



Лекция 5.2

Западники и славянофилы: лица, факты, идеи

- П. Я. Чаадаев
- А. И. Герцен
- В. Г. Белинский
- Т. Н. Грановский
- А. С. Хомяков
- И. В. Киреевский

П. Я. Ч А А Д А Е В

Пётр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) родился в Москве в семье отставного подполковника Я. П. Чаадаева. Его матерью была Наталья Михайловна, урожденная Щербатова (по матери Чаадаев был внуком известного русского историка, князя М. М. Щербатова). В три года он и его брат М. Я. Чаадаев осиротели и воспитывались опекунами: теткой А. М. Щербатовой и дядей кн. Д. М. Щербатовым. Получив хорошее домашнее образование, Чаадаев продолжил обучение на словесном отделении Московского университета (1808—1811). Зачислившись юнкером в Семеновский полк, он принял участие в войне 1812 г. и заграничных походах русской армии. В 1819 году получил звание ротмистра. Проходя службу в лейб-гвардии гусарском полку, Чаадаев близко сошелся с учившимся тогда в Царскосельском лицее А. С. Пушкиным.

В сентябре 1820 г. Чаадаев был послан в Троппау для доклада императору о волнениях в семеновском полку. Вскоре (февраль 1821 года) по непонятным для его друзей и знакомых причинам Чаадаев вышел в отставку. В 1821 году Петр Яковлевич был принят И. Д. Якушкиным в Северное общество декабристов. В 1823—1826 годах он совершил заграничное путешествие (Англия, Франция, Германия, Швейцария, Италия), где общался с европейскими интеллектуалами, в том числе с Шеллингом. По возвращении в Россию (на границе в Брест-Литовске) Чаадаев был задержан и допрошен на предмет выяснения его причастности к декабристскому движению, но вскоре отпущен на свободу.

В 1828—1831 годах Чаадаев вел замкнутый образ жизни и работал над главным трудом своей жизни — «Философическими письмами» (1-8). С 1831 года он вновь появляется в обществе, обедает в Английском клубе, бывает на светских вечерах. После завершения работы над «Письмами» Чаадаев неоднократно пытался опубликовать их, но до 1836 года сделать этого не удалось. В этот период «Письма» расходятся среди близких знакомых Чаадаева в рукописном виде.

В 1836 году в журнале «Телескоп» было опубликовано *первое «Философическое письмо»* (остальные письма при жизни Чаадаева изданы не были). Содержавшаяся в нем резкая критика прошлого и настоящего России вызвала в обществе бурную и, в основном, отрицательную реакцию. Большинство читателей негодовало. Реакция властей была суровой: журнал закрыли, редактора (профессора Н. И. Надеждина) отправили в ссылку, цензора уволили, Чаадаева объявили сумасшедшим. Более года он находился под полицейским и врачебным надзором. Затем наблюдение было снято с условием, что «больной» не будет больше ничего писать и печатать. Дав соответствующую подписку, Чаадаев вернулся к прежнему образу жизни. Последние 20 лет своей жизни он провел в Москве, где и скончался в 1856 году (похоронен на кладбище Донского монастыря).

В 30-е — 50-е годы Чаадаев поддерживал общение с людьми самых разных взглядов и убеждений: И. Киреевским, А. Хомяковым, А. Герценом, Т. Грановским, Вл. Одоевским и др. Философско-исторические взгляды Чаадаева сложились под влиянием идей французского традиционализма (Ламенне, Бональд, Жозеф де Местр, Балланш и др.) и немецких идеалистов. В главном своем сочинении, «Философических письмах» (1828–1831), Чаадаев настаивал на неисторичности русского прошлого и пессимистически оценивал возможность европейского будущего России. Он считал, что русская жизнь была и остается подражательной и поверхностной, в ней отсутствует начало личной инициативы, творческий почин, навыки общественной самоорганизации. В «Апологии сумасшедшего» (1837), написанной в ответ на обвинения в клевете на свое отечество, Чаадаев подтвердил свою оценку русского прошлого как неисторического, но в то же время выразил веру в возможность для России блестящего исторического будущего. Впрочем, это будущее, полагал Чаадаев, станет реальностью лишь в том случае, если Россия осознает самое себя и осознает свою историческую миссию.

Историки отечественной философии по праву считают П. Я. Чаадаева первым русским «западником», точнее, *тем мыслителем, философско-историческая позиция которого активизировала процесс кристаллизации мировоззрения «славя-*

нофилов» и «западников». Однако следует иметь в виду, что в рамках «западнического» лагеря Чаадаев **занимал особое положение:** находясь в тесном общении как с западниками, так и со славянофилами, он держался в стороне и от тех, и от других. Обособленность положения Чаадаева в кругу молодых западников 40-х годов была связана, с одной стороны, с тем, что он принадлежал к старшему поколению, а с другой, с консерватизмом его общественно-политической позиции, отделявшей его от демократически и социалистически настроенной молодежи. Но больше всего от западничества как либерально-демократического направления общественной мысли 40-х годов Чаадаева отделяло то, что его философия истории и культуры, его метафизика и антропология носили религиозный характер. Кроме того, Чаадаев *был единственным из западников, кто считал философию своим жизненным призванием.* Западники осознавали себя в качестве общественных деятелей, историков, правоведов, литературных критиков, писателей, но не в качестве «философов». Чаадаев, как и Киреевский в славянофильском лагере, хотя и не оставил обширного литературного наследия, но связал свою жизнь с «христианской философией».

Место Чаадаева в истории отечественной культуры определяется не только тем влиянием, которое имели на современников его тексты и речи. Не меньшее значение, пожалуй, имела сама жизнь «басманного философа». Петр Яковлевич был первым в России, кому удалось привлечь к себе внимание русского общества в качестве «мыслителя». До Чаадаева русская культура знала знаменитых государственных и церковных деятелей (государей, вельмож, военачальников), православных подвижников и руководителей народных движений, иконописцев и открывателей новых земель, летописцев и строителей соборов. В XVIII-м — нач. XIX-го века в пространство русской культуры входят новые культурные персонажи: ученые, драматурги, историографы, поэты. Но к середине тридцатых годов в это пространство еще не была вписана фигура «философа». Именно Чаадаев сделал «путь мыслителя» привлекательным в глазах своих современников. Подобно тому, как «после Пушкина» занятие поэзией стало восприниматься в качестве дела, способного оправдать целую

жизнь и «вписать» имя человека в историю страны¹, так и **фигура философа**, с того времени как Чаадаев начал философствовать в московских салонах, прочно вошла в жизнь русского образованного общества².

¹ Если Державин был и для своих современников, и для себя самого вельможей, государственным деятелем и поэтом, то Пушкин был поэтом, а потом уже — подданным русского царя, дворянином, помещиком, главой семейства и т. д. Также Чаадаев был и в собственных глазах, и в глазах общества не «отставным ротмистром», не «помещиком», а прежде всего «философом».

² Каким же образом Чаадаеву удалось добиться известности в качестве «философа», опубликовав при жизни всего лишь одну философскую статью? Не пытаясь дать исчерпывающий ответ на этот вопрос, обратим внимание на то, что Петр Яковлевич сумел создать образ, сочетавший строгость и четкость формы с неопределенностью и дразнящей загадочностью. Чаадаев — молодой денди, соединивший воедино следование правилам хорошего тона и последней моде с образованностью, чтением серьезных книг, беседами на философские темы («Быть можно дельным человеком и думать о красе ногтей») и оппозиционностью к существующему «порядку». Еще до публикации первого «Философического письма» Чаадаев уже был знаменитостью, его фамилия была нарицательной: «Второй Чаадаев, мой Евгений...» — пишет Пушкин в первой главе «Онегина», описывая образ жизни своего героя. Чаадаев не только «хотел», но и «смог» создать образ «необыкновенного человека». Его поступки часто были неожиданными, даже загадочными для его окружения. Как понять блестящего гвардейского офицера, который неожиданно отказывается от карьеры военного как раз в тот момент, когда перспектива стать адъютантом самого императора была как никогда реальна и близка (Чаадаев подал в отставку вскоре после его аудиенции с императором в Троппау)? И разве не странен светский человек, общественный деятель, который делается мистиком и на долгие годы исчезает из поля зрения общества?.. И как возможно, чтобы герой войны с Наполеоном, офицер гвардейского полка вынес беспощадный приговор стране, за которую он сражался на поле боя и был награжден золотым оружием за храбрость? Последовательно выстроенный Петром Яковлевичем романтический образ «мыслителя», едва ли не «пророка», «учителя жизни», поразил воображение современников и сделал Чаадаева одной из самых влиятельных фигур в культурной элите России первой половины девятнадцатого века.

Какие же философские идеи составляют основу мирозерцания Чаадаева? В центре его внимания всегда находилась философия истории. Чаадаев утверждал в своих сочинениях культурно-историческую роль христианства, рассматривая социальный аспект деятельности Церкви как важнейший атрибут христианской церковности. В «историческом христианстве», по Чаадаеву, находит выражение самая суть христианской веры, которая является не только «системой нравственных норм», не только мистическим опытом Богообщения, но и проводником Божественной Воли в исторической жизни человечества. Для Чаадаева исторический процесс имел сакральный смысл. Он придерживался принципа провиденциализма в понимании истории. Для него присутствие в исторических деяниях Божественного Промысла, ведущего человечество к реализации «конечной цели» его существования, к Царствию Божию, было несомненной истиной. Апология исторической Церкви с позиций христианского провиденциализма предполагала признание ни с чем не сравнимой ценности культурно-исторической традиции христианского мира и, прежде всего, традиции католического Запада.

В первом «Философическом письме» Чаадаев исходит из универсального мирового значения христианской традиции, которая получила свое истинное воплощение на Западе, в католической Европе. Понятно, что Россия, которая не участвовала в многовековом движении западноевропейской цивилизации, не могла оставить и какого-либо «следа» в «истории духа». Существовавшая обособленно от католического Запада, Россия, считал Петр Яковлевич, оказалась отлучена от «всемирного воспитания человеческого рода».

Чаадаев бы захвачен величественной картиной многовекового культурного творчества народов Запада, хотя и не закрывал глаза на несовершенства и пороки европейской культуры: «Разумеется, в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, — совсем нет. Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей в ряде веков»³. В ответ на обвинения в недостатке патриотизма и пренебрежительном отношении к русской истории Чаадаев пишет статью «Апология сумасшедшего» (1837), в которой он до неко-

³ Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 31.

торой степени изменяет свой взгляд на русское прошлое и особенно — будущее. Говоря о будущем России, он теперь утверждает, что, возможно, «мы призваны решить большую часть проблем социального порядка» и «ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество» (подробнее об «Апологии сумасшедшего» см. лекцию 5.1).

Та роль, которую Чаадаев отводил исторической преемственности, связана с влиянием французских традиционалистов и немецких идеалистов (прежде всего Шеллинга). Подчеркивание начала преемственности в истории христианской цивилизации было связано с его онтологическими и антропологическими идеями. В онтологии и антропологии Чаадаева, изложенных в 3-5 «Философических письмах», мир понимается как иерархический порядок: в основе все сущего лежит **Высший** (или **Верховный**, **Божественный**) **Разум**. Бог вложил разум в душу первого человека: «Бог говорил с Адамом. Адам его слушал и понимал». Так Верховный Разум определил первоначальное содержание человеческого разума (круг идей, открытых ветхому Адаму). Однако в результате грехопадения сотворенный Богом человек распался на множество индивидов, разделенных в пространстве и сменяющих друг друга во времени. Падший человек («человечество») отчасти сохранил память о заложенных в него Богом идеях, отчасти искажил их, а отчасти и вовсе утратил. Вместе с тем, поскольку человек обладает сознанием, это сознание остается сознанием общечеловеческим. Этот производный общечеловеческий разум (Чаадаев называет его **«мировым»** или **«всеобщим»** разумом) не только сохраняет те идеи, которые вложил в него Бог (Чаадаев, к примеру, говорит об идее высшего существа, об идее добра), но и пополняется новыми идеями. Новое содержание входит в мировой разум разными путями, но всегда через посредство индивидуально-человеческого сознания. Часть новых идей «Верховное Существо» (Бог, Высший Разум) открывает человеку через своих пророков, через проповедь богочеловека Иисуса Христа, через Церковь и святых подвижников. Часть идей человек открывает благодаря тому божественному вдохновению, которое является источником гениальных произведений искусства и фундаментальных открытий в теоретическом познании (то, что человек постигает не в результате аналитической

деятельности, а получает интуитивно). Наконец, часть идей человек **добывает в процессе своей собственной** практической и познавательной **деятельности** (источником новых знаний здесь выступает **«индивидуально-человеческий»** или, иначе, **«конечный»**, **«искусственный разум»**).

