

А. А. КОСТИН

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ А. Н. РАДИЩЕВА

Ситуация, в которой складывается и бытует светское философствование на религиозные темы в России в последней трети XVIII в.: повышенный интерес к моралистике; обилие публикаций религиозных трудов западных неортодоксальных философов; внимание к внутреннему миру человека, проявляющееся в формирующемся в это время предромантизме, — обуславливает переосмысление многих традиционно богословских вопросов на основе индивидуально-рационального или чувственного опыта. Эта ситуация отражается не только в трудах выдающихся мыслителей, но и в значительно возросшем в конце 1770—1780-х гг. массиве текстов, представляющих собой светское философствование на религиозные темы. Как показывает анализ изданий, на начало 1780-х гг. приходится скачок в количестве переводных книг и статей, посвященных религиозным вопросам.<sup>1</sup> Безусловно, такую ситуацию нельзя рассматривать только как отражение духовной жизни общества того времени, в отрыве от реальной цензурной и книгоиздательской политики государства, с которой связана приходящаяся как раз на начало 1780-х гг. наиболее благоприятная обстановка для публикации подобных изданий.<sup>2</sup>

Обращение к вопросам веры во второй половине XVIII в. — вообще важное явление в духовной жизни Европы, связанное с переоценкой рациональной традиции первой его половины и с возникновением различных течений предромантического толка, причем важно, что основанием для построения религиозных систем становится не разум, как в предыдущую эпоху, а чувства.<sup>3</sup> Эти два под-

<sup>1</sup> Rohling H. Observations on religious printing in eighteenth-century Russia // Russia and the world of the eighteenth century. Columbus (Ohio), 1988. P. 91—110.

<sup>2</sup> Западов В. А. Краткий очерк истории русской цензуры 60—90-х годов XVIII века // Русская литература и общественно-политическая борьба XVII—XIX веков. Л., 1971. С. 94—135.

<sup>3</sup> Кожевников В. А. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. М., 1897. Ч. 1. С. 28—39.

хода вряд ли можно четко разграничить, тем более в применении к духовной жизни России 1780-х гг., где активно воспринимались произведения западноевропейской мысли всего предшествовавшего столетия и различия в позициях отдельных авторов зачастую стирались. Важнее оказывается возможность неортодоксального, индивидуального взгляда на религию. Поэтому религиозность многих образованных людей в эту эпоху — лично переживаемая, связанная с восприятием передовой европейской мысли. Переход от вольтерьянства к мистицизму, пережитый многими представителями русского масонства, — не культурный нонсенс; он свидетельствует, что многие тексты, воспринимаемые сейчас как противоречащие друг другу, с одинаковым интересом читались в XVIII в. одними и теми же людьми, пусть даже в разные периоды жизни. Во многом права Т. В. Злотина, замечая, что «характерным для общественного сознания XVIII в. является <...> тип мыслителя и общественного деятеля, разделяющего наиболее передовые воззрения своего времени, являющегося проводником идей свободымыслия (в том числе, и в отношении к религии) и в то же время — субъективно религиозного».<sup>4</sup>

В свете этой проблематики должны рассматриваться и религиозные взгляды Радищева, причем необходимо четко разграничивать в них отношение к церкви как к институту и собственно религиозные воззрения. Ведь критика церкви как института свойственна не только так называемым «вольнодумцам», но и их откровенным противникам-масонам, поэтому сама по себе она не может свидетельствовать о вольнодумстве, тем более — атеизме автора. Сравнивая взгляды на религию масонов и Радищева, Н. Д. Кочеткова отмечает, что у последнего «наиболее резкие антиклерикальные высказывания всегда отнесены не к религии как таковой, а к церкви» и что такая позиция во многом созвучна исканиям масонов, полагавших, что «в последние времена церковь существенно отошла от принципов <...> чистой веры».<sup>5</sup> Такая критика церкви и была результатом того, что религиозное чувство оказывалось личным делом человека, результатом его индивидуального поиска, относившегося уже собственно к вопросам веры.

«Путешествие из Петербурга в Москву», где религиозная тематика отходит на второй план и где часто встречаются высказывания, которые в общем плане можно охарактеризовать как антиклерикальные, давало возможность исследователям создать пред-

---

<sup>4</sup> Злотина Т В Русский человек XVIII столетия и вольнодумство // Духовный мир современного человека. Тезисы выступлений участников VII Все-союзных философских чтений молодых ученых «Человек в современном мире социально-философские проблемы» Москва, Серебряный Бор, 16—20 мая 1987 г М, 1987 С 180—181

<sup>5</sup> Кочеткова Н Д Радищев и масоны // Русская литература 2000 № 1 С 106

ставление об атеизме Радищева.<sup>6</sup> Показательно в этом отношении суждение А. Д. Сухова: «Можно охарактеризовать его [Радищева. — А. К.] деизм как формальный, скрывающий атеизм, хорошо различимый под деистическим покровом и отчетливо видимый в местах его разрыва».<sup>7</sup> Однако большинство историков философии и литературоведов склонялось к описанию религиозной позиции Радищева как последовательно деистической: «Радищев отдает дань деизму в той форме, в какой он был выражен Кантемиром и Ломоносовым».<sup>8</sup> В последнее время начинают появляться работы, в которых творчество Радищева соотносится с православной традицией,<sup>9</sup> причем доказательная база оказывается часто не более умозрительной, чем в случаях, когда на Радищева навешивался ярлык атеиста или деиста. Между тем тот слой текстов, который был для Радищева актуален во время создания «Путешествия», а именно — обозначенная выше светско-религиозная литература, до сих пор не привлекался для анализа предложенной здесь темы.

Сопоставление «Путешествия из Петербурга в Москву» с этим материалом позволяет выделить ряд вопросов, общих для Радищева и авторов и издателей нравоучительной литературы 1780-х гг. Их рассмотрению и попытке определения позиции Радищева и посвящена данная статья. Определение отношения Радищева к атеизму, теизму, деизму и прочим нетрадиционным учениям о религии того времени не входило в задачи работы прежде всего потому, что эти понятия, оказавшиеся в наше время устоявшимися, были в обществе XVIII в. далеко не однозначными. Более того, те или иные положения, характеризующие для нас те или иные -измы, не воспринимались как данные и требовали от человека напряженной интеллектуальной работы и выбора. Духовная жизнь 1780-х гг. вообще характеризуется эклектизмом, поиском духовной истины в источниках почти всех времен и народов. Конфессиональные различия при этом стираются, и на смену догматическому учению приходит собственная для каждого ищущего система.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> См., например: *Щипанов И. Я.* А. Н. Радищев // Радищев А. Н. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952. С. 27—29, 44—45; *Коган Ю. Я.* Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962. С. 316—336.

<sup>7</sup> *Сухов А. Д.* Атеизм передовых русских мыслителей. М., 1980. С. 22.

<sup>8</sup> *Шкуринов П. С.* А. Н. Радищев. Философия человека. М., 1988. С. 68.

<sup>9</sup> *Андреева А. Я.* Богом упоенный Радищев // Истина и жизнь. М., 2002. № 11. С. 38—43; *Радь Э. А.* Художественное воплощение проблемы «семья—общество» в «Путешествии из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. СПб.; Самара, 2003. С. 211—222; *Гончарова О. М.* Власть традиции и «новая Россия» в литературном сознании второй половины XVIII века. СПб., 2004. С. 130—216.

<sup>10</sup> *Faggionato R.* Религиозный эклектизм в России на рубеже 18—19 вв. // Study Group on eighteenth-century Russia. Newsletter. 2002. N 30. P. 49—67.

