

Сергей Хоружий

**Опыты
из русской
духовной
традиции**



Библиотека журнала «Символ»

Сергей Хоружий

**Опыты из русской
духовной традиции**

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

2018

Хоружий С. С.

Опыты из русской духовной традиции / С. С. Хоружий —
«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ», 2018 — (Библиотека журнала
«Символ»)

ISBN 978-5-9907661-7-4

Книга предлагает новую трактовку феномена духовной традиции и строит на ее основе оригинальную концепцию развития русской мысли. Течение идейной, духовной истории России определяется в главных чертах меняющимся отношением духовной и культурной традиций, причем более всего для отечества типичен конфликтный характер этого отношения. Концепция проводится и тестируется в текстах книги на обширном материале: полемика западников и славянофилов, учение Хомякова о соборности, философия Вл. Соловьева и имяславие, теория неопатристического синтеза и др. Из цепи эпизодов воссоздаются облик русской духовной традиции и ее путь. Историческая нить ведет к современной ситуации. Анализ творчества русской диаспоры вскрывает специфическое переплетение философского и богословского дискурсов в русской мысли XX в. – и в его продумывании очерчивается горизонт сегодняшнего обращения философии к опыту духовной традиции. В новом, кардинально расширенном издании книга дополнена целым рядом текстов и снабжена новой структурой, а также новым разделом, куда вошли опыты автора, продолжающие дальше русло традиции. В итоге, она достигает полноты охвата всего пути русской мысли, от генезиса философского процесса в России до сегодняшних поисков продолжения этого процесса. Книга предназначена всем, кому небезразличны русская мысль и Россия.

ISBN 978-5-9907661-7-4

© Хоружий С. С., 2018
© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО
ФОМЫ», 2018

Содержание

Введение: О ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ ВООБЩЕ И О РУССКОЙ В ЧАСТНОСТИ	7
Зачин	20
Генезис философского процесса в России: спор славянофилов и западников[11]	20
I. Введение. Структуры русского сознания и русской истории	20
II. Философские увертюры	25
III. Мысли русского Януса	30
Конец ознакомительного фрагмента.	45

Сергей Хоружий

Опыты из русской духовной традиции

Научный совет издания:

Томас Гарсиа-Уидобро, SJ – председатель

Николай Мухелишвили – научный редактор

Анатолий Ахутин

Галина Вдовина

Октавио Вилчес-Ландин †

Андрей Коваль †

Рене Маришаль, SJ

Николай Селезнев

Дмитрий Спивак

Сергей Хоружий

Николай Шабуров

Редактор: Николай Мухелишвили (РГГУ)

Рецензенты.

Николай Мухелишвили – д. психол. наук, профессор ЦИР, РГГУ

Федор Блюхер – канд. филос. наук, зав. сектором Философских проблем социальных и гуманитарных наук ИФ РАН

Введение: О ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ ВООБЩЕ И О РУССКОЙ В ЧАСТНОСТИ

Название этой книги указывает на ее тематику, ее внешнее содержание. Но, если бы я стремился выразить в названии смысл, внутреннее содержание книги, – название почти бы не изменилось. Тогда оно звучало бы, вероятно, так: Опыты *о* русской духовной традиции. Каждый из собранных здесь «опытов», независимо от его прямой темы, по-своему говорит о том, что есть «русская духовная традиция», и вносит нечто в ее философское понимание. Какой же облик этой традиции – облик ноуменальный, концепт – складывается и возникает в итоге? Чтобы облик стал ясным, мы, прежде всего, должны указать, что в основе нашего подхода к русской духовной традиции – определенная общая концепция духовной традиции как таковой. В нашей трактовке, духовная традиция нераздельно связана с другим явлением, духовной практикой.

В широком сознании, как с духовными практиками, так и с духовными традициями ассоциируются весьма размытые представления. С большей определенностью представляются духовные практики, они обладают более конкретными очертаниями в эмпирии: считается, приблизительно говоря, что это – древние школы, где практикуются особые системы, методики психических и физических упражнений, развивающие у человека некие необычные способности, опять-таки, и физические, и психические, лежащие на грани сверхъестественного. Общеизвестны и популярны классические примеры: йога, тантра, практики китайских даосов... – но по сей день в России отнюдь не общеизвестно, что среди этих древних явлений находится и православное подвижничество, искусство исихастской аскезы, развиваемое с IV в. Что же до духовных традиций, то их понимание расплывчато и неоднозначно. С одной стороны, духовные практики нередко именуются и духовными традициями, и оба выражения в этом случае понимаются синонимично. С другой стороны, духовными традициями могут называть и разнообразные культурные явления, в которых имеет место хранение, воспроизводство, передача некоторого духовного фонда, духовного наследия; и в этом случае, последние выражения оказываются источником большой туманности: ибо «духовное наследие» и «духовный фонд» скорее суть журналистские штампы, нежели философские или хотя бы культурологические понятия.

Для философа, однако, подобная ситуация обычна: он фиксирует наличный фонд сырых представлений обыденного сознания и средствами избранной эпистемологической парадигмы формирует базовые концепты, выстраивает философский дискурс. В нашем случае, исходную основу концептуализации доставляет опыт духовных практик – в первую очередь, православного исихазма – феноменологическое препарирование которого вело далее к конституции общего концепта, или парадигмы духовной практики. Отсылая за полным описанием этого концепта к нашей книге «О старом и новом», дадим его сжатую характеристику в главных чертах. В нашей трактовке, духовная практика есть антропологическая стратегия, включающая в себя следующие конститутивные элементы:

– духовная практика – энергийная и холистическая стратегия: в ней осуществляется направленная трансформация множества всех энергий человека и в нее вовлекаются (уже тем самым) все уровни организации человеческого существа;

– духовная практика – стратегия последовательного ступенчатого продвижения к некоторому финальному состоянию или точнее, режиму множества всех энергий, именуемому «телосом» данной практики;

– телос духовной практики имеет мета-эмпирическую природу: он не принадлежит горизонту наличного бытия, и его достижение есть онтологическое трансцендирование, предпо-

лагающее актуальное изменение, претворение фундаментальных предикатов человеческого существования. В этом смысле, духовная практика есть не только антропологическая, но также мета-антропологическая стратегия;

– инобытийная природа телоса имплицитно подразумевает необходимое наличие в составе духовной практики особого аппарата или, более точно, цельного и строгого органа организации, истолкования и испытания опыта практики.

Последний из этих элементов свидетельствует о том, что духовная практика не может быть чисто индивидуальным явлением – таким, которое целиком заключалось бы в границах отдельно взятого человеческого существования. Органон духовной практики исполняет специфическое и уникальное задание: он должен обеспечить возможность надежной ориентации и продвижения на пути к телосу, который отсутствует в горизонте сознания и опыта и поэтому представляет собой для человека не цель в собственном смысле, но трансцендентную цель, транс-цель. Вследствие этого, как создание, так и применение, функционирование этого органа требует выхода далеко за пределы индивидуального существования и носит кардинально межличностный, трансиндивидуальный, интерсубъективный характер. В любой из духовных практик, известных в истории, формирование органа их опыта совершалось в течение столетий. Пример исихастского органа, детально описанного нами¹, показывает наглядно, что опыт духовной практики добывается, проверяется, толкуется посредством сложного и тонкого устройства, множества антропологических, психологических, герменевтических процедур, методик, приемов, доброю долей еще и поныне не вошедших в орбиту научного знания. Ясно, что создание и хранение этого устройства, этого органа может быть лишь делом общих преемственных усилий многих и многих: сиречь, делом некоторого сообщества, продолжающегося в поколениях, в истории. Такое сообщество реализует собой определенную необходимую среду, лоно, в котором единственно может осуществляться духовная практика, – хотя при этом сама практика как таковая есть сугубо «личное дело», стратегия, избираемая и осуществляемая человеком в его личном существовании и более того, требующая от человека предельной концентрации на его личном опыте. Это-то сообщество, среда, лоно, что объемлет собой духовную практику человека и делает ее возможной, и есть то, что мы будем называть – *духовная традиция*.

Феномен духовной практики обнаруживает, таким образом, двойственную, двухполюсную природу: он предстает как специфическое соединение личной практики, стратегии индивидуального существования, – и духовной традиции, которая является межличностной, групповой, историчной – а, тем самым, и социальной. При этом, однако, смысл и назначение всей диады, или же феномена в целом, заключается в осуществлении практики, то есть получении, продуцировании определенного антропологического (а в главной части, духовного и мистического) опыта, тогда как «сообщественный» полюс, традиция, выстраивается исключительно как среда и средство для существования антропологического полюса, практики. Служа для осуществления и воспроизводства определенного антропологического опыта, для продвижения к телосу, который есть личностная, мета-антропологическая реальность, а не какой-либо «общественный идеал», – духовная традиция, тем самым, существует в стихии антропологического опыта и, хотя она имеет исторические и социальные измерения, но по своей природе является антропологическим феноменом, как и духовная практика. Аналогом подобной диады является биологический вид: его существование непосредственно реализуется, исполняется в существовании отдельной особи; однако при этом, необходимой предпосылкой, средой и средством для существования особи служит существование вида. (Возникающая здесь параллель существования особи с духовной практикой подкрепляется тем, что в этом существовании есть и «телос»: размножение особи есть ее «трансцендирование» в другую особь как в свое «инобы-

¹ См.: С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. Ч.П.

тие»; и именно размножение, дающее продление вида, есть цель-исполнение всей диады особь – вид). В свете этой парадигмальной аналогии, духовная традиция может рассматриваться как своего рода мета-биологическая или шире, мета-экологическая система.

* * *

Сказанное до сих пор может показаться далеким от содержания книги. На первый взгляд, мы обрисовали некое специфическое и экзотическое или, возможно, маргинальное явление. Но разве об экзотических явлениях наша книга? Она, главным образом, о русской философии, русской философской и богословской традиции – то бишь, о традиции, да, но в обычном, общеупотребительном и, казалось бы, простом смысле. Какое отношение к обычным традициям имеет наша «мета-экологическая система»? – Как мы вскоре убедимся, введенное понятие доставляет небесполезное углубление обычного понимания, а описываемое им явление не маргинально, а, напротив, универсально; оно играет конститутивную роль в сфере духовного опыта человека и интегрирующую, объединяющую роль в многообразии всех традиций в обычном смысле. При этом, биологическая параллель имеет свои границы; структурно-парадигмальное подобие диад «особь – вид» и «духовная практика – духовная традиция» сочетается с глубокими различиями. Чтобы ясней увидеть как сходства, так и различия – и одновременно приблизиться к обычному пониманию традиции – пристальнее взглянем на дело, миссию духовной традиции.

По нашему определению, духовная традиция есть среда, где становится возможным, продуцируется, воспроизводится определенный род антропологического опыта: опыт восхождения к мета-антропологическому, инобытийному телосу. Что то же, это среда, где хранится и воспроизводится, передается во времени органон данного рода опыта, полный канон его условий, правил, критериев. Биологический же вид есть среда, где хранится и воспроизводится также, если угодно, органон: «органон» существования особи, полная система условий этого существования. Таким образом, общее определяющее свойство «объемлющего лона», среды, заключается именно в хранении и воспроизводстве (продолжении, передаче, трансляции) некоторого фонда – вообще говоря, отнюдь не вещественных содержаний, но свойств, условий, делающих возможным тот или иной процесс, род активности и т. п. В силу этого, можно сказать и так, что рассматриваемая среда есть аппарат или инструмент трансляции соответствующего фонда; и, в частности, миссия духовной традиции может быть определена как трансляция органона духовной практики.

Характеристика духовной традиции как некоторого вида трансляции сразу же ставит нас на привычную почву. Она полностью соответствует обычному пониманию традиции как таковой, которое можно выразить приблизительно так: традиция понимается как передающий механизм в историческом времени и человеческом обществе, как социальный или культурный институт, осуществляющий хранение и передачу, трансляцию некоторого фонда, наследия, ценностей, установок и т. д. и т. п. Это понимание поддерживается и этимологическим прочтением: *traditio*, *paradosis*, предание (= передание) – во всех словах артикулируется исключительно передающая функция; и то же фиксирует, скажем, Даль: «**преданье**, все, что устно перешло с одного поколенья на другое»: уберем произвольное добавление «устно», плод далевского культа народно-фольклорной стихии, и перед нами вновь в чистом виде – предание...

Итак, введенный нами концепт включился в старую, хорошо известную категорию. Ей никогда не отказывали в значимости: даже революционное сознание, придающее главную ценность обрывам и сокрушениям всех традиций, не могло не признавать, что передающие механизмы и организмы – конститутивный элемент самой Истории как таковой, они образуют основу исторической ткани. Чтобы увидеть конкретно, в ряду каких же явлений оказывается наша «духовная традиция», напомним некоторые основные виды традиций, указывая при этом

и их определяющие признаки. Последних, *ex definitione*, всего два, способ трансляции и природа транслируемых содержаний. Ради удобства сопоставления, повторим здесь же и характеристику духовной традиции.

Духовная традиция. Транслируемое содержание – мистикоаскетический опыт духовной практики, в полноте его органона; таким образом, это содержание имеет деятельностно-энергетическую природу. Способ трансляции – личное общение особого рода, ориентированное к общению и личному бытию в богословском их понимании. Специфика содержания влечет важное отличие этого способа: тождественная передача неэссенциального – бессущностного, беспредметного – содержания необходимо должна носить творческий характер. Духовная традиция – уникальная традиция, для которой ее держание, хранение есть творчество. Фраза может показаться риторикой – и напрасно. Прохождение той же, себе тождественной в веках, дисциплины умного делания сегодняшним человеком означает претворение в умное делание сегодняшней антропологической реальности, структур сегодняшнего опыта и сознания, и подобное претворение – именно в силу требования совершенной тождественности опыта! – может быть лишь подлинным творчеством. В существенном, именно эту черту подразумевают такие православные формулы как *живая традиция*, *живое Предание*; в богословии же ее выявил и усиленно подчеркивал Флоровский. Как вполне ясно из сказанного, духовная традиция есть личностный, энергетический, антропологический феномен.

Религиозная традиция — ближайшая к духовной, однако не совпадающая с ней: транслируемое содержание здесь существенно шире, более разнородно и сложносоставно, и духовная практика – лишь его внутреннее ядро. Сложным, смешанным является и способ трансляции: в него входят сакральные и обрядовые коды; кодексы и статуты религиозных институтов; паттерны религиозного поведения; материальные компоненты культа... Характер такого феномена, очевидно, также смешанный: в целом, религиозная традиция – социальный феномен, однако имеющий своим производящим ядром духовную традицию, феномен антропологический.

Культурная традиция. Это, в свою очередь, обширный комплекс традиций, по-разному транслирующих разнообразные культурные формы, аспекты, содержания; в частности, сюда входят философские школы и традиции. Общим для них всех является эссенциальный и субстанциальный характер транслируемых содержаний, будь то «культурное наследие», заключенное в «памятниках культуры», учения и идеи, основы профессиональных или научных знаний, навыки и установки культурной деятельности... Способами трансляции здесь служат системы, методики познания и обучения, причем, в отличие от личностного обучения-общения в диаде «Учитель – Ученик» или «Старец – Послушник», конститутивной для духовной традиции, здесь обучение – институционализированный и коллективный процесс, функция педагогической системы как одного из основных социальных институтов. Соответственно, и культурная традиция (традиции) есть также социальный институт или ряд институтов, и по своей природе – социальный феномен. Поскольку обычно со сферой культуры ассоциируется творчество, то стоит отметить, что в этой сфере, вследствие эссенциальности транслируемых содержаний, творчество и традиция образуют классическую оппозицию, противостоя друг другу как «создание нового» и «хранение старого». Как мы видели, духовной традиции эта оппозиция чужда: если в культуре творчество – преодоление традиции, выход за ее рамки, то в духовной традиции, творчество – исполнение традиции. Вместе с тем, подобно религиозной традиции, культурная традиция также может иметь связь с духовной традицией; но это уже иная, проблематичная связь, которая во всех аспектах будет весьма интересовать нас.

Социальные традиции. К этому самому широкому виду, как мы видели, можно относить уже и культурные традиции. Наряду с ними, сюда входит и множество других: почти всякий социальный институт в своем длящемся, воспроизводимом существовании порождает некую собственную, частную традицию. Транслируются же здесь, очевидно, конститутивные нормы

и кодексы соответствующих институтов, корпораций и всяких иных сообществ, вместе с различными привходящими особенностями и специфическими деталями их передачи.

Народные традиции суть весьма смешанный, синкретичный вид, включающий в себя элементы всех вышеперечисленных. Транслируемые содержания здесь обычно включают, в качестве глубинной основы, содержания архаических пластов этнокультурного сознания – то, что в старой этнографии называли «пережитками». Значительную часть этих содержаний составляют разнообразные социопсихологические паттерны; а в целом, можно сказать, что предметом трансляции здесь выступает «социальная органика», органические (некодифицируемые, иррациональные и т. п.) стихии и скрепы социального бытия. Не станем входить в вопрос, имеется ли в таких традициях аутентичное ядро, отвечающее некоторому новому виду традиций, несводимому к другим видам; но констатируем лишь, что в любом случае, перед нами здесь также – социальный феномен.

