

Лекция 4

Философское пробуждение

- Русское общество и культура в начале XIX века
- Общество любомудрия
- Рождение философии из духа романтизма (парадоксы русского шеллингианства)



Есть свои времена и сроки для философских рождений. И не вообще наступает время философствовать, но у определенного народа возникает определенная философия. Такому пробуждению всегда предшествует более или менее сложная историческая судьба, полный и долгий исторический опыт и искус, — теперь становится он предметом обдумывания и обсуждения. Начинается философская жизнь, как новый модус или новая ступень народного существования...

Такое философское рождение или пробуждение, это распадение «внутреннего стремления» со «внешней действительностью», переживало русское сознание на рубеже двадцатых и тридцатых годов прошлого века... Это был *душевный сдвиг*, прежде всего...

Г. Флоровский¹

Русское общество и культура в начале XIX века

В первой четверти XIX века новая русская культура достигает творческой зрелости. Этот период отечественной истории иногда называют «александровским». Император Александр Павлович был натурой сложной, противоречивой. Из всех русских царей XIX-го века только его судьба получила «легендарное» продолжение². Александр, воспитанный Ф. Ц. Лагарпом на идеалах Просвещения, начал свое цар-

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 235.

² Хорошо известно, что в последние годы жизни Александр не раз говорил близким о намерении отречься от престола и «удалиться от мира». Неожиданная смерть царя от брюшного тифа в Таганроге и некоторые обстоятельства, связанные с его похоронами, послужили поводом для возникновения легенды о его «уходе». По этой легенде, в Таганроге умер и был затем похоронен не Александр, а его двойник, в то время как царь жил старцем-отшельником в Сибири и умер в 1864 г. Однако документальных подтверждений этой легенды не существует. Легенда о «старце Федоре Кузьмиче» послужила основой для незаконченной повести Л. Н. Толстого «Посмертные записки старца Федора Кузьмича».

ствование с либеральных реформ и с еще более широких реформаторских замыслов. Взойдя на престол, Александр намеревался осуществить радикальную реформу политического строя России путем создания конституции, гарантировавшей всем подданным личную свободу и гражданские права; сознавая, что подобная «революция сверху» приведет фактически к ликвидации самодержавия, он готов был в случае успеха удалиться от власти. Однако закончилось его царствование арачьевскими военными поселениями, запретом масонских лож и тайных обществ.

В царствование Александра I имперская Россия пережила один из самых блистательных периодов своей двухвековой истории. Либеральные реформы и Отечественная война 1812 года, активное взаимодействие с европейской культурой и рост патриотических настроений — все это рождало общественную атмосферу, в которой, как по волшебству, появлялись литературные и философские общества, яркие личности, новые идеи и произведения. Именно в это время европейские формы жизни были усвоены русскими дворянами органически, европейские «идеи» вошли не только в обиход столичной знати, но и в усадебный быт русской провинции.

Однако более глубокое укоренение новоевропейских ценностей в повседневной жизни русского дворянства приводило к обострению противоречия между гуманистическими идеалами и «крепостническо-авторитарной» действительностью³. Феномен декабризма показал, насколько острым было переживание несоответствия идеала и действительности.

³ Идеи Просвещения вошли в сознание русского общества в условиях, когда благосостояние дворянства как сословия было основано на общественном порядке, противоречившем гуманистическим ценностям, на которых воспитывалось «благородное шляхетство». Слова Александра I, который в ответ на сообщение о зреющем среди дворянства «заговоре» обронил: «Не мне их судить...», прекрасно характеризуют это противоречие. Бездействие Александра при полной его осведомленности о деятельности дворянской оппозиции объясняется тем, что воспитанный на либеральных ценностях царь признавал положительный характер общественно-политических и этических идеалов, которыми руководствовалась оппозиция, видя в них идеалы собственной молодости. Более того, по многим признакам Александр не отказался от либеральных

Движение декабристов было попыткой разрешить это противоречие «практически», путем вооруженного восстания и государственного переворота.

Противоречивым было и положение России в сообществе европейских держав. Первые десятилетия XIX-го века принесли с собой (вместе с проникновением в Россию романтизма и историзма, вместе с ростом *военно-политического* могущества России) острую постановку вопроса о месте *русской культуры* в кругу европейских культур, о ее духовной самобытности и продуктивности. «Несоответствие» политического веса России в международной жизни и ее роли в культурной и идейной жизни Европы начала XIX-го века ставило вопрос о «необходимости и возможности» философского самосознания. И если восстание декабристов (1825) ознаменовало рождение русского революционного движения, то образование в 1823 году «Общества любителей» знаменует рождение в России философского самосознания.

Первые шаги отечественной философии *как явления русской жизни* следует связывать не с академической мыслью, существование которой в этот период целиком зависело от государства, а с философией «внеакадемической», где теоретическая мысль не была стеснена внешними рамками и где ее существование определялось личным почином, а не заимствованной из Европы структурой высшего образования. Вместе с тем, весьма примечательным историко-культурным фактом является то, что именно в двадцатые годы вольная русская философия приходит в тесное соприкосновение с академической философией. Поколение любителей было, пожалуй, первым поколением «дворянской интеллигенции», которое получило философский импульс от представителей «университетской философии», от профессоров-шеллингианцев **М. Г. Павлова, И. И. Давыдова, Д. М. Велланского, А. И. Галича** и др. От увлечения молодых профессоров на-

идеалов своей молодости и в последний период своего царствования. И если он, обладая громадной властью и стремясь к осуществлению либеральных реформ, не смог их реализовать в том объеме, в каком они первоначально задумывались, то ему трудно было решиться на репрессии по отношению к тем, кто стремился к либерализации политического порядка в России.

турфилософией Шеллинга протянулась ниточка к увлечению немецким идеализмом любомудров, от любомудров — к западникам и славянофилам, а от них — к Владимиру Соловьеву и мыслителям религиозно-философского движения первой половины XX века. Именно романтики «разбудили» русскую мысль. С восприятием немецкого идеализма в его самой романтической, шеллингианской версии связана тема философского самосознания и духовного творчества как критерия историчности существования культур и народов. Историзм романтического миропонимания побуждал к постановке вопроса о месте, которое занимает русская культура в культуре европейской и мировой.

Почин введения этой темы в отечественную литературу принадлежит философам-романтикам 20-х годов (так называемым «любомудрам»). Впрочем, недостаточно просто указать на связь между первыми русскими философами и немецкой классической философией. Здесь важно установить ту культурную, экзистенциальную и мыслительную перспективу, в которой происходила рецепция немецкой философии русскими любомудрами.

Идеи свободы и творчества, порыв к абсолютному, культ гениальной и героической личности, историзм и тяга к особенному, необыкновенному — вот наиболее общие черты романтического умонастроения. Для романтизма было характерно сближение поэзии с философией. Романтики рассматривали искусство как высшую форму духовной жизни, как синтез идеального и материального, субъективного и объективного, как высшую (интуитивную) форму познания.

Фигура романтического скитальца, разочарованного в окружающей его действительности и устремленного к совершенному и вечному, была близка русскому дворянину, оторванному и от народа с его допетровским бытом, и от той цивилизации, чьи формы и ценности были для него образцом для подражания со времен Петра I. После войны двенадцатого года «русский европеец» все острее начинает ощущать свое отщепенство от власти, все дальше отступавшей от идеалов просвещения и свободы во имя сохранения самодержавной власти монарха. Эти «домашние обстоятельства» делали романтическое мироощущение, с его ощущением неустойчивости, условности жизненных форм и характерной для

него тоской по Целому, близким, духовно и психологически «родственным» настроению «русского европейца». Культ искусства, акцентирование первенства интуитивного, образно-метафорического и символического познания над познанием рассудочным также способствовало популярности романтизма в русском обществе, унаследовавшем от древнерусской культуры установку на интуитивное, символическое познание мира.

Романтические настроения распространяются в России в конце десятилетий — начале двадцатых годов. Первоначально *философский романтизм* был связан с именами *Шеллинга и шеллингианцев* (*Окен, Карус, Стеффенс и др.*), чьи натурфилософские идеи с энтузиазмом распространялись уже упомянутыми нами выше петербургскими и московскими профессорами. Лекции молодых профессоров (некоторые из них были талантливыми ораторами и педагогами, например, профессор Павлов⁴) знакомили будущих любомудров с идеями немецких философов и служили связующим звеном между новыми явлениями европейской философии и русской молодежью.