Показательно в этой связи первое отделение входившей в круг масонского чтения книги Г. Ф. Штендера «Истина религии». Г. Ф. Штендер (1714—1796), рижский протестантский пастор, известный своими латинскими лексиконами, в духе словарной статьи пытается здесь дать описание важнейших типов верующих, отступающих от предписаний официальной церкви: «Вольнодумцами, или деистами, называют обыкновенно тех, которые представляют себе Божество, от мира отдаленное и о человеках не пекущееся <...> Они имеют место между богоотступниками и натуралистами, однако ж подходят ближе к первым. <...> Тем, которые ни о чем никакого сведения не имеют, должно простить, когда атеистов, эпикуров, натуралистов, вольнодумцев, вольнокаменщиков, вольномыслящих, еретиков и сему подобных одного с другим мешают <...> Атеист, или безбожник, приписывает все мироздание и перемены, в оном случающиеся, слепому случаю <...> Грубый эпикурец, хотя верует в Бога, однако живет так, как будто бы Его не бывало <...> Деист, или вольнодумец, хотя верует Божеству и единому всеобщему Божественному промыслу, но отрицает особливый промысл Божий <...> Натуралист, хотя признает следы всеуправляющего Провидения из рассмотрения мира и почитает оное, но остается при единой религии слабого разума, приноравливая сходственно своим склонностям и образу мыслей своих <...> Вольный Каменщик есть член тайного заключенного общества <...> Еретиком же можно только того назвать, который неистовые свои и Священному Писанию противоречущие воображения распространяет вместо Божественных истин и чинит чрез то заблуждения и расколы».<sup>11</sup> Несмотря на уверенный тон словарных толкований, само обилие типов «инаковерующих», а также утверждение того, что «должно простить, когда атеистов, эпикуров, натуралистов, вольнодумцев, вольнокаменщиков, вольномыслящих, еретиков и сему подобных одного с другим мешают», свидетельствуют скорее о расплывчатости границ между этими типами. Тем более что сам Штендер описывает еще один тип, в переводе названия которого русский переводчик впал в терминологическую путаницу: «Вольнодумец не столь опасное творение, как о нем думают; он столько же мало опасен, как человек, ничьим мыслям не следующий, который, <...> все подробно испытует. Натура и писание дают ему право к сему. Как человек, ничьим мыслям не следующий, противоположен тому, коего учение заключает в единой памяти, так свободномыслящий [противоположен] сектику. Испытание его свободно от суемыслия и предрассудков <...> Каждая из оных

<sup>11</sup> Штендер Г. Ф. Истина религии вообще в двух частях, из которых в первой доказывается истина религии вообще противу неверия вольнодумцев и натуралистов, а во второй утверждается истина христианской религии, следуя Священному Писанию противу неверия натуралистов. М., 1785. Ч. 1. С. 1—6.

[истин. — А. К.], ощущаемая им, для него тем бесценнее, чем драгоценнее ему следствия оной в будущем; прочие оставляет он в достоинстве их. Должно ли его почитать еретиком и почитать за то, что он нелепо учителям своим верит; за то, что не хочет смотреть чужими очками; за то, что он ту или другую часть принятых положений богопочитания в тишине про себя отменяет, а держится самого корня?»<sup>12</sup> Вольнодумец здесь — не тот деист-вольнодумец (Freigeister), против мнений которого направлена книга («Wahrheit der Religion wider den Unglauben der Freygeister»; 1-е изд. — Mittau, 1772; 2-е: Riga, 1784), а свободомыслящий (Freidenker), не связанный какими-либо догмами, сам для себя решающий религиозные проблемы человек, которому явно сочувствует автор. Преимущественно масонская, мистическая русская культура 1780-х гг. как раз и представлена в основном такими свободомыслящими. Интересно, что именно так, впрочем, с негативной оценкой, описала религиозные взгляды Радищева в своих замечаниях на «Путешествие» Екатерина II: «...уважения никакого не видно тут к закону божию, <...> а предпочтены произвольные бредни суемудрия».<sup>13</sup>

Отказом от готовых решений религиозных вопросов, поиском ответов на интересовавшие вопросы и осознанием права на получение для них индивидуального ответа и отличалась духовная жизнь 1780-х гг. Религиозная позиция строилась скорее из набора ответов на задававшиеся вопросы, чем из единого учения, поэтому не могло быть системы взглядов, заранее данной.

Религиозные взгляды Радищева, представленные в «Путешествии из Петербурга в Москву», рассматривались преимущественно как антиклерикальные. Л. Б. Светлов пишет: «Радищев безбоязненно разоблачал в „Путешествии“ реакционную роль религии и церкви. В оде „Вольность“, низвергая власть земных царей, он не пощадил и власти „небесной“».<sup>14</sup> Подобное мнение разделяется большинством исследователей.<sup>15</sup> Основой для него служит яркое высказывание из оды «Вольность», которое в пересказе стихотворца из главы «Тверь» предстает так:

«В мире и тишине суеверие священное и политическое, подкрепля друг друга,

Союзно общество гнетут;  
Одно сковать рассудок тщится,

<sup>12</sup> Там же. С. 5—6.

<sup>13</sup> Бабкин Д. С. Процесс А. Н. Радищева. М.; Л., 1952. С. 161.

<sup>14</sup> Светлов Л. Б. А. Н. Радищев: Критико-биографический очерк. М., 1958. С. 78—79.

<sup>15</sup> Коган Ю. Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. С. 318—325; Кулакова Л. И., Западов В. А. А. Н. Радищев. «Путешествие из Петербурга в Москву». Комментарий. Л., 1974. С. 193, 217.

Другое волю стерть стремится;  
На пользу общую, — рекут».<sup>16</sup>

Более того, Т. Пейдж, сопоставляя эпитафию к «Путешествию» («Чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лай») со стихами оды «Вольность», описывающими «священное суеверие» («И се чудовище ужасно, Как гидра, сто имея глав»), рассматривала критику религии как основную тему «Путешествия».<sup>17</sup>

Для Радищева, действительно, представление о том, что союз светской и духовной власти представляет собой величайшее зло, необычайно важно. Однако простого указания на него недостаточно, поскольку на фоне современной Радищеву теории оно не может само по себе служить характеристикой его позиции.

Критику слияния церкви и светской власти можно рассматривать в двух различных планах: оно ведет, с одной стороны, к деспотизму власти, но, с другой — к лишению религии ее истинной основы. Причем в последнем случае могут делаться различные выводы: с одной стороны, — о порочности института церкви как такового, которую можно встретить у Ж. Мелье, К. Гельвеция, Вольтера и др.; с другой — о необходимости возврата к изначально чистой истинной религии, поиск которой свойствен масонским текстам. Поэтому осуждение союза светской власти и церкви никак не противоречит масонским представлениям и довольно часто встречается в изданиях Н. И. Новикова и Типографической компании. В весьма авторитетном для московских масонов «Путешествии Добродетели»<sup>18</sup> Г. В. Бериша (1744—1825), переведенном другом Радищева А. М. Кутузовым, рассказывается о жрецах Крита. Изначально они «не имели другого желанья, как чтобы творить лишь благо. Важность сана их возвышала и чинила благородными нравы их, не надмевая гордостью, а пример жития их делал и самое учение их почти излишним»,<sup>19</sup> однако постепенно они сосредоточились на внешней стороне религии и начали не столько учить, сколько править, результатом чего стала потеря истинной веры: «Самые

---

<sup>16</sup> Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. СПб., 1992. С. 98. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте, с указанием страницы.

<sup>17</sup> Page T. A Radišev monstrolgy: The «Journey from Petersburg to Moscow» and later writings in the light of French sources // American contributions to the Eighth International congress of slavists. Zagreb and Ljubljana, September 3—9, 1978. Vol. 2. Literature. Columbus, 1978. P. 605—629; об эпитафии к «Путешествию» см. подробнее: Костин А. А. «Чудище обло» и «monstrum horrendum». Вергилий — Тредиаковский — Радищев // Василий Кириллович Тредиаковский: К 300-летию со дня рождения. СПб., 2004. С. 135—147.

<sup>18</sup> См.: Кочеткова Н. Д. Немецкие писатели в журнале Новикова «Утренний свет» // XVIII век. Л., 1976. Сб. 11. С. 119—124.

<sup>19</sup> Бериш Х. Г. Путешествие Добродетели // Утренний свет. 1778. Ч. 2. С. 250.

только превосходные душевные свойства <...>, делавшие их над всеми сердцами властителями, прияв потом единый вид наружный, были причиною падения законов».<sup>20</sup> В «Вечерней заре» можно прочитать, например следующее: «...законодатели и тираны пребывают со жрецами в самом тесном союзе; Боги должны проричать добро и зло, благоприятствовать тем или другим жертвам, так как политика того требует. Ибо нет ничего согласнее между собою, как фанатизм (пустосвятство) и обман».<sup>21</sup> Таким образом, критику слияния церкви и государства можно наблюдать и в масонских, и в околосамоанских сочинениях, причем само это явление представляется в них как весьма древний обычай.

В «Путешествии из Петербурга в Москву» между тем история церкви не описывается как отпадение от изначального чистого знания вследствие союза со светской властью, но предстает циклической чередой заблуждений и очищений: «Христианское общество вначале было смиренно, <...> потом усилилось, вознесло главу, устранилось своего пути, вдалось суеверию; <...> Лутер начал преобразование <...> стало исчезать и суеверие; истина нашла любителей, поправа огромный оплот предрассуждений, но недолго пребывала в сей стезе. Вольность мысли вдалась необузданности. <...> Дошед до краев возможности, вольномыслие возвратится вспять» (С. 30). Это рассуждение находится в тетрадке семинариста, которую путешественник читает в главе «Подберезье», и отражает важное для Радищева представление о цикличности истории, которое, помимо «Подберезья», находим и в «Вольности»: «Таков есть закон природы: из мучительства рождается вольность, из вольности рабство» (С. 102).<sup>22</sup> Таким образом, историю церкви Радищев описывает, не прибегая к теме слияния религии и власти. Более того, в приведенном отрывке он ограничивается кратким описанием истории христианства и вскользь упоминает то явление, с критикой которого и было связано появление представления о губительности союза церкви и трона, а именно — папство: «...христианское общество <...> в исступлении шло стезею, народам обыкновенною: воздвигло начальника, расширило его власть, и папа стал всесильный из царей» (С. 30).

