

В.В. Сербиненко
И.В. Гребешев

РУССКАЯ МЕТАФИЗИКА XIX–XX ВЕКОВ

В. В. Сербиненко

**Русская метафизика
XIX–XX веков**

АНО "Руниверс"

2016

УДК 1(47+57)(091)"18/19"

ББК 87.3(2)52 + 87.3(2)6

Сербиненко В. В.

Русская метафизика XIX–XX веков / В. В. Сербиненко — АНО
"Руниверс", 2016

ISBN 978-5-905719-14-1

В монографии рассматриваются основные направления и проблематика русской метафизики XIX–XX веков. Авторы считают, что метафизика в России — неотъемлемая часть отечественной культуры, интересное и исключительно важное явление в истории мировой философии. В первой половине XIX века мы наблюдаем существенный творческий интерес русских мыслителей к европейской метафизике и опыт определения собственных позиций в отношении к «последним» (метафизическим) вопросам смысла исторического бытия человека и человечества. Именно проблемы метафизики истории и культуры, философской антропологии становятся центральными уже в русском романтизме (прежде всего В.Ф. Одоевский), в творчестве П.Я. Чаадаева и славянофилов, в художественной философии классиков русской литературы. Особое внимание в монографии уделяется личности и творчеству В.С. Соловьева, метафизика всеединства которого во многом определила своеобразие новой метафизической «волны» в отечественной философской культуре уже в начале XX века. Русская метафизика XX века рождалась и творчески развивалась (в России, а затем и в культуре русского зарубежья) в эпоху «восстания масс», когда вместе со многими традиционными ценностями и идеалами отвергались и уходили в прошлое принципы великой метафизической традиции. Не только апология метафизики, но и поиск ее новых форм — все это стало ответом русских мыслителей на вызов времени, на вызов «современности». Этот метафизический опыт в разнообразии его позиций и поисков, безусловно, представляет интерес и в наше историческое время, когда восстание масс давно уже сменилось их перманентной революцией, а в качестве альтернативы метафизике массовому сознанию слишком часто предлагаются всего лишь идеологические схемы и мировоззренческие стереотипы. Авторы убеждены, что в данном контексте

опыт русской метафизики ни в коей мере не устарел. В формате PDF A4
сохранен издательский макет книги.

УДК 1(47+57)(091)"18/19"

ББК 87.3(2)52 + 87.3(2)6

ISBN 978-5-905719-14-1

© Сербиненко В. В., 2016

© АНО "Руниверс", 2016

Содержание

| | |
|---|----|
| Русская идея: метафизика, идеология, история (вместо предисловия) | 7 |
| I. Метафизическая проблематика в русской культуре XIX века | 17 |
| 1.1. Шеллингианство и русский философский романтизм | 18 |
| 1.2. Славянофильство: опыт метафизики истории и культуры | 34 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 56 |

**Вячеслав Владимирович Сербиненко,
Игорь Владимирович Гребешев
Русская метафизика XIX–XX веков**

© Сербиненко В.В., 2016

© Гребешев И.В., 2016

Русская идея: метафизика, идеология, история (вместо предисловия)

История идей не знает никакой строгой и тем более абсолютной границы, разделяющей метафизику и идеологию. Самые сложные метафизические системы нередко подвергались идеологической интерпретации. Так, например, гегелевская философия, несмотря на всю свою, казалось бы, принципиальную неперебиваемость на упрощенный язык идеологии, тем не менее с легкостью необычайной воспринималась многими радикалами и консерваторами (на Западе и в России) как основание собственных идеологических увлечений. Необходимо подчеркнуть, что в данном случае термины «философия» и «метафизика» используются как синонимические. Только в XIX веке в русле позитивизма, а затем марксизма термин «метафизика» приобрел негативный смысл, будучи противопоставленным в первом случае «научной», а во втором – «диалектической» философии. Но историк философии, даже если он разделяет подобные оценки, не может игнорировать тот факт, что со времен Андроника Родосского (I в. до н. э.) традиционным вторым именем философии была метафизика. Идеологические метаморфозы, которые уже в XX столетии произошли со многими философскими учениями (ницшеанством, марксизмом и др.), казалось бы, однозначно свидетельствуют о том, что никаких гарантий от идеологизации философия-метафизика не имеет.

И такого рода гарантий действительно нет: в качестве идеологических символов могут использоваться, в принципе, любые явления культуры, а отнюдь не только философские идеи. Примеров того, как произведения искусства (не обязательно словесного) начинают жить в идеологическом пространстве, можно привести сколько угодно. Однако так же как подлинное искусство никак не может раствориться в идеологии и утратить собственную сущность, так и настоящая метафизика принципиально не сводима к своему идеологическому «отражению». Последнее всегда есть искажение оригинала, его упрощенная схематизация. И это как раз тот случай, когда «простота хуже всякого воровства». Гегелевская «Феноменология духа», переведенная на язык идеологии, – это уже совершенно иной «текст». Философские учения Платона, Гегеля, Ницше, какие бы идеологические эксперименты над ними ни проводились, в своем собственно метафизическом содержании остаются там, где им и положено быть по статусу, – в «вечном» мире платонических идей. Даже марксизм, изначальная идеологическая ориентированность которого вряд ли может вызывать сомнение, не исчерпывает себя, скажем, в идеологии марксизма-ленинизма советского (или любого иного) образца. Так, например, содержащаяся в нем фундаментальная, едва ли не онтологическая критика *любых* форм идеологии, несмотря на все усилия, поддается идеологическому «переводу» лишь ценой явной и неизбежной вульгаризации.

Само понятие «русская идея» и соответствующие его трактовки возникают и формируются в XIX веке в России именно в русле русской, преимущественно религиозной метафизици. Метафизический уровень понимания «русской идеи», который мы находим в творчестве ряда крупных русских мыслителей XIX, а затем и XX века, было бы неоправданно смешивать с различными попытками выработки национальной идеологии. Идеология всегда функциональна, и в этой функциональности заключается весь смысл ее существования. Если она оказывается мертворожденной или перестает играть активную общественную роль, то смысл этот утрачивается, и те или иные идеологемы уходят в Лету и могут представлять исключительно исторический интерес. Их возвращение из небытия, естественно, в новых формах вполне возможно, но и в этом случае новая жизнь старой идеологии полностью исчерпывается и определяется степенью ее общественного влияния. Философские размышления о судьбах России, которые занимают столь существенное место в русской философии XIX века, значительного и

тем более решающего влияния на общественные процессы в стране не оказали. И произошло это не вследствие их некой слабости, ущербности, отвлеченности от «реальной жизни» (стандартный набор инвектив здравого смысла в адрес «абстрактной» метафизики), а прежде всего именно потому, что они имели действительно философский характер. Философия всегда есть дело личного разума. Эти слова принадлежат Вл. Соловьеву, но нечто подобное утверждали многие метафизики от Платона до Канта. Последний признавал «священным долгом» философа последовательность и, соответственно, ответственность его мышления. «Личный разум» философа полностью отвечает за результаты своего поиска истины, которые сами также обращены к другому «личному разуму», столь же критическому. Метафизические идеи рассчитаны на понимание (которое без *философской* критики невозможно), а не на влияние, тем более массовое. Метафизика отличается от идеологии вовсе не своей элитарностью, герметизмом или даже эзотеризмом. Сократовский дух европейской и, безусловно, русской философии («русский Сократ» Г.С. Сковорода; всегда готовый к «сократическим» спорам А.С. Хомяков и мн. др.) глубоко демократичен, и она фактически обращена к каждому способному и желающему мыслить. Эзотерическо-окультиные же искания, в сущности, антифилософичны. Нет ничего парадоксального, например, в том, что философ-мистик Вл. Соловьев утверждал, имея в виду как раз окультиные доктрины, что никакая серьезная философия не может основываться на «тайне». Окультизм (в широком смысле) и в прошлом, и поныне – это вполне определенный тип идеологии, достаточно успешно воздействующий как на узкий круг «посвященных», так и на массы простых адептов.

Все сказанное – это отнюдь не критика идеологии как таковой и не «похвала» философии. И в той, и в другой сфере есть свои взлеты и свои нередко глубочайшие падения. Речь идет о том, что, как бы порой причудливо ни пересекались в истории эти две области духовной жизни, они остаются по сути чуждыми друг другу, отвечая принципиально различным потребностям человеческого духа. К идеологии просто невозможно предъявлять те же критерии, что к метафизике: от нее нельзя требовать последовательности и в этом смысле непротиворечивости, поскольку ее целью является совсем не истина. Известный тезис о том, что «всесильность» учения доказывает его «верность» по отношению к идеологической доктрине, совершенно точно характеризует ситуацию: бессильная в социальном плане идеология никому не нужна и, следовательно, не верна. Те, кого интересует истина факта или истина умозрения, обратятся соответственно к науке или к философии, но в любом случае не к идеологии. Эффективность влияния – это основной критерий оценки идеологического учения. Можно, конечно, с достаточным основанием рассуждать о «плохих» и «хороших» идеологиях, об «истинных» элементах в их содержании и пр., но в конечном счете все определяет именно критерий эффективности. Во-первых, потому, что, как известно, даже самыми благими намерениями может быть вымощена дорога в исторический ад (о метафизическом в данном случае упоминать было бы неуместно). Во-вторых, и это главное, любую «идеальную» «гуманную» идеологию, если она оказывается социально неэффективной, ждет скорое и неизбежное забвение.

Метафизика «русской идеи», как бы ее ни оценивать, в любом случае уже является реальной частью духовной культуры России XIX века. Идеология же «русской идеи» – это не прекращающийся и по сей день и также уходящий корнями прежде всего в XIX столетие процесс возникновения, формирования и проверки на эффективность (историей, разумеется) самых разнообразных идеологий, ориентированных на «объяснение» смысла исторического бытия страны, государства, нации. Обращаясь к имеющемуся опыту философии российской истории, мы тем самым отнюдь не уходим в некий изолированный («абстрактный») мир идей, никак не соотносящийся с миром российской идеологии прошлого и позапрошлого столетий, с его «бурей и натиском» различных идейных течений, претендовавших на доминирующую роль в общественном сознании. Напротив, метафизика «русской идеи» может дать ключ к понима-

нию причин, определивших исключительный драматизм и принципиальную незавершенность процесса становления единой идеологической системы ценностей Российской империи.

Символично, что само понятие «русская идея» было введено в литературный оборот Ф.М. Достоевским. Трудно переоценить значение творчества писателя и его воззрений для последующей русской метафизики¹. Достоевский заговорил о «русской идее» в тот момент, когда, не удовлетворенный опытом не только западничества, но и славянофильства, он стремился определить принципы нового общественного идеала – «почвенничества». Символично также и то, что с самого начала смысл «русской идеи» понимался Достоевским не идеологически. Речь не шла об определенном типе национальной идеологии, так или иначе противостоящей другим национальным идеологиям и позволяющей России успешно решать конкретные исторические задачи: внутренние и внешние. Впервые употребив выражение «русская идея» в начале 60-х годов, Достоевский исходил из собственной метафизической интуиции универсализма отечественной культуры и национального характера, которой он останется верен до конца: и тогда, когда в своей знаменитой Пушкинской речи будет призывать к «всечеловеческому братству», и когда в последних статьях «Дневника писателя» заговорит о «русском социализме». Вот каким было первое определение «русской идеи», данное Достоевским в объявлении о подписке на журнал «Время» на 1861 год: «Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности. Недаром же мы говорили на всех языках, понимали все цивилизации, сочувствовали интересам каждого европейского народа, понимали смысл и разумность явлений, совершенно нам чуждых»².