Отечественная философия родилась в эпоху романтизма... Однако, говоря о романтизме, следует «уточнить понятия», поскольку значения, придаваемые термину «романтизм» в научной литературе, существенно различаются друг от друга.

⁴ А. И. Герцен в своих воспоминаниях оценивал деятельность Павлова как профессора весьма высоко. По его убеждению, «германская философия была привита Московскому университету М. Г. Павловым» (*Герцен А. И. Былое и думы // Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 189*). И далее в том же отрывке из мемуаров Герцена мы получаем яркую характеристику педагогической деятельности московского профессора: «Павлов преподавал введение к философии вместо физики и сельского хозяйства. Физике было мудрено научиться на его лекциях, сельскому хозяйству — невозможно, но его курсы были чрезвычайно полезны. Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студентов вопросом: „Ты хочешь знать природу? Но что такое природа? Что такое знать?“ <...> Ответом на эти вопросы Павлов излагал учение Шеллинга и Окена с такой пластической ясностью, которую никогда не имел ни один натурфилософ. <...> Но он... дальше введения и общего понятия не шел или, по крайней мере, не вел других» (Там же. С. 189—190).

Для нас важно отличать практику использования понятия «романтизм» в узком и в широком смысле. В узком смысле романтизм (*франц.* romantisme) — идейное и художественное направление в европейской (и американской) культуре кон. XVIII-го — 1-й пол. XIX века⁵. В широком смысле термин «романтизм» толкуется как особый период в развитии

⁵ Романтизм возник в 1790-е гг. в Германии, а затем распространился по всему европейскому культурному пространству (включая Россию и Америку). Его идейной почвой были кризис рационализма Просвещения, художественные поиски предромантических течений (сентиментализм, «штюрмерство»), Великая французская революция и немецкая классическая философия (Кант, Фихте). Романтизм — это философская и эстетическая революция, которая вместо науки и разума (высшего авторитета для эпохи Просвещения) выдвинула на первый план художественное творчество. При этом творчество художественного «гения» становится образцом для всех видов культурной деятельности. Основная черта романтизма как движения — стремление противопоставить обывательскому миру здравого смысла, утилитарных интересов, индивидуализма и наивной веры в линейный прогресс — новую систему ценностей: культ свободы, творчества, примат воображения над рассудком, критику логических, эстетических и моральных абстракций, призыв к раскрепощению личностных сил человека, следование природе, миф, символ, стремление к целостному, синтетическому миросозерцанию. Ценности романтизма выходят за рамки искусства и философии и определяют стиль жизни «романтического человека».

Романтизм возникает под воздействием импульсов, исходящих от философии (эстетика Канта, философия Фихте), и, в свою очередь, оказывает влияние на выдающихся философов этого времени (Шеллинг, молодой Гегель). Однако предпочтение романтиками фрагментарности и «сократичности» как способов философствования, острая критика «рассудочности» и принципа «автономности разума» привели к размежеванию романтизма с немецкой классической философией и, прежде всего, с Гегелем, который в зрелый период своего творчества подверг романтизм резкой критике, видя в нем самоутверждение субъективности.

В полемике с Просвещением романтизм выдвинул на первый план художественную интуицию. Вот почему философы-романтики ставили перед собой задачу создания новой мифологии, «мифологии разума», а в основание философского познания клали интуитивно-эстетические акты разума (к этому призывали, в частности, молодые Шеллинг и Гегель в «Первой программе системы немецкого идеализма»).

новоевропейской цивилизации. В последнем случае романтизм следует понимать не только как определенную мировоззренческую модель, доминировавшую в европейской культуре несколько десятилетий, но и как особую историческую эпоху, включающую в себя разные, в том числе и противоположные романтизму в узком значении, мировоззренческие, эстетические, теоретические парадигмы. «Романтическая революция» конца XVIII-го — нач. XIX-го века открыла собой новую эпоху в истории европейской культуры, которая не может быть признана завершенной и в наши дни. В таком широком смысле романтизм понимался В. Вейдле (он пользовался этим термином для анализа истории европейского искусства) и некоторыми историками русской мысли, применявшими термин «романтизм» для характеристики состояния европейской и русской культуры XIX–XX-го веков. В историографии истории отечественной философии близкое В. Вейдле понимание романтизма как исторической эпохи, связанной с секуляризацией культуры, мы находим в историко-философских трудах Г. Флоровского⁶ и В. Зеньковского⁷. Начало *романтической эпохи* эти историки связывают с утратой веры как смыслообразующего принципа об-

⁶ Так, Г. Флоровский едва ли не большинство русских философов XIX — нач. XX-го века квалифицирует как «романтиков» или как мыслителей, в том или ином отношении «уклоняющихся» в романтизм. В устах Флоровского такое определение звучит как осуждение русских мыслителей с позиций православной веры за «неортодоксальность» и «субъективизм», что, возможно, и уместно в труде по истории богословия, но вряд ли может быть уместно в работе по истории философии. А если и определять творчество, скажем, Леонтьева, Флоренского или Бердяева как «романтическое» по своей направленности и духовным истокам, то необходимо четко отделять узкое значение термина «романтизм» (духовная эпоха, стиль в искусстве, направление в философии начала XIX-го века) от широкого его значения. Если оценки Флоровского русской философии посредством понятия «романтизм» и имеют под собой основание, то только в том случае, если использовать это понятие в значении «неклассической», «постклассической» эпохи в истории новоευропейской культуры и, в частности, философии.

⁷ В. В. Зеньковский, анализируя условия, в которых формировались предпосылки возникновения русской философии, использует термин «романтизм» для характеристики секуляризованной, светской

щественного сознания и (если говорить о Вейдле) с исчезновением «больших стилей» в искусстве⁸. Романтическая эпоха, таким образом, связана с тем, что на языке постмодернизма определяется как кризис метанарратива и кризис иден-

культуры. Для Зеньковского секулярное общество имеет свою собственную религиозную жизнь, которая сказывается в искании совершенного общественного устройства жизни здесь, на земле. Утопизм на почве деизма или атеизма представляет собой, по Зеньковскому, квазирелигиозное умонастроение. Если в искусстве приход романтической эпохи знаменует собой (по Вейдле) ситуацию, когда художник должен каждый раз изобретать стиль, не имея органически данного стиля, то общественно-политическая жизнь (по Зеньковскому) начинает регулироваться, с одной стороны, рациональными, прагматическими решениями, а с другой — утопическими проектами «счастливого будущего». «„Светская“ культура и в Западной Европе, и в России, — пишет Зеньковский, — есть явление распада предшествовавшей ей церковной культуры. Это происхождение светской культуры из религиозного корня дает о себе знать в том, что в светской культуре — особенно по мере ее дифференциации — есть всегда своя религиозная стихия, если угодно — свой (внецерковный) мистицизм. Действительно, светское культурное творчество всегда одушевлено ярким и определенным идеалом — устройением „счастливой жизни“ здесь, на земле. <...> Идеал, одушевляющий светскую культуру, есть, конечно, не что иное, как христианское учение о Царстве Божием, — но уже всецело земном и созидаемом людьми без Бога. Но как раз в силу этого психология культурного делания неизбежно заключает в себе дух утопизма, страстного ожидания всецелого и всеобщего, свободного и радостного воплощения идеала на земле. Отсюда неизгладимая печать романтизма в светской культуре по ее существу — в ней научные, социальные и иные идеи сочетаются с социально-политической мечтательностью» (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. С. 82).

⁸ С точки зрения Вейдле, романтическое искусство — это искусство, существующее в условиях утраты «большого стиля» (последним таким стилем, по Вейдле, был классицизм). При таком подходе к определению существа «романтического сдвига» в европейской культуре все искусство XIX—XX-го веков оказывается «романтическим». «Романтизм не есть художественный стиль, который можно противопоставить другому стилю, как барокко — классицизму или готическое искусство — романскому; он противоположен всякому стилю вообще. <...> Среди романтиков были люди, влюбленные в классическое искусство не меньше, а больше любых клас-

тичности (религиозной, социальной, культурной и т. д.) в элитарных слоях европейского общества.

