выявить ее предельные элементы и закономерности их эволюции. Фонвизин не соотносил влияние рациональных и иррациональных элементов на процесс становления индивидуальной морали.

Таким образом, в своих произведениях литератор отстаивает концепцию принятия человеком правильных условий – их правильность не связана ни с христианским идеалом верующего, ни с рационализированной моралью античного типа, ни с этическим рационализмом Нового времени (образец которого дан Кантом в «Критике практического разума»).

Именно принятие таких культурных норм, как честность, профессиональный долг, бескорыстие, гражданский альтруизм, делают человека человеком. Следование природе, т. е. злобность, мстительность, корыстолюбие, лишает человека статуса такового и превращает его в животное. При этом Фонвизин одобряет искренность влюбленных, душа которых неотягощена ложными культурными нормами (здесь он соглашается с Руссо). Стяжательство, эгоизм и поверхностное освоение чужой культуры при забвении собственной приводит к утрате человеческих черт. Такое существо интерпретируется как получеловек, обладающий карикатурными чертами. Автор «Недоросля» отстаивает двойственный идеал человека – гу-

маниста и филантропа (образ Каллистефа) и службиста-государственника (образы Милона и Стародума).

В творчестве Фонвизина находят свое отражение основные культурные тенденции эпохи – секуляризация христианского идеала человека (в форме светского гуманизма), рецепции просветительской модели личности западноевропейского происхождения и элементы политической естественно-правовой идеологии. Ни христианская концепция человеческой сущности (дух, душа, тело), ни традиционное (общинное) понимание человеческого статуса не получили в произведениях Фонвизина своего развернутого воплощения, так же как и доктрина этического рационализма. Комедиограф частично стоит на почве руссоизма (апология благих страстей), но склонен отстаивать секуляризованный гуманистический идеал. Гуманность в сочетании с искренней преданностью государству и составляет ядро понятия «человек» в произведениях Фонвизина. Автор комедии «Недоросль» представляет собой тип русского просветителя, соединившего элементы руссоистского наследия и государственнической идеологии российского абсолютизма.

Человеческая сущность может проявлять себя как в бескорыстном служении обществу и государству, так и в искреннем любовном влечении. Таким образом, дискурс произведений Фонвизина не представляет собой чистый тип восприятия человеческой сущности, характерный для представителей традиционного общества или идеологов абсолютистской монархии.

**Литература:**

*Григорий Нисски.* Об устройении человека / Нисски Григорий. – СПб.: Алетейя, 2003. – 130 с.

*Иоани Экзарх болгарский.* Шестоднев. – М.: Мысль, 1991. – 189 с.

*Ключевский В.О.* Неопубликованные произведения / В.О. Ключевский. – М.: Наука, 1983. – 416 с.

*Коллингвуд Р.Д.* Идея истории. Автобиография / Р.Д. Коллингвуд. – М.: Наука, 1980. – 483 с.

*Лотман Ю.М.* Русская литература и культура Просвещения / Ю.М. Лотман. – М.: О.Г.И., 2000. – 560 с.

*Радищев А.Н.* Избранные произведения / А.Н. Радищев. – М.-Л.: Госполитиздат, 1949. – 720 с.

*Фонвизин Д.И.* Собрание сочинений в двух томах / Д.И. Фонвизин. – М.-Л.: Гослитиздат, 1959. – 920 с.

*Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века.* Историко-философские очерки. – Архангельск.: Изд-во Архангельского гос. ун-та, 1998. – 150 с.

*Чумакова Т.В.* Антропология в ранней русской культуре / Т.В. Чумакова // *Философская антропология.* – СПб., 2003. – 130 с.