Обращает на себя внимание предположительная интонация: Достоевский «знает», что путь национального отчуждения («китайские стены») ведет в тупик, но он лишь «предугадывает» («может быть») вероятные положительные возможности русской и российской «всечеловечности». Подобная «предположительность» совершенно неприемлема для идеологического языка: здесь все должно быть ясно и категорично (стилистически, конечно). Но в метафизических размышлениях гипотетичность более чем уместна: мыслитель обязан быть предельно осторожен, когда соотносит свои метафизические умозрения и интуиции с вполне конкретными историческими обстоятельствами и перспективами. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, например, Платон в своей известной характеристике подлинной философичности использует именно предположительную интонацию: «Постоянство, верность и искренность – вот что я называю подлинной философией, другие же качества, относящиеся к другим вещам, такие как хитрость и изворотливость, *кажется* мне, я определяю правильно, если дам им имя неискренней изощренности»³.

Уверенность же Достоевского в конечной пагубности центробежных сил, дробящих человечество, вполне объяснима: как христианский мыслитель, он исходил из универсализма христианства, не допускающего приоритета и тем более торжества какой-то одной национальной

¹ Мы имеем в виду безусловный факт огромного интереса к творчеству Достоевского русских мыслителей («религиозных философов», «метафизиков»), что нашло непосредственное и глубокое выражение в их собственном творчестве. Связь художественной философии писателя и последующей русской религиозной философии настолько значительна в культурном отношении, что, будучи чуждым миру идей русской метафизики, крайне сложно действительно понимать и любить творчество Достоевского. Поэтому, в частности, известная ленинская оценка «архискверный Достоевский» (в письме И. Арманд) – это, конечно, не более чем идеологическая «обзывалка», но в то же время и вполне искреннее признание полнейшей чуждости и непонятности смысла духовных исканий писателя и тех, кто решился продолжить избранный им путь (в четко идеологической редакции В.И. Ленина: стал на «дорогу к поповщине»).

² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т. 15. С. 115.

³ Платон. Соч. в 3 т. М., 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 561.

идеи и в то же время не признающего факт отчуждения различных народов и традиций в качестве окончательного и неизбежного исторического итога. Однако если доминирование какой-либо одной нации, претендующей на роль «богоизбранного народа», с христианской точки зрения принципиально недопустимо, то из этого еще не следует, что тот или иной народ не может внести свой, особый вклад в «дело Христово», сыграть важную, а возможно, и решающую роль в реальном утверждении в истории идеала «всечеловечности». В русской религиозно-философской мысли исключительно остро была поставлена именно эта проблема. Представляется оправданным следующее утверждение: если иметь в виду метафизический уровень спора российских славянофилов и западников – а наличие метафизических позиций в основе данной полемики отрицать крайне сложно, – то решающую роль в нем играл отнюдь не вопрос о конкретных исторических судьбах России и Запада и об отношениях между ними. Славянофилы и западники (по крайней мере, религиозные западники в лице П.Я. Чаадаева) спорили о реальности христианского пути в истории, о том, в какой мере европейские народы и Россия следуют этим путем и возможен ли он вообще. Для Достоевского опыт «уподобления» Христу в истории был столь же оправдан, как и для каждого христианина в личной жизни, но этот опыт исключал какой-либо гегемонизм, претензию на роль высшего судьи и распорядителя (с такой позицией во многом было связано отрицательное отношение писателя к католической идее). Более того, так же как частный успех индивида никак не может служить гарантией его «успехов» на христианском «узком пути», ведущем к спасению, так и могущество, достигнутое народами и государствами на историческом поприще, само по себе ни о какой богоизбранности не свидетельствует.

Исторические «плюсы» легко оборачиваются религиозными и метафизическими «минусами». В конечном счете, по Достоевскому, путь власти и земного могущества – это путь Великого Инквизитора. Знаком же того, что народ сохранил в себе «образ Христа», могут служить трагические испытания, выпавшие на его долю в истории, терпение, с которым он их переносит, не покидающее его чувство собственного несовершенства и греховности, нежелание признать в качестве последней истины обстоятельств и законов «мира сего». Через всю историю русской мысли и литературы проходит образ России – страдающей, претерпевающей все новые и новые удары судьбы, сгорающей в исторических бурях, но вновь возрождающейся, подобно языческому Фениксу, и чающей истинного воскресения. Какая бы историческая и духовная дистанция ни разделяла древнерусский идеал «святой Руси» и образ России, «распятой» в революциях и войнах XX столетия, нельзя вместе с тем не видеть и то, что они образуют единую постоянную тему отечественной культурной традиции. В данном случае есть основания говорить даже об общей ее парадигме.

Однако диапазон идей в пределах этой парадигмы был весьма широк: от тотального антиисторизма, радикального мироотрицания, неприятия исторических форм государственной и социальной организации (в том числе и церковной), культурного творчества до признания священной миссии русского государства в мировом масштабе (идея «Москвы – третьего Рима») и сокращения монархической власти как единственно истинной и высшей формы не только политического, но и общественного бытия. Первую тенденцию мы обнаруживаем в сфере религиозного сознания: в русском расколе, в сектантских движениях. И, конечно, подобные настроения имели место не только за пределами церковных стен, но и в жизни самой Русской Православной Церкви. Продолжение этого русского спора с историей, причем в предельно радикальных формах, можно видеть в идеях позднего Л.Н. Толстого, а затем уже в нашем столетии у Н.А. Бердяева и, безусловно, не только у них.

Второй тип русского мессианизма также имеет свою историю, и именно с ним в первую очередь были связаны попытки создания единой национальной идеологии в период Московского царства (прежде всего И. Волоцкий), а потом Российской империи. И тем не менее это были только два крайних полюса в восприятии «русской идеи» (противоположности, как

известно, сходятся, и нередко оба эти типа действительно совпадали, приобретая причудливые, подчас даже гротескные формы).

В истории русской мысли скорее преобладало стремление избежать выбора между образом России и русского народа, остающихся, подобно легендарному граду Китежу, вне истории и спасающихся от мира в мистическом опыте и нравственных исканиях, и Россией, наследницей Рима и Византии, видящей свое историческое предназначение в безграничном усилении государственной мощи. Перед русской религиозной и философской мыслью XIX, а затем и XX века стояла в данном случае дилемма далеко не только российского значения: каким образом, не отрекаясь от мира и истории, сохранить верность идеалам христианства и не поддаться естественному ходу вещей, не стать бесповоротно на проторенную историческую дорогу борьбы за собственные национальные и государственные интересы. Возможен ли вообще в истории христианский путь, или его единственным и подлинным символом являются лишь скит отшельника и келья монаха?

В поисках ответа на этот постоянный и, можно сказать, мучительный для христианской мысли вопрос русским мыслителям не всегда удавалось избежать соблазна утопизма. Но сводить результаты их духовных исканий к утопизму или тем более к религиозному национализму было бы, на наш взгляд, совершенно неверно. Один только Достоевский сказал едва ли не всю правду о сути утопизма, о том, что реально несут с собой человечеству разнообразные формы утопической идеологии. А традиция критики утопизма, существующая в русской религиозной философии, идеями Достоевского далеко не исчерпывается⁴. Понимание же Достоевским смысла «русской идеи» совершенно определенно было направлено именно против националистической идеологии. Христианский мессианиззм означал для писателя возможность единства в решении двух исторических задач: определения народом своего места в истории, полного выражения в культуре и во всех сферах жизни собственного национального своеобразия и одновременно радикального преодоления национальной замкнутости, творческого восприятия иных духовных традиций, опыта исторического творчества других народов. Достоевский верил, что Россия, если она изберет этот, по его убеждению, истинно христианский путь, может не только успешно выразить свою самобытность, сохраняя верность исторической «почве» («народному духу и народным началам»), но и показать человечеству реальную возможность выхода из порочного исторического круга отчуждения и вражды. В своей знаменитой Пушкинской речи писатель говорил именно об этом. И, как мы знаем, его главным аргументом стало творчество Пушкина.

Аргумент этот, надо сказать, носил совершенно метафизический характер. С точки зрения здравого смысла и философских направлений, ориентированных на науку и тот же здравый смысл, достаточно абсурдной выглядит попытка представить творчество одного, пусть даже и великого поэта как выражение сути исторического бытия народа. На основании каких критериев последовательный эмпирик может предпочесть творчество Пушкина, Шекспира или Тагора всем прочим проявлениям исторической жизни нации? Для него творчество художника – это, возможно, и значительный исторический факт, но именно факт, один из многих в бесконечной череде исторических событий. Только метафизика допускает возможность взглянуть на *событие* с «точки зрения вечности» и сделать выбор. В русле метафизической традиции, идущей от Платона и последующего, уже христианского платонизма, выбор Достоевского отнюдь не кажется абсурдным. В мире платоновских вечных идей-парадигм свое место могут занимать и идеи народов, заключающие в себе абсолютный смысл национального бытия. Искать же этот смысл вполне оправданно прежде всего в духовной жизни народа и далеко не в последнюю очередь в творчестве художественных гениев нации. Именно этот путь и избрал Достоевский,

⁴ Отметим в этой связи прежде всего две работы: *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма (См.: Вопросы философии № 10. 1990); *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991.

признавший творчество Пушкина символом «русской идеи». Писатель говорил о «черте художественного гения» Пушкина как «способности всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гении чужих наций, и перевоплощения почти совершенного...». «Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим, и, как совершеннейший художник, он есть и совершеннейший выразитель этой способности... – утверждал Достоевский. – Народ же наш именно заключает в душе своей эту склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению... русская душа... гений народа русского, может быть, наиболее способны из всех народов вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия»⁵.

Легко, конечно, увидеть в этих словах писателя лишь похвалу любимому поэту и собственному народу. Можно даже счесть их проявлением национальной гордыни. Бесконечно число восхвалений достоинств собственной нации, произнесенных в разные времена. И можно не сомневаться, что ряд этот будет продолжен. Достоевский действительно на пушкинском юбилее говорил о тех чертах своего народа, которые считал лучшими. Думается, что писатель, который, как возможно никто другой в русской литературе, сумел с предельным реализмом рассказать о самых мрачных сторонах российской жизни и национального характера, имел моральное право высказаться и о том, что считал светлым и положительным. Но дело даже не в этом. Достоевский, призывая Россию быть верной пушкинскому гению, формулировал идеал, который, по его убеждению, был нужен не только его стране и народу, но и всему человечеству. Он не звал Россию покорять другие народы (хотя бы и под знаком креста), поработать их души идеологической и культурной экспансией. По сути, он говорил об огромной морально-исторической ответственности России перед собой и человечеством. Речь шла о даре понимания иного образа жизни, иных типов мирозерцания, который, верил Достоевский, есть у народа России, но который для своей реализации в истории требует колоссальных нравственных усилий. Но эти усилия необходимы, потому что человечество должно иметь выбор и не может смириться с неизбежностью национального отчуждения, с действующим и в каждом народе, и в межнациональных отношениях правилом «человек человеку волк». Достоевский отвергал путь революционного социализма, считая, что тот неотвратимо ведет лишь к «коммунистическому муравейнику», и когда в конце жизни он писал о «русском социализме», то имел в виду все ту же идею «всечеловеческого братства».