Критика папства как церковной системы, превратившейся в светскую власть, стала одной из отправных точек протестантизма: «Лютерова версия папы-антихриста почти не уделяет внимания

<sup>20</sup> Там же. С. 251.

<sup>21</sup> Рассуждение о том, что может ли чрезвычайное божеское в вере (религии) наставление или откровение согласоваться с премудростью Божиею // Вечерняя заря. 1782. Ч. 3. С. 187—188.

<sup>22</sup> См.: Семенников В. П. Ода «Вольность» // Радищев. Очерки и исследования. М.; Пг., 1923. С. 21; Костин А. А. Композиция и проблематика главы «Подберезье» // Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева // А. Н. Радищев: русское и европейское Просвещение. СПб., 2003. С. 26—27.

столь распространенным в его время нравственно-назидательным упрекам по адресу римской церкви — упрекам в порочности, развращенности, корыстолюбии. Обвинения, которые выдвигает Лютер, тяготеют к политико-юридическим понятиям узурпации, тирании, диктаторства, неподсудности».<sup>23</sup> Критиковали папство с этих позиций и представители католицизма.<sup>24</sup>

Именно с критикой католицизма, и особенно папства, и связана в основном критика церкви в «Путешествии из Петербурга в Москву» и «Вольности». Характерно, что, введя на последнем этапе работы над текстом «Путешествия» в его состав «Краткое повествование о происхождении цензуры» и текст семинарской тетради в «Подберезье», содержащие критику католицизма и похвалы Лютеру, Радищев исключил из числа публикуемых и пересказываемых в составе «Путешествия» отрывков оды «Вольность» все строфы, затрагивающие эту проблематику: 9, 24, 26-ю.<sup>25</sup>

9	24	26
Всесильный боже <span style="display: block; text-align: right;">&lt;...&gt;</span>	(О Лютере)	Владычество расторг <span style="display: block; text-align: right;">на части &lt;...&gt;</span>
Возможно ль, <...>	Ниспал призрак,	Венец трегубый
Чтоб ты, Бог сил,	и тьму густую	затмевая
столь уподлился,	Светильник истины	И жезл священный
Чужим чтоб гласом	попрал;	преломляя, <...>
к нам вещал?	Личину, что зовут	Лютер <...>
(С. 126)	святую,	С землю небо
	Рассудок с пагубы	примирил.
	сорвал	(С. 131)
	(С. 130)	

По-видимому, прав В. А. Западов, утверждая, что Радищев исключил эти строфы из текста, чтобы избежать возможных проблем с цензурой в связи с известным делом об изъятии из книжных лавок гражданских книг на религиозные темы, вызванном указом 27 июля 1787 г.;<sup>26</sup> однако тот факт, что в печатную версию в виде пересказа были включены другие строфы, изъятые на том же этапе (30—37), свидетельствует, что вновь введенный материал на церковную тему (в «Подберезье» и «Торжке») воспринимался Радищевым как важный тематический элемент «Путешествия» и поэтому не был повторен в публикации «Вольности».

<sup>23</sup> Соловьев Э. Ю. От теологического к юридическому мировоззрению // Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 195.

<sup>24</sup> Эйбель Й. В. Что есть епископ? СПб., 1784; Вольтер. Опыт исторический о разгласиях церквей в Польше. 2-е изд. М., 1787.

<sup>25</sup> См.: Западов В. А. История создания «Путешествия из Петербурга в Москву» и «Вольности» // Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. С. 526—529, 594.

<sup>26</sup> Там же. С. 595.



Исследователь темы папства в «Путешествии» замечает: «В творчестве Радищева папство являет собой элемент фатального зла: религиозная и политическая власть, объединяясь, укрепляют друг друга. Похвала Лютера выступает косвенным обвинением папства <...> „С землею небо помирил“ означает: снял все препятствия свободному отношению человека с Богом».<sup>27</sup> Действительно, критика папства неразрывно связана в «Путешествии» с проблемой свободы человеческой воли и мысли. Характерно, что совсем иная проблема ставится в связи с критикой православного духовенства. Негативные высказывания о православных священниках появляются в «Путешествии» чаще всего в связи с критикой установившейся порочной системы заключения браков между не подходящими друг другу людьми: «Они друг друга ненавидят и властью господина своего влекутся на казнь, к алтарю отца всех благ, <...> И служитель его примет исторгнутую властью клятву и утвердит брак! <...> Благословляет брак наемник ради мзды» (С. 114). Точно так же в другом месте священники обвиняются в корыстолюбии: «...установление свободы в исповедании обидит одних попов и чернецов, да и те скорее пожелают приобрести себе овцу, нежели овцу во Христово стадо» (С. 94). Обвинение института священников в корысти, с привлечением материала истории религии, можно видеть у Радищева в одном из его писем А. Р. Воронцову из Иркутска (от 26 ноября 1791 г.): «...если бы в священники могли одинаково идти граждане всех сословий <...>, у нас часто были бы порядочные священники. Эти разделения часто походят по своему действию на монополии. Индусские касты являют в одном и том же народе зрелище и самого подлого невежества, и умозрительной философии».<sup>28</sup> Радищев, таким образом, сравнивает институт священства с индийскими кастами, подчеркивая свое отрицательное отношение к его сословному характеру. Священник, по сути, ставится на одну доску с купцом («монополия»), и обвинения священников в стяжательстве, содержащиеся в «Путешествии», оправдывают такое понимание этого отрывка. Еще более отчетливо обвинение в стяжательстве видно в варианте главы «Черная грязь», находящемся в списке «Путешествия», отражающем редакцию, предназначавшуюся для печати в 1801 г.: «...духовные отцы <...>, подобно всем слабым смертным, погружаются в тину беззакония: корысть — их бог, корысть — их алтарь, корысть — их закон, корысть — их природа» (С. 462). Необходимо, впрочем, отметить, что этот отрывок предварен описанием идеала, которому должен соответствовать священник: «...духовные отцы, *долженствующие*

<sup>27</sup> Винтерниц де Вито Р. Древний Рим и папство в политической концепции А. Н. Радищева // Образ Рима в русской литературе. Самара, 2001. С. 52.

<sup>28</sup> Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1952. Т. 3. С. 406. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте, с указанием римскими цифрами тома и арабскими — страницы.

[курсив здесь и далее мой. — А. К.] быть твердою опорою невинности, защитою насилия, блюстителеми истины, гонителями порока, стражами душевной чистоты своего паства, нелицеприятными, бестрепетными судиями...» (С. 462). Такое противопоставление вообще, видимо, характерно для взгляда Радищева на институт церкви. Во всяком случае, в «Путешествии» есть и положительные образы православных священников: священник, приютивший Ч. и моряков в «Чудово», когда им отказал в помощи начальник города С., а также священнослужители из хотиловского «Проекта в будущем», проповедующие о несправедности рабовладения: «Служители божества предвечного <...> изъясняли вам в поучениях своих, <...> колико мудрости его и любви противно властвовать над ближним своим самопроизвольно. Старались они доводами, в природе и сердце нашем почерпнутыми, доказать вам жестокость вашу, неправду и грех» (С. 64). Возможно, правы комментаторы, утверждая, что в данном случае Радищев описывал то, чего не было на самом деле,<sup>29</sup> однако показательно, что в его представлениях были и такие идеальные священнослужители.

Можно добавить, что в своем рассуждении о семинариях по пути в Илимск Радищев высказывает желание, чтобы «у нас часто были бы порядочные священники». В дневнике, который Радищев вел во время возвращения из Сибири и который, видимо, рассматривался им как конспект будущего обширного произведения,<sup>30</sup> он отмечает, в частности: «В Братском ночевали у попа Ильи, которого я лечил от лихорадки <...> Из благодарности он нас угостил, велел сделать починку и не велел брать погонов. Кажется, что он у прихожан в почтении. Так бы и должно. О сем рассуждение» (III, 269).

Таким образом, выдвигаемое священникам в «Путешествии» обвинение — обвинение во мздоимстве; обвинение, которое можно предъявить отдельным людям или даже системе в целом в том виде, в каком она существует на данный момент. Однако это все-таки свидетельства нарушения идеала, и не менее важно, что этот идеал священника входил в систему взглядов Радищева.