Воздействие Провидения на человека и человечество осуществляется через посредство мирового разума независимо от того, сознает человек его действие или нет, верит ли он в Христа, Аллаха, Иегову или ни в кого не верит. Присутствие идей, вложенных Богом в человеческий разум, неощутимым для людей образом оказывает свое влияние на бытие отдельного человека и на бытие народов, на историю человечества в целом. Наряду с «Высшим» и «мировым» разумом Чаадаев выделяет, как было сказано выше, индивидуально-человеческий (искусственный) разум, разум человека как эмпирического индивида. Он, с одной стороны, является производным от мирового разума (а в конечном счете — генетически — восходит к Высшему Разуму), а с другой — он сам представляет собой точку роста мирового разума. Народ или индивид, оказавшиеся вне «генеральной линии» исторического развития человечества, вне мировой Традиции (ядром которой, по Чаадаеву, является история христианского Запада), обречен на полурастительное существование вне истории⁴.

Понятно, что при таком миропонимании *индивидуально-человеческий разум должен быть прежде всего подчинен мировому (Традиции) и Высшему Разуму*. Страшна отчужденность человека или народа от христианской Традиции, к трагическим последствиям приводит самоуправство и своеволие индивида, который самоуверенно пытается опереться на свой частный и легко впадающий в заблуждения разум. Человеку не следует пассивно отдаваться «действительности», человек призван творить и строить «Царство Божие», но делать это он должен в рамках Традиции. Отсюда понятно негативное отношение Чаадаева к индивидуализму

⁴ Даже древние греки и римляне, по Чаадаеву, не были в полном смысле историческими народами, поскольку цели, к которым они стремились, были вполне земными, ограниченными целями, что и послужило главной причиной падения Римской империи и исчезновения народов древнего мира.

и субъективизму: «Все силы ума, все средства познания покоятся на покорности человека»; более того, «*все благо, которое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе*»; если бы человек смог «полностью упразднить свою свободу», то «в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию»⁵. Чаадаев так же, как и славянофилы, отрицательно относился к индивидуализму и полагал, что своими «произвольными действиями» «всякий мы раз потрясаем все мироздание»⁶. Отвергая индивидуализм, он видел историческую и метафизическую задачу человечества в слиянии «нашего существа с существом всемирным». Чаадаев в своем учении о Высшем, мировом и индивидуально-человеческом разуме и о Царстве Божием как последней цели истории дал первый в отечественной философии опыт разработки идеи всеединства, которая в дальнейшем получила развитие в учении Хомякова о соборности, в философии всеединства В. С. Соловьева и в метафизических системах его продолжателей.

Чаадаев был единственным западником, который занимал консервативную позицию и пытался разработать философию, нацеленную на религиозное обоснование истории и культуры. Его осмысление христианства и христианской Церкви как фундамента общественной и частной жизни сближало его со славянофилами, а критика русской истории, ориентация на динамично развивающийся Запад, на «социальный прогресс», его поддержка петровских преобразований сближали его с западниками. Принимая в своем доме и западников, и славянофилов, он оставался самим собой — Петром Яковлевичем Чаадаевым, человеком, чьи творения и чья личность уже больше полутора столетий служат предметом жарких споров.

⁵ Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 22.

⁶ Там же. С. 71.

Ц И Т А Т А. Pro et contra

«Печальная и самобытная фигура Чаадаева резко отделяется каким-то грустным упреком на линейном и тяжелом фоне московской high life. Я любил смотреть на него среди этой мишурной знати, ветреных сенаторов, седых повес и почетного ничтожества. Как бы ни была густа толпа, глаз находил его тотчас. Лета не искажили стройного стана его, он одевался очень тщательно, бледное, нежное лицо его было совершенно неподвижно, когда он молчал, как будто из воску или из мрамора, „чело, как череп голый“, серо-голубые глаза были печальны и с тем вместе имели что-то доброе, тонкие губы, напротив, улыбались иронически. Десять лет стоял он сложа руки где-нибудь у колонны, у дерева на бульваре, в залах и театрах, в клубе — воплощенным veto, живой протестацией смотрел на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся вокруг него, капризничал, делался странным, отчуждался от общества, не мог его покинуть, потом сказал свое слово, спокойно спрятав, как прятал в своих чертах, страсть под ледяной корой. <...> Старикам и молодым было неловко с ним, не по себе, они, бог знает от чего, стыдились его неподвижного лица, его прямо смотрящего взгляда, его печальной насмешки, его язвительного снисхождения».

Герцен А. И. Былое и думы // Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 222.

«Нет сомнения, что Схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. <...> Вы говорите, что источник, откуда мы черпали христианство был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема и т. п. Ах, мой друг, разве сам Иисус Христос не родился евреем и разве Иерусалим не был притчею во языцех? Евангелие от этого разве менее изумительно? У греков мы взяли Евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы Реформации в тот момент, когда человечество более всего нуждалось в единстве. <...> ...Разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? ...Я далеко не восторгаюсь тем, что вижу вокруг себя; как литератора — меня раздражают, как человек с предрассудками

— я оскорблен, но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал».

А. С. Пушкин — *П. Я. Чаадаеву* (19 окт. 1836 г.) // *Чаадаев П. Я.* Указ. соч. С. 523—524.

«Неоригинальная, эклектическая философия его представляет в наши дни чисто исторический интерес. Она выглядит маленькой струйкой, теряющейся в мощном потоке европейской религиозной литературе того времени.

Судьба спасла ее творца от жалкого жребия выступить со своим произведением на Западе. Это позволяло ему до конца дней красоваться в нимбе пророка, не признанного в своем отечестве. Жаль только, что он сам и русские его современники лишены были случая убедиться в глубоком провинциализме концепции, с высот которой выносились такие сокрушительные приговоры».

Ульянов Н. И. «Басманный философ» (мысли о Чаадаеве) // *Вопросы философии.* 1990. № 8. С. 73.

«Чаадаев — одна из самых замечательных фигур русского XIX в. Лицо его не было расплывчатым, как лицо многих русских людей, у него был резко очерченный профиль. Это был человек большого ума и больших дарований. Но он, подобно русскому народу, недостаточно себя актуализировал, остался в потенциальном состоянии. Он почти ничего не написал. Западничество Чаадаева, его католические симпатии остаются характерно русскими явлениями. У него была тоска по форме, он восстал против русской неформленности».

Бердяев Н. А. *Русская идея* // *О России и русской философской культуре.* М., 1990. С. 74.

«Все те свойства, которых была лишена русская жизнь, о которых она даже не подозревала, как нарочно соединились в личности Чаадаева: огромная внутренняя дисциплина, высокий интеллектуализм, нравственная архитектоника и холод маски, медали, которым окружает себя человек, сознавая, что в веках он — только форма, и заранее подготавливая слепок для своего бессмертия.

Еще более необычным для России был дуализм Чаадаева, ясное им различие материи и духа. Россия, в глазах Чаадаева, принадлежала еще вся целиком к неорганизованному миру. Он сам был плоть от плоти этой России и посмотрел на себя, как на сырой материал. Результаты получились удивительные. Идея организовала его личность, не только ум, дала этой личности строй, архитектуру. <...>

Что же такое прославленный „ум“ Чаадаева, этот „гордый“ ум, почтительно воспетый Пушкиным, освищенный зазорным Языковым, как не слияние нравственного и умственного начала, которое столь характерно для Чаадаева и в направлении которого совершался рост его личности.

С этой глубокой, неискоренимой потребностью единства, высшего исторического синтеза родился Чаадаев в России. Уроженец равнины захотел дышать воздухом альпийских вершин и... нашел его в своей груди. <...>

Есть давнишняя традиционно-русская мечта о прекращении истории в западном значении слова, как ее понимал Чаадаев. Это мечта о всеобщем духовном разоружении, после которого наступит некоторое состояние, именуемое „миром“. Мечта о духовном разоружении так завладела нашим домашним кругозором, что рядовой русский интеллигент иначе не представляет себе конечной цели прогресса, как в виде неисторического „мира“. <...> В „простоте“ — искушение идеи „мира“:

Жалкий человек.

Чего он хочет?.. Небо ясно,

Под небом места много всем.

Навеки упрядняются, за ненадобностью, земные и небесные иерархии. Церковь, государство, право исчезают из сознания, как нелепые химеры, которыми человек от нечего делать, по глупости, населил „простой“, „божий“ мир, и, наконец, остаются наедине, без докучных посредников, двое — человек и вселенная:

Против неба, на земле,

Жил старик в одном селе...

Мысль Чаадаева — строгий ответ к традиционному русскому мышлению. Он бежал, как чумы, этого бесформенного рая».

Мандельштам О. Э. Чаадаев // *Мандельштам О. Э.* Слово и культура: Статьи. М., 1987. С. 87—88, 90—91.

«Россия описывается Чаадаевым в терминах хаоса. Становления. Есть то, что существует и никогда не становится. И есть то, что становится и никогда не существует. Чаадаев воспроизводил эту платоновскую мысль, чтобы показать несуществование России. Чаадаев не допускает мысли о том, что хаос рождает порядок и делает мир живым. Без хаоса мир как машина. То, что определено заранее. Рассуждение Чаадаева о порядке в Царстве Божием — это рассказ о том, как Европа умирала. Вот что-то в ней умерло. И поэтому в ней есть порядок. Цивилизация. Европа как Царство Божие есть царство мертвых. И это хорошо. Потому что в ней нет

хаоса. В России — хаос. В ней нет порядка. Потому-то она и жива. В нас есть что-то живое. То есть за все нужно платить. И за порядок. И за жизнь. И Чаадаеву нужно было на что-то решиться. Он выбрал порядок, а не жизнь. Поэтому Чаадаев — святой.

Царство Божие всегда определено. И в нем что-то нельзя. Россия не определена. Поэтому в ней все возможно. И ничего нельзя. Даже у себя дома. Вернее, дом как бытовая структура возможен в Царстве Божием. В России невозможен даже дом. <...> Вот есть дом, и ты что-то помнишь. Нет дома, и ты живешь сегодняшним днем. У Чаадаева не было дома. Бездомность — метка философии Чаадаева. <...> „А теперь я вас спрошу, где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто за нас когда-либо думал? Кто за нас думает теперь?“ Шеллинг думает за Чаадаева. Чаадаев думает за Пушкина. Пушкин как араб. Чаадаев как Магомет. Пророк. „Говорю вам, как некогда Магомет говорил своим арабам: о, если б вы знали!“ (Цитата из 1-го «Философического письма». — Л. С.) Не знали.

Думать и думать за кого-либо — это два разных события. „Думать за“ — это значит создавать ситуацию всеобщего сумасшествия. Оправдывать существование пространства спекуляций, в котором показывает свою власть всеобщее. Контроль за значениями слов обеспечивается репрессиями универсалий культуры».

Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. Картография дословности. М., 1998. С. 44.

А. И. ГЕРЦЕН

Александр Иванович Герцен (1812—1870) — выдающийся общественный деятель, публицист и философ. Герцен был внебрачным сыном богатого помещика И. А. Яковлева и уроженки Штутгарта Генриетты-Луизы Гааг, увезенной Яковлевым из Германии в 1811 году. В детстве он получил хорошее, но бессистемное образование. Герцен в совершенстве овладел немецким и французским языками и много времени проводил в библиотеке отца за чтением русских и французских книг. Идеи французских просветителей, представление о разумном порядке в общественной жизни, уважение к свободе и личному достоинству человека вошли в сознание Герцена с детских лет и во многом определили те ценности, которыми он руководствовался в зрелые годы своей жизни.