Существование человеческого сообщества предстает – по меньшей мере, в диахронии – как сеть, плетение множества традиций. Чем же среди них выделена духовная традиция, чем оправдывается особое внимание к ней? Ответ достаточно ясен из нашего ее описания. Духовная традиция занимает особое положение в ряду всех традиций, прежде всего, по своей онтологической природе. Именно в ней, из всех феноменов человеческого существования, человек реализует себя в своем отношении не к сущему, а к бытию, выступая как некоторый род бытия, онтологически определяемый энергийным отношением-устремлением к иному роду бытия, каковым здесь служит бытие в собственном смысле, бытие как таковое. Подобная выделенность имплицитно и другую, касающуюся структур (само)идентичности человека: духовная традиция порождает особый, выделенный тип идентичности. Идентичность человека конституируется Иным ему², и только в духовной практике и духовной традиции в качестве Иного актуально выступает иной род бытия – так что идентичность, которая порождается здесь, есть онтологическая идентичность (тогда как, скажем, в традициях, представляющих собой социальные феномены, конституируется социальная идентичность; и т. п.). Эта идентичность обладает уникальным отличием: определяющее ее отношение *Человек – Иное*, будучи онтологическим отношением, таково, что человек репрезентируется в нем весь всецело и как единое целое, «онтологическая точка»; и соответственно, сама обретаемая идентичность охватывает человека в целом, в полноте его конституции, его существа. Все же прочие типы идентичности тем или иным образом участвуют человека (например, социальная идентичность охватывает человека лишь как социальное существо; и т. п.).

Описанная особая роль духовной традиции имеет, очевидно, место «в принципе», относится к *понятию* человека; но что до отдельного эмпирического человека, то в его существовании эта роль совершенно не обязана проявляться, и он может априори не иметь касательства ни к каким духовным традициям и структурам онтологической идентичности. Поэтому все сказанное пока еще вовсе не исключает той возможности, что взгляд обыденного сознания справедлив, и духовная практика, купно с духовной традицией, всего лишь маргинальный феномен в реальном существовании человеческого сообщества. Основания для такого взгляда – на поверхности: любая духовная традиция в нашем смысле есть сообщество, охватывающее лишь очень узкий круг адептов и, как правило, устремляющееся из социальной активности и социальных механизмов, тяготеющее к сокрытому существованию. Как видно отсюда, обыденный взгляд будет неверным лишь в том случае, если это сообщество, не занимаясь явной социальной активностью, в то же время как-то распространяет свое воздействие, выходит за собственные пределы. И это действительно происходит. Опыт духовной практики изводится

² О конституции (само)идентичности человека см. наши тексты «Азбука идентичности» и «Мытарства идентичности» в цикле «Шесть интенций на бытийную альтернативу» (С.С. Хоружий. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. Сс.58-125).

за пределы круга адептов, во всеобщность, и его универсальная значимость актуализуется в реальном существовании человеческих сообществ, социума. Но, как правило, эта актуализация достигается через опосредование, нередко и многократное, и потому воздействия опыта остаются чаще всего подспудны или же неопознаваемы для широкого сознания³. Вкратце опишем механизм этого опосредования.

Различные антропологические и социальные практики, традиции, стратегии отнюдь не являются совершенно независимыми друг от друга; они связаны множеством разных связей, импликаций, отношениями зависимости и влияния, согласованности или, напротив, несовместимости и т. д. и т. п. В частности, естественно выделяются ведущие, базовые традиции и практики: такие, по отношению к которым многие другие антропологические и (или) социальные стратегии выступают как примыкающие к ним, ориентирующиеся на них, находящиеся в их орбите... – в том смысле, что эти «примыкающие» стратегии в большей или меньшей мере усваивают, заимствуют у ведущих их цели и ценности, задачи и установки, элементы организации и структуры... За счет этого, опыт «примыкающих» стратегий оказывается в той или иной мере близким, родственным опыту ведущих. Понятно, что ведущими стратегиями, имеющими свой круг примыкающих стратегий, априори могут быть также духовные практики и духовные традиции. В силу личностной природы их опыта, их примыкающие стратегии должны быть, прежде всего, стратегиями «участными», отвечающими установке участного сознания (как мы это обосновывали в «Феноменологии аскезы»); и в таких стратегиях в известной мере может осуществляться вхождение в этот уникальный предельный опыт, приобщение к нему.

Подобные явления происходят в реальности, и существование стратегий, примыкающих к духовной практике и духовной традиции, является несомненным фактом. Такие стратегии, в частности, хорошо известны в опыте исихазма: здесь сами подвижники говорили о возможности познания и понимания исихастского опыта при обретении «общности опыта» или «аналогичного опыта»⁴; а в русском старчестве, служением старцев создавалась целая «примыкающая среда» духовной традиции, которая старалась жить по примыкающим стратегиям. Мы также показывали в «Феноменологии аскезы», что путем выработки определенных примыкающих стратегий должно следовать и изучение духовных традиций и практик. В целом же, богатая икономия участности, установки «сочувствующего» разделения опыта, до сих пор мало культивировалась и мало познана, и сфера примыкающих стратегий духовной практики, антропологически весьма важная, имеет, видимо, огромные ресурсы развития.

В числе различных свойств духовной практики и духовной традиции, их примыкающие стратегии могут, вообще говоря, усваивать и соответствующие структуры идентичности. Это означает, что в таких стратегиях для человека также может открываться возможность формирования онтологической идентичности, которая, в свою очередь, открывает путь к его неучастной самореализации. Данный же вывод влечет за собою следующий: мы заключаем, что для человека в историко-культурной реальности неущербная, целостная самореализация в полноте его конституции возможна, если культурная традиция обладает свойствами примыкающей стратегии по отношению к духовной традиции. Разумеется, она отнюдь не обязана априори обладать подобными свойствами. Встает вопрос: когда, при каких условиях она может обладать ими?

Структуры идентичности и связанные с ними пространства самореализации человека суть ключевые факторы антропологической ситуации и динамики. По нашим выводам, эти ключевые факторы определяются положением духовной традиции в многообразии всех ведущих традиций, осуществляемых в антропологической и социальной реальности, и, в первую

³ Отметим, что за нашими оговорками «как правило» и «чаще всего» стоит наличие важных исключений: таких исторических ситуаций, когда воздействие духовной традиции проявлялось явно и мощно. Сейчас мы, однако, не обсуждаем их.

⁴ См. «К феноменологии аскезы», с. 259–261.

очередь, отношением между духовной традицией и культурной традицией. И это значит, что в принимаемой нами парадигме, утверждающей производящую роль антропологического плана реальности⁵, отношение «духовная традиция – культурная традиция» выступает как определяющий элемент в конституции историко-культурной реальности и развитии культурно-исторического процесса. Уже беглый взгляд на этот процесс говорит, что каждый из его периодов характеризуется определенным типом указанного отношения: так, в средневековой культуре культурная традиция является не только примыкающей, но подчиненной духовной традиции и больше того, подчиненной гораздо более широкой религиозной традиции; в эпоху Ренессанса культурная традиция разрывает связь с духовной традицией, перестает быть примыкающей к ней; в Новое Время устанавливается доминантность культурной традиции над духовной; и т. д.

Вывод о критической важности отношения духовной и культурной традиций непосредственно переносит нас в основную проблематику книги: не будет преувеличением сказать, что именно отношение «духовная традиция – культурная традиция» есть главный ее предмет и сквозная тема. Но в ней данное отношение рассматривается сугубо на опыте России.

* * *

Итак – в Россию. Наша методологическая преамбула весьма затянулась, но зато вполне исполнила свое назначение; теперь смысловая картина книги раскрывается до конца. В свете названной сквозной темы, в собрании «опытов» проступает внутренний порядок и смысл: помимо того, что «опыты» следуют по содержанию в историческом порядке, вся книга развивает один определенный сюжет – *путь русской мысли как отражение отношений духовной и культурной традиций в России*. Под таким углом зрения, этот путь обнаруживает драматизм, неожиданные повороты. Укажем, какие пункты, какие узлы его представлены в цикле «опытов».

Разговор о русском философствовании начинается *ab ovo*, с раздела «Зачин». Текст «Генезис философского процесса в России» раскрывает, какими непростыми путями русское сознание приходило к задачам создания философии, выражающей его собственный исторический и духовный опыт. Показано, каким образом генезис философского процесса изначально породил два расходящихся направления в его составе, славянофильское и западническое, диада которых до сего дня осталась базовой структурой русской философии. Представлен также вклад этих направлений в две ключевые и вечные темы русской мысли, «топос России» и «топос личности».

Естественное продолжение этого текста – большой очерк о Хомякове. Он представляет хомяковское богословие соборности как язык, наиболее адекватный для выражения трансиндивидуальных измерений духовного опыта в Православии; таким путем раскрывает и подчеркивает церковную природу этого опыта; а вместе с тем и показывает, что описание этого опыта, развертывающееся в элементе церковности и соборности, не расходится с описанием на основе комплекса «духовная практика – духовная традиция». Тем самым, здесь анализируются взаимоотношения духовной и религиозной традиций; а в первой главе, посвященной славянофильству, рассматривается и культурная традиция.

«Наследие Владимира Соловьева» демонстрирует, как в творчестве первого крупного русского философа формируется важнейшая специфическая особенность пути русской мысли: репрезентация в философском дискурсе отхода культурной традиции от духовной традиции и конфликтного отношения этих традиций⁶. В известной степени, здесь можно увидеть и корни

⁵ Обсуждение и обоснование этой «парадигмы антропологического поворота» можно найти в нашей цит. книге «Очерки синергической антропологии».

⁶ Может показаться, что эта особенность представляет собой отнюдь не специфически русскую, а, напротив, универсаль-

конфликта, кроющиеся в принципиальной неполноте обеих традиций на русской почве: культурная традиция здесь не учитывала важных пластов опыта, тогда как духовная традиция не развила в себе рефлексивных измерений.

Далее, статья «Соловьев и Ницше» стоит немного особняком. О Соловьеве в ней, вопреки названию, мало, о русской духовной традиции – того меньше, так что ее присутствие в книге можно счесть контрабандой. Но если посмотреть шире... ну разве Ницше не русский философ? Какая свадьба без баяна, какой без Ницше Серебряный Век? Да, Соловьев – его пророк, столп, его «всё», однако и Ницше – его пророк и столп! У нас же для включения текста был еще и другой мотив: тесная связь Ницше не только с прошлым русской мысли, но и с ее будущим, с темами новой антропологии, к которым ныне выходит русская и мировая мысль.

Творчество Соловьева завершает период становления русской философской мысли, открывая широкий путь для развития оригинального отечественного философствования. Начинается акмэ русской мысли, время ее недолгого, но на удивление яркого расцвета. Раздел «Акмэ» открывает небольшой очерк, посвященный столетию «Вех», сборника, который сам стал крупной вехой российской интеллектуальной истории. Он органически входит в тему книги: разговор о русской духовной традиции не замыкается в философии, он выходит также в проблемы истории и структуры русского самосознания. И тема очерка, и его идеи тесно связаны с нашей концепцией этой истории – концепцией, которая как бы обрамляет книгу: ее начальные элементы представлены в этом введении, а более подробная экспозиция дается в заключительном тексте об эволюции русского сознания.

В основной же, философской линии книги, за пророками Серебряного Века идут герои его, деятели Религиозно-Философского возрождения. В сегодняшнем восприятии, этот эпизод истории заслонил собою все остальное, почти отождествился с русской философией вообще. Я уж не раз писал, что подобный взгляд близорук и деформирует перспективу. Да, то было акмэ русской мысли – но тем не менее, фиксируясь лишь на этом давно ушедшем периоде, мы теряем возможность исполнить задания историка мысли при изучении живой, продолжающейся традиции: *вскрыть логику философского и культурного процесса – понять сегодняшнюю ситуацию – увидеть поле и путь предлежащего творческого делания.*

Стоит при этом уточнить: сама по себе возможность существования выделенного культурного или духовного этапа, который обретает значение непреходящего образца, обычно вполне допускается, как способ выражения археологических принципов в составе принимаемой эпистемы. В частности, именно такая роль отводится эллинской мысли в западной метафизической традиции и святоотеческому преданию в православной традиции. Но даже пылкие поклонники Серебряного Века не берутся присваивать ему статус одного из этих уникальных «моментов истины» в истории человеческого духа – и значит, по отношению к нему, как ко всякому «обыкновенному» этапу этой истории, действует неотменимый закон движения и жизни культуры: закон, ставящий перед наследниками задачу *преодоления* наследия. В случае Серебряного века, сей долг преодоления вовсе не легок и не приятен: этот мир талантлив и ярок, увлекателен и красив, и особенно – в сравнении с тем, что в России пришло на смену. Но долг есть долг, и именно он определял наш подход к явлениям и фигурам миновавшего мира. В этой

ную и хорошо известную черту философского развития, которую Гегель, к примеру, сформулировал так: «Когда мышление выступает самостоятельно, мы расстаемся с теологией» (Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Ч. 3 // Он же. Собр. соч. Т. XI. М.-Л., 1935. С.208). Однако две черты только отчасти связаны, но не тождественны друг другу, поскольку отношение теология – философия, о котором говорит Гегель, отнюдь не тождественно отношению духовная традиция – культурная традиция. Теология понимается здесь в смысле западного христианства, где она утратила связь с духовной практикой и, соответственно, в наших терминах, вышла из сферы духовной традиции и стала одним из дискурсов в рамках традиции культурной (напомним, что, равно по Гегелю и Хайдеггеру, теология есть наука). Тем самым, вся проблематика отношения теология – философия в мысли Запада есть внутренняя проблематика культурной традиции. Об отношении духовная традиция – культурная традиция она говорит лишь косвенно: так, выход теологии из сферы духовной традиции – одно из явлений, отражающих доминирование культурной традиции над духовной и редуцированный характер последней.

книге мы говорим лишь о немногих из них, но многие другие рассматривались нами прежде, в книгах «После перерыва. Пути русской философии» (1994), «О старом и новом» (2000), а также статьях.

Феномен имяславия и его философские реверберации, что рассматриваются в работе «Московская школа христианского неоплатонизма», – существенный и симптоматичный момент в развитии отношений духовной и культурной традиций. В нашем контексте, основной движущий мотив философских апологий имяславия можно охарактеризовать как попытку возвратного движения культурной традиции в сторону духовной традиции, к сближению с ней, восстановлению ассоциированности с ней. Симптоматично же, показательно здесь то, что это стремление, созревшее в лоне культуры Серебряного века, не смогло достичь своей цели. Для начала, московские философы поспешно сочли истинным выражением духовной – в данном случае, исихастской – традиции имяславческое движение, которое сама традиция таким выражением отнюдь не признала. И, как следствие этого, ни одна из предложенных апологий не стала убедительным философским или богословским построением. Трактовка всех основных дискурсов, передающих природу и специфику исихазма, – догматического, патристического, аскетико-антропологического – была в них спорной, часто поверхностной, а иногда и прямо ошибочной. Однако показательно и то, что сегодняшняя рецепция всего эпизода часто оказывается еще более поверхностной, и в литературе появляются все новые некритические и односторонние освещения как самого имяславия, так и его философских апологий. По этой причине в новом издании мы расширили данную работу, дополнив ее новыми аргументами, в частности, о лингвистических аспектах имяславия.

Хотя Лев Платонович Карсавин – также характернейшая фигура Серебряного Века, и его творчество несет ту же родовую печать разрыва культурной и духовной традиций, но следующий наш текст, «Карсавин и время», почти не ставит критических и деконструирующих задач. На то несколько причин. Когда-то в молодости Карсавин заметно влиял на мои философские воззрения, и я обязан ему. Кроме того, данный текст – доклад на конгрессе в честь сразу двух юбилейных дат, столетия со дня рождения и пятидесятилетия со дня кончины философа. Критика здесь была не слишком уместна. Наконец, как глава Комиссии по творческому наследию Карсавина, я должен защищать это наследие, а не развенчивать его. И пусть эти аргументы никак не по существу дела, в порядке авторского произвола я их признаю достаточными.

Но при всем том, следующий текст, также посвященный Карсавину, отнюдь не лишен элементов критики: его тема решительно не позволяла обойтись без них. Тут дается разбор карсавинской философии личности – интереснейшего философского построения, в котором самые ценные, быть может, идеи философа соединились с самыми спорными. Персонологическая проблематика – один из тех разделов русской религиозной философии, в которых ее идеи и интуиции вносят содержательный вклад в Большой Контекст европейской философской и религиозной мысли. В этой проблематике творчество Карсавина тесно перекликается с творчеством о. Георгия Флоровского (хотя два мыслителя были во многом антиподами). И именно Флоровскому посвящены следующие дальше опыты.

Эти заключительные опыты все больше начинают соединять анализ прошлого русской мысли с размышлениями о ее настоящем и будущем. В работе о персонологии Флоровского подробная экспозиция концепции личности о. Георгия – или скорее реконструкция, поскольку автор отнюдь не представил этой концепции в сколько-нибудь связном и цельном виде – вводится в контекст самой актуальной проблематики современной философии, в контекст поисков «того, кто приходит после субъекта». Тема здесь ставится более широко: наряду с патристической персонологией в современной трактовке, с персонологией современных греческих богословов, персонологией синергийной антропологии, персонология Флоровского выступает

как продуктивный вклад Восточнохристианского дискурса в решение ключевой задачи сегодняшней философской мысли.

Расширенный взгляд, выводящий в современность, проводится и в следующей статье о Флоровском, посвященной концепции неопатристического синтеза. Анализируя строение и состав этой концепции, я нахожу, что она – вопреки преобладающей сегодня скептической рецепции – поныне сохраняет ценный творческий потенциал, однако при этом нуждается в известной модификации и переосмыслении. В представленной новой конфигурации, идея христианского эллинизма отводится на периферию концепции; основоположения исихастского Метода вводятся, напротив, в ядро последней; и в целом, это ядро отождествляется с православной парадигмой Живого Предания.