Анализируя решение Радищевым вопросов веры, следует обратиться прежде всего к главе «Путешествия» «Бронницы», в которой религиозная тема проявляется наиболее полно. Глава начинается с того, что путешественник поднимается на гору, «близ Бронниц находящуюся, на которой, сказывают, в древние времена, до пришествия <...> славян, стоял храм, славившийся тогда издаваемыми в оном прорицаниями, для слышания коих многие северные владель-

<sup>29</sup> Кулакова Л. И., Западов В. А. А. Н. Радищев. «Путешествие из Петербурга в Москву». Комментарий. С. 173.

<sup>30</sup> Погосян Е. Ненаписанное «Путешествие» Радищева // Тыняновский сборник. Девятыне Тыняновские чтения. Исследования. Материалы. М., 2002. Вып. 11. С. 67—78.

цы прихаживали. На том месте, повествуют, где ныне стоит село Бронницы, стоял известный в северной древней истории город Холмоград. Ныне же на месте славного древнего капища построена малая церковь» (С. 35). Такое известие о месте древнего языческого капища, где теперь стоит православная церковь Иоанна Предтечи, заставляет путешественника обратиться к развернутому рассуждению на религиозные темы. Справедливо отмечалось, что кульминацией этого рассуждения становится «список» различных богов: «Егова, Юпитер, Брама; бог Авраама, бог Моисея, бог Конфуция, бог Зороастра, бог Сократа, бог Марка Аврелия, бог христиан, о бог мой! ты един повсюду» (С. 36). В этом перечне видят яркое проявление деистических взглядов Радищева,<sup>31</sup> такая трактовка неизменно проявляется, в частности, у комментаторов текста начиная с комментария Я. Л. Барскова: «Перечисляя различные наименования бога <...>, Радищев исповедует учение английских и французских деистов, почитавших единого бога всех народов и всех веков»,<sup>32</sup> заканчивая комментарием В. А. Западава: «По-видимому, называя имена иудейского бога Иеговы, римского Юпитера и индийского Брахмы, Радищев имеет в виду три разных типа религии — веру в единого бога <...>, многобожие и троебожие. Следующие дальше восемь словосочетаний обозначают различное понимание бога у людей разных эпох и народностей, причем соединены попарно: два ветхозаветных бога библейских евреев, два — религий древнего Востока, два — европейской античности, два — современной Европы (бог ортодоксальных христиан и бог деистов — «бог мой!»).<sup>33</sup> Однако если взглянуть на главу «Бронницы» с точки зрения контекста нравоучительной литературы, позиция Радищева предстанет более сложной.

### 1) Проблема провидения.

«Восходя на гору», путешественник «вообразил себя преселенного в древность и пришедшего, да познаю от державного божества грядущее и обрящу покойствие моей нерешимости» (С. 35). Он, действительно, слышит голос божества, однако высший голос говорит ему о бессмысленности желания узнать будущее: «Почто, о дерзновенный! Познати жаждешь то, что едина мысль вечная постигать может? Ведай, что неизвестность будущего соразмерна бренности твоего сложения» (С. 35). Даже полученное знание о бу-

<sup>31</sup> Кочеткова Н. Д. Радищев и масоны. С. 107.

<sup>32</sup> Барсков Я. Л. Примечания к тексту первого издания «Путешествия» // Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. М.; Л., 1935. Т. 2. Материалы к изучению «Путешествия». С. 391. Это высказывание приведено и в кн.: Кулакова Л. И., Западав В. А. А. Н. Радищев. «Путешествие из Петербурга в Москву». Комментарий. С. 132.

<sup>33</sup> Западав В. А. Примечания // Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. С. 654.

душем не несет с собой пользы: «Ведай, что предузнанное блаженство теряет свою сладость долговременным ожиданием, что прелестность настоящего веселия, нашед утомленные силы, немощна произвести в душе столь приятного дрожания, какое веселие получает от нечаянности. Ведай, что предузнанная гибель отнимает безвременно спокойствие, отравляет утеху, ими же наслаждался бы, если бы скончания их не предузнал» (С. 35). Подобное отрицательное мнение Радищева о предсказании находит свои параллели в нравоучительной литературе 1780-х гг., в особенности — в статье «Почему нехорошо предузнавать судьбу свою» («Warum es nicht gut sey, sein Schicksal vorher zu wissen»)<sup>34</sup> Х. Ф. Геллерта (Gellert, 1715—1769). В 1781 г. ее перевод, сделанный ближайшим другом Радищева, одним из виднейших деятелей московского масонства А. М. Кутузовым, был опубликован в журнале «Московское ежемесячное издание».<sup>35</sup> Кроме того, годом ранее перевод той же работы был помещен в «Санкт-Петербургском вестнике», а в 1787 г. отдельным изданием вышел перевод М. М. Окулова.<sup>36</sup> Такое обилие переводов небольшого по объему текста вполне отражает значение Х. Ф. Геллерта в литературной и духовной жизни России 1770—1780-х гг.<sup>37</sup> В вопросе о распространении идей и сочинений Геллерта в России значительное место должно быть отведено его лейпцигским ученикам — Кутузову и Радищеву.<sup>38</sup> В данном случае перед нами предстает еще один эпизод в развитии этой темы.

Радищев лишь отчасти использует статью Геллерта, аргументация которого значительно более обширна. Так, Геллерт различает неполное знание о будущем и «предузнавание судьбы своей со всеми основаниями». Примером такого различения знания о будущем может служить басня Геллерта «Земнон и оракул» Дельфийский

---

<sup>34</sup> Впервые опубликовано в *Belustigungen des Verstandes und des Witzes* 1745 Bd 8 Marz S 200—222, позже перепечатано *Gellert Ch F Sammlung vermischter Schriften* 2-er Theil Leipzig, 1756 S 165—184. Авторство русских переводов впервые установлено П. Брангом *Brang P A M Kutuzov als Vermittler des westeuropaischen Sentimentalismus in Russland (Zum Problem der Attributierung anonymer Werke des 18. Jahrhunderts)* // *Zeitschrift für slavische Philologie* 1962 Bd 30 H 2 S 44—57

<sup>35</sup> [Геллерт Х. Ф.] Почему нехорошо предузнавать судьбу свою // *Московское ежемесячное издание* 1781 Ч 3 Сентябрь С 43—70

<sup>36</sup> Геллерт Х. Ф. Для чего не полезно предузнавать свою судьбу // *Санкт-Петербургский вестник* 1780 Ч 5 С 3—23 (перевод, возможно, выполнен Г. Л. Брайко), *Рассуждение господина Геллерта о том, для чего вредно знать о будущей своей судьбине* М., 1787

<sup>37</sup> См. *Keipert H German writers in Novikov's journals Utrenni svet and Moskovskoe ezhemesiachnoe izdanie (the Moralische Briefe zur Bildung des Herzens by Jacob Dush)* // *Russia and the West in the Eighteenth Century* Newtonville, 1983 P 79—85

<sup>38</sup> См. *Кочеткова Н. Д.* 1) *Литература русского сентиментализма (Эстетические и художественные искания)* СПб., 1994 С 128—129, 2) *Радищев и масоны* С 106

оракул сообщает сначала Земнону, что его ждет счастье, но оно же сделает его несчастным; недовольный Земнон просит открыть ему будущее более подробно и получает ответ, что вместе с любящей женой он получит скипетр и будет разумно управлять своим народом, желая узнать еще более подробно о столь большом счастье, он вновь вопрошает оракула и получает ответ, теперь уже о грядущем несчастье рука, давшая ему трон, отнимет после его жизнь.

Геллерт сравнивает подобное знание с божественным. «Подобное человеческое всезнание < > не было бы нечто превосходное? Посредством его мы бы избавились от страха <. > и отважились бы без робости на тысячи предприятий <. > Наша бы надежда была тверже и приятнее, поелику бы мы знали предмет ея; всяк бы знал, к чему он в течение жизни своя определен будет, приготавливал бы себя к своему знанию и к роду своя жизни».<sup>39</sup> Однако такой оптимистичный взгляд на предсказание не может быть оправдан Радищев лаконично, но повторяя Геллерта, приводит его аргументы против знания о грядущем счастье и несчастье.