Говоря о русской философии первой половины XIX-го века в этой и следующей лекции, мы будем использовать термин «романтизм» в его первоначальном, узком значении, но бу-

сиков, но столь же свободно влюблялись они в средневековое искусство, в елизаветинскую драматургию, в готику и в барокко, в Индию, Египет и Китай. Романтик потому и волен выбирать любой, лично ему пришедший по вкусу стиль, что он не знает своего, неотъемлемого стиля, неразрывно сросшегося с его душой. Романтизм есть одиночество, все равно — бунтующее или примиренное; романтизм есть утрата стиля. <...> Стиль есть такое общее, которым частное и личное никогда не бывает умалено. Его не создает отдельный человек, но он не создается и в результате хотя бы очень большого числа направленных к общей цели усилий; он лишь внешнее обнаружение внутренней согласованности душ, сверхразумного, духовного их единства; он — воплощенная в искусстве соборность творчества. <...> Угасание стиля повлекло за собой неисчислимы последствия... Первым и важнейшим было настоящее осознание и оценка того, что ощущалось уже утраченным, т. е. именно стиля, органической культуры, иррациональной основы художественного творчества, религиозной и национальной укорененности искусства. Одновременно пришло возраставшее в течение всего XIX века чувство собственной наготы, покинутости, страшного одиночества творческой души. По мере того как последствия эти накапливались, романтизм менялся, углублялся, но исчезнуть не мог, не может и сейчас, потому что не исчезли породившие его условия. Условия эти не могли быть отменены никаким антиромантизмом, и поэтому все направленные против романтизма движения сохраняют с ним внутреннюю связь, если только они не направлены вместе с тем и против самого искусства» (В. Вейдле. Умирание искусства // Самосознание европейской культуры XX века. М.: Политиздат, 1991. С. 269—270).

Следуя логике Вейдле, можно утверждать, что с девятнадцатого века европейская культура вступила в новую, романтическую эпоху своей истории. Отличительная особенность этой эпохи — «смерть Бога» и «поиски Бога», то есть поиски того, что могло бы заполнить ту «пустоту», которая образовалась «там», в том «месте», «где» когда-то жил Бог. То, что обычно имеется в виду под романтизмом (романтизм в узком смысле слова) — особое, сравнительно непродолжительное по времени движение в литературе, музыке, живописи и философии, которое открывает «романтическую эпоху», но вовсе не исчерпывает ее. Романтизм есть законный

дем иметь в виду и более широкое значение термина «романтизм», по отношению к которому романтические идеи начала девятнадцатого века есть не более чем вступление, «предлюдия» к развитию русской культуры XIX—XX-го веков.

Общество любомудрия

Общество любомудрия возникло в 1823 году и просуществовало до декабря 1825 года, когда оно — во избежание возможных преследований со стороны властей после декабрьского восстания — самораспустилось⁹. Оно было первым организационно оформленным обнаружением того «влечения к философии», которое в высокой степени было присуще по-

плод и продолжение культуры раннего Нового времени (Возрождение) и зрелого Нового времени (барокко и классицизм XVII—XVIII веков) и представляет собой новую фазу в существовании новоевропейской культуры как культуры «модерна». Романтическое состояние — это состояние позднего модерна, и сегодня западный мир находится на последних, финальных его ступенях, которые, тем не менее, могут длиться десятилетиями. Искусство и философия «модернизма» (в узком смысле слова) и постмодернизма — лишь отдельные фазы этой эпохи европейской культуры. Классический разум новоевропейской философии окончательно утратил «кредит» у европейских интеллектуалов после грандиозного «похода» за абсолютным знанием Георга Фридриха Гегеля. То обстоятельство, что и сам Гегель, и его критики (например, Маркс, Кьеркегор) остаются центрами притяжения современной философской мысли Запада, указывает на принадлежность нашего времени к «романтической эпохе» в том значении, которое придал этому понятию Вейдле.

⁹ Говоря об обществе любомудров, следует различать хронологические рамки формального существования этого общества и время реального интеллектуального общения кружка московской молодежи, составлявшей его ядро. Неформально дружеское и интеллектуальное сообщество любомудров (его иногда еще именуют «кружком Веневитинова») сформировалось около 1822 года и просуществовало до 1827 года (год смерти Веневитинова). Время создания собственно «общества любомудрия» также остается не до конца ясным. А. М. Песков, к примеру, ставит под сомнение давно утвердившуюся в историко-философской литературе дату его основания (1823) и приводит аргументы в пользу иной датировки времени образования кружка: январь-февраль 1825 года (См.: Песков А. М. У истоков русского философствования: шеллингианские таинства любомудров // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 99).

колению, чья зрелость пришлось на 30-е — 40-е годы. Деятельность любомудров была первой «пробой сил» «философского поколения», чья творческая активность во многом определила пути развития русской философии на век вперед¹⁰. Можно сказать, что с «любомудров», с их страстного увлечения философией начался «великий ледоход русской мысли» (М. Гершензон).

Один из активных членов кружка, Иван Киреевский, в 1829 году так выразил умонастроение, характерное для него и его друзей в то время: «Нам *необходима* философия: все развитие нашего ума требует ее». В той же статье Киреевский утверждал, что «чужие мысли полезны только для развития собственных» и что «*наша* философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих настроений *нашего* народного и частного бытия»¹¹.

Общество любомудрия (в историко-философской перспективе) примечательно во многих отношениях. Во-первых, это был **первый философский кружок в России**. Во-вторых, здесь русская мысль **впервые обратилась к проблеме России**: любомудры четко поставили вопрос о **месте отечественной**

¹⁰ Темы, поднятые в дискуссиях любомудров, а чуть позднее развитые в полемике западников и славянофилов, остаются «современными» и сегодня. Получив новые формулировки, они появляются на страницах газет, журналов и книг, озвучиваются в радиозфире и на телевизионных экранах... Одним словом, они активно обсуждаются в России, переживающей очередной этап радикальных реформ. Это и неудивительно: после долгого периода изоляционизма Россия открылась миру и открыла мир (прежде всего мир Запада) для себя. Старый мир рухнул, новый мир оказался сложным, разнородным, противоречивым, и перед русским обществом вновь со всей остротой и неотступностью встала (никогда, впрочем, до конца не исчезавшая) проблема исторического бытия России и ее отношения к культуре Запада... В неизжитости проблемы «русской самобытности», поставленной когда-то поколением любомудров, одни видят болезненное явление, едва ли не застарелый «невроз» отечественной культуры, другие — законную тему русской философской и гуманитарной мысли, свидетельство жизнестойкости России как особой цивилизации.

¹¹ Киреевский И. Обзорение русской словесности 1829 года // Киреевский И. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 68.

культуры в культуре европейской и связали его решение с необходимостью выработки философского самосознания на основе русской культурной традиции. В-третьих, сообщество любомудров сыграло существенную роль в **вызревании таких идейных направлений в отечественной культуре** первой половины XIX-го столетия, как «западничество» и «славянофильство».

В момент своего образования «Общество любомудрия» состояло из людей по современным понятиям очень молодых: его председателем князю **В. Ф. Одоевскому** (1803–1869) было 20 лет, его секретарю **Д. В. Веневитинову** (1805–1827) — 18, **И. В. Киреевскому** (1806–1856) — 17, **А. И. Кошелеву** (1806–1883) — 16. Именно эти юноши составили ядро кружка, были его создателями. В кружок входили также **С. П. Шевырев** (1806–1864), **М. П. Погодин** (1800–1875), **Н. М. Рожалин** (1805–1834), **В. П. Титов** (1803–1891), **Н. А. Мельгунов** (1804–1867). В работе общества принимали участие *А. С. Хомяков (1804–1860), Ал. С. Норов (1897–1870) и П. Д. Черкасский (1788–1852)*. И если десятилетия-двадцатые годы — это эпоха всевозможных «тайных», «полутайных» и открытых «обществ» и «кружков»¹², то «общество любомудров» было первым собственно философским обществом. Его ядро составляли люди с ярко выраженными теоретическими, философско-эстетическими запросами и интересами. В кабинете князя В. Ф. Одоевского собиралась молодежь, считавшая философские вопросы жизненно важными для России. В философско-эстетическом кружке любомудров *духовная жизнь, культура, философское самосознание рассматривались как область деятельности, в которой решается вопрос об исторических судьбах русского народа*. Если

¹² Появление кружков, объединявших людей по определенным политическим, идейным, эстетическим, религиозным основаниям, свидетельствует о сформированности к началу XIX-го века в русском образованном обществе *соответствующих интересов*. К политическим кружкам относились декабристские общества («Союз Благоденствия», «Южное общество», «Северное общество», «Общество соединенных славян»), к литературно-эстетическим — общество «Любителей древней русской словесности», «Зеленая лампа», кружок С. Е. Раича, к религиозно-мистическим объединениям — мажорские ложи, «Библейское общество» и др.