Идущий далее текст о русской мысли в рассеянии подводит итоги пути, нося скорее обзорный, нежели аналитический характер. Однако, рисуя историческую картину явления, он выявляет попутно в этой картине определенную логику, говорящую об отношении духовной и культурной традиций. Здесь обнаруживается определенная форма этого отношения, которая добавляет к его исторической эволюции нужнейшее новое звено. Говоря кратко и огрубленно, мы находим, что мысль российской диаспоры прошла в своей истории два этапа, условным рубежом разделения которых можно считать «Парижский спор о Софии». Первый из этих этапов был прямым продолжением Серебряного Века, своего рода «Религиозно-Философским возрождением в изгнании». Его главные деятели – религиозные философы, чье творчество успело сложиться до революции; и, хотя у многих из них – например, Бердяева, Булгакова, Франка – в период изгнания возникли и новые важные концепции, и самые значительные труды, однако все они остались верны специфическому дискурсу «русской религиозной философии» с его внутренне противоречивым, конфликтным отношением к русской духовной традиции⁷.

Второй же этап, создателями которого стали богословы следующего поколения диаспоры, был существенно иным. Как и в «Московской школе христианского неоплатонизма», здесь также искали сближения с духовной традицией – но поиск осуществлялся иначе и, в отличие от московского опыта, стал успешным. Залогом успеха было изначальное дистанцирование от философии Серебряного Века, со всеми ее блестящими достижениями и со всем авторитетом ее создателей. Восстановление единства с духовной традицией совершалось единственно надежным путем, феноменологическим обращением *zu den Sachen selbst*, без посредничества каких-либо постулируемых философских реалий, будь то метода, онтологии, базовых концептов типа пресловутого всеединства... – но зато с углубленным изучением самой традиции во всех ее измерениях. Однако следование этим путем означало коренное отличие от предшествующего этапа, как, впрочем, и от всех этапов развития русской философии, ибо проходило оно уже вне сферы философии, в другом дискурсе, не философском, а богословском⁸.

⁷ Структура и типология этого дискурса анализируются нами в ряде текстов, вошедших в книгу «О старом и новом» (СПб., 2000).

⁸ Здесь можно вспомнить, что о. Сергей Булгаков в «Трагедии философии» (1920—21) уже утверждал необходимость подобного ухода от философии для мысли, верной догматическим основаниям христианства. Тем не менее, тот уход, который осуществил он сам, как известно, не избавил его творчество от расхождений с догматикой и, вопреки смене дискурса, его мысль осталась по-прежнему характерным образцом мысли Серебряного Века. Этот пример, к сожалению, типичен. Очень похожим образом, Флоренский призывает в начале «Столпа и утверждения Истины» «философствовать не о религии, а в религии, погрузившись в ее среду» и действительно следует этому призыву; однако и в его случае «погружение» не снимает типологических черт мысли Серебряного Века, с ее субъективным произволом, и далеко не обеспечивает верности догматике и духовной традиции. Наконец, еще на заре, в зачине русской религиозной философии, Вл. Соловьев выдвигает лозунг преодоления «отвлеченных начал» и пытается воплотить его – но только опять-таки не достигает успеха. Все три выдвинутые установки глубоки, даже, пожалуй, фундаментальны, и ные ли дальнейшую содержательную жизнь; однако у самих авторов они остались только заявками, не давшими желаемых результатов, – причем капитальное расхождение реальности с заявкой философа остается как бы незамеченным им. Эта досадная приблизительность и безответственность философствования – из самых характерных свойств мысли Серебряного Века.

Русская мысль произвела смену своего языка и способа, крутой поворот, который я прежде охарактеризовал хайдеггеровским понятием *Kehre*, поворот-возврат, несущий, тем не менее, приближение к цели⁹. В данном тексте я даю ему более ясное и прямое название: *модуляция дискурса*.

Выявив и описав этот принципиально важный итог, достигнутый в творчестве диаспоры, мы завершаем обозрение пройденного пути – и оказываемся лицом к лицу с современностью. Творческим усилием, русская мысль совершила преодоление Серебряного Века и наконец исполнила давно поставленное задание своего воссоединения с духовной традицией. Но модуляция дискурса означает и определенную цену этого воссоединения. Та форма, которую оно приняло, – форма современного православного богословия личности, богословия культуры, стоящего на концепциях неопатристического синтеза, исихастского и паламитского энергийного богословия – очевидным образом, не принадлежит сфере философии. На рубеже тысячелетий русская мысль получила возможность вернуться из рассеяния на родину – но, вернувшись, она обнаруживает себя без философского настоящего. Она уже не оторвана от духовной традиции, она примыкает к ней, однако примыкает за счет богословского дискурса, меж тем как в философии последним словом, последним шагом продолжает служить оставшийся *за поворотом* Серебряный Век.

Что значит эта философская ситуация, какие задачи она несет? Суть ответа на данный вопрос можно выразить в виде краткой формулы: русской философии предстоит *новое начало, строящее как обратная модуляция*. Всегда начинать с начала – судьба и долг философии; но в данном случае философия, начиная, имеет воспроизвести в собственном способе, дискурсе, достигнутое богословием примыкание к антропологическому и мета-антропологическому опыту духовной традиции и духовной практики. Это и есть задача «обратной модуляции», которая предполагает выстраивание нового отношения философского и богословского дискурсов на определенной опытной основе: на базе и в перспективе опыта духовной традиции. Такая задача на пограничье дискурсов в своей природе и постановке весьма далека от старой метафизики: философским предметом здесь служит определенная сфера опыта, конституция же этого предмета должна иметь в поле зрения одновременно философский и богословский дискурсы, включая в себя новую рефлексия на их отношение. Не означает она и архаизации, погружения в парадигмы средневекового мышления: ибо отношение дискурсов есть топос, неотменимое место философской мысли. Напротив, отказ от философского осмысления совершившейся модуляции дискурса, попытки рассматривать русскую философию в ее современной ситуации изолированно от богословского дискурса, без учета принципиальных изменений в ее отношении к нему, заведомо обрекают эту философию на бесплодие и стагнацию¹⁰.

Таковы первые уроки, извлекаемые из пройденного пути. В порядке дня – «обратная модуляция». Хоть имя дико, но мне ласкает слух оно: иным не может быть дальнейшее философское движение в русле Восточнохристианского дискурса.

* * *

Описанные выводы сложились у меня уже довольно давно. Они подсказывали, что следует делать дальше, и постепенно в моих работах начали появляться зерна «обратной модуляции». Несколько таких зерен включены в эту книгу. Они образуют ее заключительный раздел, носящий название «Усыхающий довесок», по известной мандельштамовской строчке «... усыхающий довесок прежде вынутых хлебов». В таком выборе названия нет ни особой самокри-

⁹ См.: Неопатристический синтез и русская философия // О старом и новом. С. 45–51.

¹⁰ Разумеется, мы не говорим здесь о философии, не связывающей себя с духовной и религиозной традицией.

тичности, ни самоуничужения – ничего подобного, я просто думаю, это самая точная характеристика. Эти несколько работ лежат в русле русской духовной традиции, можно считать их ее сегодняшним продолжением, но... но это уже далеко не ее акмэ. Акмэ миновала, и притом давно. Хлебы уже прежде были вынуты.

Довесок открывается темой энергии, что очень естественно. Проблема энергии – та почва, на которой встречаются и даже смыкаются, пожалуй, богословский и философский дискурсы, и происходит *sui generis* непрерывный переход богословской модуляции русской мысли в философскую обратную модуляцию. Это смыкание мы можем видеть в творчестве Владимира Вениаминовича Библихина, крупнейшего русского философа конца минувшего века, и первый текст в разделе – это критический разбор его позиций.

Основная же часть «Довеска» нуждается в некоторых замечаниях. Во-первых, «обратная модуляция» должна, разумеется, быть делом сегодняшнего философского разума. В философии же в последние десятилетия шли свои непростые процессы, с острыми кризисами и глубокими переменами. В частности, претерпели кардинальное изменение ее отношения со смежными гуманитарными дискурсами: на первый план вышли процессы «детерриториализации» и «ретерриториализации» философии, суть которых в том, что коренная философская проблематика сегодня разрабатывается скорей опосредованно, на территории других дисциплинарных дискурсов. В свете этого неудивительно, что работы нашего довеска в большинстве связаны не столько собственно с философией, сколько с антропологией.

При этом – второе замечание – «обратная модуляция» все же не стала моею главной задачей, поскольку в центре моих усилий было (и продолжает быть) развитие синергической антропологии – обширного трансдисциплинарного проекта, который в целом, вернее всего, не следует относить к руслу русской духовной традиции. Традиция говорит о человеке, который формируется и реализует себя, актуализуя свое отношение к Богу и бытию. Однако синергическая антропология – плюралистическая концепция человека, которая видит его как ансамбль антропологических формаций. Эти формации конституируются в опыте различных видов размыкания человека, и их ансамбль включает три базовые формации, соответствующие размыканию в бытии, размыканию в сущем и размыканию в выходах в виртуальную реальность. Они носят названия, соответственно, Онтологический Человек, Онтический Человек и Виртуальный Человек, и лишь одна из них, первая, описывает человека как определяемого своим отношением к Богу и бытию. Две же другие формации игнорируют это отношение и не актуализуют его; ни Онтический Человека, ни Виртуальный Человек не создают духовных традиций. В перспективе русской духовной традиции, онтологическое размыкание человека следовало бы рассматривать как единственную и универсальную парадигму конституции человека, и Онтологического Человека – как единственную антропологическую формацию. Поэтому в целом, синергическая антропология – более широкая философская и трансдисциплинарная концепция. В рамках нее к «обратной модуляции», философствованию в русле русской духовной традиции относится лишь исследование формации Онтологического Человека, а наиболее прямо и непосредственно – исследование его репрезентации, отвечающей конституированию человека в христоцентрическом опыте восхождения к обожению, сконцентрированном в практике исихазма.

Как мы выше сказали, обратная модуляция должна совершаться путем обращения к определенной сфере опыта; и теперь можно уточнить: ее прямая задача – философское обследование опыта исихазма. Синергическая антропология усиленно занималась этой задачей, выстроив широкую программу реконструкции исихастской антропологии. Главные результаты этой программы вошли в наш двухтомник «Исследования по исихастской традиции» (2012); здесь же мы помещаем две работы, где раскрываются наиболее существенные аспекты программы, эпистемологические и онтологические. В аспекте эпистемологии и философского метода, ключевой момент – тесное сближение, доподлинное избирательное родство между

канонем правил исихастской практики и принципами Гуссерлевой феноменологии, теории интенционального опыта. Впервые это родство мы описали в книге «К феноменологии аскезы» (1998); статья «Исихазм и феноменология» дает его сжатый суммарный анализ. В другой статье мы рассматриваем исихастскую практику с позиций парадигмы размыкания человека. Здесь мы убеждаемся, что под данным углом зрения, антропология исихазма обнаруживает общность с антропологией классической йоги, а также с антропологией Кьеркегора: во всех этих трех антропологиях человек представляется как существо, чья конституция формируется в онтологическом размыкании. Наконец, к исихастской практике обращается и небольшой текст на тему более частную, но зато остро актуальную: опираясь на концепцию миметического желания Рене Жирара, мы обсуждаем возможность использовать принципы исихастской антропологии и борьбы со страстями для понимания и преодоления явлений современного терроризма.

В двух дальнейших текстах «Довеска» в русле русской духовной традиции трактуются две актуальные современные проблемы. В работе «Восточно-христианский дискурс и проблема техники» мы констатируем, что на всем протяжении пути русской религиозной философии в ней получала крайне малое внимание проблема техники; и мы бегло намечаем трактовку этой проблемы с позиций восточно-христианского дискурса. После краткого обзора об отношении русской мысли к проблеме техники, здесь намечается «обратная модуляция» патристической парадигмы космической литургии. Идущий далее текст – слегка необычного происхождения: он посвящен проблеме SETI (Search for Extraterrestrial Intelligence, Поиск внеземного разума) и был подготовлен по просьбе Оргкомитета конференции «Горизонты астрономии и SETI». По всей видимости, здесь впервые в литературе дается систематическая постановка всего цикла вопросов о связи проблемы SETI с феноменами религиозности и религиозного сознания. Представлен, в частности, набор аргументов, говорящих о том, что феномен религиозности имеет транс-антропологическую природу: он не относится сугубо к человеческому сознанию, но характеризует любой рефлексивный и ауторефлексивный модус существования.

Наконец, в завершение мы вновь возвращаемся к феномену русской духовной традиции. Вначале идет критический текст на злободневную тему традиционализма. Здесь мы показываем, что все ветви этого влиятельного ныне движения проделывают спекуляции на традиции, подменяя подлинную традицию идеологическими подделками, симулякрами. Затем в качестве финала книги следует лекция, дающая аналитический обзор-очерк всей эволюции русского сознания, от Крещения Руси до наших дней.

В целом же книга охватывает весь путь, пройденный русской философской мыслью: от генезиса философского процесса в России до нынешнего состояния русской философии и ее видов на будущее. Всему этому пути мы даем единое освещение в ключе синергийной антропологии и в контексте, построенном на прослеживании отношения духовной и культурной традиций. Подобный подход достаточно нов. Выразим надежду, что читатель увидит в нем новые возможности для осмысления русской философии, а также, что еще поважней, и для продолжения ее жизни.

Зачин

Генезис философского процесса в России: спор славянофилов и западников¹¹

I. Введение. Структуры русского сознания и русской истории

II. Увертюры к философии

Кружки, их почва и пища

Московские сражения

III. Мысли русского Януса

Топос России: славянофилы

Топос России: западники

Топос личности: западники

Топос личности: славянофилы

IV. Заключение

I. Введение. Структуры русского сознания и русской истории

Наша речь пойдет о философском процессе в России на стадиях его зарождения и формирования. На этих стадиях он еще не конституировался, не выделился отчетливо из общего процесса духовного и культурного развития страны, и потому мы должны начать с характеристики этого более широкого процесса. Как известно, здесь сразу встает вопрос об отношениях двух слагаемых, двух видов содержания данного процесса – аутентичных русско-византийских элементов и элементов, имеющих западноевропейское происхождение. Чаще всего этот вопрос обсуждался в жанрах эссеистики, публицистики, полемики, решался же с идеологических, политических, партийных позиций. Чтобы уйти с этого поверхностного уровня, мы будем использовать общие концепты структурного анализа русского самосознания, духовной и культурной традиций в России в рамках синергичной антропологии¹².

Основным рабочим понятием для нас будет служить *Востонохристианский дискурс*. Это – специфический дискурс (в общем смысле семиотического процесса, способа означивания и языка освоения реальности), создаваемый Восточным христианством (православием) и содержащий духовный, концептуальный, эпистемологический фонд для формирования Востонохристианского (византийского, а затем и русского) менталитета и культурно-цивилизационного организма. Он создается, начиная уже с 4 в., как реализация ведущей духовно-экзистенциальной установки Востонохристианского сознания: установки примата аутентичного христианского опыта – опыта устремления ко Христу и соединения с Ним, опыта христоцентрического Богообщения. Именно достижение, хранение, трансляция этого опыта представлялись главной задачей (тогда как на латинском Западе главная задача скорее виделась в достижении завершенной полноты вероучения и церковной организации). Примат опыта Богообщения вел к появлению и развитию особой практики, посвященной культивации такого опыта. Мистико-аскетическая практика *исихазма* (от греч. *hesychia*, уединенный и безмолвный покой) зарождается уже в 4 в. и путем многовековых трудов складывается в классический

¹¹ Русскоязычный оригинал вступительной главы монографии: A History of Russian Philosophy 1830–1930. Ed. by G.M. Hamburg and Randall A. Poole. Cambridge University Press, 2010.

¹² См.: С.С. Хоружий. Очерки синергичной антропологии. М., 2005. *Id.* Духовная и культурная традиция в России в их конфликтном взаимодействии. Курс лекций в Гос. Университете «Высшая Школа Экономики», 2006 (неопубл.).

образец *духовной практики* — ступенчатого, восходящего процесса холистической аутотрансформации человека, ориентированной к его актуальному онтологическому трансцендированию. Эта искомая цель, *телос* духовно-антропологического процесса, мыслится в православии как совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией и называется *обожением*. Концепт или парадигма обожения – ключевое и конститутивное понятие исихастской практики. Последняя, подобно всякой духовной практике, выстраивается и хранится особым аскетическим сообществом, или *духовной традицией*. Духовная традиция – важный и парадоксальный социально-антропологический феномен: она – узкое сообщество, дистанцирующееся от социальной жизни, но только в ней продуцируется в полной и чистой форме особый опыт, который признается высшей духовно-жизненной ценностью, – и поэтому она оказывает на социум глубокое, стойкое и зачастую определяющее влияние.

Исихазм, связанная с ним духовная традиция и конституирующая его парадигма обожения составляют ядро Восточнохристианского дискурса, его главную часть. Весьма существенно, что это ядро определяет и задает определенную персонологию, способ конституции личности и идентичности человека. Греческая патристика 4 в. и первые Вселенские Соборы заложили основы *теоцентрической персонологической парадигмы* — концепции личности как Божественной Ипостаси, онтологического модуса совершенного Божественного бытия с конститутивными предикатами любви и общения. Логически завершая эту парадигму, православие принимает, что эмпирический человек в собственной (т. е. тварной падшей) природе не обладает ни личностью, ни (само)идентичностью, однако он обретает их «по причастию», т. е. в той мере, в какой приобщается Богу и Божественному бытию. Данное приобщение достигается в Богообщении, восхождении к обожению – так что исихастская практика представляет собой также и путь конституции человеческой личности. (В отличие от этого, западная мысль Нового Времени развила *антропоцентрическую персонологическую парадигму*, основанную не на концепции Ипостаси, а на римской концепции персоны, автономного индивида, дополненной картезианской концепцией субъекта.)