*«Бронницы»*

Ведай, что преду-  
знанное блаженство  
теряет свою сладость  
долговременным ожи-  
данием, что прелест-  
ность настоящего ве-  
селия, нашед утомлен-  
ные силы, немощна  
произвести в душе  
столь приятного дро-  
жания, какое веселие  
получает от нечаянно-  
сти

*Перевод  
А М Кутузова*

Есть некоторый  
страх, производящий  
в удовольствиях на-  
ших то, что пряный  
корень во многих  
ествах То есть он де-  
лает то, что мы удо-  
вольствие наше чув-  
ствуем гораздо живее  
< > Сладость моя не  
была бы столь велика,  
если б страх сей не  
привел чувствования  
мои, так сказать, в  
полное движение их,  
но коль скоро наперед  
уже знаю щастие мое,  
то сего уже не будет,  
еще и то истинно, что  
нечаянное щастие го-  
раздо нам приятнее,  
чем ожидаемое <sup>40</sup>

*Текст Геллерта*

Es gibt eine gewisse  
Furcht, die eben das bey  
unserm Vergnugen aus-  
richtet, was eine scharfe  
Wurze bei gewissen Spei-  
sen thut Sie macht nam-  
lich, daß wir das Verg-  
nugen desto lebhafter  
schmecken < > Ich  
wurde aber nicht so viel  
fühlen, wenn nicht die  
Furcht meine Empfin-  
dungen gleichsam in vol-  
le Bewegung gesetzt  
hatte Dieses fällt weg,  
wenn ich mein Glück  
vorher weiß Es ist fer-  
ner wahr, daß ein inver-  
hofftes Gut uns mehr  
einnimmt, als ein vorher-  
gesehenes, wenn die  
Umstände von beyden  
gleich sind <sup>41</sup>

<sup>39</sup> Геллерт Х Ф Для чего не полезно предузнавать свою судьбу С 11

<sup>40</sup> [Геллерт Х Ф] Почему нехорошо предузнавать судьбу свою С 62

<sup>41</sup> Gellert Ch F Gellerts sammtliche Schriften Wien, 1790 Bd 5 S 14

Ведай, что преду-  
знанная гибель отни-  
мает безвременно спо-  
койствие, отравляет  
утехи, ими же наслаж-  
дался бы, если бы сконча-  
ния их не предуз-  
нал

(С 35)

Нешастье до са-  
мого того времени, ког-  
да оно свершится со  
мною, безпрестанно  
устрашать меня будет  
Пред сим страшились  
мы приключений ток-  
мо чайтельных или  
возможных <sup>42</sup>

Das Böse wird bis  
zu seinem Anbruche  
eine beständige Furcht  
erwecken. Zurvor furch-  
teten wir nur mögliche,  
oder wahrscheinliche  
Zufälle <sup>43</sup>

Как видно, Радищев довольно точно следует не только мысли, но и тексту Геллерта. Тем интереснее последующие рассуждения Геллерта, которые Радищев опускает. Заметив, что знание судьбы, скорее, не заставляло бы человека подготавливать себя к ней, а вело бы к пассивности, Геллерт переходит к рассуждению о том, что не полезная для отдельного человека возможность предсказывать будущее стала бы бедствием для общества. Даже если бы порочный человек отказался от недобродетельного поведения из-за того, что узнал бы о его ужасных последствиях для него самого, это обернулось бы отнятием у человека свободной воли; кроме того, скорее всего, пороки бы не исчезли, а просто изменились. Геллерт рисует страшную, почти эсхатологическую картину мира, в котором всякий, зная свою судьбу, поступает по собственному желанию, поскольку понятие о Боге практически не нужно в таком мире. Однако еще более опасным оказывается то, что в таком мире не смогли бы действовать люди, которые, не зная своей судьбы, могли бы совершить замечательные добродетельные поступки. Возможность предвидения собственной судьбы вела бы к сосредоточиванию человека на себе самом, к эгоизму, к гражданской пассивности. Эти идеи, очевидно, необычайно близки Радищеву

Однако после предостережения от предсказаний божественный голос говорит путешественнику «Премудрость моя все нужное насадила в разуме твоём и сердце. Вопросы их во дни печали и обрящешь утешителей. Вопросы их во дни радости и найдешь обуздателей наглого счастья. Возвратись в дом свой, возвратись к семье своей; успокой встревоженные мысли; вниди во внутренность свою, там обрящешь мое божество, там услышишь мое вещание» (С. 35—36). Радищев апеллирует к образу внутреннего божества, совести. Эти размышления сходны и с мыслями, высказанными Геллертом в другом его сочинении «Истинное и ложное счастье»: «Ты имеешь внутреннего судию — совесть. Поступай благородно, живи добро-

---

<sup>42</sup> Геллерт Х Ф Почему нехорошо предузнавать судьбу свою С 57 Перевод из «Санкт-Петербургского вестника» здесь ближе к радищевскому тексту «Не лишат ли меня все сии представления покоя, котораго бы я наслаждался, если бы не имел предзнания о моем нешастии» (Геллерт Х Ф Для чего не полезно предузнавать свою судьбу С 13)

<sup>43</sup> Gellert Ch F Gellerts sammtliche Schriften Bd 5 S 9

детельно — и вся сия верная целительница дел наших наградит тебя спокойствием душевным».<sup>44</sup> Идея совести, полученного от Бога знания о добре и зле открывает также статью «Примечания на Священное Писание, выбранные из сочинений славного немецкого писателя Геллерта», переведенную И. П. Тургеневым. Эта статья в третьей части «Московского ежемесячного издания» непосредственно предшествовала переводу Кутузова «Почему нехорошо предузнавать судьбу свою». Здесь также говорится о чувстве добра и зла, вложенных Богом в человека: «Ощущения позволенного и непозволенного, добра и зла, от всемогущего в человеческие сердца впечатленные, сколь ни ослабли от повреждения естественного и грехопадения нашего, но еще столь сильны, что не могут быть исторгнуты распутством и дерзостью, видимою нами в распутном человеке».<sup>45</sup>

Образ совести неоднократно появляется на страницах «Путешествия». В «Зайцове» Крестьянкин говорит о сослуживцах, пытавшихся оклеветать его: «Несмысленные думали, что посмеяние их меня уязвит, что клевета поругает, что лживое представление доброго намерения от оною меня отвлечет! Сердце мое им было неизвестно. Не знали они, что нетрепетен всегда предстою собственному моему суду, что ланиты мои не рдели багровым румянцем *совести*» (С. 42). Здесь очевиден образ совести, ведущей человека к добродетели. Однако в «Спасской Полести» после рассказа несчастного следует такой возглас: «О богочеловек! Почто писал ты закон твой для варваров? <...> Почто ты для них мягкосерд был? Вместо обещания будущия казни, усугубил бы казнь настоящую и, *совесть* возжигая по мере злодеяния, не дал бы им покоя денно-ночно, доколь страданием своим не загладят все злое, еже сотворили» (С. 21—22). Нужно учесть, что рассказ несчастного, кратко описываемый его словами: «Не более недели тому назад я был весел, в удовольствии, недостатка не чувствовал, был любим или так казалось <...> Все сие блаженство определила судьба, да рушится одним мгновением» (С. 19), встает в ряд литературных произведений, связанных с проблемой теодицеи,<sup>46</sup> где традиционной основой сюжета являлось изменчивое счастье, ропоту на которое противопоставлялась идея непознаваемости божественного провидения. Од-

<sup>44</sup> Геллерт Х. Ф. Истинное и ложное счастье. Сочинение славнаго Геллерта. Перевод с иностранного. М., 1799. С. 48.

<sup>45</sup> Примечания на Священное Писание, выбранные из сочинений славного немецкого писателя Геллерта // Московское ежемесячное издание. 1781. Ч. 3. С. 26—43.

<sup>46</sup> См.: Рак В. Д. Русские литературные сборники и периодические издания второй половины XVIII века. СПб., 1998. С. 171—183; Артемьева Т. В. Вольтер и проблема теодицеи в русской философии XVIII века // Вольтер и Россия. М., 1999. С. 43—51; Вагеманс Э. Литературно-философская интерпретация Лиссабонского землетрясения: португало-франко-русская теодицея // XVIII век. СПб., 2002. Сб. 22. С. 111—122.

нако Радищев отказывается видеть, как это было свойственно «провиденциальным» повестям, в такой внезапной перемене судьбы божественную волю. Для него зло — плод деятельности недобродетельного человека, лишенного совести.