В 1829 году Александр Иванович поступает на физико-математический факультет Московского университета. Его

кандидатская работа — «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника». Уже первые сознательные годы жизни Герцена были отмечены социальным радикализмом. Вместе с Н. П. Огаревым Герцен организует кружок социально-политической направленности, что отличало его от философско-эстетического кружка **Н. В. Станкевича**, в который входили В. Г. Белинский, К. Аксаков, М. Бакунин и др. В 1833 году Герцен окончил Московский университет, а в 1834 году был арестован и сослан сначала в Вятку (1835—1838), а потом во Владимир (1838—1840). С 1836 Александр Иванович печатался под псевдонимом Искандер. В 1839 году он посетил Москву и познакомился с М. Бакуниным, В. Белинским, Т. Грановским. В 1840 году Герцен поселился в Петербурге, но вскоре вновь был отправлен в ссылку, на этот раз — в Новгород (1841—1842). С 1842 года и до своей эмиграции Герцен живет в Москве, где примыкает к кружку «западников» и принимает активное участие в полемике со славянофилами.

В циклах философских статей «Дилетантизм в науке» (1843) и «Письма об изучении природы» (1845—1846) Герцен утверждал союз философии с естественными науками. В романе «Кто виноват?» (1841—1846), повестях «Доктор Крупов» (1847) и «Сорока-воровка» (1848) он остро критиковал николаевскую Россию с ее крепостническими порядками и произволом самодержавной власти. Вместе с Белинским, Грановским и другими западниками Герцен вел полемику со славянофилами, поддерживая при этом со многими из них дружеские отношения.

31 января 1847 года Герцен покидает Россию и становится эмигрантом. После поражения революции 1848—1849 годов он разочаровался в возможности осуществления радикальной революции в Европе. В эти годы Герцен развивает новое понимание исторического процесса, которое можно, вслед за В. В. Зеньковским, определить как «философию случайности». В автобиографическом сочинении «Былое и думы» (1852—1868) Герцен дал русскому читателю образец мемуарного жанра и яркую, полную выразительных деталей картину общественного и идейного брожения в либерально и революционно настроенных кругах русского общества первой половины XIX-го столетия.

Что касается философского мирозерцания Герцена в эмигрантский период, то он был ознаменован переходом на позиции позитивизма. Живя в эмиграции, Герцен разработал теорию *«русского социализма»*, став одним из основоположников *народничества*. В 1853 году в Лондоне им была основана Вольная русская типография. В ней Герцен издавал пользовавшиеся огромной популярностью в России альманах *«Полярная звезда»* (с 1855 г.) и газету *«Колокол»* (1857—1867). В этих неподцензурных изданиях он обличал российское самодержавие, обсуждал подготовку и проведение крестьянской реформы, вел революционную пропаганду. В 1861 Герцен встал на сторону революционной демократии, содействовал созданию *«Земли и воли»*, выступил в поддержку Польского восстания 1863—1864 гг. Умер Герцен в Париже в 1870 году.

Мировоззрение Герцена менялось в течение его жизни. Тридцатые годы прошли под знаком социализма, с одной стороны (в ту пору Герцен увлекся учением Сен-Симона), и под явным влиянием философско-эстетической мысли Шиллера и Шеллинга — с другой. В эту эпоху Герцен соединяет романтический эстетизм с христианским мистицизмом в духе Сведенборга, Сен-Мартена и др., так что в период ссылки его мышление определялось мистическими и социальными идеями. Мистицизм молодого Герцена был далек от церковного христианства и типологически может быть сближен с мирозерцанием русского масонства. В его воззрениях на историю в этот период доминирует христианский провиденциализм.

Следующий этап в развитии мировоззрения молодого Герцена был связан с его увлечением философией Гегеля, который с конца тридцатых годов стал необыкновенно популярен в России. Герцен всерьез берется за изучение Гегеля в 1839 году.

Логицизм Гегеля привел к разрушению религиозно-мистического настроения Герцена, но, в свою очередь, сам подвергся критике с позиций принципа *«организма»*, который Герцен унаследовал от философского романтизма Шеллинга. Сороковые годы — это время наиболее активного увлечения Александра Ивановича собственно философскими вопросами. Его циклы статей *«Дилетантизм в науке»* и *«Письма об изучении природы»* представляют собой опыт соединения гегелевской диалектики с натурфилософскими принципами

Шеллинга. Причем шеллинговский *«витализм»* явно взял верх над логикой Гегеля. Герцен решительно отвергает рассудочное, метафизическое теоретизирование, основанное на чистой логике. Ему ближе *«натурфилософский иррационализм»* в духе Шеллинга. Не случайно одна из главных мыслей этих двух философских работ — мысль о связи философии и жизни. Видя заслугу Гегеля в том, что он показал единство законов бытия и мышления, Герцен критикует его взгляд на природу как на *«прикладную логику»*. Переход Гегеля от логики к природе является, по мысли Герцена, искусственным. Нужно *«понять, что разумение человека не вне природы, а есть разумение природы о себе»*. Натянутости в гегелевской философии природы есть результат того, что природа рассматривается как нечто неподвижное и мертвое, материя считается не способной к развитию.

Таким образом, в понимании природы Герцен остается в этих работах на позициях натурфилософии Шеллинга, хотя терминологически в них преобладает влияние Гегеля. Диалектику Герцен склонен был связывать с самой жизнью, а не со сферой чистой логики. Движение, действие есть основа жизни. Сознание — это сознание самой жизни, способное в качестве ее самосознания воздействовать на жизнь. По сути, Герцен пытался разработать концепцию *«жизненной философии»*, найти механизм перевода философии *«в жизнь»*, ее *«одействования»*. Здесь Герцен выступил в русле характерного для русской культуры стремления к сближению *«идеи»* и *«жизни»*: центр тяжести его размышлений лежит в плоскости поиска путей для осуществления *«действительного единства науки и жизни, слова и дела»*. Одним из аспектов этого единства, с точки зрения Герцена, был союз естествознания и науки.

В наибольшей мере гегелевская философия повлияла на историческое сознание Герцена, писавшего о том, что *«история связует природу с логикой»*, что *«ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического бытия»*. Однако именно критика гегелевской философии истории открыла (с конца сороковых годов) новый этап в развитии философских взглядов Герцена. Наиболее интересные идеи Герцен высказал именно в философии истории, сосредоточив свое внимание на критике гегелевского телеологизма, на принципе единства исторического и логического, то есть на том принци-

пе, который еще недавно был принят им как стержень философского подхода к истории. Критика гегелевской концепции развития человечества была связана с осознанием непримиримости *ценности конкретной человеческой личности с внеположными ей целями истории как самораскрытия абсолютного духа*. Это с одной стороны. С другой стороны, личная трагедия Герцена (в короткое время Герцен потерял троих детей), поражение революции 1848 года, свидетелем которой он стал, оказавшись в эмиграции, наталкивали его на осознание «случайности» как существенного момента истории, заставляли усомниться в разумности и целесообразности исторического прогресса. В конце 40-х-начале 50-х годов Герцен приходит к «философии случайности», к пониманию стихийности исторического развития и решающего значения в ней случая и человеческого «деяния», волевого вмешательства в алогический процесс общественной и природной жизни.

Признание *ценности отдельной человеческой личности*, руководствующейся нравственным идеалом, с одной стороны, и *отказ от признания разумности истории*, ее направленности к некоей надличной цели — с другой, обусловило то *противоречивое сочетание философии позитивизма и атеизма с этическим идеализмом*, которое дало повод В. В. Зеньковскому говорить о «полупозитивизме» Герцена: «Герцен в философии случайности нашел базу для утверждения „беспредельной свободы“ человека и для абсолютности его этического идеализма. Но философия случайности, конечно, достаточно зыбкое основание для такой возвышенной антропологии... Духовные запросы личности суть „непреложный факт“, — и здесь он не уступил позитивизму и пяди земли. Оттого его общая позиция заключается в „полупозитивизме“, в парадоксальном сочетании позитивизма в учении о бытии и отрицании позитивизма в учении „независимости“ духовного строя человека от реального бытия»⁷.

Оказавшись за границей и разочаровавшись в возможности скорого социалистического переустройства в буржуазной Европе, утратив веру в логический провиденциализм истории, Герцен постепенно приходит к идее «русского соци-

⁷ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Ч. 2. Л.: Эго, 1991. С. 101.

ализма». Соединение патриархального социализма русской общины с подвижничеством русской интеллигенции, которая внесет свет европейской науки и социалистического идеала в русскую деревню, позволит, как надеялся Герцен, России миновать капиталистический этап развития и с минимальным применением силы, мирно перейти к социализму.

Ц И Т А Т А

«Объясните мне, пожалуйста, отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно; верить в царство небесное — глупо, а верить в земные утопии — умно? Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных привычках и, утратив рай на небе, верим в пришествие рая земного и хвастаемся этим».

Герцен А. И. С того берега // Указ. соч. Т. 2. С. 84.

«Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который по мере приближения к нему тружеников вместо награды пятится и в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: „Morituri te salutant“, только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти все будет прекрасно на земле? <...> ...Цель, бесконечно далекая, — не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере — заработная плата или наслаждение в труде».

Герцен А. И. Там же. С. 25—26.

«Если б человечество шло прямо к какому-нибудь результату, тогда истории не было бы, а была бы логика, человечество остановилось бы готовым в непосредственном status quo, как животные. <...> В истории все импровизация, все воля, все ex tempore, вперед ни пределов, ни маршрутов нет, есть условия, святое беспокойство, огонь жизни и вечный вызов бойцам пробовать силы, идти вдаль, куда хотят, куда только есть дорога, — а где ее нет, там ее сперва проложит гений. <...> ...История может продолжаться миллионы лет. С другой стороны, я ничего не имею против окончания истории завтра».

Герцен А. И. Там же. С. 27—28.

«Ни природа, ни история *никуда* не идут и потому готовы идти *всюду*, куда им укажут, *если это возможно*, т. е. если ничего не мешает. Они слагаются а fur et a mesure бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частных; но человек вовсе не теряется от этого, как песчинка в горе, не больше подчиняется стихиям, не круче связывается необходимостью, а вырастает тем, что понял свое по-

ложение рулевого, который гордо рассекает волны своей лодкой, заставляя бездонную пропасть служить себе путем сообщения.

Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он останется *его* стихом, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти. <...> Только отнимая у истории всякий предназначенный путь, человек и история делают что-то серьезным, действительным и исполненным глубокого интереса. Если события подтасованы, если вся история — развитие какого-то доисторического *заговора* и она сводится на одно выполнение, на одну *ego mise en scene*, возьмете по крайней мере и мы деревянные мечи и щиты из латуни. Неужели нам лить настоящую кровь и настоящие слезы для представления провиденциальной шарады. С predetermined планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, будущее отдано в кабалу до рождения».

Герцен А. И. Роберт Оуэн // Указ. соч. Т. 2. С. 315—316.

«Соответственно всему его психическому складу воззрения на мир и жизнь имели для него ценность не как логические построения, не со стороны логической техники и стройности, а по преимуществу со стороны своего жизненного, практического значения. В его сочинениях нельзя встретить даже упоминания о чисто теоретических философских проблемах, напр., из гносеологии; его интересы сосредоточиваются в области нравственной, практической философии. Проблемы Ивана Карамазова у Достоевского суть вместе с тем и проблемы Герцена. <...>

Сам Герцен не причислял себя к сторонникам какой-либо определенной философской доктрины, но его воззрения можно характеризовать всего скорее как философию позитивизма, не в том смысле, чтобы Герцен был почитателем (или даже читателем) О. Конта (симпатии его принадлежали скорее вульгарному естественнонаучному материализму Фогта), но в смысле отрицания всякой метафизики и признания прав лишь одного эмпиризма. ...Гипертрофия здравого смысла у Герцена вообще была истинным его теоретическим несчастьем...».

Булаков С. Н. Душевная драма Герцена // Соч.: В 2 т. Т. 2: Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 98.

«С легкой руки Герцена слово „мещанство“ вошло прочно в обиход русской публицистики, и по-русски оно звучит сильнее и выразительнее, чем немецкое слово „шписергум“ или английское „филлистинизм“. <...> По мнению Герцена, на Западе люди более

свободны, но они пользуются своей свободой лишь для устройства своих мелких делишек. На Западе больше социальной справедливости, но она носит чисто формальный характер. Фактически Запад чтит свои высокие идеалы лишь в теории, оставаясь на практике погруженным в засасывающую тину мещанства».

Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 90.