Но, начиная уже с первых этапов формирования, в состав Восточнохристианского дискурса входит также другая религиозная и мировоззренческая парадигма – *парадигма сакрализации*, имевшая не столько христианские, сколько языческие корни. Став государственной религией после Миланского эдикта, христианство начало впитывать в себя многие элементы Римской религии – в первую очередь, те, что требовались для официального имперского культа и обеспечивали сакрализацию императорской власти, то есть утверждение ее сакрального статуса и божественной природы. Из таких элементов и сложилась постепенно парадигма сакрализации как общая парадигма религиозного сознания: установка, приписывающая божественную природу определенному кругу феноменов здешнего бытия. Как и парадигма обожения, она утверждала определенный характер отношений горизонта здешнего бытия с Богом и божественным бытием; но, если в первом случае этот характер виделся энергийным и персонализированным, как возможность для человека свободной энергийной связи с личным Богом, то во втором случае он был эссенциальным и отнюдь не обязательно персонализированным: сакрализация могла охватывать и институты, обряды, материальные объекты... Будучи столь различны, две парадигмы имплицитно различают тип религиозности и разную религиозную и культурную динамику¹³. Реальный же историко-культурный процесс складывается в итоге их наложения и взаимодействия – так что взаимное отношение двух парадигм в его эволюции выступает как фактор, определяющий развитие данного процесса. В ходе истории это отношение бывало

¹³ Надо, однако, отметить, что при всех различиях, две парадигмы все же не составляют прямой противоположности друг другу, бинарной оппозиции. Парадигма обожения церковна, она включает в себя догматические и сакраментальные предпосылки, а с ними и установку *освящения* (sanctification), связанную с таинствами Церкви и составляющую необходимый элемент литургической сферы. Но сакрализация не тождественна освящению, она гипертрофирует его и выносит далеко за пределы литургической сферы.

самым различным, но, в целом, можно сказать, что для исторической реальности православия более типично преобладание парадигмы сакрализации. (Поэтому парадигме обожения в культурфилософии, в исторической науке отводят обычно маргинальную роль, а нередко, в особенности, на Западе, вообще игнорируют ее существование.) Отражением этого явился гипертрофированный символизм византийского сознания.

Предмет нашего внимания, однако, – не Византия, а Россия. Восточнохристианский дискурс формируется здесь в результате трансляции из Византии, которая интенсивно происходит после Крещения Руси (988) в Киевскую эпоху, но продолжается и в дальнейшем, в Московскую эпоху, вплоть до падения Византии (1453). Становящееся русское сознание восприняло обе конститутивные парадигмы. Аскетическая традиция, культивирующая парадигму обожения, удивительно быстро достигает здесь зрелого развития, и можно уверенно утверждать, что в эпоху Киевской Руси в русском христианстве данная парадигма преобладает над парадигмой сакрализации. Однако в Московскую эпоху это соотношение начинает меняться. Основные изменения были двояки. Во-первых, развитию централизованной русской государственности сопутствует неуклонное усиление тенденций сакрализации. Они проявляются и в прогрессирующей сакрализации верховной власти (особенно после крушения Византии, когда происходит *translatio imperii*), и в постепенной победе обрядоведения: в середине 16 в. Стоглавый Собор проводит догматизацию обряда, которая в дальнейшем существенно стимулировала Раскол, а знаменитый «Домострой» стремится внедрить сакрализацию тотально, вплоть до деталей быта. Во-вторых, проявляется одна особенность русской версии Восточнохристианского дискурса: при ее формировании возникает разрыв между *трансляцией* и *рецепцией*; важные содержания, связанные с парадигмой обожения, хотя и передаются на Русь, однако не усваиваются там, не входят в активный фонд русского сознания. Исихастское возрождение в Византии 14 в. кардинально расширяет сферу активности и влияния исихастской традиции: в полемике Исихастских Спор, в трудах св. Григория Паламы эта традиция интенсивно развивает богословско-философское творчество и выявляет в себе богатые культуростроительные возможности. Сведения об этом развитии, основные тексты нового паламитского богословия достигают Руси, но не находят там востребования и отклика. Русский исихазм не становится культуростроительным фактором, хотя изначально он имел такие потенции, как свидетельствует культура эпохи Сергия Радонежского и Андрея Рублева. В итоге, пути культурного творчества, развития оригинальной культуры на почве Восточнохристианского дискурса оказываются заблокированы, закрыты, и единственной возможностью культурного развития остается обращение на Запад: *вестернизация*, то бишь массивное заимствование западноевропейской культуры и уклада. В структуре же культурно-цивилизационного процесса в России образуется конфликт: разрыв между духовной традицией (остающейся вне культуры, в сфере низовой, народной религиозности) и культурной традицией. В дальнейшем этот разрыв становится ключевым фактором, определяющим паттерны культурного развития.

К концу Московской эпохи бинарная оппозиция *сакрализация – вестернизация* становится доминирующей структурой российского культурно-цивилизационного организма. Едва ли возможно отрицать, что это была нездоровая структура; из двух ее полюсов ни один не нес в себе начал культурного и исторического творчества. Одним из прямых плодов сакрализации явился Раскол, ставший длительным и болезненным катаклизмом национальной жизни; вестернизация же осуществлялась через посредство Малороссии, имела своей главной формой латинизированную «Киево-Могилянскую ученость», ориентированную на школьную систему иезуитов, и несла не столько европейскую культуру как таковую, сколько всего лишь культуру Восточноевропейского барокко. Преодолением оппозиции стала реформа Петра I, с ее радикальным выбором в пользу вестернизации и столь же радикальной сменой контента вестернизации.

Имперская Россия, созданная Петром, была неожиданным, странным сооружением. Ее замысел имел, в сущности, *технологическую* природу: в основе его лежала идея государства как эффективной структуры, всецело доступной единоличному управлению. Два элемента, в первую очередь, должны были обеспечить эту цель: абсолютная монархия и радикальное подчинение Церкви государству, огосударствление Церкви. Последнее требовало смены вектора вестернизации, с католической ориентации на протестантскую, что было проделано резко и решительно: Синодальный строй русской Церкви, уничтоживший патриаршество (1721), следовал протестантским принципам, а его руководящий документ, «Духовный регламент» Феофана Прокоповича, о. Георгий Флоровский назвал «программой русской реформации». Но в то же время, для укрепления института монархии как нельзя лучше подходил византийский сакральный символизм, транслировавший из языческого Рима культ не только Империи, но и персоны Императора. Поэтому он сохраняется и поддерживается; в русском православии складывается абсурдная смесь византийской мистики Империи и протестантского рационализма – одно из множества противоречивых, конфликтных сочетаний в структурах русского сознания и жизни Имперской эпохи. Духовная же традиция, «линия обожения», между тем – в тяжелом упадке, отчасти сохраняясь лишь глубоко в низовой религиозности.

Дело Петра удалось, царь сумел реализовать свой технологический проект: он добился эффективно управляемой машины абсолютизма и реально изменил историческую динамику и энергетику российского бытия, вернув России динамизм исторического процесса. Но внешнему успеху сопутствовали глубинные дефекты и риски, из коих важно отметить два: 1) вытеснение духовной традиции и ее крайний упадок, 2) неорганичный и эклектичный характер вестернизированной культуры, складывавшейся из пестрого набора заимствований и влияний, из лоскутов немецкой системы управления, французской галантной культуры, немецкой, голландской технической и бытовой культуры, пиетизма, мартинизма, масонства... Лоскутная культура не могла создать собственной традиции, не была способна к трансляции. В свете этого, тот «вызов», что, по классической формуле Герцена, «Петр бросил России», был глубоко амбивалентным: наследием Петра был не только мощный порыв к историческому действию и творчеству, но и грозящие опасности, крупные ущербные факторы в жизни культурного организма. Ответ на вызов поэтому должен был быть двояким: необходимо было не только подхватить порыв, но и одновременно – преодолеть опасные явления.

Феномен классической русской культуры 19 в., вкпе с феноменом возрождения духовной традиции, – исполнение этого двоякого задания. Лоскутная культура 18 в. была внутренне осмыслена, пережита, переработана – и претворена в органичную, цельную культурную традицию. Одновременно, хотя и полностью независимо, в недрах общества происходит спонтанное возобновление русла исихастской духовности. Оно совершалось двумя путями, через связи с главным средоточием традиции, Афоном, но также и без подобных связей, в новых очагах аскетического делания, что начали зарождаться сразу в ряде ареалов Великороссии. Одним из таких очагов стала знаменитая впоследствии Оптина Пустынь. Оба исторических результата имеют кардинальное значение. Успех, победу усилия рождения целостной культуры символизирует, как верно заметил Герцен, фигура Пушкина. Но мы снова дополним Герцена: совершенно было и усилие воссоздания духовной традиции. Успех, победу этого усилия символизирует фигура Серафима Саровского. Для дальнейшей истории России важны оба успеха, но важна и их полная разобщенность: как часто отмечают, Пушкин и преп. Серафим, будучи современниками, вероятней всего, не знали о существовании друг друга. В этой разобщенности духовной и культурной традиций крылись зерна новых оппозиций и противоречий российского развития.

Культура пушкинской эпохи, как и в целом русская классическая культура, носит явный характер синтеза. Какие же составляющие вобрал в себя этот «русский синтез»? Конечно, необходимо было свести воедино все компоненты «лоскутной культуры», взятые из множества

культурных миров, умственных и духовных течений. Но более существенную задачу представлял Западно-Восточный синтез: успешное претворение «чужого» в «свое», заемного и лоскутного в органичное и творческое, означало, что ведущую роль в синтезе играли собственные, аутентичные начала – опыт русской истории, менталитета, православной религиозности (которая, при всей вытесненности исихастского ядра, все же не могла не нести его хотя бы отдаленных, опосредованных влияний и отражений). Можно считать, что в крупной своей структуре, русский синтез был синтезом: Восточнохристианского дискурса – опыта российского исторического бытия – секуляризованной культуры Запада. Столь разнообразная структура открывала широкие возможности самовыражения, артикуляции национального сознания и опыта – и эти возможности сразу же начали интенсивно эксплуатироваться.

В углублявшемся процессе развертывания национального самосознания была определенная последовательность. Впереди шла словесность. Прежде других сфер русской культуры она достигла творческой высоты у Державина, Карамзина, Жуковского; а кроме того, здесь рано сложились сообщество и среда, где живо дебатировались проблемы становления новой словесности. Многие из этих проблем выводили за пределы литературного жанра, расширяя горизонты рефлексии. Такова, в частности, была проблематика создания нового литературного языка, ставшая самой насущной в свете поистине фантастических изменений, которые испытывал русский язык в 17 и 18 столетиях. В дискуссиях этой проблематики сложились позиции и сформировались кружки, ставшие первыми воплощениями тех паттернов, что определяли русскую идейную и интеллектуальную жизнь на всем протяжении 19 в. Оппозиция «архаистов» и «новаторов», «Беседы» и «Арзамаса», во многом предвосхищала оппозицию славянофилов и западников; в спорах о «старом» и «новом» слоге уже проступали два полярных воззрения на общие процессы исторических перемен и контактов культур. От дискуссии судеб языка, русское сознание неизбежно переходило в более общий горизонт, к судьбам самой страны, к исторической рефлексии; а с нею естественно соединялся и философский план.

Здесь, однако, пора сделать пояснение. Речь идет о первых десятилетиях 19 в., почему же в этот период происходит еще только зарождение философии в России? – Как всегда замечают историки мысли, путь русской философии отличается «поздним пробуждением» (Флоровский), она чрезвычайно поздно занимает свое место в русской культуре. Причины этого «невегласия» (Шпет) много дебатировались, но в нашей концептуализации культурного процесса они прозрачны. Вследствие принципа примата духовного опыта, судьба философского дискурса в Восточном христианстве оказалась особой. После начального периода 2–3 вв., когда стоическая и/или платоническая философия представлялась приемлемым языком для выражения христианской истины, начиная с 4 в., рождается новый дискурс, отказывающийся от этого языка (за вычетом самого необходимого концептуально-терминологического минимума) и имеющий иную природу. Этот дискурс – «догматическое богословие», развитое греческой патристикой. Он принципиально отличен от философии, поскольку в его основе – два рода отнюдь не философского опыта: «соборный» духовный опыт, лежащий в истоке догматов, принимавшихся Вселенскими Соборами, и опыт личного Богообщения, связанный с аскетической (исихастской) практикой. Сам термин «богословие» в Восточном христианстве означал (и продолжает означать) отнюдь не «теоретическую речь о Боге», но прямую передачу опыта высшей ступени Богообщения. Это богословие, стоящее на связи с двояким духовным опытом, всегда оставалось господствующим языком византийской мысли. Подобный язык затруднял развитие философии несравненно сильнее, нежели теологический дискурс, бывший языком мысли Западного христианства. В Византии не было аналогов схоластики, и лишь незадолго до крушения, в 14 в., интенсивный подъем богословской мысли, порожденный острой полемикой об опыте исихазма, открывает определенные пути и возможности для оригинального философствования. Но лишь в весьма малой мере эти возможности были реализованы.

Русская культура, которая формировалась путем трансляции Восточнохристианского дискурса из Византии, унаследовала эти особенности отношения к философии. Больше того, сравнительно с Византией удаленность ведущих культурных дискурсов от философии еще возросла: в России не знали греческого языка и не изучали античной философии, а русское религиозное сознание, всегда имевшее сильную этическую и аскетическую окрашенность, в основном, оставляло в стороне богословские и тем паче философские содержания византийского наследия. Поэтому философская мысль в России, прежде имевшая разве что спорадические ростки, складывается систематически лишь в русле светской, секуляризованной культуры, что образуется в 17 и, главным образом, 18 в., в ходе процесса вестернизации. Таковы корни «позднего пробуждения».

Один из основных выходов к философии, как уже сказано, доставляла историческая рефлексия. В России она всегда тяготела к «историософии», вольному жанру, сливающему в себе элементы философии истории, культурфилософии, социальной философии. Далее, к развитию философии вела прямым и другая нить, идущая от адептов масонства и прочих религиозно-мистических движений, что изобиловали в царствования Екатерины, Павла и Александра. Еще одну нить составило русское шеллингианство, представленное целым рядом профессоров университетов и духовных академий, влиятельное и в культуре светских салонов. Наконец, после Отечественной войны в декабристских и примыкающих к ним кругах активно развивается общественно-политическая мысль.

В итоге, многие нити, многие тенденции российского культурного процесса, соединяясь, к 30-м годам 19 в. приводят к активному пробуждению теоретического сознания, к растущей и ширящейся рефлексии, исторической, социальной, культурфилософской – и наконец собственно философской. Назревает и начинается, по крылатому выражению Михаила Гершензона, «великий ледоход русской мысли». Его нам и предстоит осветить.

II. Философские увертюры

Кружки, их почва и пища

В идейной истории России с «ледоходом» неотрывно соединено слово «кружок». Кружок – очаг и движитель, главный механизм идейного развития России в эпоху дворянской культуры (когда он часто, хотя и не всегда, бытовал в салонах), а затем и культуры разночинской (когда салоны отошли в прошлое). Известный, разумеется, во всех европейских обществах, он все же, пожалуй, нигде более не играл такой кардинальной роли: у нас же свыше столетия, от «арзамасцев» в Петербурге до евразийцев в Софии, культурные явления и движения почти неизменно зачинались в форме длительных, интенсивных дискуссий, «русских разговоров», в тесном кругу дружески связанных людей. Нередко они и не перерастали этой формы, оставаясь лишь камерными явлениями, несостоявшимися в большой культуре. Однако в кружках 20-х – 30-х годов 19 столетия зарождались явления отнюдь не камерные. На первом месте в ряду этих явлений – противостояние западников и славянофилов, определившее собой целую эпоху в истории русского сознания.

Далеко не сразу, однако, русские кружки стали кружками славянофилов и западников. В кружковых же формах протекал и эмбриональный период двух идеологий, когда они еще отнюдь не были взаимно разделены. На первых порах ледоход русской мысли совершался в «сплошной среде», которая еще не выработала никаких отчетливо различающихся позиций и только нащупывала те проблемные поля, где бы могли оформиться идейные размежевания. К этому эмбриональному периоду принадлежат, по меньшей мере, два значительных феномена кружковой культуры: кружок Люболюбова в 20-х годах и кружок Станкевича в 30-х. Они

оба действовали в Москве, где большей частью и проходил ледоход: в Петербурге при Николае Первом льдам было трудней таять. В первый кружок, что возник еще в конце 1823 г. и, меняя форму, существовал до начала 30-х, входили В.Ф. Одоевский, Д.В. Веневитинов, И.В. Киреевский, А.И. Кошелев и др. По всему духу он очень близок был к культуре немецкого романтизма: молодых участников объединяли пылкая увлеченность философией, эстетикой, поэзией, преданность идеалам возвышенного и прекрасного, атмосфера известной восторженности и мечтательности. В философии в центре всех интересов был Шеллинг, в эстетике – идеи иенской школы; однако плоды собственной мысли любомудров были весьма незначительны. Тем не менее, в культурном процессе кружок оставил немалый след, благодаря своей новой для России направленности: к германской, но не французской мысли, к углубленной рефлексии, к философскому рассмотрению всех тем.