Глава «Пешки» заканчивается следующими словами: «Жестокосердый помещик, посмотри на детей крестьян, тебе подвластных. Они почти наги. <...> Ты собираешь и то, что тебе не надобно, несмотря на то, что неприкрытая нагота твоих крестьян тебе в обвинение будет. Если здесь нет на тебя суда, — но пред судию, не ведающим лицепрития, давшим некогда и тебе путеводителя благого, совесть, но коего развратной твой рассудок изгнал из своего жилища, из сердца твоего <...> О! Если бы человек, входя почасту во внутренность свою, исповедовал бы неукротимому судии своему, *совести* свои деяния. <...> Редки бы тогда стали губительствы, опустошения... и пр. и пр. и пр.» (С. 114). Светлый образ совести-наставницы оборачивается грозной совестью-судьей. В ранних редакциях последняя фраза заканчивалась так: «...редки бы тогда стали гибели и опустошения, коих причины сокрываются от нас в ночи неведения» (С. 305). Комментаторы отмечают: «Заменяв концовку патетической тирады словами „и пр. и пр. и пр.“, Радищев перевел ее в отчетливо иронический план, дабы отнять у читателя всякую возможность иллюзии, что „громоподобный глас“ совести может заговорить в тех, кого писатель раньше называл „зверьями алчными“, „пиявицами ненасытными“».<sup>47</sup> К этому можно добавить, что образ «причин, скрывающихся в ночи неведения» в литературе 1770—1780-х гг. неразрывно связан с представлением о непознаваемости Бога и особенно — путей провидения. Таким образом, указание на причины «гибелей и опустошений», «сокрытые от нас в ночи неведения», могло выглядеть как попытка объяснить их некоей высшей силой, в то время как важнейшей причиной, по мнению Радищева, как уже говорилось, является недобродетельное поведение человека. Снимая указание на непознаваемое провидение, допускающее существование зла на земле, Радищев переносит проблему в другую плоскость: зло объективно существует, и его причина — отсутствие совести.

В главе «Едрово» Радищев прямо отказывается от идеи провидения, заменяя его понятием «случай». Говоря об уродующей человека моде, путешественник замечает: «Мой любезный зять, плачь. Мать наша <...> уготовала за многие лета тебе печаль, а дочери своей болезнь, детям твоим слабое телосложение. Она теперь возносит над главою ее смертоносное острие; и если оно не коснется дней твоя супруга, благодари случай; а если веришь, что провидение божие о том заботилося, то благодари и его, коли хочешь» (С. 60—

---

<sup>47</sup> Кулакова Л. И., Западов В. А. А. Н. Радищев. «Путешествие из Петербурга в Москву». Комментарий. С. 235.



61). Случай, фортуна в отличие от провидения принципиально лишены логичности, что позволяет относиться к ним иронически: «фортуна, вертеться на курей ножке» (С. 46) (имеется в виду избушка на курьих ножках из русских сказок). Кроме того, происходящее случайно вырывается из общего порядка (болезненная, неправильно сложенная женщина должна умереть в родах, и спасти ее может только случай), в то время как провидение как раз и олицетворяет мировой порядок.

Между тем вряд ли можно предполагать, что Радищев отказывается от идеи провидения. Следуя общим рациональным установкам, не желая исследовать непознаваемое (см. критику масонства в главе «Подберезье»), он выводит провидение из круга рассматриваемых тем, предлагая решать вопрос о зле в мире в связи с рационально познаваемой проблемой совести. Юрист по образованию, Радищев склонен рассматривать совершенное человеком зло не в религиозном, а в юридическом плане, — как преступление. Показателен высказанный устами Крестьянкина важный для автора «Путешествия» юридический принцип: «...случай во злодеяние да не вменится николи» (С. 37). Зло, преступление не вызваны влиянием непознаваемых сил. Оно — следствие деятельности недобродетельного человека.

Таким образом, возвращаясь к сравнению речи божества из «Бронниц» со статьей Геллерта, можно сказать, что для Радищева, как и для его учителя, отказ от желания предугадывать судьбу связан с активной гражданской позицией. Радищевское внимание к «внутренности своей» — не уход от внешнего мира, а повышенная совестливость, заставляющая быть добродетельным гражданином, то есть приносить пользу окружающим.

## 2) Проблема познания Бога и возникновения религии.

Речь божества к путешественнику в «Бронницах» заканчивается следующими словами: «Возвратись в дом свой, возвратись к семье своей; успокой встревоженные мысли; вниди во внутренность свою, там обрящешь мое божество, там услышишь мое вещание» (С. 36).<sup>48</sup> Как уже было отмечено, речь здесь идет о проблеме совести. Однако здесь ставится еще и более общий вопрос. Говоря, что совесть — это внутреннее «вещание» Бога, Радищев встает на точку зрения, согласно которой познание Бога возможно из собственного человеческого опыта, вне откровения. На этом моменте следует остановиться особо.

---

<sup>48</sup> По предположению Е. Д. Кукушкиной, эта фраза является аллюзией на стих 114-го псалма: «Возвратись, душа моя, в покой твой, ибо Господь облагодетельствовал тебя» (Пс. 114 : 7) (Кукушкина Е. Д. Библейские мотивы в «Путешествии из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева // Русская литература. 2000. № 1. С. 121).

В литературе второй половины XVIII в. идея познания Бога чувственными путями и логическими рассуждениями не представляла сама по себе, а существовала в четко обозначенной паре с познанием Бога путем откровения. Формула «разум и откровение» становится почти общепризнанной. В вышедшем в 1773 г. переводе повести И. Г. Б. Пфейля (Pfeil, 1732—1800) «Похождения дикого американца» («Der Wilde») говорится: «Кто не приступит ко мнению моему, что когда мудрецы превозносят похвалами естественную веру, то порицают через то на откровении Божиим основанную».<sup>49</sup> Популяризатор учения Х. Вольфа Ф. Х. Баумейстер (Baumeister, 1709—1785) замечал в своем неоднократно переведенном на русский язык сочинении «Метафизика» в главе «О бытии Бога»: «Сия наука потому Богословиею естественною называется, что в ней доказательства от Бога предлагаются токмо те, которые естественно нам через одни Природу и разум известны. Почему сия наука от Богословии откровенной различие имеет, которая на изучении Священного Писания будучи основана, также сокровенности изъясняет, которых высоту и превосходство наш разум, сколь бы он пронытателен ни был, сам собою понять не может».<sup>50</sup> Апрельскую книжку 1782 г. первой части журнала «Вечерняя заря» открывала статья «Философическое рассуждение о Троице в человеке, или Опыт доказательства, почерпнутого из разума и откровения, что человек состоит 1) из тела 2) из души и 3) духа». Уже в самом тексте статьи главная мысль заглавия высказана более полно: «Человек состоит 1) из тела 2) души и 3) духа. Для подтверждения сего положения первый наш довод есть философический или естественный, который противопоставляется библейскому, или такому, какой мы намерены вывести из откровения».<sup>51</sup> Действительно, ниже, после приведения «философических» доводов, говорится: «Таким образом, почерпнув вероятныя доказательства из естественнаго любоумудрия, или, так сказать, из разума и опытов (a priori et posteriori), что человек состоит из тела, души и духа, увидим, не можно ли будет нам вывести подобных доказательств из Божественнаго откровения или Писания».<sup>52</sup> Примеры можно продолжить.

Нужно отметить, что вопрос о соотношении разума и откровения оказывался включенным в значительно более широкий круг

---

<sup>49</sup> Пфейль И. Г. Б. Похождения дикого американца. Пер. И. Богаевским. СПб., 1773. С. 10. См.: Рак В. Д. Русские литературные сборники и периодические издания второй половины XVIII века. С. 172.

<sup>50</sup> Баумейстер Х. Ф. Христиана Баумейстера метафизика. Перевод с латинскаго [Александра Павлова] вновь высмотрен и на многих местах исправлен профессором Дмитрием Синьковским. М., 1789. С. 192.

<sup>51</sup> Философическое рассуждение о Троице в человеке, или Опыт доказательства, почерпнутого из разума и откровения, что человек состоит 1) из тела 2) из души и 3) духа // Вечерняя заря. 1782. Ч. 1. С. 269.

<sup>52</sup> Там же. С. 293.

проблем. Прежде всего нельзя считать особенностью автора то, что он обращается к разумным и чувственным доводам существования Бога. К таким доводам прибегали почти все, кто обращался к подобной полемике. Характеризующим автора в данной проблеме следует признавать скорее его отношение к доказательствам, почерпнутым из откровения. В контексте «Бронниц» важно, что спор часто велся не столько на философском и догматическом поле, сколько на материале истории религии. Очень обстоятельно это показывает переводная, видимо, статья «Рассуждение о том, что может ли чрезвычайное божеское в вере (Религии) наставление или откровение согласоваться с премудростию Божиею», помещенная в ноябрьской и декабрьской книжках третьей части «Вечерней зари» 1782 г.<sup>53</sup> Вопрос о значимости откровения в познании истинного единого Бога выводится в статье из рассуждений, касающихся проблемы возникновения религиозных представлений вообще и представлений о едином Боге в дохристианскую эпоху. Автор статьи показывает, что он осознанно строит систему своих представлений на фоне обширной полемики, в которую оказываются вовлечены, помимо античных, такие мыслители, как Дж. Локк, П. Бейль, Д. Юм, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, П. Гольбах, Р. Декарт и др. Круг затрагиваемых тем оказывается необычайно широким.