декабристы видели решение проблем русской жизни в общественно-политической области, то для любомудров именно философское самосознание было той сферой человеческой деятельности, в пространстве которой решалась, по их убеждению, судьба России. Философия для них — *священнодействие*, высокое призвание избранных, от чьих духовных усилий зависит будущее России. Любомудры ощущали себя людьми, призванными стать разумом русского народа, его самосознанием. Они видели свое предназначение в том, чтобы раскрыть миру неведомую еще ему «русскую идею».

Общество любомудров, по словам мемуариста (А. И. Кошелева), было эзотеричным по духу кружком близких друзей. Здесь стремились постичь глубины немецкой метафизики и ставили перед собой задачу познакомить русское общество с идеями немецкой философии, принципы и методы которой противопоставлялись ими французскому Просвещению. Самоопределение в качестве «любомудров», а не «философов», было актом сознательного противопоставления немецкой философской мысли сложившемуся в сознании русского общества образу философа-острослова и скептика «вольтеровского призыва»¹³. Идеи просветителей представлялись им поверхностными и ложными уже по своему общему (эмпирическому и рассудочному) направлению. Просветители, полагали любомудры, дискредитировали само имя «философии». Вот почему они стали именовать себя «любомудрами». А. И. Кошелев так пишет о характере интересов любомудров и о том духе, который царил на их собраниях: «Тут господствовала немецкая философия, то есть Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще и по большей части беседовали о прочтенных нами творениях немецких любомуд-

¹³ В. Ф. Одоевский высказался на этот счет вполне ясно и недвусмысленно: «...До сих пор философа не могут представить себе иначе, как в образе французского говоруна XVIII века; много ли таких, которые могли бы измерить, сколько велико расстояние между истинною, небесною философиею — и философиею Вольтеров и Гельвециев?» (Мнемозина. Собрание сочинений в стихах и прозе. Альманах В. Ф. Одоевского и В. К. Кюхельбекера. М., 1824. Ч. 4. С. 163. Цит. по: *Песков А. М.* Указ. соч. С. 94.).

ров. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет для народных масс, а не для любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу, и его творения мы считали много выше Евангелия и других священных писаний. Мы собирались у князя Одоевского, в доме Ланской... Он председательствовал, а Д. Веневитинов всего более говорил и своими речами часто приводил нас в восторг»¹⁴.

Интеллектуальные интересы любомудров лежали в области натурфилософии, трансцендентального идеализма и философской эстетики. Молодые романтики были увлечены перспективой абсолютного познания природы и истории, которое обещала новейшая немецкая философия. «Моя юность, — вспоминает Одоевский в „Русских ночах“, — протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить (мы говорили — конструировать) все явления Природы, точно так, как теперь верят в возможность такой социальной формы, которая удовлетворяла бы вполне всем потребностям человека... Как бы то ни было, но тогда вся природа, вся жизнь человека казалась нам довольно ясной, и мы немного свысока посматривали на физиков, химиков, на утилитаристов, которые рылись в *грубой материи*»¹⁵. Атмосфера в кружке была приподнятая, занятия философией воспринимались как приобщение к тайне духа, как священнодействие. Этому вполне соответствовала обстановка в кабинете В. Ф. Одоевского, где собирались юные любомудры: это «две тесные каморки молодого Фауста <...> На окошках, на полках, на скамейках — склянки, бутылки, банки, ступы, реторты и всякие орудия. В переднем углу красовался человеческий костяк с голым черепом на своем месте и надписью: *Sapere aude*» <«Решись быть мудрым»»¹⁶.

¹⁴ Русское общество 40—50-х годов XIX в. Часть 1. Записки А. И. Кошелева. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 51.

¹⁵ *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 187.

¹⁶ В память о князе В. Ф. Одоевском. М., 1869. С. 96. Цит. по: *Песков А. М.* Указ. соч. С. 94.

С наибольшей чистотой философские интересы любомудров были выражены двумя его вдохновителями и руководителями — Д. Веневитиновым и князем В. Ф. Одоевским.

Дмитрий Васильевич Веневитинов (1805—1827)

родился в Москве, в богатой и родовитой дворянской семье (по матери, урожденной Анны Николаевны Оболенской, он находился в дальнем родстве с А. С. Пушкиным) и получил прекрасное домашнее образование. Еще в детстве Веневитинов овладел французским и немецким языками. Под руководством грека Байло он изучал древнегреческий и латинский языки (в 14 лет он читал в подлиннике Гомера, Эсхила, Софокла, Вергилия, Платона и занимался переводами античных авторов), увлекался живописью и музыкой. В 1822—1824 годах Веневитинов посещал в качестве вольнослушателя лекции в Московском университете, где он познакомился (через профессоров Павлова и Давыдова) с философией Шеллинга. Вскоре Веневитинов принял самое деятельное участие в организации и работе кружка любомудров. Как пишет Е. А. Маймин, «Веневитинов был... признанным его „центром“, идеологом и вдохновителем. Недаром в истории литературы за этим кружком закрепилось также название „веневитинского“»¹⁷. В 1826 году Веневитинов уезжает в Петербург для службы в иностранной коллегии и принимает деятельное участие в организации издания журнала «Московский вестник» (он взял на себя отдел критики), в котором были заинтересованы московские любомудры и к которому был близок А. С. Пушкин. Однако в марте 1827 года Дмитрий Васильевич простудился (после бала он разгоряченным перебежал через двор в свою квартиру, которая находилась в том же доме). Началась горячка, и вскоре, 22-х лет от роду, Веневитинов скончался.

Литературное наследие Дмитрия Васильевича Веневитинова очень невелико. Это стихи, философские статьи и фрагменты, литературная критика. В его философских рассуждениях легко обнаружить влияние идей Шеллинга и — шире — немецкой классической философии. Для Веневитинова «цель

¹⁷ *Маймин Е. А. Д. Веневитинов и его наследие // Веневитинов Д. В.* Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1980. С. 413—414.

философии есть гармония между миром и человеком (между идеальным и реальным)». Познание человеком мира проходит три стадии. На первой философия отсутствует, сознание человека находится в единстве с миром (это — «золотой век» единения человека с природой). На второй — человек отчуждается от природы, его сознание перестает быть непосредственным, «наивным». Тут-то и возникает философия как рефлексия над ставшим чуждым и непонятным миром (человеку, чтобы философствовать, полагал Дмитрий Васильевич вслед за романтиками, «необходимо раззнакомиться с природою, со своими чувствами»). На третьей ступени должна быть достигнута «гармония между миром и человеком», между реальным и идеальным. В эту будущую эпоху философия исчезнет, а ее место займет «всеведение», целостное, синтетическое знание. (Идея цельного знания позднее будет разрабатываться друзьями Веневитинова по кружку любомудров: И. В. Киреевским, В. Ф. Одоевским, А. С. Хомяковым, позднее — В. С. Соловьевым и его последователями.)

Д. Веневитинову принадлежит инициатива в постановке вопроса о необходимости развития в России философского самосознания. Рождение любомудрия предполагает преодоление подражательности русской мысли, ее несамостоятельности, поверхностности, зависимости от иностранных образцов. Философия должна привести Россию к осознанию русской самобытности и сама обрести национальный характер. Едва ли не первым в русской литературе того времени Веневитинов поставил вопрос о «народности» как основе, фундаменте самостоятельного культурного творчества в философии и искусстве. Поэт — выразитель народного «духа» и вместе с тем — мыслитель и художник, поднимающий его своеобразие до высот универсальности художественного образа и философской идеи. Как видим, не только отечественная философия, но и русская литературная критика, ориентированная на рассмотрение литературы с общих, философских позиций (И. Киреевский, В. Белинский, Ап. Григорьев), имеют в лице Дмитрия Веневитинова своего вдохновителя.

Владимир Федорович Одоевский (1803—1869) принадлежал к обедневшей ветви рода Рюриковичей, идущей от черниговского князя Михаила Всеволодовича, погибшего в

Орде в 1246 году. Матерью его была бывшая крепостная крестьянка. Рано осиротев, Одоевский воспитывался в доме двоюродного дяди по отцовской линии Д. А. Закревского. Отроческие и юношеские годы он провел в Московском университетском благородном пансионе. В эту пору Владимир Федорович через посредничество преподававшего в пансионе профессора Давыдова знакомится с философией Шеллинга. В начале двадцатых годов он принимает участие в заседаниях литературно-эстетического кружка С. Е. Раича, но вскоре центр его интересов смещается в область философии, и в 1823 году вместе с Веневитиновым Одоевский становится организатором собраний московских любомудров.