«...Из своего раннего опыта Герцен нес острое впечатление непостижимости жизни, несоизмеримости совершающегося со всякими прямыми логическими расчетами и выкладками, нечто вроде бергсоновского: *la vie deborde la raison*. Это было восприятие, а не теория. И это не был только темперамент, но — опыт. Герцен воспринимал жизнь как текучий и изменчивый поток событий, превышающий личный умysel и волю. И в этом смысле он верил в судьбу. Существо жизни схватывается не в понятиях, но в непосредственном восприятии, в религиозном порыве, в эстетическом экстазе. Высшее в душе, это — именно непосредственное чувство, верование, любовь. Так обосновывается индивидуализм, дорожащий всем неповторимым и особенным в его непосредственной конкретной полноте, отвергающей насильственное логическое упрощение рассудочных формул. Индивидуализм связан с интуитивным волонтаризмом и на него опирается... <...> На всех ступенях своего философского развития Герцен остается иррационалистом и потому индивидуалистом, — не только индивидуалистом-созерцателем, знатоком, любителем и ценителем «своеобразного», но и героическим индивидуалистом, утверждающим свое хотение и волю».

Флоровский Г. Искания молодого Герцена // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 408—409.

В. Г. БЕЛИНСКИЙ

Виссарион Григорьевич Белинский (1811—1848) — литературный критик, общественный деятель, один из влиятельнейших западников, «властитель дум» русской интеллигенции XIX-го века. Родился в Свеаборге в семье флотского

⁸ Биограф Белинского так описывает его ближайших родственников и их влияние на его характер: «Мать его была типичной провинциальной кумушкой, а отец, человек не без дарований и кое-что обещавший, совершенно опустился под влиянием провинциальной жизни. Характеры отца и матери отразились и на сыне. Темперамент матери, резкость и прямота отца проявились уже в молодом Белинском; если прибавить к этому, что дедом его был священник, отец Никифор, по семейным преданиям праведник».

врача⁸. Детство Белинского проходило в городе Чембар Пензенской губернии; там же он получил первоначальное образование в местном уездном училище. Позднее Белинский продолжил учебу в Пензенской гимназии. В 1829 году он поступил на словесное отделение Московского университета, откуда в 1832 году был исключен за «отсутствие способностей» к учебе. С 1833 года Белинский — один из самых активных участников кружка Н. В. Станкевича. В тридцатые годы он сотрудничает в московских журналах «Телескоп» (1833—1836) и «Московский наблюдатель» (1838—1839). Последние девять лет своей недолгой жизни Виссарион Григорьевич провел в Петербурге, где в качестве ведущего критика определял направление таких влиятельных журналов, как «Отечественные записки» (1839—1846) и «Современник» (1847—1848). Белинский не обладал крепким здоровьем, а неустроенная жизнь, бедность, чрезмерное умственное и нравственное напряжение сделали свое дело. Не способствовал укреплению здоровья и петербургский климат. В 1848 году, совсем еще молодым, Белинский умирает от туберкулеза.

Виссарион Григорьевич Белинский был создателем литературной критики на почве немецкой философской эстетики (при этом он последовательно переходил от Шеллинга к Фихте, от Фихте к Гегелю, от последнего — к идеям, близким идеологии Просвещения, а затем — к позитивизму и материализму). Его статьи (вместе со статьями И. Киреевского) заложили традицию «философской» литературной критики в России. Белинским были разработаны принципы «*натуральной школы*» (реалистического направления в русской литературе). В ежегодных обзорах литературы, в статьях, посвященных творчеству А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова и др., Белинский дал литературно-критический анализ их творчества. Свои критические статьи Белинский всегда связы-

аскет и подвижник, то мы увидим, что и религиозный экстаз подвижника-деда впоследствии в новых формах и с новой силой воскрес в прямодушном вечном подвижнике, вечном искателе Белинском. Любовь к родной литературе развилась в Белинском с самых юных лет» (*Белинский В. Г.* Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (1911—1916) // Цит. по: Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия, 2003.)

вал, с одной стороны, с текущей жизнью и с историей России и Европы, а с другой — освещал литературу и жизнь с высшей, философской точки зрения.

Философская эволюция Белинского показательна: она отражает направление метаморфозы философских воззрений большинства западников. Ее направленность можно охарактеризовать как движение от идеализма к материализму. Белинский переходит от Шеллинга — к Гегелю, а затем к критике последнего с позиций этического персонализма⁹. Эволюция философского «мировоззрения» Белинского интересна тем, что он прошел через увлечение философией всех крупнейших представителей немецкого идеализма от Фихте до Гегеля¹⁰, а также тем, с какой последовательностью и страстностью «неистовый Виссарион» отдавался своим философским увлечениям. Н. А. Бердяев выделяет три периода в идейном развитии Белинского: «1) нравственный идеализм, героизм; 2) гегелевское принятие разумности действительности; 3) восстание против действительности для ее радикального изменения во имя человека»¹¹.

Белинский был поистине «фанатиком идеи», способным принести в своем послушании тому, что он считал истинной, любые жертвы. Весьма показательна в этом отношении готовность Белинского идти в отстаивании своего понимания истины как разумной действительности (в соответствии с неточно понятым утверждением Гегеля: «что действитель-

⁹ Освоение Белинским философских систем классиков немецкого идеализма происходило через «вторые руки», поскольку сам Белинский не знал немецкого языка. Особую роль в ознакомлении Белинского с философскими системами Фихте и Гегеля сыграл Михаил Бакунин, входивший, как и Белинский, в философский кружок Станкевича. Первым по времени было увлечение Шеллингом (1834—1836), затем пришло увлечение философией Фихте (1836—1837), которого сменил новый учитель жизни — Гегель (1837—1841).

¹⁰ Хотя направление эволюции философских воззрений западников было для большинства его идеологов общим, но только Белинский прошел через все фазы его эволюции: одни из друзей Белинского миновали увлечение фихтеанством, другие — трансцендентальным идеализмом Шеллинга.

¹¹ *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 94.

но, то разумно, что разумно, то действительно») вплоть до полного разрыва со своими друзьями и читателями. Из философии Гегеля Белинский сделал вывод, что мрачные, реакционные эпохи в истории человечества представляют собой необходимый этап в развитии человеческого духа. Вот почему Белинский, находившийся до своего увлечения гегельянством в оппозиции николаевскому режиму, в своей статье «Бородинская годовщина» попытался дать философское оправдание политической реакции.

Готовность «сжечь корабли» и отстаивать нечто прямо противоположное тому, во что он свято верил еще вчера, выдает в Белинском натуру глубоко религиозную, но направившую всю свою энергию на усвоение, популяризацию той или иной философской теории, понимаемой как выражение безусловной Истины, то есть понимаемой идеологически и догматически. *Не критический подход к философской теории, но проповедь той или иной концепции как истины в последней инстанции* — вот что было характерно для Белинского, а в дальнейшем и для целых поколений русских «реалистов» и «народников»¹². Как это ни тяжело, считал Виссарион Григорьевич, но если ты признал нечто за Истину, то нужно иметь мужество следовать ей. Так пафос Белинского — это пафос глубоко религиозной (по складу души) натуры. Догматизму и фанатизму в исповедании той или иной философии могли противодействовать и в конце концов приводить к отказу от «догмы» (в случае Белинского) не доводы от здравого смысла и не логические аргументы, но «голос совести», обостренное нравственное чувство.

Очень показательно в этом отношении то, как Белинский перешел от философии Гегеля к полному ее отрицанию. Не вполне корректно истолковав тезис Гегеля о том, что «действительное разумно, а разумное — действительно» (Виссарион Григорьевич вслед за познакомившим его с Гегелем

¹² Белинский хорошо осознавал эту свою особенность. «Ты знаешь мою натуру: она вечно в крайностях и никогда не попадает в центр идеи. Я с трудом и болью расстаюсь с старою идеею, отрицаю ее донельзя, а в новую перехожу со всем фанатизмом прозелита» (Белинский В. Г. — Боткину В. П. 2-28 июня 1841 г. // Собр. соч. Т. 9: Письма 1829—1848 годов. М., 1982. С. 468).

лем Бакуниным отождествил «действительное» с просто «существующим», «налично данным»), Белинский начал бороться с «прекраснодушием» и требовать «примирения с действительностью». «Общество, — писал Белинский, — всегда правее и выше частного лица». Тезис о разумности действительности переводился Белинским в социальный, практический план, так что все существующее рассматривалось им как необходимое и разумное, требующее от человека мужества подчинения действительности как бы не была она тяжка и какой бы несправедливой и жестокой она не казалась. Из апологии действительности следовал вывод о божественном происхождении царской власти и о тождестве самодержавия и народности: «...безусловное повиновение царской власти есть не одна польза и необходимость наша, но и высшая поэзия нашей жизни, наша народность» («Бородинская годовщина», 1839). Белинский в это время восклицал: «Слово действительность имеет для меня то же значение, что Бог!»¹³. Поистине удивительно то, что Белинский, этот бунтарь и борец с несправедливостью и насилием над личностью, целых четыре года требовал от себя и от окружающих смирения перед действительностью, принесения в жертву единичного — общему. Пожалуй, именно сила этого самопринуждения к воспеванию действительности такой, какая она есть, а ближайшим образом — к оправданию николаевской России, вызвала столь же бурную обратную реакцию: категорическое отрицание претензий «общего» на господство над «индивидуальным».

Толчком к повороту от гегелевского панлогизма к идее личности, а затем и идее социализма послужила смерть горячо любимого Белинским Николая Станкевича (середина

¹³ «Белинский — самая деятельная, порывистая, диалектически страстная натура бойца — проповедовал тогда индийский покой созерцания и теоретическое изучение вместо борьбы. Он веровал в это воззрение и не бледнел ни перед каким последствием, не останавливался ни перед моральным приличием, ни перед мнением других, которого так страшатся люди слабые и несамобытные: в нем не было робости, потому что он был силен и искренен; его совесть была чиста.

— Знаете ли, что с вашей точки зрения, — сказал я ему, думая поразить его моим революционным ультиматумом, — вы можете доказать, что чудовищное самодержавие, под которым мы живем, разумно и должно существовать?

1840-го года). И хотя в своих статьях он продолжал проповедовать подчинение «логике истории», в письмах Белинский уже поднимает бунт против «снятия» индивидуального общин. «Мысль о тщетности жизни убила во мне даже самое страдание. Я не понимаю, — говорит Белинский в одном из писем 1840 года, — к чему все это свете и зачем: ведь все помрем и сгнием — для чего же любить, верить, надеяться, страдать, стремиться, страшиться? Умирают люди, умирают народы, — умрет и планета наша, — Шекспир и Гегель будут ничто. Известие о смерти Станкевича только утвердило меня в этом состоянии»¹⁴.

Вопрос о судьбе личности, о ее страданиях становится поворотным моментом в эволюции его мировоззрения от «гегельянства» к «материализму» и «социализму». «Что до личного бессмертия... Этот вопрос — альфа и омега истины... Я не отстану... от Молоха, которого философия назвала „Общим“, и буду спрашивать у него, куда дел ты его (человека. — С. Л.) и что с ним стало? Я плюю на философию, которая потому только с презрением прошла мимо этого вопроса, что не в силах была решить его. <...> Все благородное страдает — одни скоты блаженствуют, но те и другие равно умрут: таков вечный закон разума. Ай да разум!»¹⁵

Через критику гегелевского аперсонализма Белинский приходит к отрицанию любых инстанций, чья ценность и чей логический и онтологический «вес» оправдывали бы «снятие» в их горизонте «жизни и судьбы» конкретной личности. В своем знаменитом письме Боткину Белинский со всей определенностью выражает исходные посылки его критики Гегеля: «Субъект у него (у Гегеля. — С. Л.) не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего... Смейся как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личнос-

— Без всякого сомнения, — отвечал мне Белинский и прочел мне „Бородинскую годовщину“ Пушкина.

Этого я не мог вынести, и отчаянный бой закипел между нами. Размолвка наша действовала на других, круг распался на два стана» (Герцен А. И. Былое и думы // Указ. соч. Т. 2. С. 194).

¹⁴ Белинский В. Г. — В. П. Боткину. 12 августа 1840 г. // Собр. соч. Т. 9: Письма 1829—1848 годов. М., 1982. С. 391.

¹⁵ Белинский В. Г. — В. П. Боткину. 5 сентября 1840 г. // Там же. С. 399—402.