Общеизвестно критическое отношение писателя к цивилизационному прогрессу западного типа. Но выступал он не против европейских достижений в сфере культуры и цивилизации, а против исторической безальтернативности, утверждаемой идеологией европоцентризма, представляющей западный путь в качестве магистрального направления развития человечества, а все иные культурные традиции, по сути, как периферийные и едва ли не маргинальные. Не случайно в своих последних работах Достоевский размышлял о евразийской природе России, писал о том, что ее путь «лежит в Азию» и что пора покончить с «лакейской боязнью» прослыть в Европе «азиатами» и признать, что особенности национального характера и культуры в существенной мере связаны с духовным опытом народов азиатского континента. Эти мысли позднего Достоевского близки идеалам возникшего уже в XX веке евразийского движения. Хотя, конечно, было бы не вполне корректно видеть в писателе предтечу евразийства. Последнее в значительной степени явилось попыткой создания нового типа национальной идеологии, ориентированной на конкретный опыт революции 1917 года и послереволюционную ситуацию в России. Достоевский же в своих размышлениях об универсализме русской духовной традиции прежде всего отвечал на вопрос о смысле истории, и далеко не только российской. «Русская идея» у Достоевского – это метафизический принцип национального бытия

⁵ Достоевский Ф.М. ПСС. Т. 26. С. 136.

России, но это и универсальный идеал национального бытия вообще. Идея «всечеловечности» может считаться русской только в той мере, в какой Россия сможет способствовать ее реализации в истории.

Метафизические идеи Достоевского серьезного *идеологического* влияния на российское общественное сознание не оказали. В этом нет ничего удивительного. Как известно, Пушкинская речь писателя была встречена с немалым энтузиазмом, но уже очень скоро наступило охлаждение. Как российские западники-либералы, так и представители консервативного лагеря осознали, что идеалы Достоевского слишком далеки от их собственных идеологических убеждений. Тем не менее традиция метафизического понимания «русской идеи» вскоре получила продолжение. Именно принципиальная неидеологичность позиции Достоевского была воспринята его младшим другом, религиозным философом Вл. Соловьевым.

Подход Соловьева к «национальному вопросу» уже изначально был, безусловно, метафизическим. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности», – утверждал философ в докладе «Русская идея»⁶. Эта формула Соловьева с классической ясностью фиксирует основные возможности и проблемы метафизики национального бытия. Он всегда считал, что не только личность и человечество в целом, но также и народ, нация имеют определенную метафизическую судьбу. Как и Достоевский, Соловьев апеллировал к христианскому универсализму, полагая, что тот несовместим и с национализмом – идеологией национального эгоизма, противоречащей принципу метафизического единства человечества, и с космополитическим глобализмом – идеологически принижающим историческое (и тем более метафизическое) значение национального своеобразия. Сам же тезис Соловьева «идея нации есть не то, что она думает о себе во времени» был направлен прежде всего против идеологии национальной исключительности.

Как и Достоевский, философ считал, что реальная политика современных государств, называющих себя христианскими, ни в коей мере не является христианской. Он утверждал, что те, кто призывает Россию руководствоваться *исключительно* национальными и государственными интересами, склоняют ее на путь подражания худшим сторонам европейской идеологии и политики. Национальное, патриотическое чувство, по убеждению Соловьева, несет в себе правду, которая может быть искажена в национализме и отрицается космополитической идеологией. Смысл «русской идеи» Соловьев, так же как и Достоевский, видел в таком «все-ленском» служении, считая, что русская история и особенности национального характера свидетельствуют о том, что Россия должна сделать именно этот исторический выбор. Основным идеалом народа – это идеал святой Руси, утверждал философ, а «святая Русь требует святого дела». Однако, в отличие от Достоевского, Соловьев полагал, что Россия должна первой сделать шаг к духовному примирению с Западом, прежде всего с католическим миром. В 80-е годы, мечтая о восстановлении единства христианского мира, он видел в этом возможность окончательного преодоления национального эгоизма. В борьбе за осуществление своего идеала Вл. Соловьев испытал немало разочарований. Не избежал он и утопизма: уже в конце жизни ему пришлось отказаться от своей идеи «свободной теократии» как нереальной и во многом утопической.

Метафизические идеи Вл. Соловьева не были восприняты в российском обществе, никаких серьезных идеологических функций они выполнить не смогли (и не могли, конечно). Философ в буквальном смысле оказался между «двух враждебных станом». В официальных сферах и кругах консерваторов-традиционалистов его призыв к примирению и отказу от национального эгоизма был оценен как антипатриотический и противоречащий национально-государственным интересам России. Либеральной же и радикальной российской интеллигенции соловьевская метафизика «русской идеи» также оказалась совершенно чужда.

⁶ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 220.

Казалось бы, есть все основания счесть идеи Достоевского и Соловьева пусть даже и высокогуманными, но тем не менее нереалистичными и, следовательно, утопическими. Ведь они никак не изменили ни политико-идеологическую ситуацию в России, ни положение дел в мировой политике, где практика «международного людоедства» (выражение Соловьева) продолжала торжествовать и неотвратно вела человечество к новым всемирным военным конфликтам уже XX столетия. Однако дело в том, что русские мыслители не были ни идеологами, рассчитывавшими (в данном случае получается – наивно) на то, что их призывы мгновенно найдут отклик в умах и сердцах миллионов, ни проповедниками отвлеченного гуманизма, напоминающими человечеству о том, насколько добро и миролюбие лучше отчуждения и вражды. «Христианская политика» у Достоевского и Соловьева – это не абстрактный идеал, который должен отменить все многообразие исторической жизни, невозможной без противоречий, борьбы интересов, и не в последнюю очередь интересов национальных. Оба мыслителя не призывали к антиисторизму и прекрасно осознавали, насколько сложен и труден путь приближения реальности к идеалу, какие соблазны встречаются на этом пути. Но они были убеждены, что без такого стремления человечество утрачивает смысл своего существования и оказывается в историческом тупике. Собственно говоря, Соловьев и Достоевский ставили перед Россией и Западом один, безусловно, метафизический, но при этом вполне конкретный вопрос: могут ли народы и государства, присягающие на верность нравственным и религиозным идеалам, не только совершенно пренебрегать ими в своих исторических действиях, но и оправдывать политику «международного людоедства» с помощью националистической идеологии, абсолютно несовместимой с провозглашаемыми гуманистическими принципами? Можно сказать, что это был и вопрос о лицемерии и даже антигуманности существовавших типов идеологии. И вправе ли мы сегодня уже в веке XXI признать смысл поставленной ими проблемы отвлеченным и утопическим? Представляется, что ни о каком утопизме в данном случае не может идти речь. Тем более если учесть, что Достоевский и Соловьев говорили не о каких-то скачках в «прекрасный новый мир», а о возможности и необходимости усилий для постепенного преодоления многоликого национализма, об опасности которого кровавый опыт XX века свидетельствует совершенно однозначно. Надо учитывать и то, что, видя во «всечеловечности» смысл «русской идеи», оба мыслителя отнюдь не имели в виду идеологический синкретизм, отказ от национальной самобытности и своеобразия культурного выбора народов. Напротив, в такого рода тотальном глобализме цивилизационного прогресса они были склонны видеть серьезную опасность, а отнюдь не движение к идеалу «всечеловечности». Последний же предполагал прежде всего способность понимания и уважения иного культурного опыта, иных духовных традиций; способность, говоря словами Достоевского, «всемирной отзывчивости», «трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия».

«Русская идея», как ее понимали Достоевский, Соловьев и, заметим, многие другие русские мыслители, не стала основой национальной идеологии. Но не потому, что была слишком абстрактной, далекой от реальной жизни. Метафизические идеи обладают собственной ценностью, независимой от степени их идеологического влияния. Добро остается добром, а истина истиной даже тогда, когда, казалось бы, все происходит не по истине и не по добру. Так, во всяком случае, обстоит дело с точки зрения опыта мировой метафизической традиции. Не стоит им пренебрегать во имя идеологических фантомов «современности», «прогресса», «светлого будущего» и пр.

Проблема необходимости духовного единства российского общества – это постоянная и важная тема русской философии XIX–XX веков. Отечественные мыслители думали и писали о том, какие роковые последствия для национального самосознания имел церковный раскол XVII века; о том, что в послепетровской России возник разрыв между европеизированным высшим классом общества и народом, живущим, как утверждал Достоевский, «своеобразно, с

каждым поколением все более и более духовно отдаляясь от Петербурга», от достаточно тонкого слоя петербургской культуры. Уже в XX веке Г. Федотов скажет об этом с еще большей определенностью: «Россия с Петра перестала быть понятна русскому народу»⁷. Многим было ясно и то, что для многонациональной и отнюдь не монорелигиозной России путь формирования единой идеологии националистического типа в сочетании с распространяющимся на все сферы общественной жизни диктатом государства совершенно неприемлем и чреват в будущем социальным взрывом. Об этом думали и предупреждали как раз те, кто не желал своей родине великих потрясений. «Существующие основы государственного строя России мы принимаем как факт неизменный, – писал Вл. Соловьев. – Но при всяком политическом строе, при республике, при монархии и при самодержавии государство может и должно удовлетворять внутри своих пределов... требованиям национальной, гражданской и религиозной свободы. Это дело не политических соображений, а народной и государственной совести»⁸.

Предпринимавшиеся уже в XIX веке попытки власти сформировать и внедрить единую идеологическую систему трудно оценить иначе как серию неудач. Знаменитая уваровская формула «православие, самодержавие, народность» в значительной степени осталась идеологическим лозунгом, санкционировавшим официозный идеологический контроль, но так и не ставшим основой системы ценностей, способной объединить различные слои российского общества. Сергей Семенович Уваров, президент Академии наук и министр народного просвещения, был человеком европейского образования и воспитания (о его литературных способностях высоко отзывался Гете). Он ничем не напоминает консерватора-традиционалиста и тем более националиста. «Умом вселенский гражданин» – так писал о нем поэт К.Н. Батюшков. Типичный представитель петербургской элиты, прошедший дипломатическую школу, Уваров в своем идеологическом опыте желал России такой же национально ориентированной идеологии, какая была у других европейских государств, то есть, говоря словами Вл. Соловьева, идеологии «национального эгоизма». По сути, именно в исключительном подчинении национально-государственным интересам Уваров видел смысл последнего элемента собственной идеологической триады – народности. «Народность наша состоит в беспредельной преданности и повиновении самодержавию, а славянство западное не должно возбуждать в нас никакого сочувствия, – утверждал он. – Оно само по себе, а мы сами по себе. Оно и не заслуживает нашего участия, потому что мы без него устроили наше государство, без него страдали и возмечивались, а оно всегда пребывало в зависимости от других, не умело ничего создать и теперь окончило свое историческое существование»⁹.