В издаваемом им совместно с В. К. Кюхельбекером литературно-философском альманахе «Мнемозина» он помещает свои первые философские статьи. В центре его интересов находятся натурфилософия и эстетика, понимаемые в духе раннего Шеллинга. В 1826 году Одоевский женится на О. С. Ланской, переезжает в Петербург и поступает на службу в Комитет иностранной цензуры при Министерстве внутренних дел.

Подобно многим другим любомудрам, а в особенности — Д. Веневитинову, Одоевский стремится реализовать романтический идеал поэта-мыслителя, идеал целостной личности, соединяющей философское созерцание и диалектическое мышление с творческим порывом художника. В своем собственном творчестве Владимир Федорович все время ищет синтез «мысли» и «интуиции», он хочет быть мыслителем в художественном творчестве и поэтом в философском мышлении. В конце 20-х — начале 40-х годов Одоевский не только основательно изучает труды позднего Шеллинга, Дж. Пордеджа, Сен-Мартена, Э. Сведенборга и др. мистиков, но и создает целый ряд романтических повестей и рассказов («Сильфида», «Орлахская крестьянка», «Саламандра», «Себастьян Бах» и др.). Часть из этих философских повестей позднее вошла в философский роман «Русские ночи» (написан в 30-40-е годы, издан в 1844 году). В этом уникальном памятнике русского романтизма Одоевским была дана своего рода «энциклопедия» мыслей и чувств русских шеллингианцев 20—30-х годов, к которым принадлежал сам князь и в обществе которых он вращался. «Русские ночи» — произведение необычное. «Это одновременно и роман, и драма, и

философский трактат, и дидактическая книга. <...> Ведущее начало романа и главный герой его — сама философская мысль: жизнь мысли и драма мысли»¹⁸. Противопоставляя целостность — раздробленности, интуицию — рассудку, рациональному анализу — вдохновенное творчество, Одоевский в «Эпиллоге» к роману высказывает надежду на то, что «девятнадцатый век принадлежит России» и Россия, принявшая прививку европейской образованности, сможет соединить инстинкт, интуицию с разумом и наукой и осуществить тот синтез, к которому Запад стремится, но который остается ему недоступен.

Увлечение Одоевского мистицизмом и религией было связано с эволюцией философии Шеллинга и отражало определенную (консервативную) линию развития романтизма (очень много от философии позднего Шеллинга ждали и Чаадаев, и Киреевский). Если некоторые из его друзей-любомудров перешли от философии Шеллинга к попыткам создания религиозной философии, укорененной в православной церковной традиции, то Одоевскому суждено было реализовать другой вариант трансформации романтических настроений 20-30-х годов. Пройдя через увлечение мистической и теософической мыслью, Одоевский пережил разочарование в возможности создания теософской системы и с конца сороковых годов перешел «к положительному взгляду на природу», к признанию «авторитета фактов». Его философские взгляды этой поры (50-е — 60-е годы) могут быть охарактеризованы как взгляды позитивиста или даже материалиста, что вполне соответствует реалистическим настроениям в русском образованном обществе того времени. В этот период Одоевский отрицает любые метафизические системы, в том числе и системы Гегеля и Шеллинга. Его эволюция напоминает нам эволюцию Белинского и особенно Герцена, также перешедших (только в более сжатые сроки и в более молодом возрасте) от романтического мистицизма к позитивизму и реализму.

Хотя Одоевский много пишет в последние десятилетия своей жизни, однако почти ничего из написанного в этот

¹⁸ Маймин Е. А. Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // Одоевский В. Ф. Указ. соч. С. 261–262.

период (с середины сороковых годов) он не доводит до конца и не публикует в печати. В русской культуре XIX-го века Одоевский был известен по тем произведениям, которые были изданы в 1844 году, когда было опубликовано его собрание сочинений в 3-х томах. Вот почему в сознании русской интеллигенции он остался прежде всего автором философского романа «Русские ночи», талантливым писателем и музыкальным критиком.

С 1846 года Владимир Федорович занимал должность помощника директора Императорской публичной библиотеки и директора Румянцевского музея, способствуя развитию в России библиотечного дела. В 1861 году он переезжает в Москву, где проводит последние годы своей жизни.

В истории русской философской мысли творческое наследие кн. В. Ф. Одоевского может служить наиболее полным и ярким выражением русского шеллингианства и, еще определеннее, «любомудрия» 20-х — нач. 30-х годов.

Рождение философии из духа романтизма (парадоксы русского шеллингианства)

Когда некоторые историки отечественной мысли говорят о философских опытах любомудров как об опытах дилетантских, то пренебрежительный тон, иронично-насмешливый взгляд с высот современного гуманитарного знания на «дилетантизм» первых русских философов представляется, с исторической точки зрения, несправедливым. Рецепция немецкой классической философии (и прежде всего — философии Шеллинга) русскими любомудрами не всегда была адекватна философскому первоисточнику. Нередко мы встречаемся с более или менее вольной интерпретацией идей немецких мыслителей. Но сами вольности интерпретации исходного теоретического материала свидетельствуют о том, что понятия немецкой философии не остались только школьными прописями, но вошли «в жизнь», оказались способны оплодотворить ищущую мысль «любомудров».

Вдумываясь в историю русской философии первых десятилетий XIX-го века, важно понять, почему именно идеям романтической философии Шеллинга довелось стать действенным стимулом для развития философского мышления

в России. Первостепенную важность здесь имеет не то, насколько глубоко русские любомудры проникли в логику трансцендентального идеализма Шеллинга, а то, к каким последствиям привело обсуждение идей немецкого идеализма, как эти идеи были применены к анализу русской истории и культуры. Здесь нельзя не согласиться с Г. Флоровским, который по этому поводу замечает: «В русских исканиях и борениях слишком много чувствуется искренней, подлинной боли и страдания, чтобы можно было видеть здесь подражание или позировку. <...> Русская мысль пробудилась над немецким идеализмом. Но не следует преувеличивать значение этой „рецепции немецкого идеализма“ в творческом сложении русской мысли. То было именно пробуждение, вспышка, увлечение, — дух захватило. Всего скорее можно говорить о симпатическом заражении»¹⁹.

В немецком идеализме русские мыслители встретились не только с глубокой, систематически развернутой и диалектически выстроенной мыслью, но с кругом идей и представлений, обладавших внутренним сродством с глубинными интуициями отечественной культуры. Здесь была близость к установкам традиционного русского (древнерусского) сознания, которые через родную речь, через патриархальный быт дворянской усадьбы продолжали исподволь определять идейные предпочтения «русских европейцев» и характерную для них логику притяжений и отталкиваний от тех или иных явлений «западной жизни». Интуитивизм и символизм романтиков оказался сердцу и уму любомудров гораздо ближе, чем рационализм и скептицизм просветителей. Долговременное и всестороннее влияние на русскую жизнь и культуру романтической революции в Европе, творческий характер, которым ознаменовались романтические настроения в литературе, музыке, живописи, философии, — не случайность, а фундаментальный исторический феномен русской культуры.

1. Напомним, что ведущим принципом древнерусского сознания был принцип «мистического реализма» или принцип «благообразия». Для сознания, централизованного этим

¹⁹ Флоровский Г. Указ. соч. С. 235–236.

принципом, характерно представление о мире, которое исходит из веры в то, что Бог — суть та творческая первопричина мира, которая таинственно присутствует в нем и обнаруживает себя в форме добра (блага) и красоты. Благо, благая душа, благой человек — это прекрасная душа и прекрасный человек. Прекрасная вещь или прекрасный человек прекрасны благодаря их освященности благодатью Божией. Прекрасный образ есть явление истины и блага (то есть «правды») человеку. В искаженном грехом мире *благо* и *красота* — в перспективе принципа «благообразия» — воспринимаются как обнаружение на земле Божьей благодати.

Эстетизм и мистицизм романтиков, их стремление к образно-символическому, интуитивному постижению абсолюта были близки сознанию, которое на «ночном», бессознательном уровне продолжало определяться ценностями и установками древнерусской культуры, кристаллизовавшимися в семантике русского языка. Эти ценности — через семантические пред-рассудки языка — оказывали существенное, хотя и неосознаваемое носителями языка воздействие на их миропонимание. Выдвижение на первый план абсолюта, взятого в динамике его явления в природе и истории, соединение добра и красоты в «прекрасной душе», понимание искусства как интуитивно-созерцательного пути постижения Истины — все это было близко русской душе, ориентированной принципом благообразия, и вызывало заинтересованный отклик.