Возникновение представлений о Боге и религии в этой статье связывается с ранним периодом человечества, однако уже на том этапе, когда люди сумели организовать себя в социум. Начало представлений о Боге автор связывает с попавшей в благоприятные внешние условия общиной и главную роль отводит ее главе, который, созерцая мир, изумляется прежде всего Луне и особенно — Солнцу: «Вот первый его Бог».<sup>54</sup> Представление о Солнце как о побуждении к познанию Бога является частью спора о том, как первый человек пришел к религии. Точке зрения, согласно которой появление веры в Бога вызвано благодарностью человека природе за ее дары, противостояло мнение, что вера возникает из-за страха перед природой. Так, например, Вольтер писал: «Что же это за бытие, к которому первоначально обращались с молитвой? Солнце это или Луна? Не думаю <...> Обычно поклоняются, молят и стремятся умиловить то, что внушает страх <...> Первые люди, несомненно, вели себя так же».<sup>55</sup>

Радищев отразил эту проблематику в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», приняв, видимо, сторону тех, кто считал, что понятие Бога происходит из чувства гармонии мира, наиболее ярко проявляющегося в движении Солнца: «Единому че-

<sup>53</sup> Рассуждение о том, что может ли чрезвычайное божеское в вере (Религии) наставление или откровение согласоваться с премудростию Божиею // Вечерняя зоря. 1782. Ч. 3. С. 169—225; 255—306.

<sup>54</sup> Там же. С. 180—182.

<sup>55</sup> Вольтер. Философские сочинения. М., 1996. С. 515.

ловеку между всех земных тварей удалось познать, что существует Всеотец <...> Я <...> здесь <...> не розыщу, что познание Бога произошло *из ужаса или радости и благодарности*» (II, С. 57); «Когда всеильный восхотел, чтоб движение и жизнь нам явны быть могли, он поставил солнце: вот его чувственный орган! Почто ж удивляться, что смертные его боготворили?» (II, С. 43).

Далее автор «Рассуждения» говорит о последующем развитии религиозных представлений у не просвещенного истинным откровением народа. Вкратце его мысли можно передать так: следующим шагом после обожествления солнца стало обожествление луны и других природных явлений, находившее основание в поклонении прекрасно устроенному миру; вскоре появляются жрецы, причем не последнюю роль в этом играет желание людей узнать свою будущую судьбу. Затем политическое влияние правителей оказывается неразрывно связанным с духовным влиянием жрецов, что влечет за собой уход последних от исполнения своих духовных обязанностей и склоняет к применению своего влияния для управления людьми. Таким образом, человек, начавший с интуитивно верного познания единственности Бога, не просвещенный светом истинной веры, попадает в язычество. Только получение истинного откровенного знания возвращает его к верному пониманию Бога.

В общем виде, особенно в части исторических доказательств, такие взгляды тоже являются общим местом полемики. Их, опять же, высказывает Вольтер, а с другой стороны, — автор упоминавшегося выше авторитетного для московских масонов сочинения «Путешествие Добродетели» Г. В. Бериш.

Еще одним общим местом оказывалось представление о том, что в древности все просвещенные народы так или иначе исповедовали монотеистическую религию. В «Рассуждении» примером таких стран оказываются Египет, Китай, Индия, Персия, и с оговорками — северные страны (Один) и античные Греция и Рим.<sup>56</sup> Этому положению, конечно, стороны придавали различное значение. Массоны видели в этих религиях свидетельство непрекращающейся линии передачи тайного знания об истинном свете (что отразилось, в частности, и в рассматриваемом здесь «Рассуждении»), для «вольнодумцев» же это служило отправной точкой в отрицании представлений об истинности какой-либо единственной религии.

Однако дальше у участников полемики начинались разногласия. Помимо основной догматической проблемы — можно ли считать настоящим знанием о Боге эти не просвещенные откровением религии, вставали и другие — возникло ли единобожие указанных религий на основе уже политеистических религий в процессе фи-

---

<sup>56</sup> Рассуждение о том, что может ли чрезвычайное божеское в вере (Религии) наставление или откровение согласоваться с премудростию Божиею. С 204—207

лософствования отдельных мудрецов или сохранялось неизменным изначально? Можно ли считать многобожие отдельных просвещенных культур условным? То есть даже при многобожии, по мнению отдельных авторов, могло сохраняться представление о едином боге, выраженное в образе верховного Бога, а все остальные боги являлись только его помощниками или ипостасями. Может ли каждый человек получить знание о Боге, или это знание доступно только отдельным мудрецам, умеющим правильно выводить следствия из видимой ими картины мира, или же это знание должно быть получено путем откровения, и др.

Вся вторая часть «Бронниц» должна рассматриваться именно в свете этой обширной полемики, поскольку Радищев здесь не просто высказывает свое представление о Боге, а обосновывает его отдельными доводами, суть которых была хорошо понятна его современнику.

Как отмечалось выше, тема познания Бога открывается уже в заключении речи высшего существа. После ее завершения путешественник «опомнился» и, поднявшись на вершину горы, где стояла церковь, «возопил»: «Господи, се храм твой, се храм, вещают, истиннаго, единаго Бога. На месте сем, на месте твоего ныне пребывания, повествуют, стоял храм заблуждения. Не могу поверить, о всесильный! Чтобы человек мольбу сердца своего воссылал ко другому какому-либо существу, а не к тебе <...> Если смертный в заблуждении своем странными, непристойными и зверскими нарицает тебя именованьями, почитание его, однако же, стремится к тебе, предвечному, и он трепещет перед твоим могуществом. Егова, Юпитер, Брама; бог Авраама, бог Моисея, бог Конфуция, бог Зороастра, бог Сократа, бог Марка Аврелия, бог христиан, о бог мой! ты един повсюду» (С. 36). Не раз цитировавшийся список богов свидетельствует о знакомстве Радищева с доводами, приводившимися в доказательство существования представления о едином Боге у древних народов. И если в случае с Еговой, богом Авраама и Моисея, это не требует доказательств, то об остальных легендарных и исторических персонажах, появляющихся в списке, следует сделать оговорку. Традиционно для своего времени в качестве проповедников единобожия предстают в этом списке Конфуций и Зороастр. Позднее Радищев более подробно опишет такое их понимание в «Песни исторической»:

О Конфуций, о муж дивный,  
Твое слово лучезарно  
В свете страшной бури, браней,  
На развалинах отчизны  
Восседало всегда в блеске  
И чрез целые столетья  
Во парении высоком  
Возносилось и летало...

Се идет твой современник  
Зороастр; он во Персиде  
Учреждает поклоненье  
Духа жизни во вселенной  
И на жертвеннике светлом  
Огонь возжег, и пламенеет  
Еще ныне в жертву бога.  
Тако сила духа мудра,  
Сохраняясь во потомстве,  
Пребывает лучезарна  
И живет, живет на вечность.<sup>57</sup>

Брама осознавался как бог древней индийской религии, о котором в «Рассуждении» говорилось так: «Браман еще никакому другому богу не поклоняется <...> Под всеми теми бесчисленными именами и видами, коим народ в Индии не иначе, как многим особливым божествам поклоняется, он ничего другого не признает, как только различных наименований и символических представлений о свойствах и действиях сего всевысочайшего существа».<sup>58</sup> Марк Аврелий появляется в этом списке как исповедующий своего бога — единого бога стоиков.

Отдельного замечания требует появление в данном списке фигуры Сократа. Образ Сократа стал необычайно важным в русской литературе последней трети XVIII в.<sup>59</sup> Он складывается в России с начала 60-х гг. XVIII в. под влиянием переводов как античных, так и западноевропейских авторов. В ранних переводах Сократ предстает в идущем в основном от Ксенофонта образе идеального гражданина. Однако начиная с конца 1770-х гг., во многом благодаря изданиям Новикова, складывается и к концу века закрепляется другой, ориентирующий в основном на произведения Платона, образ Сократа — мудреца, познавшего единого Бога.

В издававшихся Новиковым журналах из материалов, посвященных Сократу, помимо биографии, составленной М. Мендельсоном,<sup>60</sup> следует особо отметить следующие: в 6-й части «Утреннего света» в числе других жизнеописаний из «Жизней философов» Диогена Лаэртского, составлявших целиком январскую книжку журнала за 1779 г., было напечатано и жизнеописание Сократа.<sup>61</sup> В пер-

<sup>57</sup> Радичев А. Н. Стихотворения. Л., 1975. С. 81.

<sup>58</sup> Рассуждение о том, что может ли чрезвычайное божеское в вере (Религии) наставление или откровение согласоваться с премудростью Божию. С. 205.

<sup>59</sup> См.: Костин А. А. «Галантный» Сократ. (К вопросу о бытовании образа исторического лица в литературе последней трети XVIII века) // Русская литература. 2005. № 1. С. 92—96.