Попытка «прививки» национальной идеологии сверху оказалась неудачной. Проблема духовного единства российского общества так и не была решена, и, когда в начале XX века Россия вступила в полосу внутренних и мировых потрясений, идеологическое противостояние и отчуждение в обществе сыграли в ее судьбе роковую роль. История трагическим образом подтвердила правоту русских мыслителей, утверждавших, что идеологизированный национализм не имеет перспектив на российской почве и не может стать подлинной основой национального единства. В октябре 1917 года большевики пришли к власти под знаменами интернационализма. И какой бы ни была реальная национальная политика режима на протяжении десятилетий, он был просто не в состоянии отказаться от интернационализма как основополагающего принципа собственной идеологии. Нет ничего удивительного в том, что в постсоветский период немалой популярностью пользуется представление, что единственный путь к «обустройству» России лежит через жесткий авторитаризм, который, естественно, не может не предполагать возвращения к практике идеологического диктата, к идеократии. Такой взгляд

⁷ Федотов Г.П. И есть и будет. Париж. 1932. С. 9.

⁸ Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 211.

⁹ См.: Никитенко А.В. Записки и дневники. СПб., 1868. Т. 1. С. 403.

многим кажется реалистическим и трезвым. Однако в действительности – это миф, еще одна бесперспективная утопия. Давно замечено: то, что однажды оказалось исторической трагедией, при повторении может обернуться фарсом. Новый опыт диктатуры в России, под какими бы идеологическими лозунгами – «левыми» или «правыми» – он ни осуществлялся, станет именно фарсом, хотя и, безусловно, трагическим для страны и народа. Не надо быть пророком, чтобы предвидеть, что у новых экспериментаторов не будет и тех нескольких десятилетий, которые история отвела коммунистическому режиму. Народы России выстрадали сложную (а не механически-примитивную) организацию государственной и социальной жизни, систему духовных ценностей, позволяющую добиться подлинного единства в многообразии культурно-национального бытия. Решение подобных задач, конечно, не может быть ни легким, ни простым. Хотя бы потому, что идти неизбежно придется во многом своим путем, поскольку никакое механическое копирование и повторение чужого опыта в истории просто невозможно. Но, думается, что именно этот, казалось бы, самый трудный выбор является действительно реалистическим. Отечественные мыслители, развивавшие своеобразную метафизику «русской идеи», считали, что национальное единство невозможно без глубочайшего понимания и уважения иных традиций, иного духовного опыта. Они верили, что Россия может добиться успеха на этом пути, и, как нам представляется, были правы.

* * *

Темой России и ее исторической судьбы содержание русской метафизики, безусловно, не исчерпывается. Отечественные мыслители ставили и решали классические и уже неклассические философские проблемы, все без исключения были участниками постоянного для мировой философии диалога о «последних вопросах» бытия мира и человека, мнимых и подлинных путях познания, смысле культурного и социального опыта человечества. Русская метафизика XIX–XX веков – это своеобразный, а во многом и уникальный мир идей и концептов, неразрывно связанный с жизнью отечественной и, конечно, мировой культуры. С продолжающейся жизнью, с жизнью, которая не терпит механического дробления на «прошлое» и «современность» и даже его не замечает. Собственно, авторы настоящей книги и предлагают читателю познакомиться с опытом русской метафизики в его открытости реальности, изменяющейся и вечной, противоречивой и удивительно постоянной. Избегая соблазна «объять необъятное», мы стремились в то же время вести речь о существенном и, что, на наш взгляд, не менее важно, интересном в этом опыте. О достигнутом же (или недостигнутом) понимании судить уже не нам.

I. Метафизическая проблематика в русской культуре XIX века

В XVIII столетии светская философия в России делает свои первые шаги. Для нее это, безусловно, период становления и школы. Образованное общество преисполнено уважением к философскому знанию, к общественной роли философии. «Наша эпоха удостоена названия философской, – говорил президент Российской академии наук С.Г. Домашнев в 1777 году, – потому что философский дух стал духом времени, священным началом законов и нравов». Энтузиазм в восприятии новых философских идей был так велик, что нередко приводил к идеологической увлеченности, имеющей мало общего с подлинно философским поиском истины, всегда связанным с традицией, но в то же время самостоятельным и свободным. В целом, успешно преодолевая такого рода «идеологизацию» и неизбежно с ней связанные черты эклектики и эпигонства, русские философы уже в XVIII веке добиваются весьма существенного прогресса.

Первые десятилетия XIX века в России характеризуются столь же широким и глубоким интересом к европейской философии. В центре внимания теперь уже крупнейшие представители немецкой классической философии Кант, Гегель и Шеллинг. В 1823 году в Москве возникает философский кружок «Общество любомудров», созданный очень молодыми людьми (председателю – князю В.Ф. Одоевскому было 20 лет, секретарю Д.В. Веневитинову – 18, будущему славянофилу И.В. Киреевскому – 17). Кружок просуществовал немногим более двух лет. Тем не менее событие это знаменательное: среди участников «Общества любомудров» оказались те, кто впоследствии играл очень существенную роль в общественной и культурной жизни России (в кружок также входили С.П. Шевырев, М.П. Погодин и др.).

Один из «любомудров», известный славянофил А.И. Кошелев, позднее так описывал духовную атмосферу в кружке: «Тут господствовала немецкая философия, то есть Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др.... Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед. Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов. Мы особенно высоко ценили Спинозу и считали его творения много выше Евангелия и других священных писаний. Председательствовал кн. Одоевский, а говорил всего более Д. Веневитинов и своими речами часто приводил нас в восторг». В такой атмосфере восторженности, экзальтированности, но и, несомненно, сильного духовного подъема происходило рождение русского романтизма.

Философия играла весьма существенную роль в этом процессе. «Философия есть истинная поэзия, а истинные поэты были всегда глубокими мыслителями, были философами», – провозглашал гениальный юноша Д. Веневитинов (он умер всего 22 лет от роду), выражая символ веры не только участников «Общества любомудров». В.Ф. Одоевский писал в «Русских ночах»: «Моя юность протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки».

1.1. Шеллингизм и русский философский романтизм

Если говорить о философских истоках российского романтизма, то в первую очередь следует назвать имя Ф.В. Шеллинга. «Не Канту, не Фихте, а именно Шеллингу суждено было стать властителем русских душ философских и вплоть до конца века значительным образом влиять на развитие русского философствования. Шеллинг значил для России больше, чем для Германии... Русское шеллингизмство – философское направление, не повторявшее Шеллинга, а интерпретировавшее его»¹⁰.

Первым известным русским шеллингистом был **Данило Михайлович Велланский** (1774–1847), медик по образованию. Ему довелось во время обучения в Германии слушать лекции молодого Шеллинга. Возвратившись в Россию и приступив к преподавательской деятельности, Велланский активно пропагандировал натурфилософские идеи Шеллинга. В своих трудах («Опытная, наблюдательная и умозрительная физика», «Философическое определение природы и человека») он развивал, в частности, идею синтеза опыта и умознания, понимание природы как целостного живого единства, учение о мировой душе и Абсолюте как «сущности всеобщей жизни». Последователем Шеллинга считал себя и профессор Московского университета **Михаил Григорьевич Павлов** (1793–1840), также естествоиспытатель по образованию. Павлов следовал принципам шеллингизма в своей натурфилософии (Натуральная история // Атеней. 1830. № 4; Философия трансцендентальная и натуральная // Там же) и романтической эстетики. Авторитет Велланского и Павлова сыграл немалую роль в становлении мировоззрения участников «Общества Любомудров».

Один из руководителей этого кружка князь **Владимир Федорович Одоевский** (1803–1869), замечательный писатель, крупнейший представитель русского романтизма, также испытал глубокое влияние философских идей Шеллинга. «Русские ночи» (1844), главная книга Одоевского, содержит исключительно высокую оценку творчества немецкого философа: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV, он открыл человеку неизвестную часть его мира... его душу».

В. Одоевский лично знал русских шеллингистов – Велланского и Павлова. Уже в 1820-х годах, переживая увлечение философией искусства Шеллинга, он написал ряд статей, посвященных проблемам эстетики. Но увлечение Шеллингом в духовной биографии Одоевского далеко не единственное. В 1830-е годы он находился под сильным воздействием идей новоевропейских мистиков Сен-Мартена, Арндта, Портриджа, Баадера и др. В те годы он далеко ушел от того периода, когда вместе с другими членами кружка «Любомудров» ставил Спинозу выше Евангелия. В. Одоевский изучает патристику, проявляя, в частности, особый интерес к мистической традиции исихазма. Результатом многолетних размышлений о судьбах культуры и истории, о прошлом и будущем России и Запада стали «Русские ночи».

«Эпоха, изображенная в “Русских ночах”, есть тот момент XIX века, когда Шеллингова философия перестала удовлетворять искателей истины и они разбрелись в разные стороны», – пишет автор. Это не значит, что сам он в своем сочинении вполне свободен от влияния «Шеллинговой философии». Даже критика западной цивилизации, содержащаяся в «Русских ночах», в определенной мере восходит к высказанному именно Шеллингом тезису о кризисе западной рационалистической традиции. (В курсе лекций «Философия мифологии». В том самом курсе, который Одоевский слушал в 1842 году, находясь в Берлине. Тогда же состоялось и их личное знакомство.) То, что прежде всего не приемлет мыслитель-романтик в современной ему европейской жизни, можно выразить одним постоянно используемым им понятием «односторонность». «Односторонность есть яд нынешних обществ и тайная причина всех

¹⁰ Гудыга А.В. Шеллинг. М., 1984. С. 289.

жалоб, смут и недоумений», – утверждает Одоевский в «Русских ночах»¹¹. Он протестует против рационалистического схематизма, неспособного в своей односторонности действительно *понять* что бы то ни было в природе, истории и человеке. По Одоевскому, только познание символическое может приблизить познающего к постижению «таинственных стихий, образующих и связующих жизнь духовную и жизнь вещественную». Для этого, пишет он, «естествоиспытатель воспринимает произведения вещественного мира, эти символы вещественной жизни, историк – живые символы, внесенные в летописи народов, поэт – живые символы души своей»¹². Мысли Одоевского о символическом характере познания близки общей традиции европейского романтизма, в частности теории символа Шеллинга (в его философии искусства) и учению Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера об особой роли в познании герменевтики как искусства понимания и интерпретации. Человек, по Одоевскому, в буквальном смысле живет в мире символов, причем это относится к жизни не только исторической и культурной, но и природной: «В природе все есть метафора одно другого». Символичен и сам человек: «В истории встречаются лица вполне символические, которых жизнь есть внутренняя история данной эпохи...»¹³

В антропологии Одоевского нетрудно обнаружить и следы влияния европейского мистицизма. В эпилоге «Русских ночей» он прямо цитирует определение Сен-Мартена: «Человек есть стройная молитва земли». В человеке, утверждал русский мыслитель, «слиты три стихии – верующая, познающая и эстетическая». Эти три начала должны образовывать гармоническое единство не только в человеческой душе, но и в общественной жизни. Такой цельности в современном обществе Одоевский не находил. Напротив, он видел лишь торжество «односторонности», причем в наиболее худшем, с его точки зрения, варианте – односторонности материальной. Считая, что США олицетворяют вполне возможное будущее человечества, русский мыслитель с особой тревогой предупреждает, что там происходит уже «полное погружение в вещественные выгоды и полное забвение других, так называемых бесполезных порывов души»¹⁴.