ти важнее судеб всего мира и здравия китайского императора (то есть гегелевского Allgemeinheit). Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом... лезь на верхнюю ступень лестницы развития, — а споткнешься — черт с тобою... Благодарю покорно, Егор Федорович, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что, если бы мне и удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филлипа II и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братий по крови... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, кому суждено выразить своей участью идею дисгармонии...»¹⁶. Как видим, *критика гегелевского панлогизма носит не философско-теоретический, а нравственный характер.*

Бунт Белинского против «общего», против мировой истории был вызван его несогласием признать разумность мира, в котором есть зло, несправедливость, страдание. Бердяев верно замечает, что «русский социализм первоначально имел индивидуалистическое происхождение», и сопоставляет мысли Белинского с мыслями Ивана Карамазова, «с его диалектикой о слезинке ребенка и мировой гармонии». Это, по мысли Бердяева, «та же проблема о конфликте частного с общим, универсальным, то же возвращение билета Богу»¹⁷. Социализм представлялся Белинскому тем обществом, в котором личность может в полной мере реализовать свою свободу и право на счастье. «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которая возможна только при обществе, основанном на правде и доблести...»¹⁸. *Идея социализма становится новым увлечением Белинского, его исповеданием*

¹⁶ Белинский В. Г. — В. П. Боткину. 1 марта 1841 г. // Там же. С. 443.

¹⁷ Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 109.

¹⁸ Белинский В. Г. В. П. Боткину. 27—28 июня 1841 г. // Собр. соч. Т. 9: Письма 1829—1848 годов. М., 1982. С. 468.

веры. «Итак, я теперь в новой крайности — это идея социализма, которая стала для меня идеей идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания. Все из нее и для нее, и к ней. Она вопрос и решение вопроса. Она (для меня) поглотила и историю, и религию, и философию. И потому ею я объясняю теперь жизнь мою и твою, всех, с кем встречался я на пути жизни»¹⁹.

Однако парадоксальным образом персонализм Белинского приводит его к оправданию насилия над личностью одних людей ради свободы «других», «большинства». «Я понял... французскую революцию... Понял кровавую любовь Марата к свободе, его ненависть ко всему, что хотело отделяться от братства с человечеством... <...> Я начинаю, — пишет Белинский далее в этом же письме, — любить человечество по-маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную»²⁰. Так Белинский, а вслед за ним и «революционные демократы» второй половины XIX-го века, сочетает пафос освобождения личности с насильственным утверждением социалистического идеала, готовность к жертве собственным благополучием во имя счастья других людей с атеизмом и отрицанием Церкви, ненависть к насилию с готовностью применить силу во имя достижения свободы и счастья «всеми» людьми.

Так после драматических перипетий антигегельянского «поворота» Белинский перешел от «философского бога» спекулятивной метафизики к атеизму и атеистическому персонализму. Освобождение человека от власти «универсального» оказывается сопряжено с проповедью атеизма, понимаемого Белинским как необходимое условие освобождения личности. Социализм вырастает из его персонализма и атеизма. Атеизм Белинского был связан с его несогласием принять мир, полный несправедливости и страдания. Христианское вероучение, полагал Белинский вслед за Фейербахом, переключают любовь к человеку на любовь к Богу; человек, верующий в загробную жизнь, не борется со злом, уповая на

¹⁹ Белинский В. Г. — В. П. Боткину. 8 сентября 1841 г. // Собр. соч. Т. 9: Письма 1829—1848 годов. М., 1982. С. 479.

²⁰ Там же. С. 468—469.

«Царствие Божие» и посмертное воздаяние. Только атеист, не принимающий убаюкивающих его совесть утешений, полагал Белинский, способен всего себя посвятить служению счастью человечества.

На примере Белинского, на примере его страстной, увлекающейся природы можно проследить, в чем, в конечном счете, разошлись западники и славянофилы. Если Белинский от увлечения немецким идеализмом пришел к увлечению утопическим социализмом, то славянофилы, напротив, пришли к осознанию «необходимости и возможности» продумывания принципов религиозной философии. Определяющим моментом в западничестве Белинского был именно его атеизм, оценка религии как уже превзойденной ступени развития человеческого духа (так было в период его увлечения немецким идеализмом) или (в «социалистический» период) как вредной иллюзии, мешающей прогрессу человеческого общества, которая поддерживается (в корыстных интересах) господствующими классами общества. В одном из писем Белинского к Герцену он пишет, что «в словах бог и религия» он «видит тьму, мрак, цепи и кнут»²¹.

Письмо Белинского Гоголю (1847) было своего рода манифестом позднего западничества в его радикальном течении. В этом письме Белинский выдвинул своеобразную программу-минимум, выполнение которой открывало путь дальнейшему прогрессу русского общества в направлении свободы, гуманности и социального прогресса: уничтожение крепостного права, отмена телесных наказаний и строгое соблюдение уже имеющихся законов. Но главным в этом письме была не эта вполне умеренная программа, а общий пафос письма, нацеленного против религии и Церкви. Письмо Гоголю было своего рода духовным завещанием западника сороковых годов будущим поколениям русской интеллигенции. Суть его сводится к противопоставлению «гуманизма», «прогресса», «просвещения» и Церкви, которая мыслится им как естественная союзница деспотической власти: «Церковь была и остается поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми»²². В своем «пись-

²¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 145.

²² Белинский В. Г. Собр. соч. М., 1982. Т. 8. С. 283.

ме-завещании» Белинский выразил категорическое неприятие религиозной проповеди Гоголя и высказал, в частности, свое несогласие с тем, что русский народ — самый религиозный народ в мире. По мнению Белинского, «это по натуре своей глубоко атеистический народ», народ, опирающийся на «здравый смысл» и практический опыт, хотя и пребывающий еще под властью религиозных предрассудков: «В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности. ...Мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме: и вот в этом-то, быть может, и заключается огромность исторических судеб его в будущем...»²³. По поводу роли этого письма в развитии и самоопределении русской интеллигенции Г. Флоровский писал, что здесь «с особенной резкостью» открывается «религиозная природа „западнического“ самоопределения», поскольку в этом письме «атеистическое предсказание прямо противопоставляется религиозному»²⁴.

Обостренное чувство социальной и нравственной несправедливости, неправды, способность к передаче в литературной форме собственной убежденности в том, что есть подлинная «правда», «прогресс», «истинная гуманность», делали Белинского общественным трибуном, «властителем дум» многих поколений либерально-демократически и социалистически настроенной интеллигенции²⁵. В творчестве Белинского проявилась характерная и для старой (московской), и для новой (послепетровской) русской культуры тяга к жизненно-практической конкретизации понятия, концепции, теории,

²³ Белинский В. Г. Собр. соч. М., 1982. Т. 8. С. 284.

²⁴ Флоровский Г. Пути... С. 246.

²⁵ Русская интеллигенция весь девятнадцатый век признавала в Белинском своего пророка и учителя, воздавая ему долг памяти и уважения. Так летописец народнической мысли Иванов-Разумник писал в статье «Белинский» в Новой энциклопедии Брокгауза и Эфрона (1911–1916): «В области развития русской мысли Белинский совершил громадную работу за целые поколения; он и его друзья пережили в русской литературе громадную эпоху влияния немецкой философии, перешли к „социальности“ и от нее к социализму, родоначальниками которого на русской почве являются именно Белинский и Герцен» (Цит. по: Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия, 2003).

упорное стремление к воплощению «идеи» — в «действительность». Отсюда характерное для русских мыслителей стремление ухватить «внутренний» смысл, «дух» той или иной философии, с тем чтобы сделать его «жизненным духом», чтобы реализовать сокровенную ценностную направленность философского учения — на практике, «в реальной жизни».

Ц И Т А Т А

«Социальность, социальность — или смерть! Вот девиз мой. Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность? Что мне в том, что гений на земле живет в небе, когда толпа валяется в грязи? Что мне в том, что я понимаю идею, что мне открыт мир идеи в искусстве, в религии, в истории, когда я не могу этим делиться со всеми, кто должен быть моими братьями по человечеству, моими ближними во Христе, но кто — мне чужие и враги по невежеству? Что же мне в том, что для избранных есть блаженство, когда большая часть и не подозревает его возможности? Прочь же от меня блаженство, если оно достояние мне одному из тысячи! Не хочу я его, если оно у меня не общее с меньшими братьями моими! <...> Я ожесточен против всех субстанциальных начал, связывающих в качестве верования волю человека! Отрицание — мой бог. В истории мои герои — разрушители старого — Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы, Байрон („Каин“) и т. п. Рассудок для меня теперь выше разумности (разумеется — непосредственной), а потому мне отраднее кощунства Вольтера, чем признание авторитета религии, общества, кого бы то ни было! <...>

И настанет время — я горячо верую этому, настанет время, когда никого не будет жечь, никому не будет рубить головы, когда преступник, как милость и спасение будет молить себе казни, и не будет ему казни, но жизнь останется ему в казнь... Не будет богатых, ни царей и подданных, но будут братья, будут люди, и, по глаголу апостола Павла, Христос сдаст свою власть Отцу, а Отец-Разум снова воцарится, но уже в новом небе и над новою землею. <...> И это делается через *социальность*. И потому нет ничего выше и благороднее, как способствовать ее развитию и ходу. Но смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови. Люди так глупы, что их насильственно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов».

Белинский В. Г. — Боткину В. П. 8 сентября 1841 г. // Собр. соч. Т. 9: Письма 1829-1848 годов. М., 1982. С. 482–484.

«Совершенство есть идея абстрактного трансцендентализма, и потому оно подлейшая вещь в мире. Человек смертен, подвержен болезни, голоду, должен отстаивать с бою жизнь свою — это его несовершенство, но им-то и велик он, им-то и мила и дорога жизнь его. Застрахуй его от смерти, болезни, случая, горя — и он — турецкий паша, скучающий в ленивом блаженстве, хуже — он превратится в скота. Конт не видит исторического прогресса, живой связи, проходящей живым нервом по живому организму истории человечества. <...> Конт уничтожает метафизику не как науку трансцендентальных нелепостей, но как науку законов ума; для него последняя наука, наука наук — физиология. <...> Что действия, то есть деятельность, ума есть результат деятельности мозговых органов — в этом нет никакого сомнения; но кто же подсмотрел акт этих органов при деятельности нашего ума? Подсмотрят ли когда-нибудь? <...> Духовную природу человека не должно *отделять* от его физической природы, как что-то особенное и независимое от нее, но должно *отличать* от нее, как область анатомии отличают от области физиологии. Законы ума должны наблюдаться в действиях ума. Это дело логики, науки, непосредственно следующей за физиологией, как физиология за анатомией. Метафизику — к черту: это слово означает сверхнатуральное, следовательно, нелепость, а логика, по самому этимологическому значению, значит и *мысль*, и *слово*. Она должна идти своей дорогой, но только не забывать ни на минуту, что предмет ее исследований — цветок, корень которого в земле, то есть духовное, которое есть не что иное, как деятельность физического. Освободить науку от призраков трансцендентализма и theologie, показать границы ума, в которых его деятельность плодотворна, оторвать его навсегда от всего фантастического и мистического — вот, что делает основатель новой философии, и вот, чего не сделает Конт...»

Белинский В. Г. — Боткину В. П. 17 февраля 1847 г. // Собр. соч. Т. 9: Письма 1829—1848 годов. М., 1982. С. 614—615.

«На протяжении своей краткой, но деятельной жизни Белинский часто менял свои философские взгляды, и каждое изменение глубоко отражалось в его произведениях, как критических, так и публицистических. Однако он ничего не сделал для дальнейшего развития философии как таковой».

Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 62.

«По-нашему, Белинский является центральной фигурой во всем ходе развития русской общественной мысли. <...> Он был именно нашим Моисеем, который если не избавил, то всеми силами старался избавить себя и своих ближних по духу от египетского ига абстрактного идеала. Это колоссальная, неоцененная заслуга. <...>

Чем внимательнее изучаем мы эту историю, тем глубже проникаемся убеждением, что Белинский был самой замечательной философской организацией, когда-либо выступавшей в нашей литературе».

Плеханов Г. В. Белинский и разумная действительность // *Плеханов Г. В.* Эстетика и социология искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1978. Т. 2. С. 64—65.

«Белинский был прежде всего публицист — и даже больше публицист, чем литературный критик, но его публицистика не только исходила из философских идей, но и была пронизана ими. <...>

Ум Белинского имел вненаучный, но тем не менее философский склад, — но только в философии ему была совершенно чужда и не нужна ее формальная сторона. Его интересовала правда о человеке, изучение его души в свете общего мировоззрения: для такого конкретного философствования литература была особенно ценным подспорьем. <...>

Белинский, конечно, не был философом в полном и точном смысле слова, но и отделить его от русской философии тоже невозможно, — и, конечно, не за то, что в своих работах он опирался на философские течения его времени, а потому, что у него есть свое и притом значительное место в диалектике русских философских исканий».