<sup>60</sup> Мендельсон М. Житие и свойства Сократовы // Утренний свет. 1777. Ч. 1. С. 1—44. Статья предпослана переводу Мендельсона «Федона», открывавшего следующие две книжки журнала.

<sup>61</sup> Утренний свет. 1779. Ч. 6. С. 33—56.

вой части «Детского чтения для сердца и разума» очерк о Сократе открывал серию рассказов об образцовых античных персонажах<sup>62</sup> Новые биографы выбирают из сведений о Сократе те, которые помогли бы создать им образ мудреца. Весьма полно этот образ предстает у Мендельсона. Его Сократ — добродетельный человек и образцовый гражданин, мудрец, который «все трудности преодолел со премудростию истиннаго философа, с терпением святого, с бескорыстною добродетелью человеколюбца, со твердостью ироя, с потеряннем всех благ и веселий земных < > Толико сильно действовали в нем любовь ко добродетели и справедливости, и ненарушимость должностей к Творцу и Хранителю всяческих, которые постиг он единым своим разумом»<sup>63</sup>

Образ Сократа складывался из двух главных составляющих его добродетельной жизни, проходящей в неусыпном утверждении добродетели в своих согражданах, и подвига его смерти. Немаловажной стороной его добродетели признавалось знание о едином боге. И если Мендельсон говорит, что он учил о боге только учеников, народ же охранял от такого опасного в непросвещенном состоянии знания и изъяснялся с ним «экзотерически», то авторы очерка из «Детского чтения» и повести «Смерть Сократа»<sup>64</sup> прямо говорят, что Сократ учил о едином боге «Главное его упражнение состояло в том, чтоб учить своих сограждан, как должны они справедливо знать о Боге, о других людях и о самих себе, и располагать по тому свои поступки, дабы жить благополучно»,<sup>65</sup> Сократ говорит «Я тщился уничтожить те тщетныя божества, коими он [Анит — А К] ослеплял множество народа, и он за то мне месть воздал < > Когда я вознамерился свергнуть олтари суеверия, тогда уже предопределил себя жертвою смерти»<sup>66</sup>

В «Путешествии», помимо «Бронниц», образ Сократа появляется дважды и оба раза связан с историей его смерти, а еще точнее — с обличением тех, по чьей вине он должен был умереть «Исполняя добродетель, приобретаем общую доверенность, почтение и удивление, даже и в тех, кто бы не желал их ощущать в душе своей. Коварный афинский сенат, подавая чашу с отравою Сократу, трепетал во внутренности своей пред его добродетелию» (С 53), «Народ афинский, священнослужителями возбужденный, писания Прота-

---

<sup>62</sup> Примеры великих людей из истории Сократ // Детское чтение для сердца и разума 1785 Ч 1 С 146—152

<sup>63</sup> Мендельсон М. Житие и свойства Сократовы С 6—7

<sup>64</sup> Смерть Сократа // Растущий виноград 1786 Июль С 23—36 (Пер Я Малоземова), О смерти Сократовой // Новые ежемесячные сочинения 1792 Ч LXXI С 55—67 (Пер гр Алексея Санти), Смерть Сократа // Приятное и полезное препровождение времени 1798 Ч XX С 305—316 (Пер Ивана Запольского)

<sup>65</sup> Примеры великих людей из истории Сократ С 147

<sup>66</sup> Смерть Сократа // Растущий виноград С 27—28

горовы запретил, велел все списки оных собрать и сжечь. Не он ли в безумии своем предал смерти, на неизгладимое вовеки себе поношение, вочеловеченную истину — Сократа?» (С. 83—84). Так же предстает Сократ и в трактате «О человеке...»: «Ужель гонители Сократа на равную с ним участь осуждены? Ужель ничтожество есть жребий всех добродетельных и злосчастных?» (II, С. 96). Можно заключить, что для Радищева в значительной мере актуализировался образ Сократа — идеального гражданина; его интересовала не столько сама его жизнь, сколько вопрос о характере общества, способного осудить своего лучшего гражданина. Характеристика же «вочеловеченная истина», а также появление Сократа в перечне в «Бронницах» показывают, что для Радищева представление о Сократе — проповеднике добродетели, включало идею признания последним единого Бога.

Итак, единственным кажущимся исключением в ряду богов из «Бронниц» оказывается Юпитер. Однако традиция представляла в это время возможность трактовки Юпитера как единого бога. Такую точку зрения высказывал, в частности, Вольтер: «Хотя у древних Египтян почитали Озири, < ..> и хотя египтяне почитали и другие высшие существа, тем не менее они допускали верховное божество, именовавшееся ими Кнеф, символом которого была сфера на фронтисписе храма. По этому образу греки имели своего Зевса (Юпитера), господина других богов, бывших не чем иным, как ангелами вавилонян и евреев и святыми христиан римского общества»<sup>67</sup>

Такое понимание особенно интересно, если учесть, что верховное существо, обращающееся к путешественнику, — легендарный славянский верховный бог-громовержец Перун.<sup>68</sup> Сопоставление Перуна из «Песен, петых на состязаниях в честь древним славянским божествам» (1801) и песнословия «Творение мира» в черновом тексте «Путешествия» показывает, что и Перун Радищева встраивается в тот же ряд единых богов. Несмотря на незначительные лексические совпадения, можно утверждать, что Перун «Песен» — по сути тот же бог-демиург, что и Бог «Творения мира».

«ПЕСНИ, ПЕТЫЕ  
НА СОСТЯЗАНИЯХ »

Перун, о бог всеильный,  
Зиждитель мира, царь  
Всего того, что видим!

«ТВОРЕНИЕ МИРА»

Бог  
< > Расширим себя пределы,  
Тьмой умножим божество,

<sup>67</sup> Вольтер *Философские сочинения* С 473

<sup>68</sup> Характерно, что современные исследователи, говоря о речи божества из «Бронниц», называют его Богом (то есть христианским Богом), а не Перуном Кукушкина Е Д Библейские мотивы в «Путешествии из Петербурга в Москву» А Н Радищева С 121, *Андреева А Я* Богом упоенный Радищев С 38



Не слово ли твое всеильно,  
Что слышно нам во звуках грома,  
< >  
Воззвало в бытие  
Все то, что око наше зрит,  
Или все то, что мыслю

постигнуть можем?  
Се ты, о боже сил!

< >  
Венчан стихийным светом,  
Рождающей одеян теплотою  
И творчей силой препоясан,  
Воссел, о ты, непостижимый!  
В пространстве, в пустоте,  
Среди смешения, среди хаоса,  
Средь ноши древняя и всюду мрак  
Воссел, да жидишь и творишь,  
И образы да дар твой будут <sup>69</sup>

Совершим совета меры,  
Да явится вещество

Х о р

Вострепещи днесь, упругое  
древнее ничто!  
Ветхий се деньми грядет во  
могуществе стройном,  
Да сокрушит навсегда смерть  
во царстве покойном,  
Всюду да будут жизнь, радость,  
утехи

Б о г

Но что  
Начнем?  
Речем  
Возлюбленное слово,  
О, первенец меня,  
Ты искони готово  
Во мне Я ты, ты я  
Тебе я навсегда вручаю  
Владычество и власть мою,  
В тебе любовь я заключаю,  
Тобою мир да сотворю

(С 283 –284)

Слово как атрибут божественного было необычайно важно для Радищева. Так, в упоминавшемся трактате он пишет «Мне кажутся аллегории тех народов весьма глубокомысленными, кои представляют первую причину всяческого бытия произшедшее прежде всего слово, которое, одаренное всеилием всевышнего, разделило стихии и мир устроило. Если оно в человеке столь чудодейтельно, то что возможет речь предвечного? Какой ее орган, какое знамение, кто может то ведать?» (II, С 131)

Вместе с тем Перун Радищева так же окружен другими божествами, как и Юпитер

Се там предстали и явились  
Престолу твоему  
Твои все слуги, твои силы  
Знич<sup>70</sup> и т д

И так же, как в случае с деистическим Юпитером Вольтера, окружен не столько другими божествами, сколько помощниками

<sup>69</sup> Радищев А. Н. Стихотворения С 165

<sup>70</sup> Там же С 165—166

Таким образом, Радищев выстраивает ряд божеств (добавляя к ним и славянского Перуна) древних религий, в которых было достигнуто понимание единого Бога, и по познанию Бога сравнивает эти религии с христианством. В этом, безусловно, нужно видеть деистические взгляды. Однако деизм Радищева основывается не столько на доводах гармонично устроенного мира, сколько на чувствах сердца, совести. Радищев проводит резкую границу между доказательством существования Бога, основанным на чувствах и полученным из откровения.