Одоевский никогда не был противником научного или технического прогресса. Уже на склоне лет он писал: «То, что называют судьбами мира, зависит в эту минуту от того рычажка, который изобретается каким-то голодным оборвышем на каком-то чердаке в Европе или в Америке и которым решается вопрос об управлении аэростатами»¹⁵. Бесспорным фактом для него было и то, что «с каждым открытием науки одним из страданий человеческих делается меньше»¹⁶. И тем не менее то направление развития цивилизации, которое он наблюдал в Европе и США, казалось ему едва ли не тупиковым, поскольку оно было связано с утратой целостности и в душе отдельного человека, и в духовной жизни общества. Происходит, по его убеждению, и «раздробление наук». «Чем более я уважаю труды ученых, – писал Одоевский, – тем более... скорблю об этой... напрасной трате раздробленных сил»¹⁷. В целом, несмотря на постоянный рост цивилизационных благ и мощь технического прогресса, современная цивилизация из-за «одностороннего погружения в материальную природу» может предоставить человеку лишь иллюзию полноты жизни. Но человек не может жить постоянно в «мире грез», а пробуждение вызывает у него «невыносимую тоску», «тоску и раздражительность»¹⁸.

¹¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 35.

¹² Там же. С. 7.

¹³ Там же. С. 8.

¹⁴ Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 36.

¹⁵ См.: Русский архив. М., 1874. Кн. 2. С. 48.

¹⁶ См.: Беседы в обществе любителей Российской словесности. Вып. 1. М., 1867. С. 76.

¹⁷ Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 168.

¹⁸ Там же. С. 36.

Оценивая таким образом итоги и дальнейшие перспективы европейско-американского прогресса, Одоевский с надеждой думал о будущем России. Он писал о том, что «нет разрушительных стихий в славянском Востоке», что именно Россия и русская культура несут в себе столь необходимое Западу начало «всеобъемлющей многосторонности духа».

Отстаивая свои общественные и философские взгляды, Одоевский нередко вступал в полемику с членами славянофильского кружка. В письме А.С. Хомякову (1845) он так характеризует собственную идейную позицию: «Странная моя судьба, для вас я западный прогрессист, для Петербурга – отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине»¹⁹. И действительно, князь В.Ф. Одоевский, замечательный писатель-романтик и своеобразный глубокий мыслитель, не может быть безоговорочно отнесен ни к одному из двух важнейших направлений русской общественно-философской мысли первой половины XIX века – славянофильству или западничеству. В то же время он никогда не стоял в стороне от этого русского спора и, следуя своим самостоятельным путем, был также его непосредственным участником. Poleмика славянофилов и западников прошлого века – это не только идейное противоборство. Этот спор-диалог многое определил в характере русской мысли и национальной культурной традиции. И к нему в той или иной степени имели отношение многие деятели отечественной культуры. Безусловно, был в этом споре и метафизический уровень.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

МЕТАФИЗИКА БУДУЩЕГО И СОВРЕМЕННОСТИ В ФИЛОСОФСКОЙ ПРОЗЕ В.Ф. ОДОЕВСКОГО: «4338-Й ГОД»

Утопическая традиция в русской художественной литературе (и культуре в целом) представлена широко, и уже в силу этого проблемы специфики утопического жанра не могут игнорироваться при исследовании многих произведений русских писателей. В первой половине XIX века русский утопизм обретает особую определенность и оригинальность литературного выражения в философской прозе В. Одоевского.

В. Одоевский принадлежал к числу культурных деятелей позапрошлого века, как бы олицетворявших собой рефлексию в национальной культуре. Он был деятелем культуры в прямом смысле этого понятия и по широте своих творческих интересов (писатель, использовавший самые разнообразные литературные жанры, философ, критик, музыковед, сторонник и организатор народного просвещения и пр.), и, что не менее важно, по осознанности стремления понимать цели культурного развития и руководствоваться этими целями.

Наиболее полно в художественном и философском отношении тема культуры поставлена и раскрыта в «Русских ночах», но, будучи важнейшей для Одоевского, она пронизывает все его творчество. Проблемы культурного развития ставятся им и в «4338-м годе» – утопическом фрагменте последней части глобальной по замыслу, но так и не завершенной трилогии¹.

Впервые опубликованное в 1840 г.², это произведение относится к самому интенсивному периоду литературной деятельности В. Одоевского, творческим итогом которого стали «Русские ночи» (1844). Как и ряд других сочинений и фрагментов (в том числе и неопубликованных), «4338-й год» нельзя рассматривать безотносительно к тому центральному кругу идей, который был определен самим писателем в «Русских ночах». Тем более что выбор этот оказался, по существу, окончательным: в дальнейшем В. Одоевский практически перестает

¹⁹ См.: Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1970. Т. 15. С. 344.

заниматься литературным трудом. Конечно, отношение разнообразных по жанру произведений писателя 30-х годов к идейному «полю» его главной книги неодинаково. Некоторые из них образуют вполне самостоятельные этапы творческого пути В. Одоевского. «4338-й год» же принадлежит к числу тех, чья связь с идеями и образной символикой «Русских ночей» кажется особенно органичной. Тем более что «Русские ночи» в значительной степени относятся к утопическому жанру, и в их состав входит «Город без имени» – яркая и последовательная дистопия³.

Признанная уже наиболее проницательными из современников В. Одоевского философская глубина и сложность «Русских ночей» уже сама по себе стимулировала исследовательский интерес к книге. Напротив, то, что «4338-й год» сравнительно редко оказывался объектом пристального внимания исследователей, объясняется, вероятно, не в последнюю очередь тем обстоятельством, что его смысл представлялся совершенно очевидным. Фактически все, кто писал о фрагменте Одоевского, сводили смысл этот к двум основным моментам: изображению «идеальной» России далекого будущего и апологии возможностей технического прогресса⁴. Однако сам текст отрывка дает достаточно оснований для сомнения в правильности столь однозначной оценки.

Существенным для понимания «4338-го года» является вопрос о жанре этого сочинения. Именно отнесение его к распространенному во времена Одоевского жанру идиллической утопии определило исходные критерии традиционных оценок идейного содержания фрагмента. Однако утопический жанр весьма многообразен, произведение же В. Одоевского всегда рассматривалось в качестве русского образца того типа утопизма, который более всего подходил к «классической» модели утопического творчества: философско-беллетристического изображения возможного и желательного будущего в соответствии с идеалами автора утопии.

При таком подходе «4338-й год» действительно приобретает черты преимущественно опыта, одного из первых в России, научной фантастики, поскольку, бесспорно, содержит ряд интересных гипотез, касающихся возможных перспектив развития технической мысли⁵. Но исчерпывают ли технические прогнозы смысл произведения писателя-романтика, и в какой степени оно действительно обращено к столь далекому (пятое тысячелетие) будущему человечества?

В имеющей непосредственное отношение к «4338-му году» и традиционно публикуемой вместе с ним заметке о романе М. Шелли «Последний человек» В. Одоевский подчеркивает, что автор «думал описать последнюю эпоху мира и описал только ту, которая через несколько лет после него началась». И далее он замечает: «Вообще редкие могут найти выражения для отдаленного будущего, но я уверен, что всякий человек, который, освободив себя от всех предрассудков, от всех мнений, в его минуту господствующих... предастся... свободному влечению души своей, – тот в последовательном ряду своих мыслей найдет непременно те мысли и чувства, которые будут господствовать в близкую от него эпоху». Отмечая «редкость» дара предвидения далекого будущего, Одоевский делает здесь акцент на хотя и доступной в принципе «всякому человеку», но весьма трудно достижимой возможности понимания духовного мира уже достаточно «близкой эпохи». Существенным также является очевидный скепсис в оценке им цели английского романа (М. Шелли) – изображения катастрофической «последней эпохи». А ведь, казалось бы, XLIV столетие избрано В. Одоевским по тем же принципам: «По вычислениям некоторых астрономов, комета Вьелы должна в 4339 году... встретиться с Землею. Действие романа, из которого взяты сии письма, происходит за год до сей катастрофы» («Взгляд сквозь столетия». С. 240). Однако естественные ожидания читателя обнаружить в «4338-м годе» описание экстремальной предкатастрофической ситуации со всеми сопутствующими этой теме художественными вариациями оказываются совершенно неоправданными. Ни о чем подобном В. Одоевский не пишет. Хотя серьезность последствий столк-

новения с кометой по ходу рассказа подчеркивается неоднократно (и это делает маловероятным предположение, что «общество будущего» не слишком обеспокоено просто в силу своего технического могущества), никаких явных страстей предстоящая космическая катастрофа не вызывает. В этом отношении «4338-й год» резко контрастирует со значительно более ранним рассказом В. Одоевского «Два дня в жизни земного шара» (1825), где он впервые обратился к подобному сюжету.

В «Двух днях...» содержатся два варианта изображения космических катаклизмов. В одном случае несостоявшееся столкновение с кометой становится причиной предельного напряжения душевных сил человечества, неготового к своему концу, в другом – финал космического существования Земли («небесное сделалось земным, земное – небесным, Солнце стало Землею и Земля – Солнцем...») предстает как последний необходимый аккорд в гармонии космической и человеческой истории. Смысл в обоих случаях в изображении в романтическом ключе переживаний (эмоциональных и философических) людьми самой возможности космической катастрофы, собственно же утопический элемент существенной роли в рассказе не играет. В то время как в «4338-м годе» тема «катастрофы» уже не имеет самоценного значения, а образует особый план уже определенно утопического повествования.

Мир будущего, описанный В. Одоевским, и это соответствует общей традиции жанра литературной утопии, является, по сути, центральным образом всего сочинения. Автор указывает на определенную обособленность и уникальность этого мира, локализуя его пространственно: Россия будущего и отчасти Китай. О положении дел в иных регионах, например в Европе и Америке, упоминается вскользь, хотя, надо заметить, и в явно негативном контексте. Эффект еще более усилен подчеркнутой отстраненностью налаженного внутреннего ритма жизни людей XLIV столетия от предполагаемой близкой катастрофы. Главным действующим лицом «4338-го года» и «проводником» по утопии В. Одоевский сделал «иностранца», китайца Ипполита Цунгиева, только сквозь призму восприятия которого мы и узнаем что бы то ни было о «России будущего». (Способ изображения «идеального общества» от лица «путешественника» в пространстве, как в данном случае, или во времени⁶ в утопическом жанре один из наиболее распространенных.) Цунгиев – «человек будущего», он полностью приемлет сложившуюся систему духовных и материальных ценностей и не мыслит себя вне ее. Положение его тем не менее особое: он, по сути дела, даже не столько иностранец, сколько провинциал. Китай 4338 года так же, как и Россия, развивается в русле технического прогресса, но вступил на этот путь позже, и потому его достижения еще далеко не так велики. Рассказчик приезжает именно «в центр русского полушария и всемирного просвещения», в «столицу». Образ «провинциала-рассказчика» представляет собой существенную трансформацию традиционного персонажа утопической литературы – «проводника» по утопии. «Провинциал» в столице, его поведение и восприятие «столичной жизни» – это классическая, например, для новоевропейского «романа воспитания» сюжетная линия, которая предполагает наличие двойной шкалы оценок, учет вероятной неадекватности «провинциального» мироощущения⁷.

Одоевский делает ситуацию еще более определенной, постоянно подчеркивая молодость рассказчика. Возрастная незрелость Цунгиева дополняется профессиональной (недоучившийся историк), и замечательно, что он сам непосредственно характеризует себя как «недоросля» (с. 259).