Поворот к философии был подхвачен «кружком Станкевича», который образовался среди студентов Московского университета зимой 1831—32 г. и существовал до отъезда в Германию в 1837 г. его лидера, Н.В. Станкевича (1813–1840). Этому кружку обычно отводят еще более крупную роль в идейном движении. Самая наглядная причина к тому – обилие в нем будущих крупных имен русской истории, причем представляющих радикально разные лагеря: членами его были М.А. Бакунин, В.Г. Белинский, Т.Н. Грановский, К.С. Аксаков, М.В. Катков. Причина же более глубокая в том, что по сравнению, с одной стороны, с отвлеченно-аморфным теоретизированием любомудров, с другой – с узко политическими группками постдекабристских лет (в том числе, с кружком Герцена), беседы в кружке Станкевича решительней и основательней продвигали идейный процесс, приближали формирование и размежевание идейных лагерей. Здесь, в частности, намечается активный поворот к изучению Гегеля и переход от Шеллинга к Гегелю доминирующего философского влияния в русской интеллектуальной среде. Следует подчеркнуть, что это влияние носило принципиально иной характер, чем влияние Шеллинга: мысль Гегеля мощно вовлекала в Систему, и эта система, вооружая адептов замечательными умственными орудиями, сразу давала им способ развития всевозможных теорий, толкала к собственным построениям. Поэтому увлечение Гегелем бывало затягивающим, всепоглощающим, захватывало умы не только западной ориентации. Среди первого поколения русских гегельянцев были не только Станкевич, Бакунин, Белинский, Герцен, но и ревностный славянофил Самарин, писавший так: «Участь православной церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля»...

Однако не чистая философия становится главной почвой тех размышлений и дискуссий, в которых идейный процесс выходит вскоре на новые рубежи. В стране еще не было не только творческого философствования, но даже удовлетворительного философского образования. И при Александре 1, и при Николае 1, философия в университетах была всегда под идеологическим подозрением, нередко переходившим в гонение, и в историю вошла фраза одного из министров просвещения (кн. П. Ширинского-Шихматова): «Польза от философии не доказана, а вред от нее возможен». Поэтому кружковая молодежь не имела достаточной философской школы, и чистая философия могла быть для нее лишь областью ученичества, но не творчества, не создания оригинальных концепций. Не достигало творческого уровня и гегельянство. Была лишь единственная область, где насущные вопросы русского самосознания соединялись с достаточными уже возможностями их творческой постановки и разработки. Это была область русской истории, рефлексии движущих начал российского исторического бытия и развития. Одним из первых эту особую роль истории осознал Иван Киреевский, писавший еще в 1830 г.: «История в наше время есть центр всех познаний, наука наук, единственное условие всякого развития; направление историческое обнимает *всё*»¹⁴. К концу 30-х он же ста-

¹⁴ И.В. Киреевский. Обзорение русской словесности 1829 года // Он же. Избранные статьи. М., 1984. С.44.

новится одним из главных участников усиленной работы мысли и острой борьбы идей, которые развернулись на указанном им поле.

К тому, что в центре усилий становящейся русской мысли оказывается рефлексия национальной истории, общественное сознание толкали и еще два фактора, два идейных влияния: официальной идеологии и мысли Петра Чаадаева (1794–1856). Полярно противоположные друг другу, они, при всем том, производили в идейном процессе сходную сократовскую работу майевтики, помогая родиться на свет русской философии. В отношении Чаадаева такая роль признавалась всегда. В русском обществе Пой пол. 19 в. он являл собой уникальную фигуру одинокого и влиятельного «частного мыслителя». Восприняв, главным образом, идеи французского католического традиционализма, он создал набросок христианской философии истории и культуры в форме цикла «Философических писем». Публикация Первого письма в 1836 г. – одно из самых ярких и громких событий умственной жизни Николаевской эпохи. Письмо поражало резким, нигилистическим отрицанием смысла и ценности русской истории¹⁵, причем утверждало одновременно, что «на Западе все создано христианством» и «царство Божие до известной степени осуществлено в нем». Трудно вообразить более сильное средство возбуждения исторической рефлексии! Письмо действительно стимулировало становление и западничества и славянофильства: свидетельства о своем сильнейшем впечатлении от него оставили, в числе многих, Герцен и Петр Киреевский (заметим, что именно у последнего раньше всех сложились начатки славянофильских воззрений).

Однако официальная идеология Николаевской эпохи, выстроенная, прежде всего, С.С. Уваровым и отчасти Д.Н. Блудовым, А.Х. Бенкендорфом, М.П. Погодиным и другими, обладала тем же характером ясно артикулированной крайней позиции и своим существованием также содействовала самоопределению мысли. Притом, отнюдь не во всем сознание мыслящего общества самоопределялось, отвергая официоз; порой незаметно для себя, оно от него усваивало некоторые существенные элементы. Так, в 18 в. русскому сознанию не присуща была идея противостояния России и Европы: две культуры скорее сопоставлялись, нежели противопоставлялись, их исторические судьбы включались в широкую парадигму единой общей судьбы христианского мира. Идеологема противостояния, бинарная оппозиция Россия – Европа, была создана в русле николаевского официоза – но привилась практически во всем обществе, включая и западнические круги. Последние лишь дали свое толкование оппозиции, видя ее причину и содержание в коренной отсталости России от Запада. Позиция же «славянской партии», разумеется, утверждала превосходство России над Западом (как и позиция официальная, хотя та и усматривала это превосходство в иных вещах). В итоге, платформы западничества и славянофильства обе восприняли этот вклад официоза, формируясь на базе указанной оппозиции, как две ее противоположные трактовки: «То, в чем западники видели недостаток, славянофилы, напротив, находили достоинством»¹⁶.

Помимо того, оформлению платформ способствовало и появление уваровской «официальной народности». Впервые знаменитая триада «православие, самодержавие, народность» возникает в Отчете Уварова о ревизии Московского университета в 1832 г., чтобы затем получить пространное выражение в его обзорном докладе царю за десятилетие его министерства (1833–1843). Здесь это «тройственное понятие» предлагается сделать «общим знаменателем всех элементов гражданского образования». Просвещенные круги в большинстве своем отвращались от казенного духа уваровских доктрин, от их «квасного патриотизма» (*bon mot* Вязем-

¹⁵ Ко времени публикации этот взгляд Чаадаева успел весьма измениться: считая по-прежнему, что прошлого у России нет, он начинал видеть в этом возможности великого будущего и заявлял даже так: «Мы призваны... обучить Европу бесконечному множеству вещей... Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы» (Письмо А.И. Тургеневу, окт. – ноябрь 1835 г. // П.Я. Чаадаев. Поли. собр. соч. и избранные письма. Т.2. М., 1991. С.99).

¹⁶ К.Д. Кавелин. Московские славянофилы сороковых годов // Он же. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С.338.

ского), но *volens nolens* испытывали влияние предложенных концептуальных моделей, альтернатив которым покуда не было. «Очерк развития русской философии» Г. Шпета язвит даже, что славянофилы «с романтической любовью приняли к сердцу преподанную Уваровым тему о народности»¹⁷. Западники могли принимать ее в штыки, но нужды нет! она делалась пищею ума, и они думали на темы России не только по Гегелю, но и насколько-то по Уварову, в призме его «народности» тематизируя русскую «отсталость». И нельзя отрицать вклада официоза в тот кардинальный факт, что именно «вопрос о народности становится демаркационной линией, делящей передовую часть русского общества на два враждебных лагеря»¹⁸.

Московские сражения

Итак, издавна существовавшие в русском обществе два воззрения, два рода мыслей, европоцентристское и руссоцентристское, долго вызревая в салонных и кружковых спорах, вбирая стимулирующие влияния побочных факторов, на грани 30-40-х годов наконец начинают превращаться в отчетливые идейные позиции. Вначале этот переход происходит в «славянском» лагере. Лидеры его А.С. Хомяков (1804–1860) и И.В. Киреевский (1806–1856) были несколько старше ведущих представителей западников – А.И. Герцена (1812–1870), В.Г. Белинского (1811–1848), Т.Н. Грановского (1813–1855) и, по свидетельству Герцена в «Былом и думам», в ту эпоху это имело немалое значение. Говоря о различии жизненного опыта двух групп, Герцен одновременно признает и приоритет «славян»: «Киреевские, Хомяков и Аксаков сделали свое дело... с них начинается перелом русской мысли»¹⁹. Однако перелом до последнего избегает печатного станка: программные тексты славянофильства появляются уже зимой 1838—39 гг., когда в другом лагере Герцен еще и не раскрывал Гегеля; но они писаны не для печати, а для чтения в кружке. На одной из «сред» у Ивана Киреевского, А.С. Хомяков читает свою статью «О старом и новом», в одну из следующих «сред» хозяин зачитывает свой отклик, «В ответ А.С. Хомякову». Оба текста расходятся во многих списках, и с этого этапа вся дискуссия получает систематическую основу.

Вкупе тексты дают связную модель историко-культурного процесса в России, стоящую на довольно ясно выраженных общих принципах. Они удачно дополняют друг друга: Хомяков, выдвигая оппозицию *Древность – Современность*, выстраивает историческую перспективу; Киреевский же, выдвигая оппозицию *Россия – Запад*, выстраивает культурфилософскую перспективу. В малой статье Хомякова четко уже заявлен и проведен главный принцип всей будущей славянофильской концепции России и ее истории: принцип ретроутопии, рисующий идеализированную древность (мирный зачин процесса и гармонический древнерусский социум) – представляющий современность как итог порчи, искажения этой древности (за счет привнесений с Запада, но также и внутренних факторов) – и утверждающий, что для достижения своих исторических задач России «довольно воскресить, уяснить старое... древние формы жизни русской». Киреевский добавляет к этому важный религиозный аспект: Россия сохранила во всей чистоте и полноте «правильную философию христианства», его сущностную основу, что хранится в патристике и аскетике. При этом, она, однако, нисколько не осмыслила и не развила их; Запад же, в противоположность России, активно развивал христианские начала, но при этом их искажал, сливая с языческими, а равно сливал начала духовные – со светскими. Отсюда намечался сценарий Западно-Восточной гармонии: стремясь к верному пониманию христианской истины, западная мысль может найти это понимание в православии, поскольку «в нашей Церкви... совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просве-

¹⁷ Г. Шпет. Очерк развития русской философии. Первая часть. Пг., 1922. С.277.

¹⁸ М.О. Гершензон. История Молодой России. М. – Пг., 1923. С.208–209.

¹⁹ А.И. Герцен. Былое и думы // Он же. Соч. в 9 тт. Т.5. М., 1956.С.170–171.

щение Европы»²⁰. Россия же, в свою очередь, в осмыслении собственной духовной традиции сможет воспользоваться трудами западного разума. Из всех светлых славянофильских прогнозов этот оказался, быть может, единственным сбывшимся: в 20 в. западное христианство, действительно, интенсивно осваивало православную духовность, почерпая в ней многое ценное для себя^{21 22}, а православная мысль развивалась в плодотворном диалоге с западной духовностью и наукой. Правда, это происходило уже в «постхристианском» мире...

В октябре 1840 г. Чаадаев пишет в Париж Ивану Гагарину: «Наши доморожденные учения со дня на день все сгущаются и быстрыми шагами приближаются к конечным выводам»¹¹. Эта оценка процесса справедлива, хотя до «конечных выводов» в виде полного оформления учений и полного же разрыва меж их сторонниками еще оставалось несколько лет. В отличие от славянофилов, всегда сконцентрированных в Москве²³, силы западников были разбросаны. Герцен с 1834 г., в основном, пребывает в ссылках; лишь с 1839—40 гг. он погружается в Гегеля, в дискуссиях с Бакуниным и Белинским формируя философские позиции левогегельянского толка. Грановский, вернувшись из-за границы, с 1839 г. начинает лекции по истории в Московском университете. Наконец в 1842 г. Герцен возвращается из новгородской ссылки в Москву; он пишет философский цикл «Дилетантизм в науке» и, по выражению Шпета, сразу «выходит на линию огня». Открывается последний этап споров, самый активный, оставшийся в истории как центральный эпизод в жизни русского общества 40-х годов. Споры захватывали всеобщее внимание; как некогда догматические споры в эпоху Вселенских Соборов, они делались главной темой даже и повседневной жизни горожан. Из всех их красочных описаний в мемуарной литературе, на первом месте стоят, бесспорно, классические страницы «Былого и дум». «Москва сороковых годов... принимала деятельное участие за мурмолки и против них; барыни и барышни читали статьи очень скучные, слушали прения очень длинные, спорили сами за К. Аксакова или за Грановского... На эти вечера приезжали... посмотреть, как встарь ездили на кулачные бои»²⁴.

К той поре две группы уже отчетливо разделились, получив окончательные имена. В отличие от западников, или «западной партии», славянофилы не сами дали себе это имя, но лишь согласились его принять; придумано же оно было еще в 1800-е годы, с оттенком насмешки применяясь к архаистам «Беседы», и позже перенесено на «славянскую партию» ее оппонентами. Основные темы дискуссий уже ясны: это русская история и «народность», значение петровских реформ, отсталость или превосходство России пред Западом, оценка западной истории и культуры; но отчасти и темы более общие, как философия всемирной истории, общество и личность, вера и атеизм... С углублением дискуссий, расхождения неуклонно обострялись. Долгое время навыки дворянской культуры, узы дружбы, сложившиеся до разделений, удерживали споры в границах любезного и доброжелательного общения; однако в 1844 г. запасы доброжелательности, а затем и простой учтивости начали истощаться. Последней победой добрых чувств над идейными разногласиями стал живописуемый Герценом знаменитый обед, устроенный 22 апреля 1844 г. С.Т. Аксаковым для обеих партий в честь завершения успешнейших публичных лекций Грановского по западной истории. Обед прошел в

²⁰ И.В. Киреевский. В ответ А.С. Хомякову // Поли. собр. соч. в 2-х тт. под ред. М.О. Гершензона. Т.1. М., 1911. С.120.

²¹ Приведем для примера свидетельство католического богослова: в середине 20 в. происходит «своеобразная “ориентализация” католического богословия, которая достигла кульминации на II Ватиканском Соборе». В. Petra. Catholic theology and the discovery of Orthodoxy in the 20th century. Talk presented at the Conference «The human subject and community in European philosophy and theology: Perspectives from East and West». Florence, May 2006. (Unpublished).

²² Письмо П.Я. Чаадаева И.С. Гагарину от 1 октября 1840 г. // П.Я. Чаадаев. Цит. изд. С. 139.

²³ Ср. типичное суждение: «Славянофилы, продукт чисто московский...». Н.П. Колопанов. Жизнь Александра Ивановича Кошелева. Т.1. Кн.1. М., 1889. С.580.

²⁴ А.И. Герцен. Цит. соч. С.156. Мурмолки – старорусский головной убор, который носили славянофилы, демонстративно возрождавшие ношение незападного, национального платя.

братаниях и лобзаниях, но к концу года все уже быстро двигалось к полному разрыву. В декабре появляются грубые памфлетные стихи Н.М. Языкова против западников. По их поводу возникает резкая ссора Грановского и Петра Киреевского, едва не приведшая к дуэли. В начале 1845 г. полный конец общих обсуждений и полный разрыв личных отношений стали фактом. С тех пор обе партии, по выражению Герцена, лишь «беспощадно терзали друг друга в журнальных статьях». Но для истории русского сознания, важнее этого негативного исхода был позитивный плод. Появление двух интеллектуальных сообществ, которые полностью конституировались и взаимно дифференцировались в сфере идей, значило, несомненно, что «родилась новая интеллигенция, неофициальная, свободная»²⁵.

III. Мысли русского Януса

Крылатая фраза Герцена рисует два сообщества как нераздельно сросшиеся, как Януса. Описав рождение *русского Януса*, рассмотрим, что думали две его головы. Хотя противостояние двух партий охватывает, в конечном счете, все основные сферы мировоззрения, но главные споры их, главные творческие усилия всегда были сосредоточены на небольшом круге ключевых тем. Как нетрудно заметить, всё, что волновало оба сообщества, в своем существенном содержании сходится в два главных узла, два топоса всего предметного поля: *топос России* (в ее истории и ее «народности») и *топос личности* (или же личности и общества).

Топос России: славянофилы

В российской проблематике, позиции обоих лагерей базировались, как уже сказано, на общей установке коренной противоположности, противостояния России и Европы. По своей сути, данная установка представляла идеологический постулат, который заведомо не мог быть научно доказан и закрепление которого в сознании общества сороковых годов было, в значительной мере, совокупным плодом усилий Чаадаева и Уварова. Приняв этот постулат, два лагеря в своих спорах сообща создали два упрощенных идеологических конструкта, «образ России» и «образ Запада»: Россия – патриархальный традиционалистский мир, живой, но а-историчный, статичный, обращенный к ценностям прошлого и к коллективистскому сознанию; Запад – мир динамики, развития, совершенствования, устремленный к будущему и исповедующий индивидуализм. Далее, они развили концепцию о противоположности истоков славяно-русской и европейской истории – в современных терминах, о двух противоположных типах этногенеза, характеризующих тот и другой мир. Такая концепция естественно имплицировала определенную картину и всего исторического процесса.