Зеньковский В. В. Указ. соч. Т. I. Ч. 2. С. 59—63.

Т. Н. Г Р А Н О В С К И Й

Тимофей Николаевич Грановский (1813—1855) — российский историк, общественный деятель, просветитель, глава московских западников. Родился в Орле, в дворянской семье. Учился в пансионе Кистера в Москве. С 1832 по 1835 год — продолжил обучение на историческом факультете Петербургского университета. В 1836—1839 годах Грановский продолжил образование в Германии (слушал профессоров Л. фон Ранке, Риттера, Фр.-К. Савиньи). В Берлине Грановский общается с Николаем Станкевичем и под его влиянием изучает философию Гегеля, что, впрочем, не сделало из него гегельянца. По возвращении в Москву (1839) Грановский занимает кафедру всеобщей истории Московского университета. С этого времени он становится активным участником интеллектуальной и общественной жизни Москвы, часто бывает на вечерах в доме братьев Киреевских, встречается с П. Я. Чаадаевым, А. И. Герценом, Е. Ф. Коршем и многими другими западниками и славянофилами.

Как ученый Тимофей Николаевич заложил основы русской медиевистики. Деятельность Грановского-ученого была одновременно и формой выражения его мировоззренческой позиции. Публичные лекции по истории средневековой Европы, с огромным успехом прочитанные в 1843—1844 годах в Московском университете, упрочили положение Грановского как одного из лидеров московских западников. Ответственный резонанс лекций был связан с тем, что Грановский сумел внести в лекции по, казалось бы, сугубо специальной проблематике актуальные в ту пору темы и вопросы, выступив, по сути дела, как просветитель. Публичные лекции Грановским читались еще дважды, и каждый раз привлекали к себе внимание московского общества: в 1845—1846 и в 1851-м годах. В 1845 году Грановский защитил магистерскую, а в 1849 году докторскую диссертацию.

Исторические воззрения Грановского сформировались под влиянием Гегеля, хотя гегельянцем в точном смысле этого слова он никогда не был. Для Грановского был неприемлем схематизм философии истории Гегеля, зависимость исторической закономерности от умозрительной логической необходимости. Таким образом, хотя Грановский и использовал гегелевский метод в своих исследованиях, но делал это достаточно свободно, корректируя гегелевскую логику истории логикой исторического материала, «логикой факта».

В 1846 году произошел знаменательный в истории западнического движения разрыв Грановского с Герценом, разделивший его на два крыла: радикальное и либеральное. При историческом складе мысли Грановский не рассчитывал на быструю победу ценностей гражданского общества в России и предостерегал против необдуманных порывов. Он отстаивал право на существование «романтических» идеалов, без которых личная и народная жизнь была бы неполной. Весьма примечательно, что непосредственной причиной разрыва Грановского с Герценом послужило их расхождение по вопросу об отношении к религии (это произошло в 1846 году в поместье Соколово: см. отрывок в разделе «Цитата»). Грановский вынужден был порвать со склонившимся к атеизму Герценом, не согласившись принять миропонимание, из которого следовало неверие в бессмертие души. Впрочем, разрыв с Герценом не

был личным разрывом. Дружбу с ним Грановский сохранил до самой смерти.

Духовное состояние Грановского во время реакции, последовавшей за революцией 1848 года, было тяжелым. Он не находил более удовлетворения в профессорстве и не имел ни склонности, ни возможности уйти в чисто научную работу. Его преследовали приступы меланхолии и апатии; в эпоху Крымской войны это настроение усилилось. В мае 1855 года Грановский был утвержден деканом историко-филологического факультета Московского университета, однако в этой должности ему довелось поработать совсем не долго: в октябре того же года он скончался.

Своей просветительской деятельностью Грановский завоевал себе особое положение в университете и пользовался высоким нравственным и научным авторитетом не только у друзей-западников, но и у своих противников славянофилов.

Ц И Т А Т А

«— Твои мнения, — ответил Грановский, — точно так же исторический момент в науке мышления, как и самые писания энциклопедистов. <...>

— Неужели же нет никакого мерил истины, и мы будим людей только для того, чтобы сказать им пустяки?

Так продолжался довольно долго разговор. Наконец я заметил, что развитие науки, что современное состояние ее обязывает нас к принятию кой-каких истин независимо от того, хотим мы или нет; что, однажды узнанные, они перестают быть историческими загадками, а делаются просто неопровержимыми фактами сознания...

— Все это так мало обязательно, — возразил Грановский, слегка изменившись в лице, — что я никогда не приму вашей сухой, холодной мысли единства тела и духа; с ней исчезает бессмертие души. Может, вам его не надобно, но я слишком много схоронил, чтобы поступиться этой верой. Личное бессмертие мне необходимо.

— Славно было бы жить на свете, — сказал я, — если бы все то, что кому-нибудь надобно, сейчас и было бы тут как тут, на манер сказок.

— Послушайте, — возразил Грановский, бледный и придавая себе вид постороннего, — вы меня искренно обяжете, если не будете никогда со мной говорить об этих предметах. Мало ли есть вещей замечательных и о которых толковать гораздо полезнее и приятнее.

— Изволь, с величайшим удовольствием! — сказал я, чувствуя холод на лице. <...>

Может, я был слишком нетерпим, заносчиво спорил, колко от-вечал... может быть... но, в сущности, я и теперь убежден, что в дей-ствительно близких отношениях тождество религии необходимо — тождество в главных теоретических убеждениях».

Герцен А. И. Былое и думы // Указ. соч. С. 254, 256.

А. С. ХОМЯКОВ

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) — рели-гиозный философ, драматург, поэт, публицист, историк, один из основоположников славянофильства. Хомяков родился в Москве, в родовитой дворянской семье. Мать Хомякова при-надлежала к роду Киреевских. Он воспитывался в право-славном духе, так что христианская церковность для Хомя-кова была той духовной средой, в которой он вырос, сфор-мировался как личность. Поэтому религиозность Хомякова отличалась по своему генезису от религиозности И. В. Кире-евского, который пережил «духовный кризис» уже в зрелом возрасте²⁶.

Как и многие его сверстники из культурных дворянских семейств, Хомяков получил хорошее домашнее образование. На протяжении ряда лет он брал частные уроки у профессо-ров Московского университета, после чего в 1822 году выдер-жал экзамен на степень кандидата математических наук на математическом отделении Московского университета.

В 1822–1825 и в 1828–1829 годах Хомяков находил-ся на военной службе, участвовал в 1828 году в войне с турками и был награжден орденом за храбрость. Через год, оставив военную службу, Хомяков занялся хозяйством в своем имении. Его женой была сестра поэта-славянофила Н. М. Язы-кова; семейная жизнь Алексея Степановича сложилась счаст-ливо. Смерть жены была для него тяжелым ударом. Умер

²⁶ «Все товарищи Хомякова проходили через эпоху сомнения, маловерия, даже неверия и увлекались то французскою, то англий-скою, то немецкою философиею; все перебивали более или менее тем, что впоследствии называлось западниками. Хомяков, глубоко изучивший творения главных мировыхлюбимудров, прочитавший почти всех святых отцов и не пренебрегший ни одним существен-ным произведением католической или протестантской апологетики, никогда не уклонялся в неверие, всегда держался по убеждению

Хомяков, как и его друг Иван Киреевский, от холеры, в селе Терновском Казанской губернии.

Хомяков был человеком широких, энциклопедических интересов: богослов и религиозный философ, историк и эко-номист, разрабатывавший проект крестьянской реформы, об-щественный деятель и замечательный полемист, изобре-татель машин и приспособлений и полиглот-лингвист, поэт и драматург, врач и живописец²⁷. Хомяков, по свидетельству современников, отличался исключительной эрудицией и ред-кой памятью. В 1820-х — нач. 1830-х гг. он был близок к дружескому сообществу московских «любомудров». Но если «любомудры» были шеллингянцами, то о Хомякове этого сказать никак нельзя. Он был, пожалуй, единственным из дружеского круга любомудров, кого не затронуло увлечение Шеллингом и шеллингянцами. И хотя Хомяков был знаком с немецким идеализмом (в том числе — с философией Шел-линга и Гегеля), он всегда занимал по отношению к нему критическую позицию.

История была одной из центральных тем мышления Хомякова еще с начала тридцатых годов, но первоначально свой интерес к ней Алексей Степанович реализовал в своем литературном творчестве. Историческим темам посвящены стихотворные трагедии «Ермак» (1832), «Дмитрий Само-званец» (1833), а также многие лирические стихотворения.

учения нашей православной церкви и строго исполнял возлагаемые ею обязанности» (*Кошелев А. И.* Мои записки // Русское общество 40-50-х годов XIX в. Часть I. Записки А. И. Кошелева. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 87).

²⁷ К этим увлечениям Хомякова можно добавлять еще и такие его занятия: «Он, — пишет его биограф, — занимался медициной и много сделал в области практической гомеопатии. Помещик-практик, он открывал новые рецепты винокурения и сахароварения, отыс-кивал в Тульской губернии полезные ископаемые, разрабатывал „способы улучшения зимних дорог укатыванием“. Страстный охот-ник, замечательный наездник, блестящий стрелок, он едва ли не первым в России, занялся теоретическими проблемами спорта, — впервые употребив это английское на русском языке (статья „Спорт, охота“, 1845)» (*Кошелев В. А.* Парадоксы Хомякова // *Хомяков А. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М.: Московский фило-софский фонд: Медум, 1994. С. 4).

В 1854 году в списках широко разошлось стихотворение Хомякова «России» («В судах черна неправдой черной / И игом рабства клеймена...»). Как публицист Хомяков активно выступал в «Москвитяине», «Московском сборнике», «Русской беседе».

Как блестящий полемист, писатель, человек с широким кругом знакомств и с темпераментом общественного деятеля и борца Хомяков был главной движущей силой в процессах организационного оформления славянофильства. Не случайно и его единомышленники, и их противники видели в Хомякове главу славянофильского лагеря. Принципиальная ориентация в богословском и философском творчестве на восточную патристику и на живой опыт церковной жизни (учение о «соборности» и др.) сочеталась у Хомякова с философским романтизмом (особенно в его историсофии, в представлениях об органической цельности народного духа, в противопоставлении свободы и необходимости).

По своим политическим воззрениям Хомяков в ряде моментов придерживался либеральной точки зрения: он последовательно выступал за отмену крепостного права, смертной казни, за свободу слова, печати, собраний. Вместе с тем его либерализм был ограничен признанием монархии как лучшей формы правления, критикой парламентаризма, принципов гражданского общества и т. д.

Зимой 1838–1839 годов Хомяков знакомит друзей с работой «О старом и новом». Эта статья-речь вместе с последовавшим на нее откликом И. В. Киреевского («В ответ А. С. Хомякову») ознаменовала возникновение славянофильства как оригинального течения русской мысли. В ней Хомяков очертил главную тему славянофильских дискуссий: «Что лучше: старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию?... Много ли она утратила своих коренных начал, и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?»

В рамках сложившегося в славянофильском кругу своеобразного «разделения труда» Хомяков занимал свое, особое место. Если вопросами истории, культуры, народного быта занимались все славянофилы, то в таких специальных областях, как философия и богословие, особым авторитетом пользовались, соответственно, И. В. Киреевский и А. С. Хомяков.

В своей философской программе Хомяков был зависим от Киреевского, чьи идеи он развивал в статье «По поводу статьи И. В. Киреевского „О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России“» (1852). Оригинальные идеи принадлежат Хомякову-богослову, историку и социальному мыслителю.

Центральное понятие Хомякова как светского богослова — это понятие «**соборности**». Соборность — понятие эkkлeзиoлoгии²⁸ Хомякова, получившее уже при жизни Алексея Степановича, а особенно после его смерти, широкое распространение и применение в русской религиозной философии. Идея соборности оказала существенное воздействие на формирование метафизики всеединства Вл. Соловьева и продолжателей его дела в религиозной философии XX века, а ближайшим образом на гносеологию Соловьева и его «школы»: на учение о сознании кн. С. Н. Трубецкого («О природе сознания»), кн. Е. Н. Трубецкого, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, П. А. Флоренского и др. Значительным было влияние понятия «соборности» и на развитие социальной философии (уже у Хомякова намечается тенденция мыслить общину и общинную организацию отношений между людьми как мирской аналог «соборности»)²⁹.