Итак, «провинциал» и к тому же «недоросль» оказывается в «мировом центре культуры» и спешит поделиться собственными впечатлениями в письмах к другому «недорослю», своему товарищу. Каким же предстает «мир будущего» в этих письмах? Отметим, во-первых, что тон посланий преувеличенно восторженный, герой восторгается всем и вся, он не в состоянии заметить не только недостатки, но и какие-либо проблемы в обществе будущего (хотя его «столичные» собеседники упоминают о последних). Почувствовать пародийность в интонации писем Цунгиева несложно, к этому располагает уже сама двусмысленность выбора рассказчика

о предполагаемой мечте автора (в структуре произведения автору принадлежит роль издателя «доставленных» ему писем).

Юного китайца прежде всего поражают технические достижения жителей северной страны: высокоразвитая культура воздухоплавания (разнообразные аэростаты и гальваностаты, управляемые «особыми профессорами»); гигантские туннели с несущимися по ним электроходами; прогнозирование погоды; системы теплохранилищ, существование которых позволяет рассказчику говорить о «победе над враждебным климатом»; магнетические телеграфы и др. Хотя суждения студента-историка о «чудесах» техники крайне поверхностны, сам факт бесспорен: Россия 4338 года (так же, впрочем, как и Китай) представляет собой технически развитую цивилизацию.

Следует учесть, что интерес В. Одоевского к технике был на редкость глубоким и постоянным. Он удивительно тонко предчувствовал то значение, которое приобретает развитие научно-технических знаний в будущей жизни человека и человеческого общества. Романтическое мироощущение не мешало ему всегда быть принципиальным противником различных форм скепсиса и пренебрежительного отношения к материально-практической стороне научной деятельности⁸. Рассуждениям о смысле самых разнообразных изобретений отведена немалая роль в философских диалогах «Русских ночей». На склоне же лет В. Одоевский писал: «То, что называют судьбами мира, зависит в эту минуту от того рычажка, который изобретается каким-то голодным оборвышем на каком-то чердаке в Европе или в Америке и которым решается вопрос об управлении аэростатами»⁹. Но и эта замечательная мысль «позднего» Одоевского и многие его наблюдения 30–40-х годов свидетельствуют о проницательности мыслителя в оценках технических возможностей уже достаточно близкого, вполне реального будущего. То, чему герой «4338-го года» изумляется как «чудесам» техники пятого тысячелетия, для автора представлялось далеко не столь отдаленной перспективой.

Таким образом, необходимо учитывать условность непосредственно обозначенного в отрывке времени реализации «технических» прогнозов Одоевского. Еще большую соотнесенность с волновавшими писателя «современными» проблемами обнаруживает содержащееся в «4338-м годе» описание культурной и повседневной жизни в обществе будущего. Гуманитарий Цунгиев значительно уверенней ориентируется в этих областях и даже пытается выработать, а иногда и высказать собственное мнение: «Студенту истории больно показалось такое сомнение; я решился блеснуть своими знаниями» (с. 250). К тому же он встречается с ведущими учеными и государственными мужами, его принимают в «высшем» обществе. В письмах «китайского гостя» создается идиллическая картина постоянного стремления к гармонии и примирению как на индивидуальном, так и на общественном уровнях. Достигается это, впрочем, своеобразными государственными методами: глава государства – «министр примирений», задача которого состоит в своевременном прекращении любых раздоров в стране, начиная с «семейных распрь». Готовность к согласию щедро оплачивается государством.

Духовная атмосфера, царящая в столице, наиболее ярко изображена в письме, посвященном описанию светского приема, на котором присутствовал Цунгиев. На фоне «роскошной растительности» крытых садов, бассейнов с «ароматной водой» и многих других символов комфорта и благополучия (например, дорожки, устланные бархатными коврами) беседуют и развлекаются люди, в которых молодого китайца, воспитанного в духе традиционных «китайских учтивостей», прежде всего поражает непосредственность и естественность поведения. Подобная первоначальная реакция «провинциала» на стиль поведения аристократии в литературе фиксировалась неоднократно. Оценкам рассказчика в полной мере доверять, конечно, не следует. Но определенное, хотя отнюдь и не прямое отражение авторской позиции здесь, безусловно, имеет место.

Проблема светского общения и присущего ему поверхностного ритуализма всегда волновала Одоевского и ставилась им очень остро и предельно широко. Писатель высмеивал «нраво-

писателей, которых не пускают и в переднюю» и которые в своей критике «высшего общества» не способны даже понять общечеловеческую и национальную серьезность вопроса о неподлинности различных социальных стереотипов поведения («двуличной жизни»).

В совершенно замечательных «Записках для моего праправнука о русской литературе» (опубликованных, как и «4338-й год», в 1840 году и, заметим, также обращенных к будущему) он подчеркивает исключительную роль этикета в китайском обществе и пишет далее о специфике отечественного светского ритуала: «В наших гостиных существует подобный церемониал: он состоит не в том только, как думают наши описатели нравов, чтоб беспрестанно кланяться, шаркать, ошипываться, доказывать, что вы не человек, а франт, – нет, существует другой церемониал, для меня... самый тягостный... – это обязанность говорить беспрерывно и только о некотором известном числе предметов: далее этого круга не смейте выходить – вас не поймут... Этот проклятый церемониал забежал и к нам из французских гостиных; французу хорошо, у него разговор – вещь совершенно посторонняя, внешняя... заведет механику в языке и пойдет работа, говорит об одном, думает о другом... Такая механика не по нашему духу; мы полуазиатцы, мы понимаем наслаждение в продолжение нескольких часов сидеть друг против друга, курить трубку и не говорить лучше ни слова, нежели нести всякий вздор о предметах, которые нас не занимают»¹⁰.

«Китайские» реминисценции, предваряющие эти рассуждения Одоевского о светском церемониале, делают совершенно определенным их очевидный параллелизм с изображенными молодым героем-китайцем «4338-го года» чертами светского приема: непринужденность ведущихся бесед, склонность к молчаливому времяпрепровождению, эмоциональность и пр. Но из этого еще не следует, что картина, рисуемая молодым китайцем, является неким идеалом человеческого общения по Одоевскому.

Начав в статье («Записки...») с иронии по поводу всепоглощающего характера китайского этикета, Одоевский направляет затем острие критики против пустоты светской беседы западного (французского) образца. Завершается же пассаж замечанием о невозможности для «полуазиатцев» внутренне принять такого рода методику, по существу профанирующую саму суть словесного общения. Лучше уж предпочесть последовательно «азиатский» вариант, то есть курить трубку и молчать. Очевидно, что для Одоевского важны не сами по себе психологические особенности общения (эмоциональность вполне может сопутствовать французскому стилю, молчаливость – китайскому и т. п.), а суть возникающих при этом отношений (в литературной форме его представление об идеальном типе «разговора» нашло воплощение в «Русских ночах», в личной жизни он руководствовался теми же принципами: многочисленны свидетельства современников об уникальной духовной атмосфере литературного салона княгини Одоевской¹¹).

Если В. Одоевский более всего ценил возможность сохранения личностной свободы самовыражения в общении и выступал не столько против внешнего этикета, сколько против внутренней фальши, то «высшее общество» «4338-го года» исповедует совсем иные ценности. Раскованность и непосредственность здесь – это именно внешние общепризнанные особенности должного стиля поведения. Таковым оказывается само молчание: «записные же фешнонабли решительно молчат по целым вечерам – это в большом тоне» (с. 254). Вместе с тем местная аристократия удивительно говорлива, и даже музыка играет «очень тихо, чтобы не мешать разговорам» (с. 255). Единственная же серьезная тема всех этих бесконечных разговоров (а серьезность предмета обсуждения для Одоевского являлась основным критерием ценности последнего) – это «роковая комета». «Об ней заговорили нечаянно; одни ученым образом толковали о большем или меньшем успехе принятых мер... другие вспоминали все победы, уже одержанные человеческим искусством над природою, и их вера в могущество ума была столь сильна, что они с насмешкою говорили об ожидаемом бедствии; в иных спокойствие происходило от другой причины: они намекали, что уже довольно пожито и что надобно же всему

когда-нибудь кончиться; но большая часть толковали о текущих делах, о будущих планах, как будто ничего не должно перемениться. Некоторые из дам носили уборы *a la comete*; они состояли в маленьком электрическом снаряде, из которого сыпались беспрестанные искры» (с. 254–255). Наивность юного рассказчика, позволяющая ему непосредственно переключаться на описание «кокетливых дам», щеголяющих «прекрасною кометною кистью», еще более усиливает впечатление от совершенной поверхностности ведущихся бесед, неспособности собравшихся серьезно отнестись к чему-либо, кроме «текущих дел», даже к вероятному столь близкому и трагическому будущему.

Апофеозом празднества становятся коллективные упражнения в «животном магнетизме», преследующие цель достижения «степени сомнамбулизма» (с. 257). Этому предшествует неограниченное поглощение гостями всевозможных «возбуждающих газов», приводящих их в состояние «веселости, которая при некоторой степени доходит до того, что нельзя удержаться от непрерывной улыбки» (там же)¹². Смысл же дальнейших психоделических (как нам представляется, употребление этого позднейшего термина здесь вполне уместно) «забав» персонажей – в осуществлении «сомнамбулической» способности «высказывать самые тайные помышления и чувства» (с. 258). Игра эта, имеющая явно выраженный эротический подтекст («дамы... рассказывают свои тайны мужчинам», «здесь начало свадеб, любовных интриг...»), оказывается практически обязательной нормой для каждого. Участие в ней – условие нормальной социальной адаптации: «Вообще, здесь не любят тех, которые уклоняются от участия в общем магнетизме; в них всегда предполагают какие-нибудь враждебные мысли или порочные наклонности» (с. 258). Юный рассказчик, погруженный в атмосферу этого наркотически-эротического веселья, преисполнен восторгов, но Одоевский, конечно, мог рассчитывать на пробуждение у читателя совсем иных чувств.

Он всегда считал, что бессмысленность светского общения достигает своего апогея в веселье бала, и последний становится устойчивым «символом» его романтической прозы («Бал», «Насмешка мертвеца», «Реторта» и др.). «Бал» у Одоевского обычно символизирует «искусственность» ухода от реальности. Писатель подчеркивал иллюзорную замкнутость пространства «бального мира», создающую искаженную перспективу будущего, нередко, кстати, катастрофического¹³. Катастрофа и не заставляет себя ждать (например, потоп в «Насмешке мертвеца»). То, чем восхищается китаец-провинциал на приеме, по сути, представляет собой одну из наиболее глубоких и оригинальных вариаций раскрытия Одоевским столь важной для него темы: неподлинность внешнего, поверхностного общения неизбежно дополняется столь же внешним – по вызвавшим его причинам – экзальтированным массовым весельем. «Бал» в данном случае захватывает участников полностью, они лишены возможности сохранить индивидуальную независимость даже на уровне подсознания. И все это происходит в непосредственном преддверии космической катастрофы¹⁴.

Сатирический прием изображения в «4338-м годе» присутствует постоянно: он то совершенно отчетливо проявляется в стиле и содержании «наивных» рассуждений героя, в его диалогах с другими персонажами, то, как в сцене празднества, образует внутренний план, раскрывающий подлинный смысл происходящего. Сама по себе сатирическая направленность в произведении писателя, придававшего, как известно, особое значение тому факту, что новейшая русская литература берет свое начало с сатиры, удивить, конечно, не может.