Концепция «славянская» явилась первой и, в отличие от концепции другого лагеря, покоилась на определенном философском основании, доставленном Хомяковым. Прежде всего, мы найдем у него общий тезис, утверждающий особую, конститутивную роль начала, истока в историческом процессе: «Закон развития общественного лежит в его первоначальном зародыше»²⁶. Ясно, что этот тезис – прямое выражение определенного типа философской мысли, *археологического*, широко представленного в философской традиции, от греков до Хайдеггера. К этому типу принадлежит, в частности, «органическая философия», представляющая бытие в органической парадигме; а к органической философии, в свою очередь, принадлежит вся философия славянофилов. Итак, исток первичен, конститутивен. Если в истоке своей исто-

²⁵ Г. Шпет. Цит. соч. С.281. Заметим, что термин «интеллигенция» Шпет употребляет в широком значении социальной группы носителей просвещенного разума, но не в привившемся узком значении, предполагающем, по Г.П. Федотову, предикаты оппозиционности и беспочвенности.

²⁶ А.С. Хомяков. Мнение русских об иностранцах // Он же. Поли. собр. соч., изд. 3. Т.1. М., 1900. С.68.

рии – рассуждает далее Хомяков – социум складывался мирным, гармоническим путем, то он образует органическое единство, «общину живую и органическую», движимую общим согласием, и таким пребудет во всем ходе своей истории. Если же, напротив, социум сложился в итоге насильственных конфликтов, завоеваний, он всегда будет лишь «случайным скоплением человеческих единиц», что может управляться лишь силою принуждения. Эти два типа этногенеза, из коих один есть мирное объединение племен, другой – их борьба и насильственное покорение, сопоставляются России и Западу (представление об исключительно мирной жизни древних славян бытовало тогда в науке). В силу конститутивности истока, они порождают два диаметрально противоположных типа социума и типа истории.

Российский социум, по славянофильской доктрине, воплощает в своем устройстве принципы гармонии и согласия, что делается возможным за счет созданной им особой социальной формы – «общины», или сельского «мгра». Утверждалось, что эта форма крестьянского сообщества – уникальное достояние Руси, на Западе она отсутствует и неизвестна даже ученым (но научные данные уже и в 19 в. противоречили этому). Она основана на «естественном и нравственном братстве и внутренней правде» и потому имеет такие «общежительные добродетели... которым, может быть, ничего равного не представляла еще история мира. Благородное смирение, кротость, соединенная с крепостью духа, неистощимое терпение, способность к самопожертвованию, правда на общем суде и глубокое почтение к нему, твердость семейных уз...»²⁷. Культ общины – краеугольный камень славянофильской идеологии, и в нем выразились многие важнейшие черты последней. Прежде всего, славянофильство здесь выступает типичным образцом консервативной, традиционалистской мысли, которая всегда стремилась идеализировать крестьянский уклад и «неиспорченную городом» сельскую жизнь. Далее, тут видна и такая яркая черта славянофильского мышления как его гипертрофированный этицизм: нравственная идеальность общинного устройства не только обеспечивает общине все ее другие достоинства, но снимает необходимость в особом развитии правовой сферы и многих иных, ибо все они оказываются, по сути, внутри сферы нравственной; по одному тому, что члены общины *нравственны*, решение их общего схода и личное соглашение меж ними мыслятся как универсальные и достаточные формы регуляции всей правовой и хозяйственной жизни. Как многие другие славянофильские идеи, эта *оппозиция этики и права* (бесспорно, близкая русскому сознанию) доводилась до максимума, граничащего с абсурдом, у К. Аксакова, прозванного «передовым бойцом славянофильства»: «Гарантия не нужна! – Гарантия есть зло. Где нужна она, там нет добра... Вся сила в нравственном убеждении... [Россия] *всегда в него верила и не прибегала к договорам*»²⁸. Наконец, культ общины заключал в себе и некоторую форму коллективизма, примата общества над индивидом, к которой мы обратимся ниже, при обсуждении *топоса личности*.

На Западе, в противоположность России, социум развивается из ущебного истока, в котором вместо единства была раздвоенность, конфликт завоевателей и завоеванных. Отсюда, по Хомякову, следует, что в своем развитии он представляет собою не живой организм, а иной, альтернативный тип общества, принцип существования которого не жизнь, а механичность, «мертвенность». Оппозицию двух типов Хомяков с догматичной твердостью проводит во всех аспектах, рисуя законченно негативный образ Запада. Все характеризующие его нормы и принципы, отношения и связи сугубо неорганичны, формальны: тип связей – «условный договор» (вместо «истинного братства»), в сфере права – «мертвая справедливость», «законность внешняя, формальная» (вместо «внутренней, духовной») и «отрицательная свобода», что проявляется в розни и разномыслии (вместо «положительной»), что тождественно единству

²⁷ Он же. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». Цит. изд. С.242.

²⁸ К.С. Аксаков. Об основных началах русской истории // Он же. Поли, собр. соч. Т.1., изд.2. М., 1889. С. 18. (Курс, автора).

и проявляется в единоподушии²⁹), в устройстве государства – централизация (вместо «процветания местной жизни и местных центров») и бюрократический аппарат (чиновник, по Хомякову, носитель принципа мертвенности).

Этот очередной идеологический конструкт нет смысла сопоставлять с реальностью. Бинарная логика мысли Хомякова требовала оппонента, «мальчика для битья», и образ Запада играет у него не самостоятельную, а методологическую, вспомогательную роль. (У Киреевского нет подмены Запада условным конструктом, но он рассматривает лишь философский, а не исторический процесс.) Истинный предмет его мысли – одна Россия, и оттого важен для этой мысли не Запад как таковой, а лишь его влияние на Россию, вестернизация. Вслед за темой общины, западное влияние – вторая из ключевых тем славянофильской концепции России. Хомяков и ее снабдил философским основанием. Оно строится легко в рамках его общей «органической философии». Жизнь социального организма зиждется на полнокровной связи с истоком; любые внешние привнесения, восходящие к другому истоку, замутняют, нарушают связь с собственным. Если же эти привнесения сильны, массивны, рискует измениться сам тип социума. Именно это и произошло в России в результате реформ Петра: утверждение коренной противоположности допетровской, «старой» и петровской, «новой» России – еще один краеугольный камень славянофильства. Изменение социума носило характер разделения, раскола: западный уклад приняли высшие сословия общества, подчинив этому укладу сферы образования и культуры, администрации, государственности и проч., низшие же сословия, «народ», остались носителями уклада исконного. Возник глубокий «разрыв в умственной и духовной сущности России... между ее самобытной жизнью и ее прививным просвещением»³⁰.

Органическая парадигма требует признать «новую» Россию неорганическим, ущербным обществом. Условие жизни – единство, разрыв – признак «мертвенности», но, очевидно, мертвенность здесь не такая же, какая характеризует Запад, а какая-то иная. Является необходимо определить род ущербности, поставить диагноз больной России. Именно так славянофилы понимали свой долг: восхваляя Древнюю Русь, они вели разговор о России современной в совершенно медицинских тонах, говоря о «нашей внутренней болезни», «глубокой ране нашего внутреннего раздвоения» и т. п. Диагноз, поставленный Хомяковым, был таков: главный недуг новой России – *подражательность*, следование чужим образцам. Это также вытекало из органической парадигмы: здоровый организм получает свое бытие исключительно из собственного истока, он *самобытен*, и его самобытная жизнь есть развертывание того, что он получает из своего истока. Если же он питается некими инородными содержаниями, не из этого истока, он ослабляет и теряет свою с ним связь – разрушает свою жизнь, заболевает: «Введение начал неорганических в органическое тело сопровождается жизненным расстройством»³¹. Поэтому воздействие западной культуры, или «просвещения», в России может быть только отрицательным: «Влияние западного просвещения исказило самый строй русской жизни»³². Так диктует модель; и, повинаясь ей, славянофилы отрицают нагляднейшую реальность – блестящие успехи «русского синтеза», европеизированной культуры России; допустить синтетический характер культурного творчества, плодотворность кросскультурных контактов для них невозможно. Следуя своему диагнозу, они дают рецепт исцеления: возврат в изначальное состояние, что было до «введения начал неорганических» и потому было самобытным, здоровым. «Восстановление наших умственных сил зависит от живого соединения со стародавней и все-таки нам современной русской жизнью»³³, ибо эта жизнь несла в себе связь с

²⁹ Любопытно сопоставить эти понятия Хомякова с концептами отрицательной и положительной свободы в современной западной политической философии, от Берлина до Роулза.

³⁰ А.С. Хомяков. Мнение русских об иностранцах. С.33.

³¹ Там же. С.61.

³² А.С. Хомяков. Послание к сербам. Цит. изд. С.381.

³³ Он же. О возможности русской художественной школы. Цит. изд. С.97.

питающим истоком, несла «древние, живые и вечно-новые начала, к которым должно вернуться». Надо лишь уточнить, что возврат славянофилы все же не мыслили эмпирически-буквально. Уже в статье «О старом и новом» Хомяков представляет «возврат к древним началам» скорее диалектически, говоря, что в его итоге «воскреснет Древняя Русь, но уже сознающая себя»; и по контексту ясно, что это достижение самосознания Руси для него значит «истинное познание веры», просвещение светом христианства всех областей жизни. При этом условии, Русь сможет «осуществить свое высокое призвание».

Несмотря на диалектическую поправку к образу чаемого финала, описанная схема вполне соответствует хорошо известному типу *ретроутопии* – социальной модели, помещающей общественный идеал в отдаленное прошлое – в исток истории, Золотой Век... Столь же типичным является соединение ретроутопии с мифологемой Падения: события исхода, извержения из идеального, райского состояния в «падший мир», эмпирию. Золотой Век славянофилов – домонгольская Русь, Падение (в решающем его элементе) – реформы Петра, вестернизация. Конституируя свою идентичность, в качестве первого этапа русское сознание осмыслило себя в универсальных структурах пробуждающегося мышления.

Топос России: западники

Весьма поучительно сопоставить, как выстраивают топос России две партии. По той же канве вышивается совершенно иной узор, тот же материал и в рамках тех же общих воззрений тогдашней исторической науки, становится почвой для диаметрально противоположных оценок и толкований. Как принято считать, основной ответ западников на славянофильскую концепцию русской истории представлен в статье Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России» (1847), базирующейся на его лекциях в Московском университете. Мы не найдем здесь попытки последовательно развить исторический дискурс, как мы это видели у славянофилов, на единой философской основе (хотя известное влияние Гегеля присутствует). Однако в остальном работа Кавелина, вкупе с примыкающими к ней, действительно, старается охватить тот же материал и дать ответ на те же коренные вопросы становления и развития нации. Совпадает, как выше сказано, и отправная позиция: Русь противопоставляется Западу, ее древний уклад – чисто родовой и патриархальный (впрочем, общинный уклад славянофилов отличали от родового, считая более высокой ступенью), тогда как на Западе – дружинный. Но далее уже всё наоборот: если у Хомякова воинская дружина – носитель «мертвенности», то у западников она же – колыбель личности, и оппозиция Россия – Запад теперь не оппозиция живой органики и мертвой формальности, а оппозиция отсутствия или подавления личности и ее свободного развития. Сменяется верховный принцип всего дискурса: вместо примата общины, у западников – примат личности.

Именно в ключе личности теперь рассматривается исторический процесс. «Древняя Русь представляется погруженной в родственный быт. Личность... еще не выступала; она была подавлена кровными отношениями»³⁴. Это отсутствие личности в Древней Руси – центральный тезис западнической концепции, ее настойчивый лейтмотив. За счет него, и все свойства русской общины оказываются у западников отнюдь не достоинствами, а недостатками: «Общинный быт древней Руси... как мало было в нем зачатков гражданственности... Отсутствие твердой, юридической, на начале личности созданной общественности... характеризует нашу древнюю внутреннюю жизнь»³⁵, и т. д. В отличие от этого, в Европе, в особенности, у германских племен (отзвук «Философии истории» Гегеля), изначально развито «глубокое чувство личности», поскольку определяющие их уклад дружины суть «добровольные союзы... и

³⁴ К.Д. Кавелин. Взгляд на юридический быт древней России // Он же. Цит. изд. С. 50–51.

³⁵ Там же. С.39, 37.

начало личности положено в основание этих союзов»³⁶. Поэтому здесь «с самого начала все отношения... запечатлены этим началом личности и выражаются в строгих юридических формах»³⁷. При этом, центральная роль личности – не частная черта каких-то народов, а безусловная предпосылка причастности любого народа к мировой истории: «для народов, призванных ко всемирно-историческому действию существование без начала личности невозможно... Личность, сознающая свое бесконечное, безусловное достоинство, – есть необходимое условие всякого духовного развития народа»³⁸. Отсюда определяются внутренняя задача и смысл русской истории: в ней должно совершаться преодоление родового уклада и «постепенное образование, появление начала личности». Тут – снова противоположность Европе: «Задача истории русско-славянского племени и германских племен была различна. Последним предстояло развить историческую личность, которую они принесли с собою, нам предстояло создать личность»³⁹. О трудности этой задачи сдержанный обычно Кавелин пишет экспрессивно в частном письме: «Русское государство раздавило личность на всех общественных ступенях... Если бы мы были азиатский народ, мы бы и сгнили в этом состоянии. Но в нас есть способность к развитию; и потому начало личности, индивидуальности должно было выразиться и понемногу вступить в свои права»⁴⁰. Петр, согласно Кавелину, сумел успешно решить задачу: «У нас не было начала личности... с XVIII в. оно стало действовать и развиваться»⁴¹. Этот огромный успех дает основания для его превознесения: «Петр... великий человек, наш герой и полубог, наша надежда»⁴². Стоит сравнить это со славянофильскими оценками Петра как изменника неписаному договору русского государства с народом (К.Аксаков), «сворачивателя» Руси «на путь западный» и т. п. Само «сворачивание» тоже получает, конечно, противоположную оценку: по западникам, вестернизация была и не просто полезна, а необходима для создания личности: «Лицо должно было начать мыслить и действовать под чужим влиянием. Такое влияние было для него необходимо и благодетельно»⁴³.

Здесь нужно, однако, уточнение: эта схема истории, выводящая к оптимистическому взгляду на современность («мы оевропеились... мы вышли в жизнь общечеловеческую»), соответствует лишь либеральному западничеству. В оценке современной России она расходится как с католическим традиционализмом Чаадаева, так и с радикальным западничеством⁴⁴: обе эти позиции не видели в российской реальности решительно никакого «выхода в общечеловеческую жизнь». Типичным их выражением служат, к примеру, декларации Герцена, не делающие никакого исключения для современности: «У нас лицо всегда было задавлено, поглощено... Рабство у нас увеличивалось с образованием»⁴⁵. Русская история была историей развития самодержавия и власти, как история Запада является историей развития свободы и прав»⁴⁶.

³⁶ Там же. С.21.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С.22.

³⁹ Там же. С.23.

⁴⁰ Он же. Письмо баронессе Э.Ф. Раден от 26 мая 1864 г. // Русская мысль. 1899, № 12. С.14.

⁴¹ Он же. Взгляд на юридический быт древней России. С.66.

⁴² Он же. Краткий взгляд на русскую историю. Цит. изд. С. 164.

⁴³ Он же. Взгляд на юридический быт древней России. С.59.

⁴⁴ Разделение западников на либералов (Грановский, Кавелин, Боткин и др.) и радикалов (Герцен, Огарев, Белинский и др.) уже в 1845–46 гг. принимает форму прямого раскола.

⁴⁵ А.И. Герцен. С того берега // Он же. Собр. соч. в 30 тт. Т.6. М., 1955. С.319.

⁴⁶ Он же. Развитие революционных идей в России. Цит. изд. Т.7. М., 1956. С.244.

Топос личности: западники

Как мы уже убедились, тема личности красной нитью проходит в западническом дискурсе, составляя сам пафос западничества, едва ли не сам его *raison d'être*. У каждого из западников мы непременно найдем утверждение примата личностного начала в истории и общественной жизни, утверждение автономии, независимости индивидуальной личности, ее достоинства и свободы. И тем не менее, в том общем идейном фонде, что можно было бы назвать учением или доктриной западничества, мы не найдем сколько-нибудь развитой концепции личности. Пожалуй, такая концепция, или, по крайней мере, ее ядро, есть у Герцена (и ниже мы опишем ее), однако едва ли можно считать ее частью доктрины; нигде не выраженная систематически, разбросанная обрывками по многим его трудам, но при этом бесконечно важная для него самого, она и принадлежит скорее не движению, а ему лично, составляя стержень его философского мировоззрения. Что же до «учения», до типичного западнического дискурса, то для них характерна великая поглощенность общественной, социальной проблематикой и отнюдь не свойственно углубление в антропологический или персоналистский горизонт. Это значит, что личность здесь не берется как философская проблема, не раскрывается в своей специфической природе – ибо это всё уже не социальная проблематика. Когда личность – лишь элемент *социальной* философии (или тем паче публицистики, проповеди), то пусть даже этот элемент ставится на пьедестал, объявляется высшей ценностью – всё равно, сам по себе, в собственной природе он не анализируется, он – аксиома, постулат. – Итак, личность для западников в большей степени предмет культа, нежели осмысления, философской рефлексии.

Надо признать, однако, что в идейно-культурной ситуации России уже и простое утверждение личности и достоинства человека в качестве первостепенно важных начал играло крупную культурно-воспитательную роль – тем паче что такое утверждение западники умели проводить с талантом и силою убеждения. Самые яркие и социально значимые страницы ранней истории западничества составляет публицистика Белинского начала 40-х гг., ставшая первым в России образцом успешного воспитания общества через СМИ. Идейным стержнем этой публицистики была «человечность» – идеал, наиболее четко представленный в статье «Детские книги» (1840), знаменитый финал которой призывал: «Главная задача человека во всякой сфере деятельности... – быть человеком... Уважение к имени человеческому, бесконечная любовь к человеку за то только, что он человек... должны быть стихией, воздухом, жизнью человека»⁴⁷. Этот вклад Белинского стал своего рода исходным капиталом западничества, который изначально создал ему мощное влияние в довольно широкой среде.