Под Церковью Хомяков понимал прежде всего духовную связь между людьми, рожденную даром благодати и «соборно» объединяющую множество верующих «в любви и истине»: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати... Единство же Церкви не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом»³⁰. В истории христианства принцип соборности с наибольшей полнотой находит свое выражение, как полагал

²⁸ Эkkлeзиoлoгия — учение о Церкви.

²⁹ Подробнее о понятии «соборность» у Хомякова и о его влиянии на русскую мысль см.: *Хоружий С. С.* Хомяков и принцип соборности // *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии: Учеб. пособие. М., 1994. С. 17–31.

³⁰ *Хомяков А. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994. С. 16.

Хомяков, в православной Церкви, гармонично сочетающей единство и свободу. Напротив, в католицизме и протестантизме принцип соборности был нарушен еще много веков назад: в первом случае — во имя внешнего единства, во втором — во имя свободы.

Понятие «соборность» исходит из интуиции сверхрационального, мистического основания церковной жизни и на нем, а не на разуме, стремится утвердить единство верующих (социальный аспект) и познание истины (истина открывается соборному сознанию)³¹.

Онтология Хомякова (о которой можно говорить лишь условно, поскольку ни онтологии, ни гносеологии, ни антропологии в их дисциплинарном обособлении и систематическом логическом развитии Хомяков после себя не оставил) теоцентрична, и ее основу составляет *идея «волящего разума» (Бога) как начала всего сущего*: «мир явлений возникает из свободной воли». Онтология Хомякова — это опыт философского воспроизведения интеллектуальной традиции патристики. Существенное значение имеет утверждение Хомяковым неразрывной *связи воли и разума*, поскольку здесь он, с одной стороны, утверждает (подобно Киреевскому) верховенство сверхрационального начала, а с другой — признает права разума, но только как разума, подчиненного высшему началу (человеческому духу, Богу). Мир есть творение Бога, а материя есть не бесконечная субстанция, но продукт высшей творческой «воли» или «силы».

В решении гносеологических вопросов Хомяков, отвергая рационализм, обосновывал необходимость ориентировать познавательную деятельность на достижение цельного знания, источник которого он усматривает в соборности, то есть в «совокупности мышлений, связанных любовью». Религиозный, *духовный опыт соборного общения играет*, таким образом, *определяющую роль и в познавательной деятельности, высту-*

³¹ «Принцип соборности означает, что ни патриарх, имеющий верховную власть, ни духовенство, ни даже вселенский собор не являются абсолютными носителями истины. Таким носителем истины является только Церковь в целом. Были еретические соборы, говорит Хомяков, например, тот, который дал начало полуарианству. Внешне они почти не отличались от вселенских соборов. Почему же они были отвергнуты? Единственно потому, что их решения не были признаны всеми верующими как голос Церкви» (*Лосский Н. О.* Указ. соч. С. 35).

пая и предпосылкой, и конечной целью познавательного процесса, его «альфой и омегой». Как утверждал Хомяков, познание «получает свою характеристику от высшей степени — веры». Разум живет только в истинном общении, *субъектом истинного познания выступает не отдельный человек, а «соборное единство»*, только цельное сознание соборного человека способно к достижению «живого», а не отвлеченного рассудочного знания.

Историософские идеи Хомякова полнее всего представлены в незавершенной работе Хомякова «Семирамида», где Алексей Степанович делает попытку целостного изложения всемирной истории, определения ее смысла. «История» предстает как взаимодействие двух полярных духовных начал — *«иранского»* и *«кушитского»*, действующих отчасти в реальных, отчасти в символических культурно-этнических ареалах. Мифология у Хомякова и есть древняя история. Самые различные этносы становятся участниками всемирной истории, развивая свои культуры под знаком либо «иранства» как символа свободы духа, либо «кушитства», которое символизирует «преобладание вещественной необходимости». По Хомякову, это два основных типа человеческого мировосприятия. Деление человечества на «иранство» и «кушитство» в «Семирамиде» относительно, а не абсолютно. Христианство же предстает не столько как высший тип «иранского» сознания, сколько как его преодоление. При этом Хомяков признавал культурно-историческое значение достижений народов, представляющих «кушитский» тип³². Отвергая абсо-

³² В качестве примера высокой оценки Запада и соотнесения духовного наследия Запада с исторической судьбой России может служить его известное стихотворение «Мечта», написанное в 1835, то есть еще до возникновения «славянофильского движения»:

«О грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес:
Светила прежние бледнеют догорая,
И звезды лучшие срываются с небес.
<...>

Там в ярких радугах сливались вдохновенья,
И веры огонь живой потоки света лил...
Но горе! Век прошел, и мертвенным покровом
Задернут Запад весь. Там будет мрак глубокий!..
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,
Проснись, дремлющий Восток!»

лютизацию каких-либо национально-религиозных форм исторической жизни, Алексей Степанович писал: «История уже не знает чистых племен. История не знает также чистых религий».

Сталкивая в своей историософии «свободу духа» (иранство) и «вещественный», фетишистский подход к жизни («кушизм»), Хомяков переносил на почву всемирной истории спор с рационализмом, лишившим, по его мнению, западный мир внутреннего духовно-нравственного содержания. Ответственность за вовлечение Запада на путь рационализма он возлагал на «латинство» и католицизм. Важно, однако, заметить, что Хомяков, критикуя Запад, не был склонен к идеализации русского прошлого и настоящего. В русской истории Хомяков выделял периоды относительного «духовного благоденствия» (царствование Федора Иоанновича, Алексея Михайловича, Елизаветы Петровны). Это были периоды органического, естественного развития «духа жизни народа», оставившие после себя в народе добрую память. Будущее России Хомяков видел в преодолении «разрывов» русской истории. Он надеялся на «воскресение Древней Руси», хранившей, по его убеждению, религиозный идеал соборности. Это воскресение он мыслит осуществимым лишь на основе нового исторического опыта, который, однако, должен быть подчинен задаче построения «православной культуры».

Ц И Т А Т А

«Мысль человека, содержа в себе начало проявления и начало сознания, проходит в своем дальнейшем развитии две степени: первую — степень определенного проявления, вторую — степень определенного сознания. Первая идет от мысли непроявленной (что мы называем неизвестным) к проявлению; вторая возвращается от проявления (следовательно, известного) к первоначальной мысли (неизвестному), которую она приводит в известность. Первая составляет область жизни и искусства; вторая — область знания и науки. Первая — синтез; вторая — анализ. Полнота духа заключается в согласном и равномерном соединении обеих. Степени сознания многообразны и неисчислимы, от низшей, которая часто заключается в простом наслаждении предметом или согласии его с другими, до высшей — полного уразумения самого предмета и его согласия с другими предметами. <...>

Без сомнения, полное сознание не ограничивается знанием логическим. Знание логическое определяет в рассудке только внешность предмета или мысли и внешность их отношений к другим. Но сознание живое, без определенного знания логического, требует постоянной цельности и неизменяемого согласия в душе человека; а человек, творение слабое и шаткое, ленивое умом и дряхлое волею, постоянное игрище страстей своих и чужих, жертва всякого соблазна жизненного и нагнета исторического, не может почти никогда удерживать в себе душевного согласия и никогда не должен быть уверенным, что удержит его. При всякой душевной тревоге и нарушении внутренней цельности образ и очерк живого сознания волнуются и мутятся. Тогда якорем спасения и опоры является частное логическое сознание, которое, при всей своей неполноте, имеет резкую и твердую определенность, неподвластную страсти вследствие самой своей отвлеченности... <...> Односторонняя вера в логическое знание мертвит истинный разум и ведет к самоосуждению логического разума, как мы видели из всей истории западного просвещения; но отсутствие или неопределенность логического знания в развитии историческом отнимают у жизни и убеждения их разумную последовательность и крепость. <...> Высокие дела, слова, которых одно воспоминание заставляет наше сердце биться с гордою радостью... свидетельствуют о присутствии и живом сознании всецельного и совершенно просветительного начала в нашей старой Руси. Шаткость и непоследовательность, беспрестанное искажение и одичание права уголовного и отчасти гражданского, наконец, расколы и последовавшее за ними отпадение от древних и истинных начал свидетельствует об отсутствии логического определения понятий.

Оно выдается с особенной яркостью именно в скорбном проявлении старообрядческих расколов».

Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // *Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М.: Высш. Шк., 1995. С. 242.

«Ильей Муромцем, разившем всех, со стороны православия и славянизма, был Алексей Степанович Хомяков, „Горгиас, совопросник мира сего“... Ум сильный, подвижный, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил и колол, нападал и преследовал, осыпал островами и цитатами, пугал и заводил в лес, откуда без молитвы выйти нельзя, — словом, кого за убеждение — убеждение прочь, кого за логику — логику прочь.

Хомяков был действительно опасный противник; закаленный брёт р диалектики, он пользовался малейшим рассеянием, малейшей уступкой. Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие богородицу, спал вооруженный. Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете — от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста. Возражения его, часто мнимые, всегда ослепляли и сбивали с толку.

Хомяков знал очень хорошо свою силу и играл ею; забрасывал словами, запугивал ученостью, надо всем издевался, заставлял человека смеяться над собственными верованиями и убеждениями, оставляя его в сомнении, есть ли *у него у самого* что-нибудь заветное. Он мастерски ловил и мучил на диалектической жаровне оставившихся на полдороге, пугал робких, приводил в отчаяние дилетантов и при всем этом смеялся, *как казалось*, от души. Я говорю „как казалось“, потому что в несколько восточных чертах его выражалось что-то затаенное и какое-то азиатское простодушное лукавство вместе с русским себе на уме. Он, вообще, больше сбивал, чем убеждал.

Философские споры его состояли в том, что он отвергал возможность разумом дойти до истины; он разуму давал одну формальную способность — способность развить зародыши или зерна, иначе получаемые, относительно готовые (то есть даваемые откровением, получаемые верой). Если же разум оставить на самого себя, то, бродя в пустоте и строя категорию за категорией, он может обличить свои законы, но никогда не дойдет ни до понятия о духе,

ни до понятия о бессмертии и пр. На этом Хомяков бил наголову людей, остановившихся между религией и наукой. Как они ни бились в формах гегелевской методы, какие ни делали построения, Хомяков шел за ними шаг в шаг и под конец дул на картонный дом логических формул или подставлял ногу и заставлял падать в „материализм“, от которого они стыдливо отрекались, или в „атеизм“, которого они просто боялись. Хомяков торжествовал!»

Герцен А. И. Былое и думы // Указ. соч. С. 235—236.

«...Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви... Он не столько конструирует или объясняет, сколько именно описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она отбрасывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства. ... Напрасно искать у Хомякова определений или доказательств. Он ставит себе и решает другую задачу. И ведь он исключает от начала самую возможность определять или доказывать с внешней убедительностью, связывающей и обявляющей также и неверующего. Хомяков отрицает самую возможность или надежду „доказать истину и дойти до нее собственною силою разума“, — речь идет о познании христианской истины. <...> Вместо логических определений он стремится начертать образ Церкви. Он старается изобразить ее во всей ее духовной жизненности и самоочевидности. И еще — он призывает взять ключ и войти в церковные врата. Этот ключ — есть вера».

Флоровский Г. Пути... С. 274—275.

«Идея от художественной интуиции и „живознания“, которые он стремился сделать элементами знания научного, Хомяков пытался соединить два различных и, в сущности, несовместимых источника: раннюю патристику и идеи западного романтизма и западной натурфилософии. И в этом соединении он сумел примирить непримиримое: органический принцип истолкования духовных явлений очевиден не только в хомяковской экклезиологии, но и в его светской философии, в его политических, социальных и экономических статьях».

Кошелев В. А. Парадоксы Хомякова // *Хомяков А. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М.: Московский философский фонд: Медимум, 1994. С. 13.