Однако это трудно объяснимо, если признать, что Одоевский решал прежде всего задачу создания некой утопической идиллии. Но в таком случае не является ли «4338-й год» не столько утопией, сколько формой скрытой сатиры (или «сатиры намеков», как, например, «Европейские письма» Кюхельбекера) на современную писателю общественную жизнь?

Думается, что такое предположение верно только отчасти. Одоевский обратился к жанру утопии потому, что хотел писать именно о будущем. Но это не отдаленное будущее «техни-

ческой» утопии, демонстрирующее читателям безграничные возможности авторской фантазии и проницательности. Одоевского интересовали в первую очередь реальные перспективы культурного развития, и «4338-й год» – это произведение о возможном будущем культуры. В данном отношении незавершенная утопия писателя в наибольшей степени обнаруживает свое органическое единство с философией культуры «Русских ночей», его главной книги.

Уже в предисловии Одоевский ясно определяет центральную идею своего сочинения: вероятность в будущем разрыва традиции, утраты связи с прошлым. Он замечает, «что характеристическая черта новых поколений – заниматься настоящим и забывать о прошедшем; человечество, как сказал некто, как брошенный сверху камень, который беспрестанно ускоряет свое движение; будущим поколениям столько будет дела в настоящем, что они гораздо более нас раззнакомятся с прошедшим; этому поможет неминуемое истребление наших письменных памятников» (с. 241).

Образ мира будущего, созданный В. Одоевским в «4338-м годе», непосредственно связан с реальной культурной ситуацией, он даже воссоздает ее, но в своеобразном «перевернутом» виде. Россия и Китай – ведущие технические державы, Европа полностью утрачивает свое значение, американцы совершенно «одичали», занимаются «спекуляциями» и бессмысленным «грабежом».

Вера в историческое будущее России была в высшей степени присуща В. Одоевскому и как мыслителю, и как общественному деятелю. Причем это была оптимистическая вера в достаточно близкое реальное будущее своей страны (он даже утверждал в «Русских ночах», что уже «XIX век принадлежит России»). Как отмечалось выше, нет оснований сомневаться и в его положительном отношении к техническому прогрессу. В то же время следует учитывать, что позиция Одоевского никогда не отличалась идеологической простотой. Так, например, при всей неоднозначности своих оценок славянофильских идеалов он никогда полностью не разделял «западнических» чаяний и оставался убежденным сторонником своеобразия развития русской культуры¹⁵. И само по себе то, что «утопическая Россия» «4338-го года» занимает привычное место Запада, то есть фактически следует «западным» путем, еще нельзя рассматривать как реализацию его «мечты».

Существенные место и роль отведены в композиции и содержании отрывка «китайской теме». Чтобы правильно понять смысл возникающего на страницах произведения Одоевского образа китайской культуры, необходимо учитывать общую специфику восприятия последней в русском обществе 30–40 годов XIX века. Несмотря на первые, но уже значительные успехи отечественной синологии (прежде всего в работах Н.Я. Бичурина), образ Китая все еще сохранил экзотический ореол, а главное, оказался вовлеченным в сферу внутренней общественно-идеологической полемики: для либеральной публицистики этого периода «китаизм» и «китайщина» – расхожие символы социального застоя, «косности», «консерватизма» и т. п.¹⁶ Недооценка китайской культурной традиции имела общеевропейские корни и нашла, например, обоснование в трудах столь авторитетных в России авторов, как Гердер и Гегель. Естественно, что влияние западных идейных стандартов существенно способствовало формированию в России скептического отношения к истории китайской культуры. И хотя все это в конечном счете отнюдь не препятствовало растущему в русском обществе интересу к определенным ценностям дальневосточной культуры и даже своеобразной моде на «китайское», на разнообразные стилизации «в китайском духе» и т. п., но для глубокого понимания специфики китайской культурной традиции, безусловно, создавало серьезные трудности. О трудностях такого рода неоднократно писал основоположник российской синологии Н.Я. Бичурин¹⁷.

Среди русских культурных деятелей 30–40 годов, проявлявших глубокий интерес к китайской культуре и сочувственно относившихся к трудам Н.Я. Бичурина, особое место занимал В.Ф. Одоевский, которого связывали с русским китаеведом прочные дружеские отноше-

ния¹⁸. Общение с ученым, безусловно, способствовало формированию у писателя серьезного отношения к китайской культурной традиции. И хотя Одоевский, конечно, был далек от идеализации общественных порядков цинского Китая, но он, безусловно, понимал особое значение традиции в истории китайской культуры. И поэтому столь естественна пародийность, отчетливо звучащая в рассуждениях Ипполита Цунгиева о «великом Хун-Гине (историческом деятеле «будущего Китая»), который пробудил, наконец, Китай от его векового усыпления или, лучше сказать, мертвого застоя, уничтожил следы наших древних ребяческих наук... заменил нам фетишизм истинною верою... ввел нас в общее семейство образованных народов...» (с. 246). Пародируется упрощенно-западнический подход к китайской культурной традиции, и эффект пародийного приема особо выразителен еще и потому, что рупором такого рода идей оказывается... историк¹⁹.

Однако если в «Китае будущего» разрыв с традицией еще неполный (вспомним «китайские учтивости»), здесь к тому же, как жалуется «историк» Цунгиев, еще сохранились «поэты», которые находят в прошлом «что-то поэтическое», то в Северной столице культурная ситуация определилась вполне. Ученые будущего ведут совершенно абсурдные диспуты, показывающие, что они не имеют никакого понятия о реальном прошлом не только мировой культуры («в огромных связках антиквариата находят лишь отдельные слова или буквы, и они-то служат основанием всей нашей древней истории... на каждое слово напишут по две тысячи диссертаций и все-таки не откроют их значения» (с. 250)²⁰, но и собственного отечества (с замечательным остроумием Одоевский изображает дискуссии о «древнем названии» Петербурга)²¹. Цунгиева, правда, поражает огромное здание Кабинета редкостей с залами, «наполненными... произведениями всех царств природы», однако его восторги по поводу многообразия знаний, которые можно получить, посещая сей Кабинет, прерываются знаменательной репликой: «Сколько пород (животных) исчезло с лица земли...» (с. 248). Далее же следует комический диалог об «аллегорическом смысле» сохранившихся изображений наездников, о том, что собой представляли «древние лошади», да и сами люди прошлого.

В. Одоевский рисует яркую картину интеллектуального хаоса в гуманитарной сфере, еще более впечатляющую на фоне прекрасной технической оснащенности «общества будущего». Утрата «исторической памяти» оказывается невозполнимой никакими техническими достижениями и порождает хаотическую бессмысленность на самых различных социальных уровнях: кабинет главы государства «завален множеством книг и бумаг» (с. 261) древнего происхождения, в которых, как выясняется, он почти ничего не понимает; элита живет исключительно сегодняшним днем, переложив всю ответственность на своих «рано стареющих» министров, выделяя щедрую денежную мзду на преодоление внутренних конфликтов, развлекаясь потреблением «веселящих газов» и «технической музыки», трогательно следя за своим здоровьем (имеет место даже определенный спортивный элемент: «модная гимнастика», основанная на «аэростатике»), в то время как «простые ремесленники никак не решаются оставить своей грубой влаги»²²; по столице бродят толпы представителей «коммерческой литературы», отнюдь не исчезнувшей в будущем и продолжающей играть весьма эффективную роль (существенно сохранившееся в рукописи Одоевского замечание по поводу этих коммерсантов от литературы: «Эти люди сами суть необходимое следствие просвещения, которое, как известно, приносит зло и добро» (с. 45). Исключительно «музейное» отношение к прошлому, представляющее собой своего рода реликт исторического сознания, ведет к абсурдной тщательности в сохранении реалий прошлого, смысл значения которых навсегда утрачен. В своем небольшом и к тому же не завершенном сочинении В. Одоевский создает цельный образ «культуры без прошлого», техническая мощь которой делает еще очевидней ее искусственность²³. Символом же того, что у подобного общества не может быть и подлинного будущего, является грядущая катастрофа – комета 4339 года.

В свое время П.Н. Сакулин, настаивавший на исключительно оптимистическом характере утопии В. Одоевского, был удивлен, обнаружив в рукописи последнего следующий фрагмент: «Человечество достигает того сознания, что... оказывается несостоятельность орудий человека в сравнении с тою целию, мысль о которой выработалась умственной деятельностью. Этою невозможностью достижения умственной цели, этою несоразмерностью человеческих средств с целию наводится на все человечество безнадежное уныние – человечество в своем общем составе занемогает предсмертною болезнью»²⁴. Исследователь считал, что этот отрывок совершенно противоречит духу утопии и никак в последнем не отразился. Действительно, Одоевский не стал иллюстрировать свою мысль соответствующими пессимистическими картинками, он избрал иной, значительно более сложный и оригинальный путь, но, как нам представляется, изобразил именно «больное» общество.

Представляют интерес общие критические замечания П.Н. Сакулина о произведении Одоевского, тем более что они никогда серьезно не пересматривались. Автор и на сегодняшний день самого фундаментального исследования творческого пути В. Одоевского писал, что «сравнительно с блестящей перспективой научного прогресса, необычно бедной оказалась картина социальной и политической жизни России XLIV века. Утопия Одоевского навеяна ожиданием не социальной, а космической катастрофы. Все дело в борьбе с природой, а не в формах жизни. Эта черта особенно резко бросается в глаза, если вспомнить знаменитую утопию того же времени... Кабе... Русская «Икария» почти совершенно обходит социальный и политический вопросы... Россия XLIV столетия ничем существенным не разнится от России 30-х годов XIX века»²⁵. Точно уловив социальное несовершенство «общества будущего», изображенного Одоевским, Сакулин, однако, считал это результатом «недоработки» автора. Он сопоставляет «4338-й год» с популярным трудом Э. Кабе «Путешествие в Икарию», увидевшим свет также в 1840 году, и, естественно, обнаруживает, что французский автор, в отличие от Одоевского, создает детальную картину идеального, с его точки зрения, общественного и политического устройства. Но само такого рода сопоставление совершенно неоправданно. Необходимо учитывать жанровую специфику обоих произведений. Если книга Кабе действительно представляет тип социальной, последовательно идеологизированной утопии, рассчитанной к тому же на решение конкретных пропагандистских задач, то сочинение русского мыслителя представляет иной вариант утопического жанра, отчасти восходящий к свифтовской фантастической сатире с ее философскими и художественными особенностями, связанными с изображением будущего отнюдь не идиллического (и, соответственно, не «рекламируемого»), отражающего возможную логику развития уже реально существующих культурных тенденций. «Утопизм» в данном случае находит выражение в обязательной условности рисуемой картины, которая принципиально не рассчитана на полноту в изображении будущего, предполагает высокий уровень символизации и в этом смысле принципиально не претендует на «реализм» конструируемой утопии.

Поэтому Кабе, желавший дать читателям образ желаемого и, как он считал, реального будущего, подробно описывает его социальную и политическую структуру. Одоевский же подчеркнуто условен в характеристике последней. Для него было важно другое: убедительно изобразить определенный тип культуры, односторонность которого (отсутствие исторических корней) проявляется в различных формах социальной жизни. И следует учесть, что односторонность культурного развития вообще одна из центральных проблем, нашедших отражение в творчестве В. Одоевского. Если на что он и надеялся прежде всего, так это на возможность преодоления в будущем различных форм односторонности – в науке, философии, искусстве, социальной жизни. «4338-й год» свидетельствует, что русский писатель понимал проблему очень глубоко. Ведь помимо всего прочего «4338-й год» – это еще и пародия на упрощенный социально-культурный универсализм.