2. Историзм как принцип романтического мирозерцания также оказался близок русским людям в связи с той культурно-исторической ситуацией, в которой оказался русский дворянин в XVIII столетии. Историзм в подходе к тем или иным явлениям духовной жизни прошлого и на Западе, и в России был связан с окончанием «органической эпохи», с утратой наивного представления о мире. Выход из бессознательного отождествления собственного сознания, сознания своей эпохи с человеческим сознанием и человеческим разумом «вообще» открывал возможность понимания иных культур и эпох в их отличии от «современности». В этом смысле историзм был новым явлением по сравнению с историческим сознанием христианства. Человек перестал восприниматься как исторически неизменное существо, с которым в прошлом про-

исходилили какие-то (иногда — очень важные с точки зрения его отношения к Богу, его гибели или спасения) события. Человек в рамках нового исторического сознания стал восприниматься как исторически меняющийся человек, а общества и культуры стали восприниматься не просто как отличные друг от друга по своим нравам и обычаям, но как *исторически* изменчивые образования.

Осознание историзма как фундаментального онтологического принципа поколением, родившимся в первые два десятилетия XIX-го века, заставило по-новому взглянуть на важнейшую для послепетровской России проблему ее отношения к сообществу цивилизованных народов Европы. В восемнадцатом столетии образованные русские люди могли, следуя принципам просветительской философии, надеяться на то, что в недалеком будущем Россия сравняется по своей «образованности» с Западом. Надежду эту питали представления идеологов Просвещения о неизменных и универсальных законах, которые лежат в основе бытия природы, общества и человека. Природа разума и природа человека одна и та же у француза и русского, англичанина и древнего грека, китайца и индуса, поэтому любой человек и любой народ имеет возможность «цивилизироваться». Принцип историзма отнимал у русских дворянских интеллигентов надежду на сравнительно легкое и быстрое вхождение в круг «цивилизированных народов». Чтобы войти в число просвещенных народов, теперь мало было усвоить то, что знали и умели другие народы, и двигаться в том же направлении по пути «прогресса». Если раньше речь шла о «цивилизированности», то в эпоху романтического историзма приходилось говорить об «истории» и задумываться над тем, что делает тот или иной народ историческим народом.

Романтизм и немецкий идеализм исходят из того, что бытие исторично по своей сущности, что оно приходит к своей полноте и конкретности постепенно, в ходе долгого развития природы и общества. Субъект, дух реализует себя через совокупность творческой деятельности человека и общества: через историю религии, философии, искусства, через меняющиеся формы общественного и государственного быта. В историческом движении духа к самообнаружению и самопознанию разные народы играют разную роль. Только те наро-

ды, которые внесли собственную, самобытную идею в сокровищницу духовной культуры человечества (имелось в виду — европейского человечества), являются историческими народами, «историческими образованиями».

Таким образом, *поколение любомудров оказалось в ситуации, когда русским людям для того, чтобы войти в семью исторических, «просвещенных» народов, мало было мыслить и творить духовные ценности, необходимо было творить их самостоятельно, свободно, на основе собственного духовного опыта.* Не подражать «просветившимся прежде нас», а выразить в интеллектуальном и художественном творчестве «народный дух», который у разных народов — разный. Задача духовной элиты народа — реализовать в религии, искусстве и философии исконные интуиции народного духа. Таким образом, **важнейшей исторической задачей** индивида и народа **оказывается выработка философского самосознания, без которого бытие народа и личности остается исторически бесплодным**, неоформленным, невыраженным. Принцип историзма требовал от любомудров самостоятельности и оригинальности в мышлении. Только возведение особенного, народного до уровня всеобщности, универсальности (до идеи, до художественного образа) давало возможность русскому народу войти в Историю, реализовать себя в качестве исторического народа.

Следовательно, германофильство любомудров, их ориентация на Запад оказались под вопросом в силу внутренней логики самой немецкой философии. *С одной стороны, любомудры выступали в роли «просветителей»*, знакомивших русскую публику с высшими достижениями европейского разума (характерно название журнала, издававшегося И. Киреевским, — «Европеец»); *с другой — немецкая философия склоняла их к тому, чтобы мыслить, исходя из русского опыта*, из русского «народного духа», и дистанцироваться от европейской философии.

В своих печатных работах любомудры представляли перед читателем в качестве просветителей, стремившихся познакомить русскую публику с немецкой философией. Но вместе с тем они же обращались к своим современникам с призывом обратиться к собственной истории, укоренить свое

мышление в русской культуре, идти самостоятельным путем в философии. Надо сказать, что в период собственно «любомудрия» (примерно с 1822 до конца двадцатых годов) эти противоречия не привели еще к попыткам принципиального размежевания с западноевропейской культурой и к формулировке таких принципов философского познания, которые обособили бы русскую мысль от новоевропейской философской традиции. У любомудров речь шла о самобытности в рамках единой общеевропейской культуры. При ориентации на европейские образцы любомудры стремились к тому, чтобы Россия вошла в европейскую историю со своим лицом, со своей «идеей», а для этого необходимо было углубиться в духовную историю Европы (античная культура) и России.

В написанном незадолго до своей внезапной смерти фрагменте «Несколько мыслей в план журнала» (1826) Д. Веневитинов, обращаясь к своим друзьям и единомышленникам, высказывает ряд идей, содержащих в себе суть их философской позиции. Прежде всего, Веневитинов энергично утверждает мысль, которую любомудры почерпнули из философских сочинений своих немецких наставников: цель и смысл жизни отдельного человека, народа и, наконец, всего человечества — это «самопознание»²⁰. «История убеждает нас, что сия цель человека есть цель всего человечества; а любомудрие ясно открывает в ней закон всей природы»²¹. Но если это так, то последним критерием состоятельности человека или народа оказывается то, насколько далеко он продвинулся по пути познания (которое оказывается вместе с тем самопознанием духа). «С сей точки зрения, — пишет Веневитинов, — должны мы взирать на каждый народ, как на лицо отдельное, которое к самопознанию направляет все свои нравственные усилия, ознаменованные печатью особенного характера. Развитие сих

²⁰ «Самопознание — вот идея, одна только могущая одушевить вселенную; вот цель и венец человека. Науки и искусства, вечные памятники усилий ума, единственные признаки его существования, представляют не что иное, как развитие сей начальной и, следовательно, неограниченной мысли» (Веневитинов Д. В. Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1980. С. 128).

²¹ Там же. С. 128.

усилий составляет просвещение; цель просвещения или самопознания народа есть та степень, на которой он отдает себе отчет в своих делах и определяет сферу своего действия...»²².

Из этих посылок с необходимостью вытекает вопрос о том, как обстоят дела с просвещением в России²³. И здесь Веневитинов констатирует существенное отличие положения с просвещением в России от того, какой характер оно имеет у других европейских народов: «У всех народов самостоятельных просвещение развилось из начала, так сказать, отечественного: их произведения, достигая даже некоторой степени совершенства и входя, следовательно, в состав всемирных приобретений ума, не теряли отличительного характера. Россия все получила извне; отсюда это чувство подражательности, которое самому таланту приносит в дань не удивление, но раболепство; отсюда совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности»²⁴.

Причина «медленности наших успехов в просвещении была та самая быстрота, с которою Россия приняла наружную форму образованности и воздвигла мнимое здание литературы без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы»²⁵.

Таким образом, корень болезненной подражательности «русского просвещения» заключается, по мысли Дмитрия Васильевича, «не столько в образе мыслей, сколько в бездействии мысли»: «Мы отбросили французские правила не оттого, чтобы мы могли их опровергнуть какою-либо положительною системою, но потому только, что не могли их применить к некоторым произведениям новейших писателей, которыми мы невольно наслаждаемся»²⁶.

²² Там же. С. 128.

²³ «...Какими силами продвигается она <Россия> к цели просвещения? Какой степени достигла она в сравнении с другими народами на сем поприще, общем для всех?» (Там же. С. 129). По сути, здесь Веневитинов задает вопросы, которые вставали перед русскими людьми уже в XVIII веке, но которые стали предметом теоретического обсуждения только в первой половине века XIX-го.

²⁴ Там же. С. 129.

²⁵ Там же. С. 129.

²⁶ Там же. С. 131.