Публицистический и социальный уклон в теме личности порождал особый дискурс: дискурс социальных проблем, социальной критики, но с такою шкалой ценностей, вершина которой – личность человека, начало не социальное, а индивидуальное. За этой структурой кроется, быть может, сильнейшая движущая пружина такого дискурса – его нравственный пафос, этицизм. Если речь о личности не вдается в анализ личности, но при этом усиленно утверждает необходимость ее развития, обеспечения ее достоинства, ее прав, всемерной и безусловной ее защиты, – эта речь являет собой уже не столько персоналистский, сколько этический дискурс; и западнический принцип примата личности представляется как этический принцип (напомним, это же мы увидели и за славянофильским принципом примата общины). Нагляднее и ярче всего этот нравственный пафос выступает опять-таки у Белинского, самого публицистического из лидеров западников. Не менее чем «Зальцбруннское письмо» к Гоголю, стало хрестоматийным его письмо к Василию Боткину от 1 марта 1841 г. с предъявлением морального счета Гегелю: «Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира... и гегелевской

⁴⁷ В.Г. Белинский. Поли. собр. соч. Т.4. С. 108.

Allgemeinheit... Кланяюсь покорно, Егор Федорович... но если бы мне удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах живой жизни и истории... иначе я с верхней ступени лестницы бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев»⁴⁸.

Своим безоглядным этическим максимализмом Белинский прямо напоминает Константина Аксакова с его столь же хрестоматийным заявлением о вреде правовых гарантий (см. выше прим. 17). Близость не удивительна ничуть, ведь оба автора были друзьями юности и вместе входили в кружок Станкевича. Гипертрофированный этицизм оказывается общей подосновой и западных, и славянофильских теорий – а, стало быть, и вообще русского сознания той эпохи. Конечно, эта гипертрофия, как и любая, была опасна – стоит всерьез подумать о возможности ее связи с сегодняшней *атрофией* этического сознания в России. Непомерно высокий замах – и срыв в низость, бесчеловечность: типичность таких крайних метаний для русского человека – тема затертая, но, увы, подкрепляемая материалом... А в ту пору, этический максимализм и пафос свободы личности достаточно естественно увлекают радикальных западников к социализму, который у них приобретает этическую окраску, представляется как практическое решение проблемы личности – и, благодаря этому, получает высшее, в своем роде религиозное значение. Все эти связи, ставшие вскоре азбукой «передового сознания», так выражает, например, Бакунин: «За всеми... религиями должен последовать *Социализм*, который, взятый в религиозном смысле, есть вера в *исполнение предназначения человека на земле*»⁴⁹.

Лишь крайне редко можно найти у западников обсуждение того, *что же такое личность*, и в этих редких случаях мы видим не самостоятельное продумывание проблемы, а нечто, напоминающее пересказ давно выученного урока. Урок этот был дан христианским воспитанием, которое получил каждый. Пусть в 1845 г. Бакунин напишет брату: «Слава Богу, мы уже не христиане»; но в 1840-м он в письме родным очень ясно формулирует ортодоксальное христианское понимание личности, с минимальной примесью Гегеля: «Личность человека... есть непосредственное единство индивидуального человека с Богом... Личность каждого человека разнится от его индивидуальности именно тем, что она есть первоначальное воплощение Бога в индивидуальности каждого... Неразрывное единство... с Божественной личностью воплощенного Бога – Христа – есть необходимое условие действительного осуществления внутренней личности... И потому вся жизнь человека, всё его стремление должны состоять в том, чтобы его индивидуальность, исполненная греха и лжи, исчезла в осуществлении его живой и вечной личности»⁵⁰. Иными словами, истинная личность человека – заключенные в нем образ и подобие Божие: таковы представления апостола анархизма о личности в этот вполне уже зрелый период его мысли. У либерала Кавелина не много общего во взглядах с Бакуниным, но в числе этого немногочисленного та же христианская и христоцентрическая идея личности, которую он соединяет с Гегелем более неуклюже, чем Бакунин: «возникла впервые в христианстве мысль о бесконечном, безусловном достоинстве *человека и человеческой личности*. Человек – живой сосуд духовного мира и его святыни; если не в действительности, то в возможности он представитель Бога на земле, возлюбленный сын Божий, для которого сам Спаситель сошел на землю...»⁵¹. Ясно, что подобная дефиниция никак не могла служить эффективным рабочим понятием при изучении судьбы личности в российской истории; уже один из студентов Кавелина, будущий фольклорист А.Н. Афанасьев, критически замечал о знаменитой

⁴⁸ В.Г. Белинский. Поли. собр. соч. Т.12. М.Д958. С.22. «Егор Федорович» – прозвание *Георга Вильгельма Фридриха* Гегеля в русских кружках.

⁴⁹ М.А. Бакунин. «Международное тайное общество освобождения человечества» // Он же. Избр. филос. соч. и письма. М., 1987. С.265. (Курс, автора).

⁵⁰ Он же. Письмо А.А. и Т.А. Бакуниным. Цит. изд. С. 136.

⁵¹ К.Д. Кавелин. Взгляд на юридический быт древней России. С.20.

его статье: «Автор, поставив краеугольным камнем своего труда личность, не объяснил точно, какой дает объем этому понятию»⁵². Но такой упрек можно обратить отнюдь не только к Кавелину. Объяснений «точного объема понятия» вообще трудно найти в западническом дискурсе личности, и на то есть глубокие причины.

Внимательный взгляд показывает, что у западников, и у Кавелина в том числе, постоянно смешиваются и налагаются друг на друга две разные концепции личности, что мы описали во Введении: теоцентрическая персонологическая парадигма, в основе которой связь со Христом, и свойственная западной метафизике секуляризованная концепция личности, отвечающая антропоцентрической персонологической парадигме. Позиции западников ориентируются, конечно, на вторую, секуляризованную концепцию, однако наряду с нею, как своего рода атавизм, в них сплошь и рядом обнаруживаются элементы усвоенной с юных лет христианской парадигмы. Это смешение глубоко разных парадигм остается незамеченным и приводит к размытым, противоречивым представлениям о личности, свидетельствующим о философской незрелости.

В известной мере, исключением служит Герцен. Его мысль изначально, с юношеских увлечений сенсимонизмом, обрела антропологическую ориентацию, сосредоточенность на человеке, с ведущей интуицией живого единства человеческого существа. Один из самых ранних егоopusов носит уже название (предвосхищающее Макса Шелера) «О месте человека в природе» (1832). Идею человека как живой цельности он противопоставлял «дуализму», в котором видел господствующую черту и главный порок всей европейской мысли христианской эпохи. В его понимании, «дуализм – это христианство, возведенное в логику, освобожденное от предания, от мистицизма»⁵³. Главный прием его состоит в том, чтобы разделять на мнимые противоположности то, что действительно нераздельно, например, тело и дух... Полторы тысячи лет всё... было пропитано дуализмом... [который] искажил все простейшие понятия»⁵⁴. Разумеется, победить дуализм Герцену, как и всей Европе, помог Гегель. Но отношения Герцена с мыслью Гегеля не столь просты, уже оттого хотя бы, что Гегелева система, в целом, далеко не несет в себе антропологической ориентации и, напротив, содержит существенные черты, которые я в моем анализе антропологии немецкого идеализма⁵⁵ определяю как «антиантропологические». Глубже всех эти отношения разобрал Густав Шпет. По Шпету, Герцен лишь очень частично овладел Гегелем, поскольку он (как многие философские дарования в России) подлинному погружению в философию предпочел общественное служение. «Не столько само содержание философии Гегеля увлекало Герцена, сколько общий характер этой философии... Герцен был увлечен, во-первых, научностью философии Гегеля, во-вторых, тем, что конечной задачей этой философии была сама действительность»⁵⁶. Поэтому, усвоив достаточно гегелевский дискурс, язык, он ставит их на службу своему изначальному антропологизму и намечает с их помощью контуры своей концепции личности. Подобное сочетание факторов сразу напоминает Фейербаха. Поскольку же вдобавок все прочли в «Былом и думах», как Герцен «вспрыгнул от радости», начав читать «Сущность христианства» Фейербаха, то трактовка философии Герцена как фейербахианской была почти общепринята, пока ее не отверг категорически Шпет, посвятивший особое исследование разоблачению «легенды о фейербахизме Герцена». Как показывает Шпет, единственным настоящим философским влиянием для Гер-

⁵² А.Н. Афанасьев. Народ-художник. Миф. Фольклор. Литература. М., 1986. С.295.

⁵³ Отметим тут проницательную, хотя оставшуюся неразвитой, интуицию о том, что в христианстве, не редуцированном к «логике», начала «предания» и «мистицизма» (а в наших терминах, «духовная традиция») ведут не к дуалистической, а целостной картине человека, общества и реальности. Именно такую картину пыталось развивать славянофильство, с которым Герцен перекликается во многих пунктах, преодолевая шоры идеологических оппозиций.

⁵⁴ А.И. Герцен. С того берега. С. 126–127.

⁵⁵ С.С. Хоружий. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. Гл. 6.

⁵⁶ Г.Г. Шпет. Философское мировоззрение Герцена. Петроград, 1921. С. 12. (Курс, автора).

цена остается Гегель, по отношению же к Фейербаху он вполне самостоятелен и во многом глубоко расходится с ним.

Простыми рассуждениями в гегельянском ключе Герцен строит базис своей концепции личности. Всеобщность, разум обладают внутренней необходимостью, потребностью индивидуализации. Они должны иметь силу воплотить себя из рода в вид, а из вида в индивид и личность. В свою очередь, пред личностью, в силу той же внутренней необходимости, встает задача самореализации. В том, как она, по Герцену, решается, заключена вся суть концепции, ее специфическое своеобразие. Здесь снова преодоление дуализма, ибо задача изначально двояка: с одной стороны, задача мысли, теории, с другой – задача действия, практики. Пафос Герцена обращен на утверждение второго полюса, третируемого или игнорируемого в спекулятивной философии. «Забытая в науке личность потребовала своих прав, потребовала жизни... удовлетворяющейся одним творческим, свободным деянием»⁵⁷. Герцен доказывает, что именно в действии, деятельности – ключ к конституции личности, лишь в них обретается полнота ее самореализации. «Действование – сама личность... в разумном, нравственно-свободном и страстно-энергическом деянии человек достигает действительности своей личности»⁵⁸, ибо в таком деянии, «свободном, разумном и сознательном» – вновь и вновь повторяет Герцен – теория переводится в жизнь, примиряется дуализм теории и практики, а вместе с ним побеждается и всякий дуализм (то есть, по Герцену, корень зла). Наметившаяся здесь концепция личности далее начинает наполняться конкретным содержанием: дается набросок этики свободы и достоинства личности (включающий любопытную апологию эгоизма), рассматривается зависимость личности от среды, эпохи и т. д. и т. п.

Деятельная природа личности – сердцевина, ключевой тезис концепции личности Герцена. Сам по себе, такой тезис мог бы быть тривиален, но смысл его у Герцена в том, что и личность и ее природа берутся в горизонте гегелевской «действительности», *Wirklichkeit*. В этом горизонте, деятельное выступает как разумно-деятельное, а сама личность предстает как уникальный плавильный тигель, где, по словам Шпета, «переплавляется вся действительность, чтобы, очистив ее от шлаков и "случайного" сора, ее можно было чистую и драгоценную влить в формы разумности»⁵⁹. Шпет весьма высоко оценивает эту концепцию, в которой, по его выражению, гегелевская «действительность заговорила голосом личности». Сегодня к его оценке можно добавить, что в концепции Герцена обнаруживаются переключки, связи со многими философскими явлениями 20 в. – течениями неомарксизма, персонализма, «мыследетельным подходом» в позднесоветской и постсоветской философии, и др. И можно согласиться также, что в этой концепции – вершина мысли западников о личности и о человеке.

Топос личности: славянофилы

У оппонентов западников, верховным началом служила, как уже мы сказали, пресловутая «община». Стремясь сохранять объективность в идейной полемике, Герцен писал об отношениях личности и общины: «Наша община – великое приданое наше... я вполне ценю ее, но в ней недостает личного начала»⁶⁰. Суждения других западников резче, они, как правило, говорят не столько о «недостаче», сколько о полном отсутствии такового начала. Если же обратиться к самим славянофилам, то на это обвинение в адрес общины мы найдем у них лишь скудный и не слишком определенный ответ. Правда, у Константина Аксакова, как всегда, позиция прямая и четкая, но в данной теме она уже на грани утопии.

⁵⁷ А.И. Герцен. Дилетантизм в науке. Письмо III: Дилетантизм и цех ученых. Цит. по: Г.Г. Шпет. Цит. соч. С.22.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Г.Г. Шпет. Цит. соч. С.24.

⁶⁰ А.И. Герцен. С того берега. С.319.

Проблему «личность и община» Аксаков не затушевывает, а решает сразу, в зачатке, давая собственную дефиницию общины: «Община есть союз людей, отказывающихся от своего эгоизма, от личности своей... это действие любви, высокое действие христианское... Община представляет нравственный хор и как в хоре не теряется голос... так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем очищенном виде, в согласии равномерно [т. е. в равной мере – С.Х.] самоотверженных личностей... в нравственном созвучии личностей, каждая личность слышна, но не одиноко, а согласно – и предстает высокое явление дружного совокупного бытия разумных существ»⁶¹. Конститутивный принцип общины – единогласие, или «свободное нравственное согласие всех». В реальном сообществе его постоянное поддержание, разумеется, нереально, и Аксаков говорит: «единогласие трудно, но всякая высота нравственная трудна». Отсюда хорошо видно, что все силы, конституирующие и скрепляющие общину, – сугубо нравственного характера, как усиленно подчеркивает и сам Аксаков: «Славянская община была союз людей, основанный на нравственном начале... Когда люди образовали общину, то общий внутренний нравственный закон является как порядок общей жизни... Основание общества есть одно общее нравственное убеждение»⁶². Все стороны и измерения жизни сообщества, кроме нравственных, отодвигаются здесь на второй план, а юридические прямо отрицаются; оппозиция этики и права как «правды внутренней» и «правды внешней» достигает степени правового нигилизма: «Славяне жили под условиями правды внутренней... Торжество внешней правды есть гибель правды внутренней, единой истинной, свободной правды»⁶³. В такой трактовке, община – уже не реальный тип сельского сообщества, а некий чисто этический конструкт, условность и утопичность которого усугубляются тем, что условною, нераскрытой остается и сама этика любви и согласия, конституирующая общину: что это за дивная этика? откуда взялась она у славян?

Условная конструкция общины развивается в не менее условную конструкцию социума как союза общества, или же «Земли», живущей на началах общины, и сферы власти, или «Государства». Вот принципы этого союза: «Отношения Земли и Государства между собою:... Государству – неограниченное право действия и закона, Земле – полное право мнения и слова... неограниченная власть – царю, полная свобода жизни и духа – народу;... Право духовной свободы... свобода мысли и слова есть неотъемлемое право Земли: только при нем никаких прав политических она не хочет, предоставляя Государству неограниченную власть политическую»⁶⁴. Противоречивость и утопичность такой конструкции очевидны: что это за «неограниченная власть», если она ни в чем не может стеснять «мнения и слова» подданных?! Но тем не менее, выраженное тут отношение к государству и политике разделялось всеми славянофилами. Они твердо считали, что «народ» не желает входить в эти сферы: находя их греховными, он полностью делегирует власть царю и его присным, однако взамен желает сохранять свободной и неприкосновенной свою «внутреннюю жизнь» – религию, обычаи, быт.

Такая позиция обнаруживает глубокое духовное чутье, ибо вполне соответствует установкам изначального христианства, как их описывает, например, Ханна Арендт: «Христианская концепция политической свободы... выросла из подозрения и вражды ранних христиан ко всей публичной сфере как таковой, от забот которой они требовали избавления ради свободы»⁶⁵. Согласно Арендт, в основе этой позиции лежит «определение политической свободы как потенциальной свободы от политики», и в истории политической мысли можно выде-

⁶¹ К.С. Аксаков. Краткий исторический очерк Земских Соборов. Цит. изд. С.279–280.

⁶² Он же. Несколько слов о русской истории, возбужденных историею г. Соловьева. Цит. изд. С.58, 55.

⁶³ Он же. Краткий исторический очерк Земских Соборов. С.287.

⁶⁴ Там же. С.284.

⁶⁵ Х. Арендт. Что такое свобода? // Точки – Puncta. 2007, № 1–2. С. 196.