И. В. КИРЕЕВСКИЙ

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856)

— один из ведущих теоретиков славянофильства, религиозный философ, литературный критик и публицист. Брат П. В. Киреевского. Как и А. С. Хомяков, с которым он состоял в родстве по матери Хомякова, Марии Алексеевне, урожденной Киреевской, Иван Васильевич принадлежал к старинному дворянскому роду. Его ближайшие родственники входили в тот узкий слой русского дворянства, который можно отнести к его культурной элите. Большое влияние на Киреевского оказала его мать, А. П. Елагина³³. Его крестным отцом был И. В. Лопухин, известный масон, автор книги «О внутренней церкви». Отец Киреевского, отставной секунд-майор, был близок к масонам, интересовался философией и литературой духовного содержания, но непосредственного влияния на воспитание сына не оказал: во время Отечественной войны 1812 он устроил в своем имении госпиталь для больных и раненых и умер, заразившись тифом. В 1817 Авдотья Петровна вторично вышла замуж за А. А. Елагина. Елагин был весьма образованным человеком, интересовавшимся философией, вкус к которой он сумел привить своему пасынку. Исключительно важную роль в воспитании Киреевского сыграл поэт В. А. Жуковский, которой был родным дядей его матери.

Уже ближайшее родственное окружение Ивана Васильевича предрасполагало к творческим занятиям. Получив хорошую домашнюю подготовку (с ним занимались профессора Московского университета), Киреевский в 1822 выдержал экзамен в университете. Вскоре он поступил на службу в Архив министерства иностранных дел (1824) и стал одним из деятельных членов «Общества лобомудров». В 1830 году для завершения образования Иван Васильевич уезжает за границу. В Германии он слушал лекции Гегеля, Шеллинга, Шлейермахера.

³³ Авдотья Петровна была хозяйкой одного из наиболее популярных московских салонов, сыгравшего заметную роль в культурной жизни Москвы 30–50-х годов. К. Д. Кавелин так вспоминает о нем в своих мемуарах: «С тридцатых годов и до царствования Александра II дом и салон Авдотьи Петровны были

По возвращении в Россию, Киреевский предпринимает попытку издать собственный журнал («Европеец», 1832), где им была опубликована программная статья «Деятельный век», а также «Обозрение русской литературы за 1831 год» (с разбором «Бориса Годунова» Пушкина). «Европеец» был запрещен на втором номере по подозрению, что Киреевский под предлогом литературной критики хочет вести политическую пропаганду. Только заступничество Жуковского предупредило высылку Киреевского из Москвы. Закрытие журнала произвело на Киреевского гнетущее впечатление и привело к тому, что Иван Васильевич за последующие двадцать лет не опубликовал ни одной философской работы, которую можно было бы сопоставить со статьями «Деятельный век»

В 1834 году он женился на Н. П. Арбениной, которая, как человек глубокой православной веры, сыграла существенную роль в духовной эволюции Ивана Васильевича, завершившейся его воцерковлением. Проводя лето в имении Долбино, Киреевский сблизился со старцами расположенной неподалеку Оптиной пустыни, особенно с Макарием Оптинским.

С конца 30-х годов именно Киреевский и Хомяков стали вдохновителями славянофильского движения³⁴. В 1845 году Киреевский редактировал журнал «Москвитянин».

одним из наиболее любимых и посещаемых средоточий русских литературных и научных деятелей. Все, что было в Москве интеллигентного, просвещенного и талантливого, съезжалось сюда по воскресеньям. В нем преобладало славянофильское направление, но это не мешало постоянно посещать вечера Елагиной людям самых различных воззрений до тех пор, пока литературные партии не разделились на два неприязненных лагеря...» (Кавелин К. Д. Наш умственный строй // Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 325)

³⁴ Вот как вспоминает об этих спорах один из участников славянофильских собраний, человек близкий и Хомякову, и Киреевскому, А. И. Кошелев: «С Хомяковым у Киреевского были вседневные нескончаемые споры: сперва Киреевский находил, что Хомяков чересчур церквен, что он недостаточно ценит европейскую цивилизацию, и что хотел нас наряжать в зипуны и обувь в лапти; впоследствии Киреевский упрекал Хомякова в излишнем рационализме и в недостатке чувства в делах веры. Прения эти были очень полезны как для них, так и для нас, более или менее принимавших в них

А в 1852 году была опубликована одна из последних статей Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» («Московский сборник», т. 1), в которой он приходит к выводу, что хотя в основах древнерусской образованности и присутствовали все необходимые элементы истинного христианского просвещения, но эти элементы не получили своего правильного внешнего развития, а потому подлинная христианская образованность не может быть признана достигнутой ни на Западе, ни в России. Следовательно, построение христианской культуры остается еще не решенной задачей. Ее решение Иван Васильевич связывает с возвращением современного «образованного общества» к основам древнерусской культуры и с развитием этих основ в контексте достижений «европейского просвещения».

Острая критика характера развития западноевропейского общества и результатов его полной драматических событий исторической жизни ни в этой статье, ни в других работах никогда не доходила у Ивана Васильевича до отрицания достижений европейского просвещения. Киреевский стремился лишь показать, что то устройство жизни и мышления, с которым связаны бесспорные достижения «европейской образованности», приводит к разрушению «цельности» человека и общества, подрывает его духовное здоровье. *В основе европейского развития*, полагает Киреевский, *лежит раздвоение и борьба*. Раздвоение и борьба носят тотальный характер: это и борьба между людьми, и борьба между отдельными способностями и стремлениями человека, и борьба человека с природой. Отсюда главное отличие русской образованности от европейской: «раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности»³⁵. Отрицательный опыт западного развития, доминирование «разъединения» над «цельностью» Киреевский связывал, прежде всего, с начавшимся

участие. Эти беседы продолжались далеко за полночь и часто прекращались только утром, когда уже рассветало. Они оба друг друга ценили, глубоко уважали и горячо любили» (Кошелев А. И. Мои записки // Русское общество 40-50-х годов XIX в. Часть I. Записки А. И. Кошелева. С. 89).

³⁵ Киреевский И. В. Критика и эстетика М.: Искусство, 1979. С. 290.

много веков назад постепенным нарастанием рационального начала в европейской жизни.

Методологический изъясн историософии Киреевского и его критики западной культуры в ее сравнении с культурой древнерусской, на что обратил внимание еще Вл. Сергеевич Соловьев, состоит в том, что он, как и другие славянофилы, сравнивал идеалы Древней Руси с фактическими грехами Запада. «Настоящий метод заключается в том, чтобы сравнивать идеалы с идеалами и действительность с действительностью. И с этой точки зрения за славянофилами остается та заслуга, что они увидели и в философских категориях выразили лучшие стороны русского духа. Пусть эти идеалы не были стопроцентно воплощены — все же русская действительность в лучшие свои моменты озарялась ими, подобно тому как идеал свободы остается бессмертной заслугой Запада, несмотря на фактические нарушения свобод на Западе»³⁶.

Незадолго до своей скоропостижной смерти от холеры Киреевский создает лучшее свое философское произведение — статью «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Оценивая попытки преодоления рационализма в Европе, Киреевский высказывает мысль о том, что их неудача была предопределена. *Философия*, утверждал он в этой статье, *зависит от характера господствующей веры*. На католическо-протестантском Западе критика рационализма приводит либо к обскурантизму и «невежеству», либо, как это случилось с Шеллингом, к критике «отрицательной» философии, к попыткам создать новую, «положительную» философию. Однако добиться желаемого результата Шеллингу не удалось в силу его оторванности от православной религиозной традиции, которая продолжает жить в России.

Именно в России может и должна быть создана «положительная философия». Будущее русской философии виделось Киреевскому на путях возвращения к стилю мышления святых отцов, которые дают, как полагал Иван Васильевич, образец правильного соотношения веры и разума: *разум остается свободным и вместе с тем реализует себя в качестве «верующего»*. Свобода разума внутренне согласуется с цер-

³⁶ Левицкий С. А. Указ. соч. С. 69.

ковным учением, благодаря правильному устроению разума, предполагающему, что умственная деятельность должна быть подчинена духу как мистическому центру человека. В то же время, Киреевский не отвергал достижений философского рационализма: «Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины». Не случайно Киреевский считал положительную философию позднего Шеллинга наиболее удобной ступенью для работы над созданием русской философии.

В антропологии Киреевского центральное место занимает *идея цельности*. Именно «цельное мышление», то есть такое устроение логической способности, при котором она оказывается подчинена «духу», позволяет личности и обществу избежать ложного выбора между невежеством и «отделенным логическим мышлением», отвлекающим человека от всего в мире, кроме его собственной «физической личности». Индивидуализм, который для Киреевского связан с распадением внутренней цельности человека и доминированием внешней свободы индивида над его духовным самоопределением, привел западное общество к духовному кризису. Любимая мысль Киреевского состоит в том, что принципиально изменить ситуацию может только перемена «основных убеждений», «изменение духа и направления философии». Киреевский, как и Хомяков в его учении о соборности, связывал возможность рождения нового философского мышления не с построением философских систем, а с *общим поворотом в сознании*, с изменением ценностных приоритетов общества, с *возвращением «русских европейцев» к православию*.

Значение философского наследия И. В. Киреевского для развития русской религиозной мысли XIX–XX-го веков чрезвычайно велико, о чем писали многие из выдающихся творцов религиозной метафизики. Н. О. Лосский, выдающийся русский мыслитель-интуитивист, так писал в 1951 году о вкладе Киреевского в историю русской философии: «Почти век назад самым чудесным образом он выдвинул программу, к развитию которой русская философия приступила тридцатью годами позже и над которой успешно продолжает работать по сей день»³⁷.

³⁷ Лосский Н. О. Указ. соч. С. 27.

Ц И Т А Т А

«Одного только желаю я: чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...»

Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 293.

«...В том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня — стремится самый источник разума, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою. Первое условие для такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла независимо от развития других понятий он не считал верным путеводителем для разума высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца отдельно от других требований духа он не почитал за непогрешимую руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума».

Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. С. 318.

«Мышление, отделенное от сердечного стремления, есть такое же развлечение для души, как и бессознательная веселость. Чем глубже такое мышление, чем оно важнее по-видимому, тем в сущности делает оно человека легкомысленнее. Потому серьезное и сильное занятие науками принадлежит также к числу средств развлечения, средств для того, чтобы рассеяться, чтобы отделаться от самого себя. Эта мнимая серьезность, мнимая деятельность разгоняет истинную. Удовольствия светские действуют не так успешно и не так быстро».

Киреевский И. В. Отрывки // Там же. С. 335.

«Положение его в Москве было тяжелое. Совершенной близости, сочувствия у него не было ни с его друзьями, ни с нами. Между им и нами была церковная стена. Поклонник свободы и великого времени французской революции, он не мог разделять пренебрежения ко всему европейскому новых старообрядцев. Он однажды с глубокой печалью сказал Грановскому:

— Сердцем я больше связан с вами, но не делю много из ваших убеждений; с нашими я ближе верой, но столько же расхожусь в другом.

И он в самом деле потухал как-то одиноко в своей семье».

Герцен А. И. Указ. соч. С. 237–238.

«Идеи Киреевского не умерли со смертью их основоположника. В настоящее время они, как и прежде, представляют собой программу русской философии...»

Лосский Н. О. Указ. соч. С. 28.

«В своем личном воззрении Киреевский достиг того синтеза, о котором говорил. Для себя самого „сообразил“ с духом отеческого предания „все вопросы современной образованности“. Написал Киреевский немного, — только несколько программных статей. Но и в этих набросках сразу чувствуется цельность и собранность его мысли, его характера, его личности... Со стороны Иван Киреевский мог казаться неудачником, сломанным, лишним человеком. И, действительно, общественная деятельность ему не удалась. Но он ушел во внутреннее делание, замкнулся в себе, и в подвиге, а не в разочаровании. В этом внутреннем затворе крепла и закалялась его мысль».

Флоровский Г. Пути... С. 259.

«Идея Киреевского проста: познает не разум. Познает человек всеми своими способностями сразу, в каждый момент. И это соборно собранный человек. То есть существует предметное знание и живое. Предметное знание держится на представлении человека о себе самом. Живое — на обычае. Вот мы живем и знаем. Но знаем не потому, что думаем. А потому, что живы. Знаем не умом, а собой целиком. Полнотой своей жизни. Истина — не дело логики. Она устанавливается собранным человеком. Хорошо запоминается то, что режет по живому. А это больно. Боль не исчерпывается сознанием боли. Если бы она исчерпывалась, то тело живого стало бы машиной. И у него не было бы натуры. <...> Вот у трансцендентального субъекта нет боли. И нет прошлого. И он, как машина, мыслит непрерывно. Для того, чтобы было предметное знание, достаточно трансцендентального субъекта. А для того, чтобы было живое знание, нужно еще и жить».

Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. Картография дословности. М., 1998. С. 102.