Как же выйти из состояния мыслительной апатии, как обрести самостоятельность в сфере философского мышления и — шире — в области литературного творчества? «Надобно бы, — полагает Веневитинов, — совершенно остановить нынешний ход ее (России. — С. Л.) словесности и заставить ее более думать, нежели производить. <...> Для сей цели надлежало бы некоторым образом устранить Россию от нынешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все мало-важные происшествия в литературном мире, бесполезно развлекаяющие ее внимание, и, опираясь на твердые начала философии, представить ей полную картину развития ума человеческого, картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение. <...> Мы слишком близки, хотя по-видимому, к просвещению новейших народов и, следовательно, не должны бояться отстать от новейших открытий, если мы будем вникать в причины, породившие современную нам образованность, и перенесемся на некоторое время в эпохи, ей предшествовавшие. Сие временное устранение от настоящего произведет еще важнейшую пользу. *Находясь в мире совершенно для нас новым, которого все отношения для нас загадки, мы невольно принуждены будем действовать собственным умом для разрешения всех противоречий, которые нам в оном представятся.* Таким образом, мы сами сделаемся преимущественным предметом наших разысканий»²⁷.

Как видим, Дмитрий Веневитинов в наброске программы журнала, который должен был стать выразителем умонастроений нового поколения «русских европейцев», размышляет об отечественном просвещении в контексте истории европейской образованности, но акцент делает на необходимости обретения русской мыслью самостоятельности. Выявление самобытных начал русской культуры возможно, по Веневитинову, в процессе *самостоятельного* продумывания тех вопросов и проблем, которые ставила и решала в свое время европейская философия. Здесь еще отсутствует характерный для славянофилов призыв к углублению в историю русской (точнее, древнерусской) образованности и тем более — призыв к утверждению философского мышления на камне православной веры и православной Церкви. Однако характерное для

²⁷ Веневитинов Д. В. Указ. соч. С. 131—132.

Веневитинова акцентирование необходимости соединения особенного (национально-специфического) и универсального уже содержит в себе возможность того поворота, который многие его друзья совершат через какие-то десять-пятнадцать лет.

«Цель просвещения или самопознания» — достижение такой ступени в развитии, на которой отдельный человек, а через него и народ в целом, мог бы «отдать себе отчет в своих делах и определить сферу своего действия». Главное препятствие в реализации этой цели любомудры видели в преобладании внешней подражательности над глубиной и основательностью усвоения идей европейского просвещения. Важнейшее препятствие на пути русского философского просвещения — та легкость, с которой русские люди приняли «наружную форму образованности». Отсюда уже недалеко до вывода о вредности западных влияний и о благотворности для русского общества возврата к самобытным началам культуры допетровского времени. Веневитинов даже высказывает мысль, которая, по сути, ставит под сомнение благотворность петровских преобразований для развития русской культуры: «Уму человеческому сродно действовать, и если б он у нас следовал естественному ходу, то характер народа развился бы собственной своей силою и принял бы направление самобытное, ему свойственное; но мы, как будто предназначенные противоречить истории словесности, мы получили форму литературы прежде ее самой ее сущности»²⁸.

До славянофильской доктрины здесь только один шаг, но Веневитинов и его друзья-любомудры в эти (20-е) годы такого шага не делают. Они мыслят русское просвещение как органическую составляющую общеевропейской культуры, которое «почему-то» (вопрос «почему» в двадцатые годы еще не стал предметом специального рассмотрения) не смогло самостоятельно развить философского самосознания на основе собственной культурной традиции. Можно сказать, что любомудры были «западниками»²⁹, но их западничество было «не-

²⁸ Там же. С. 129.

²⁹ Конечно, по отношению к любомудрам этот термин следует употреблять не в строгом смысле, а в смысле их ориентации на ценности европейского гуманизма, то есть в значении «европеизма». В двадцатые годы сложились предпосылки размежевания «русских европейцев» на «западников» и «славянофилов», но само размежевание в эту пору еще не произошло.

посредственным», оно было органическим выражением настроений той среды, в которой они росли и воспитывались. Однако именно из этой среды и из этого поколения вышли крупнейшие идеологи славянофильского движения тридцатых-пятидесятых годов: И. В. Киреевский, А. И. Кошелев, С. П. Шевырев, М. П. Погодин. А. С. Хомяков, будущий лидер славянофильского движения, также был близок к кружку любомудров. Хотя из среды любомудров вышли многие видные деятели славянофильского движения, ценностная ориентация даже таких будущих столпов славянофильства, как И. Киреевский, первоначально была «европейской».

В этом отношении весьма показательна знаменитая статья Киреевского (частично опубликованная в издававшемся им журнале «Европеец») «Девятнадцатый век» (1832), которая как бы подводит итог философским исканиям Ивана Васильевича в предшествующее десятилетие. В этой весьма примечательной во многих отношениях статье Киреевский констатирует, что Россия пока еще остается неисторическим народом, поскольку в ее прошлом — и это отличает Россию от Западной Европы — не доставало одной из необходимых исторических основ подлинной образованности. Таких основ подлинного просвещения, по Киреевскому, три: «дух варварских народов», «христианство» и «античная образованность». И если два первых компонента, необходимых для формирования европейской образованности, на Руси присутствовали, то третьего — явно не доставало. Отсутствие древней (античной) образованности как составного элемента древнерусской культуры привело, по Киреевскому, к тому, что в России все духовные движения символизировались и персонифицировались, но не обретали форму понятия, что мешало русским людям осознавать свои убеждения и цели в рациональной форме, мешало их критическому осмыслению и развитию «образованности» европейского типа. Отсутствие на Руси предметности с научно-философским наследием античности отрывало ее, как полагал Киреевский, от остальных европейских народов, воздвигало преграду на пути идейного общения с ними, не позволяло России включиться в духовную жизнь Европы. Задача, которую не может обойти Россия, если она хочет стать «просвещенной», состоит в том, чтобы усвоить

этот недостающий элемент европейской образованности и наконец-то разрушить ту «китайскую стену», которая отделяет Россию от Европы и от «всеобщей прогрессии ума».

В заключительной части статьи Киреевский возражает тем людям, которые осуждают петровские реформы и призывают возродить старомосковские формы жизни. Киреевский обращает внимание на то, что проповедники русской самобытности плохо поняли заимствованное ими извне (из романтических учений той самой Европы, от влияния которой они предлагают изолировать Россию) стремление связать движение образованности с «национальностью», с «народным духом». «...Если немцы искали чисто немецкого, то это не противоречило их образованности; напротив, образованность их таким образом доходила только до своего сознания, получала более самобытности, более полноты и твердости. Но, — добавляет Киреевский, — у нас искать национального — значит искать необразованного; развивать его на счет европейских нововведений — значит изгонять просвещение, ибо не имея достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, если не из Европы? Разве самая образованность европейская не была последствием просвещения древнего мира? Разве не представляет она теперь просвещения общечеловеческого? Разве не в таком же отношении находится она к России, в каком просвещение классическое находилось к Европе?»³⁰. Таким образом, полагает Киреевский, «обвинители Петра», во-первых, сами обнаруживают свою зависимость от европейской образованности, а во-вторых, их позиция работает (независимо от субъективных пожеланий) на увековечение русской необразованности, на изоляцию России от «просвещенного мира».

Очевидно, что Киреевский, выражая в этой статье настроение любомудров в целом, стоит еще на позициях «европеизма» и выступает сторонником просвещения в смысле заимствования знаний от «просветившихся прежде нас» и в смысле способности мыслить самостоятельно, «ходить без помочей».

В статье «Девятнадцатый век» Киреевский указывает на границу между европейской образованностью до середи-

³⁰ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 98.

ны восемнадцатого века и европейской образованностью позднейшего времени, утверждая самобытность этого последнего как просвещения светского и рационального. Светский характер новейшей формы европейской образованности позволяет России «*миновать*» сложнейшее препятствие, которое стояло бы перед ней в том случае, если бы ей пришлось просвещаться на основе образованности «староевропейского» типа. Новое просвещение, в отличие от старого, по своей природе таково, что «народ, начинающий образовываться, может заимствовать его прямо и водворять у себя без предыдущего, непосредственно применяя его к своему настоящему быту»³¹. Господство рациональных, технических и «космополитичных» представлений над религиозно-символическими делает плоды последнего периода европейского просвещения свободными от национальной и конфессиональной специфичности, что, по мысли Киреевского, облегчает доступ к плодам этого просвещения. Восприняв научно-рациональный элемент европейской образованности, Россия может надеяться на то, что в будущем она скажет миру свое, русское слово в истории общеевропейской и мировой культуры.