лить целую линию, следующую подобному пониманию свободы и политических прав. К этой линии и принадлежат славянофилы. Поскольку неприкосновенная сфера «свободы жизни и духа» трактуется ими весьма широко, то их позиция, хотя и утверждает необходимость самодержавия, но в то же время парадоксально сближается с политическими теориями сокращения, минимизации прерогатив государства. Так выражал эту позицию Иван Аксаков: «Русский народ не политический... а народ социальный, имеющий задачей внутреннюю жизнь, жизнь земскую. Его идеал не государственное совершенство, а создание христианского общества... Для нас же забота та, чтобы государство давало как можно более простора внутренней жизни и само бы понимало свою ограниченность, недостаточность»⁶⁶. Сюда же можно добавить, что «правовой нигилизм» славянофилов можно понимать и значительно мягче, как утверждение своего рода *имплицитного права*, содержащегося в сфере религии и веры. В.В. Биbihин напоминает: «Поскольку религия понималась как закон, старославянская *вѣра* имела сильный правовой смысл, он сохранился в *верный*, в смысле *надежный*»⁶⁷. Однако и признавая все эти аргументы, нельзя не признать, с другой стороны, справедливость весьма взвешенной критики Б.Кистяковского, который указывал в «Вехах», что правовой нигилизм славянофилов был затем унаследован интеллигенцией и привел к «притупленности правосознания» у нее и к тому, что она отнюдь не стремилась преодолеть «застарелое зло – отсутствие какого бы то ни было правопорядка в повседневной жизни русского народа»⁶⁸. И сегодня мы можем констатировать, что «застарелое зло» благополучно дожило до наших дней.

Возвращаясь же к личности, мы видим, что, хотя «Земля» К. Аксакова, вслед за его общиной, – тоже идеализированный чисто этический конструкт (ср.: «Сила нравственная... есть элемент, в котором живет и движется Земля»), но концепция Земли несет в себе важные, опять-таки обще-славянофильские, идеи о правах личности. По учению славянофилов, эти права отнюдь не относятся к политике, они входят во «внутреннюю жизнь», в сферу Земли, и потому – неприкосновенны, неотчуждаемы. Вследствие этого, пафос свободы, достоинства и прав личности – никак не монополия западников. Славянофилы активно настаивали на свободе слова и мысли, и едва ли их заявления по резкости требований уступали протестам западников. Белинский представил свою сокрушительную критику в частном письме Гоголю; но Константин Аксаков писал в Записке, поданной императору: «Современное состояние России представляет внутренний разлад, прикрываемый бессовестною ложью... всё обняла ложь, везде обман... Всё зло происходит от угнетательной системы нашего правительства... Эта система, если б могла... то обратила бы человека в животное, которое повинует, не рассуждая»⁶⁹. Брат же его, в передовице, открывавшей первый номер основанной им газеты «День», вносил такое предложение в Свод Законов: «Прежде всего необходимым кажется нам постановить твердое правило, которое и внести в 1 Том Свода Законов... [как] главу 1 следующего содержания:

*Свобода печатного слова есть неотъемлемое право каждого подданного Российской империи, без различия звания и состояния»*⁷⁰.

Но при всем том, концепция личности у Константина Аксакова оказывается довольно фантастической. Как мы уже видим, личность, по его мысли, никак не отсутствует в русском социуме, однако реализуется она в очень своеобразной форме, которую трудно не признать ирреальной. Аксаковский человек, член общины или Земли, самоотверженный, отказывающийся не только от эгоизма, но и от самой своей личности, чтобы в «нравственном хоре» обре-

⁶⁶ И.С. Аксаков. Письмо графине А.Д. Блудовой от 15.01.1862. Цит. по: Ранние славянофилы. Сост. Н.Л. Бродский. М., 1910. С. LIV–LV.

⁶⁷ В.В. Биbihин. Ранний Хайдеггер. М., 2009. С.507.

⁶⁸ Б.А. Кистяковский. В защиту права // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С.130.

⁶⁹ К.С. Аксаков. Записка о внутреннем состоянии России // Ранние славянофилы. С. 89–91.

⁷⁰ И.С. Аксаков. Передовая газеты «День», 19 мая 1862. Цит. по: Ранние славянофилы. С. 129.

сти ее «в высшем и очищенном виде», – есть также чисто этический конструкт, всецело этицизированный человек, и потому – лишь антропологическая утопия. Можно только добавить, что сам Константин Аксаков, по свидетельствам, в жизни был крайне близок к этому несуществующему человеку...

Другие славянофилы видят общинное и земское устройство, а равно и личность в нем, более реалистично. Хомяков был главным создателем учения об общине, но он, тем не менее, не разделяет этического утопизма К. Аксакова, замечая трезво: «Личные добродетели далеко не развивались в сельских мирах в той степени, в какой развивались добродетели общежительные»⁷¹. На его взгляд, «высокие личные добродетели в сельском быту» – только «прекрасные исключения», а еще, к тому же, форма западная, дружина, «стояла бесспорно на высшей степени личной добродетели», – откуда легко сделать вывод, что судьба личности в общине видится ему, в сущности, почти также как западникам. И тем не менее, в главном, в положительном своем содержании, позиции Хомякова в проблеме личности несколько не приближаются к западным. Эти позиции развиваются им уже не в рамках учения об общине, а совсем независимо от него – в его знаменитом *учении о соборности*.

Учение о соборности Хомякова и историко-философские идеи Ивана Киреевского – два самых значительных религиозно-философских плода славянофильства. Оба они несут заметные отличия от прочей литературы славянофильского движения (в моем очерке о Хомякове, следующем ниже в этой книге, я даже отношу учение о соборности к особому, уже не-славянофильскому этапу его творчества). Принадлежащие уже не 40-м, а 50-м годам, они по зрелости, творческому уровню выходят за рамки «кружковой философии», создававшейся в эпоху споров двух партий. Отходят они и от тематики этих споров, не касаясь ни сакраментальной общины, ни вообще национальной истории (у Киреевского историческая рефлексия имеет своим предметом, по существу, не столько «русское просвещение», сколько Восточнохристианский дискурс). В центре их – не национальная, а религиозная проблематика, более глубокая и универсальная. Этот сдвиг важен и для проблемы личности: славянофильское видение личности имело религиозные корни, и без их раскрытия не могло обрести прочного основания и даже простой отчетливости.

Сегодня, в ретроспективе, позиции двух партий в проблеме личности видятся не столь сложными. Как сказано выше, утверждавшаяся западниками «свободная, разумная и сознательная личность» соответствует антропоцентрической парадигме, в которой личность трактуется как автономный самодовлеющий индивидуум, сближаясь с метафизическим понятием субъекта. В отличие от этого, славянофильская позиция соответствует теоцентрической парадигме (см. Введение), согласно которой полнота наделенности личным бытием принадлежит не человеку, а Богу. Человеческая же личность формируется в приобщении, причастии человека Богу, причем в этом приобщении человек участвует не только интеллектуально, а целостно, всем своим существом. Поэтому цельность – ключевой предикат личности человека, и весь славянофильский дискурс личности строится как утверждение «цельной личности», представляющей собой согласную собранность всех уровней и способностей человека в единство, открытое к соединению с Богом. Однако на этом этапе раскрытие философского и религиозного содержания, заключенного в концепте цельной личности, еще только начиналось. Решающую роль в нем предстояло сыграть философии Серебряного века и шедшему за ней православному богословию личности.

Первоначально, в пору создания славянофильской доктрины, мысль Хомякова была преимущественно социальной философией, сосредоточенной на дескрипции определенного типа человеческого сообщества, который характеризовался целым рядом совершенств, идеальных свойств («общежительных добродетелей»). Две главные особенности отличали эту фило-

⁷¹ А.С. Хомяков. По поводу статьи И.В. Киреевского... С.243.

софию: во-первых, специфическая природа данного совершенного сообщества передавалась в органической парадигме, посредством понятия организма; во-вторых, принималось (краеугольный камень доктрины!), что это сообщество реализуется в истории в форме русской общины. Но, в отличие от Константина Аксакова, Хомяков мыслил не утопически. Смотря достаточно трезво на общинное устройство в его истории и современности, он приходил к выводу, что община не может быть воплощением совершенного органического сообщества. Новый этап его мысли рождается тогда, когда к этому негативному выводу присоединяется позитивный: действительная, единственно адекватная реализация совершенного сообщества есть – *Церковь*.

В основе этого этапного вывода – простая логика. Тип совершенного сообщества, в силу его совершенных, идеальных качеств, принципиально не может быть воплощен никаким эмпирическим обществом. Такое сообщество должно быть сверх-эмпирично, иметь сверх-эмпирические измерения в своей природе; и Церковь, в отличие от обычного социума, подобные измерения имеет. Далее, еще на «общинном» этапе мысли у Хомякова сформировался набор основных признаков, предикатов, характеризующих совершенное сообщество; главным, определяющим из них было гармоническое сочетание, и даже точнее, тождество, полного единства и полной свободы. Но новом этапе все эти характеристики, которые не удавалось найти в общине, Хомяков обнаруживает наличествующими в Церкви. Эта концептуализация церковного бытия осуществляется путем детального анализа одного определенного свойства, которым обладает Церковь согласно Символу веры христиан: свойства *соборности*. Точней, в Символе стоит «соборная Церковь», и Хомяков сам образует от этого прилагательного существительное – неологизм, который со временем занял прочное место в русской – да и не только русской – религиозной и социальной мысли.

«Соборная» – третий атрибут Церкви из четырех («едина, святая, соборная и апостольская Церковь»), выражаемый в греческом оригинале термином *catholicos* – по смыслу, всецелое, всеобщее, универсальное. Важная особенность русского термина – отсутствующее в оригинале сближение с понятием собора, собрания верующих. Усиленно опираясь на нее, Хомяков развивает учение о соборности как «соборном единстве», в котором полнота единства и полнота свободы его элементов не только совместимы, но предполагают друг друга. Этот синтез свободы и единства он настойчиво утверждает как главное определение природы Церкви: «Церковь – свобода в единстве»⁷², «Единство Церкви есть не что иное как согласие личных свобод»⁷³ и т. п. Но сам Хомяков не применяет к этому сочетанию двух начал слова «синтез» и не дает вообще ему спекулятивной трактовки, гегелевской или иной. Как особенно подчеркивал Георгий Флоровский, дискурс соборности Хомякова развивается в элементе описания и свидетельства, это – *опытный* дискурс, передача его собственного церковного опыта, который был живым и глубоким («Хомяков жил в Церкви», как сказал Юрий Самарин). В горизонте же опыта, сочетание свободы и единства в Церкви является не диалектическим, а *благодатным*, достигаемым с помощью Божественной энергии, благодати. В соборном единстве, по Хомякову, свобода принимает особую форму – это соборная свобода, «просвещенная благодатью свобода», как и само соборное единство создается «по благодати Божией, а не по человеческому установлению». Аналогичная связь с благодатью, «преображенная благодатью» форма отличает и все основные атрибуты церковного бытия, проявления жизни Церкви. Поскольку же благодать, Божественная энергия – принадлежность Божественного бытия, иного онтологического горизонта, то этому горизонту принадлежит и соборное единство, соборность. Флоровский, пожалуй, самый авторитетный исследователь учения о соборности, четко закрепляет:

⁷² Он же. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного послания Парижского архиепископа // Он же. Соч. в 2-х тт. Т.2. М., 1994. С.66.

⁷³ Он же. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. Цит. изд. С.209.

«Соборность в понимании Хомякова – это не человеческая, а Божественная характеристика»⁷⁴. Этот тезис важен, ибо позволяет сразу отбросить все многочисленные, продолжающиеся до сего дня покушения представить соборность как социальный (а часто и национальный) идеал, отнести ее не к Церкви, а к обычному социуму.

Как явствует отсюда, в учении о соборности мысль Хомякова выходит в область онтологии, причем этот выход совершается не в русле гегельянства или какого-либо иного направления западной метафизики, а неким своим путем, более богословским, но отчасти и философским. Для русской мысли это был важный шаг. Сразу в нескольких направлениях открывались новые перспективы, которые в дальнейшем постепенно осмысливались и осваивались как философией, так и богословием. Эта рецепция учения о соборности описывается в следующем разделе книги⁷⁵, здесь же я укажу только ее главные вехи. В русской философии налицо, по крайней мере, три линии развития и влияния этого учения: 1) в онтологии, в связи с концепцией всеединства, 2) в теории познания, в построениях так называемой «онтологической гносеологии», 3) в социальной философии, в попытках эксплуатировать соборность как принцип социального устройства. Особняком стоит прихотливо-личное видение соборности Вяч. Ивановым: в 1910-е годы он развивал понимание ее как некоего «хорового начала», принципа единения-слияния народной стихии в фольклорно-сакральных действиях. Эти его теории имели влияние, войдя в идейный фонд русского символизма и получив развитие, в частности, в концепции «культового действия» в философии культа П.Флоренского.

Родство соборности с всеединством очевидно: оба принципа коренятся в той же исходной интуиции единства и связности бытия, выражая способ конституции или принцип внутренней формы совершенного единства множества, которое, по дефиниции Хомякова, есть «единство всех и единство по всему». Но тем не менее близость их ограничена: всеединство – чисто философский концепт, принадлежащий традиции христианского платонизма, тогда как соборность имеет опытную и экклезиологическую природу, восходя к видению Церкви как мистического Тела в Посланиях Павла. Поэтому в системах всеединства русской религиозной философии онтология обязана Соловьеву несравненно больше, чем Хомякову. Иная ситуация – в концепциях «онтологической гносеологии», которые доказывали зависимость акта познания от онтологических предпосылок. Эти концепции, развивавшиеся многими философами Серебряного века (С. и Е. Трубецкими, Лосским и Франком, Флоренским, Аскольдовым и др.), были довольно различны, но большинством из них разделялись два положения:

1) *Сознание имеет соборную природу.* Оно не принадлежит индивидууму как таковому, но только реализуется, осуществляет свою работу через индивидуума и в индивидууме. Само же по себе оно определяется трансиндивидуальными предикатами, являясь родовым и вселенским сознанием.

2) *Познание базируется на нравственных предпосылках.* Оно является не чисто рассудочной, но холистической и синтетической активностью, в которую вовлекаются купно мысль, воля, чувство; и ключевым сверх-рассудочным слагаемым когнитивного акта служит любовь.

Оба эти положения прямо восходят к Хомякову, что вполне ясно из следующего важного философского пассажа: «Ясность разумения поставляется в зависимость от закона нравственного. Общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины... Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью»⁷⁶. Легко признать близость этих суждений также и позициям современного западного «коммунологического» мышления, утверждающего примат общения и сообщества (*community and communication*). Наконец, что касается социальной философии, то мы

⁷⁴ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Изд. 3. Париж, 1983. С.277.

⁷⁵ См. ниже раздел «Алексей Хомяков и его дело», II.6–7.

⁷⁶ А.С. Хомяков. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Он же. Поли. собр. соч., изд. 3. Т.1. С.283.

говорили уже о необоснованности переноса хомяковского концепта в эту сферу. Тем не менее, такой перенос совершался систематически, как правило, в учениях с консервативным или националистическим уклоном, от поздних славянофилов до постсоветских коммунистов и (нео)евразийцев. Исключением служит лишь теория Франка, развитая им в книге «Духовные основы общества» (1930) и пытающаяся сочетать экклезиологический статус соборности с приданием ей роли «идеально направляющей силы общественной жизни».

Развитие богословского учения о соборности было рано оборвано смертью Хомякова. Понятно, что это развитие должно было неизбежно вести к вытеснению органической парадигмы: поскольку эта парадигма, связанная биологическими коннотациями, ограничена горизонтом здешнего бытия, то онтологический дискурс должен был войти в конфликт с органическим. Можно заметить, как в поздних трудах Хомякова применение к Церкви и ее жизни понятия организма и примыкающих к нему становится более осторожным и ограниченным – и всё в большей мере в дескрипции церковного бытия выходят на первый план принципы личности, любви и общения, которые не связаны с органической парадигмой, сверх-органичны. Дискурс соборности продвигался в сторону *богословия личности* и, тем самым, – к теоцентрической персонологической парадигме. Явное появление концепции личности как Божественной Ипостаси должно было бы стать решающим шагом в преодолении органицизма; но такое появление предполагало еще одну важную ступень, которая достигнута не была: углубленное развитие, вслед за экклезиологией, – христологии. Далее, усиленно подчеркивая конститутивную роль благодати в бытии Церкви, учение о соборности сближается, пускай имплицитно, и с *богословием энергий*, основательно забытым в ту пору. Указанные два рода православного богословия стали в 20 в. основой нового этапа православной мысли, который часто именуют этапом неопатристики и неопаламизма и который осуществил плодотворное современное возрождение Восточнохристианского дискурса. Его зачинатели Вл. Лосский и Г. Флоровский создали обновленную современную редакцию учения о соборности, которая стала существенной частью данного этапа. Поэтому Хомякова можно считать по праву одним из ранних его предтеч.

С возрождением Восточнохристианского дискурса тесно связана и мысль Ивана Киреевского. В его поздних статьях, и особенно, в программном и предсмертном труде «О возможности и необходимости новых начал для философии», намечается сам концепт Восточнохристианского дискурса, ставится и анализируется проблема создания аутентичной философии, стоящей на его основаниях (и, тем самым, вне руслу европейской метафизики). С большой философской зоркостью, Киреевский (как думают многие, включая меня, сильнейший философский ум в России своего времени) выстраивает идейный контекст такой философии и указывает ее определяющие черты. Как им подчеркивается, она должна быть не новой понятийной системой, согласуемой с положениями веры как внешними требованиями (путь схоластики), а *новым способом мышления*, таким, который способен дать выражение духовного опыта в адекватном этому опыту философском дискурсе. Он точно указывает, что, в отличие от западной мысли, Восточнохристианский дискурс отводит духовному опыту (опыту веры, Богообщения) ведущую роль: «Особенность православного мышления, исходящая из особенного отношения разума к вере, должна определить... господствующее направление самобытной образованности»⁷⁷

⁷⁷ И.В. Киреевский. О возможности и необходимости новых начал для философии // Он же. Избранные статьи. М., 1984. С.262.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.