Выше мы отмечали, что многие любомудры в 30–40-е годы оказались вовлечены в славянофильское движение. Из активных членов общества идейные установки «любомудров» в их чистоте и полноте, пожалуй, сохранил лишь князь Одоевский. В эти годы он развернул критику европейского рационализма с романтических позиций, противопоставляя рассудку «разум инстинкта», «интуицию». При этом Одоевский остался в стороне от попыток создания религиозной философии, характерной для любомудров-славянофилов. Тем не менее, в *ряде моментов Одоевский предвосхищает славянофилов*. Так, к примеру, он еще в 30-е годы утверждал, что «Запад гибнет» и что спасение лежит на Востоке, в России, которая, в отличие от Европы, полна пусть еще не до конца проясненной разумом, но зато полнокровной, цельной жизни.

В знаменитых «Русских ночах» Одоевский писал: «Осмелимся же выговорить слово, которое, быть может, теперь многим покажется странным и через несколько времени — слишком простым: Запад гибнет! Так, он гибнет! <...>

³¹ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 100.

Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа; мы — только свидетели; мы равнодушны, ибо уже привыкли к этому странному зрелищу; мы беспристрастны, ибо часто можем предугадать развязку, ибо часто узнаем пародию вместе с трагедией... Нет, недаром провидение водит нас на эти сатурналии, как некогда спартанцы водили своих юношей смотреть на опьянелых варваров!

Велико наше знание и труден подвиг! Все должны оживить мы! Наш дух вписать в историю ума человеческого, как имя наше вписано на скрижалях победы. Другая, высшая победа — победа науки, искусства и веры — ожидает нас на развалинах дряхлой Европы. Увы! Может быть, не нашему поколению принадлежит это великое дело! <...> Мы еще разделяем ее страдания! Мы еще не уединились в свою самобытность. <...>

Соедини же в себе опытность старца с силою юноши; не щадя сил, выноси сокровища науки из-под колеблющихся развалин Европы — и, вперяя глаза свои в последние судорожные движения издыхающей, углубись внутрь себя! В себе... и в святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились отцы твои. Деятнадцатый век принадлежит России!»³²

Заключая четвертую лекцию по истории отечественной философии, подчеркнем еще раз: проблематика споров западников и славянофилов вызревала в двадцатые годы в среде «любомудров». Именно любомудры намечают ряд тем (Россия и Европа, история, цельное знание), которые по-лучат свою детальную проработку в русской философии XIX–XX-го веков. Таким образом, подобно тому, как русский радикализм выстраивает линию своего развития, начиная с А. Н. Радищева и декабристов, *русская религиозно-философская традиция находит свой исток в духовных исканиях русских любомудров венециановского круга*.

³² Одоевский В. Ф. Указ. соч. С. 147–149.

Ц И Т А Т А

«Русский романтизм так отличается от иностранных романтизмов, что он всякую мысль, как бы она ни была дика или смешна, доводит до самых крайних граней, и притом на деле. Немец, например, может род человеческий производить от обезьян и исправлять какую угодно, хоть пасторскую обязанность: доходить до крайнего отрицания всяких нравственных основ или до самых фантазмагорических галлюцинаций и не спиться с кругу... <...> Но мы народ какой-то неумный, какой-то первобытный народ. Мысль у нас не может еще как-то разъединяться с жизнью. Закружилась у нас голова от известных веяний, так уж точно закружилась».

Григорьев Ан. Г. Воспоминания. М.: Наука, 1988. С. 58–59.

«Отчего же это, бывало, в пору ранней молодости и нетронутой свежести всех физических сил и стремлений, в какое-нибудь яркое и дрязнящее и зовущее весеннее утро, под звон московских колоколов на святой — сидишь весь углубленный в чтение того или другого из безумных искателей и показывателей абсолютного хвоста... сидишь, и голова пылает, и сердце бьется — не от вторгающихся в открытое окно с ванильно-наркотическим воздухом призывов весны и жизни... а от тех громадных миров, связанных целостью, которые строят органическая мысль, или тяжело, мучительно роешься в возникших сомнениях, способных разбить все здание старых душевных и нравственных верований... и физически болеешь, худеешь, желтеешь от этого процесса... О! эти муки и боли души — как они были отравительно сладки! О! эти бессонные ночи, в которые с рыданием падалось на колена с жаждою молиться и мгновенно же анализом подрывалась способность к молитве, — ночи умственных бснований вплоть до рассвета и звона заутрень — о, как они высоко подымали душевный строй!..»

Григорьев Ан. Г. Там же. С. 45.

«Каждый человек есть необходимое звено в цепи человечества. <...> Человек рожден не для самого себя, а для человечества, цель его — польза человечества... <...> Из этого можно заключить обязанность каждого человека по мере сил своих и своих способностей содействовать благу общему в том круге, который ему предназначен судьбою, — обязанность каждого мыслящего гражданина определенно действовать для пользы народа, которому он принадлежит. <...>

Теперь обратимся к самим себе, то есть вообще к нам, русским молодым людям, получившим европейскую образованность, опередившим, так сказать, свой народ и, по-видимому, стоящим мыслями наравне с веком и просвещенным миром. Сделаем себе наперед

искренний вопрос: полезны ли мы? <...> ...Приносим ли мы в жертву нашему отечеству тот плод, который, по-видимому, обещает ему наша образованность, наши нравственные способности, который оно вправе ожидать от нас. Нет, решительно нет, и причиною тому наше воспитание, которое в основании своем недостаточно».

Веневитинов Д. В. Что написано пером, не вырубишь топором // *Веневитинов Д. В.* Указ соч. С. 232–233.

«...Истинные поэты всех народов, всех веков были глубокими мыслителями, были философами и, так сказать, венцом просвещения. У нас язык поэзии превращается в механизм; он делается орудием бессилия, которое не может себе дать отчета в своих чувствах и потому чуждается определительного языка рассудка. <...> Надо бы совершенно остановить нынешний ход... словесности и заставить ее больше думать, нежели производить».

Веневитинов Д. В. Несколько мыслей в план журнала // Там же. С. 131.

«Итак, философия и применение оной ко всем эпохам наук и искусств — вот предметы, заслуживающие особенное наше внимание, предметы, тем более необходимые для России, что она еще не нуждается в твердом основании изящных наук и найдет сие основание, сей залог своей самобытности и, следовательно, своей нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления.

Вот подвиг, ожидающий тех, которые возгорят благородным желанием в пользу России и, следовательно, человечества осуществить силу врожденной деятельности и воздвигнуть торжественный памятник любознанию...».

Веневитинов Д. В. Там же. С. 133.

«Разум и инстинкт могут иметь различные степени в одном и том же человеке, то одолеет один, то другой. Так, например, простое боязливое ханжество вытесняется кощунством Вольтера, кощунство вытесняется мистицизмом..., но может быть высший синтез, разум с инстинктом, которого трудно, может быть, невозможно достигнуть, но приближаться к нему можно и должно... <...>

Наука инстинкта должна явиться у русских. <...>

Ничто не может быть труднее, как избавиться от судорог разума.

Мы не знаем безусловной истины, но мы имеем инстинктуальное познание добра и зла, которое заставляет нас судить о других людях, вещах (ибо суждение есть применение предмета к какому-либо мерилу); это инстинктуальное познание развилось в людях; в простолюдине оно почти немо; познания разума не мешают развитию этого инстинкта, ибо разум противоположен инстинкту;

одно искусство, действующее на нас вне условий разума, действующее на нас сомнамбулически, погружающее нас в мир сновидений, может возвысить этот инстинкт, точно так же, как в состоянии сна мы действуем инстинктуально вне условий разума.

Великое дело — понять свой инстинкт и чувствовать свой разум. <...>

Инстинктуальная поэтическая деятельность духа отлична от разумной в образе своих действий, но в существе своем одинакова».

Одоевский В. Ф. Наука инстинкта. Ответ Рожалину // *Одоевский В. Ф.* Указ. соч. С. 199—203.

«Любомудры... на собственные философские штудии смотрели не только как на средство личного интеллектуального совершенствования, но как на дело, которое должно принести величайшее благо всей России. Трансцендентальная философия предоставляла в их распоряжение универсальный код, позволяющий расшифровать смысл мироздания, — гносеологию Шеллинга. С помощью которой они мыслили переменить ход „просвещения“ („образованности“) в стране и создать для нее новую, истинную систему высших ценностей — ценностей абсолютных, вечных, неизменных, незыблемых и т. д. и т. п. А себя они ощущали будущими реформаторами духа России, преобразователями ее ментальности».

Песков А. М. Указ. соч. С. 92.