Сакулин отметил, в частности, явно пародийный характер описания в «4338-м годе» общественного питания: «Прейскурант для каждого звания сообразен с той степенью пользы, которую оно может принести человечеству» (с. 264). Однако он странным образом решил, что это получилось у Одоевского произвольно. По своим идейным ориентирам сочинение В. Одоевского – это утопия культуры, и если ее и возможно сопоставлять с книгой Кабе, то только с философско-культурологическим планом последней. И такое сравнение оказывается отнюдь не в пользу «Путешествия в Икарию». Отметим, например, следующий монолог героя Кабе (один из центральных), ярко иллюстрирующий культурологический уровень всего сочинения: «И чтобы закончить наиболее решающим из авторитетов, я скажу вам: предположите, что сегодня, в 1836 году, Конфуций и Зороастр, Ликург и Агис, Солон и Пифагор, Сократ и Платон, Аристотель, Гракхи, Аполлоний, Плотин и Плутарх, Т. Мор и Локк, Монтескье и Руссо, Гельвеций и Мабли, Тюрго и Кондорсе, Вашингтон, Франклин, Т. Пен и Дидро, Сиейес и Мирабо и т. д. и т. п. (эти и т. д. и т. п. в данном контексте особенно впечатляют. – В.С.) выходят из могил и собираются на конгресс здесь, в Икарии, под председательством Иисуса Христа, чтобы делать выбор между равенством и неравенством... Можете ли вы сомневаться, что... они провозгласили бы для человеческого рода равенство и общность!»²⁶ Поразительная легковесность такого рода идеологического синкретизма, конечно, никак не сопоставима с высоким уровнем философской проблематики сочинения В. Одоевского.

Нельзя согласиться с Сакулиным и в том отношении, что «Россия XLIV столетия ничем существенным не разнится от России 30-х годов XIX века». В. Одоевский не столько прогнозировал возможное будущее России или Китая, сколько предупреждал об определенных возможностях культурной эволюции. Более того, в изображении «общества будущего» находят отражение как раз те черты современной Одоевскому культурной ситуации, которые не имели подлинных корней в национальных культурных традициях обеих стран (например, «Булгарины XLIV века» как представители «коммерческой литературы»; мистический сомнамбулизм – это «колдовство XIX века», по известному выражению В. Одоевского; пренебрежительное отношение к традиции китайского *историка* Цунгиева и мн. др.). Аморфность же социальной и политической структуры «общества будущего», его очевидная секуляризованность не соответствуют ни реальному положению вещей в России 30-х годов XIX века, ни вполне определенным общественно-политическим убеждениям В. Одоевского, в том числе и его постоянной и вполне реалистической вере в будущее русской культуры.

Хотя взгляды Одоевского на протяжении жизни претерпели определенную эволюцию, они явно не могут быть сведены к простой схеме перехода от одной общезначимой идейно-художественной позиции к другой. Писатель имел все основания для характеристики собственного творческого пути как «узкого», глубоко личного. В начале XX века на это обращает внимание известный критик В. Гиппиус в эссе, посвященном творчеству В. Одоевского и представляющем собой критический отклик на выход в свет монографии П.Н. Сакулина²⁷. Подчеркивая, что в идеях и творческой манере писателя всегда находили отражение особенности его личности, Гиппиус критически проанализировал эти особенности. В решении этой, главной для себя, задачи он, однако, действует в целом «в духе времени»: стремление к «переоценке ценностей» не исчерпывается критикой хрестоматийно-идеализирующего биографизма, а приводит к «развенчанию» уже и самого образа художника-мыслителя²⁸. Результаты литературно-философской деятельности В. Одоевского «выносятся за скобки» как «подлинного», «оптимистического» (!) европейского романтизма (Новалис), так и серьезной традиции российской культурной оппозиции западноевропейскому влиянию (славянофилы). Одоевский зачисляется в разряд эпигонов романтизма (впрочем, вместе с Гофманом) и оказывается наделенным «не очень сложным, но очень горьким и мрачным мировоззрением». «Заданность» подхода исследователя (естественно, в первую очередь конкретной локальной

культурной ситуацией начала века – XX, конечно) совершенно очевидна. Разочаровывающая же Гиппиуса «простота» мировоззрения В. Одоевского – результат несоответствия реального внутреннего мира писателя созданной литературоведом модели «дуалистического», «рационалистического», пессимистически-безрелигиозного творчества. В тех случаях, когда данное несоответствие не замечать оказывается уже невозможно, исследователю ничего другого не остается, как выразить свое удивление: «Откуда этот оптимизм, раз мы живем в двух мирах, трагически и навсегда расколотых... если над миром нет Бога?»²⁹. Риторический вопрос исследователя относится к известному отклику В.Ф. Одоевского (написанному в последние годы жизни) на эссе И.С. Тургенева «Довольно». Парадоксально, однако, то, что объяснение глубокого оптимизма, отразившегося в данной статье-реплике, содержится и в тех строках из нее, которые В. Гиппиус сам акцентирует, но подвергая при этом определенной редакции: «Неужели наука напрасно доказала, что случайности или судьбы не существует – в *обыденном смысле этого слова*, что все возможные случайности повинуются общим неизменным законам...»³⁰ (пропущенное В. Гиппиусом нами выделено. – В.С.).

Судьба в необыденном значении как выражение того, что никак нельзя признать случайным, что составляет смысл истории, культуры, творчества, индивидуальной жизни и мн. др., оставалась постоянным объектом веры В. Одоевского, а последняя – непреходящим источником его жизненного оптимизма. Поэтому при всей сложности и неоднозначности мировоззрения В. Одоевского никогда не утрачивало внутренней цельности. Поэтому, в частности, и сатирически-гротескная фантазия о возможных исторических последствиях культурной «односторонности» («4338-й год») так не похожа на разного рода пессимистические пророчества о перспективах культурно-исторического развития человечества. В. Одоевский в своей утопии сатирически изображает односторонность в развитии определенных, вполне конкретных, как он сам пишет, «форм мыслей и чувств» (с. 241) людей, и его философской прозе принципиально чужды отвлеченно негативистские оценки человека и человеческой культуры. Суть этого принципиального отличия достаточно точно выразил в свое время А. Григорьев, когда счел необходимым начать критические размышления о природе творческого дара писателя с утверждения о том, что «Одоевский любит человека, и поэтому он негодует за человека»³¹.

Незавершенное произведение В. Одоевского – это не антиутопия, утопический социальный идеализм не становится здесь объектом сатирической критики, не отрицается сама возможность достижения в будущем общественной гармонии. Напротив, можно сказать, что писателю многие утопические цели представляются не только желательными, но и вполне реальными и даже, в некотором смысле, «легко» осуществимыми. Практическая бесконфликтность, технологическая развитость, эстетизированность образа жизни – все эти черты, которыми В. Одоевский наделяет «мир будущего», для него, безусловно, привлекательны, являясь признаками подлинной «евтопии». Очевидна также условность выбора столь отдаленной перспективы их реального воплощения. Не жизнь человеческого общества пятого тысячелетия, а определенный год этой жизни, год, проходящий «под знаком кометы», – центральная тема сочинения Одоевского, о чем и свидетельствует его название. Описание положительных достижений утопического общества «отдаленного» будущего не теряет своего значения, но образ будущего «близкого» и, возможно, катастрофического предъявляет им особый итоговый «счет». И автор пишет о тех проблемах культурного развития, для которых он не видел «готовых» решений, но которые именно поэтому и волновали его более всего.

В отличие от таких последовательных дистопий Одоевского, как «Город без имени» и «Последнее самоубийство» (сатирически изображающих возможности реализации антиутопических, по сути, социальных проектов И. Бентама и Т. Мальтуса), в «4338-м годе» оспариваются уже не явно чуждые идеологические схемы, а подвергается рефлексии собственное утопическое «кредо» автора. С этим связана осознанная амбивалентность целей утопического

фрагмента В. Одоевского, сочетание в нем «позитивных» утопических характеристик с пародийными и сатирическими планами изображения. В данном отношении «4338-й год» ближе всего к тому жанру утопического творчества, который в современных исследованиях утопического жанра нередко определяют как «метаутопию», хотя, может быть, точнее было бы говорить о своеобразной утопической диалектике, в различных формах проявляющейся во многих образцах литературной утопии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Незавершенность» столь характерна для творчества Одоевского, что исследователи с достаточным основанием усматривают в «фрагментарности» отражение общей эстетической позиции художника-романтика. Во всяком случае, фрагменты Одоевского, как правило, обладают (и «4338-й год» – не исключение) внутренней цельностью, и их композиционно-повествовательная незавершенность существенно восполняется художественной выразительностью смыслового плана.

² «Утренняя заря», альманах. СПб., 1840. Наиболее полно текст отрывка представлен в издании: *Одоевский В.Ф. 4338-й год*. М., 1926. См. также в книге: *Взгляд сквозь столетия. Русская фантастика XVIII и первой половины XIX века*. М., 1977. (В дальнейшем цитируется текст последнего издания.)

³ *Дистопия* – разновидность негативной утопии. В качестве наиболее яркого образца обычно рассматривается знаменитая книга Дж. Оруэлла «1984».

⁴ В таком ключе рассматривал сочинение Одоевского еще автор монографии о его творчестве П.Н. Сакулин (*Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский*. Т. 1. Ч. 2. М., 1913). В дальнейшем, хотя и с некоторыми коррективами, этот подход становится традиционным. См., например: *Цехновицер О. Одоевский В.Ф. 4338-й год*. М., 1926; *Гуминский В. Взгляд сквозь столетия. Русская фантастика XVIII и первой половины XIX века*. М., 1977. Ограничиваясь подобным однозначным толкованием целей писателя, один из авторов, высоко оценивая оптимистическо-гуманистический пафос утопии, в то же время делает вывод о ее идейной узости (следствие «идеалистического подхода Одоевского к проблемам общественного прогресса») и даже «ущербности» (см.: *Белкин Д.И. Китай будущего в книге В.Ф. Одоевского «4338-й год» / Шестнадцатая НК «Общество и государство в Китае», ч. 2*. М., 1985. С. 142).

⁵ Не случайно современный английский исследователь научной фантастики относит «4338-й год» к первым опытам «технического» прогнозирования в русской утопической мысли (*Griffiths G. Three tomorrows: America, British and Soviet science fiction*. L., 1980).

⁶ Хотя путешествие во времени в отрывке и имеет место: некто якобы передавший Одоевскому рукопись в результате сомнамбулических экспериментов перевоплотился в китайца XLIV столетия, но здесь – это только характерный для утопической литературы прием, позволяющий объяснить сам факт проникновения в будущее.

⁷ Тема отношения «столицы» и «провинции» в «4338-м годе» никак не могла быть случайной уже потому, что явно связана с общей идеей задуманной Одоевским трилогии: изображения исторической диалектики взаимоотношений двух типологически различных культурных «центров» – Москвы и Петербурга. Насколько важную роль играла эта, к сожалению так и не реализованная В. Одоевским в полной мере, идея в истории русской культуры, доказывать не приходится.

⁸ В этом В. Одоевский отнюдь не был исключением среди русских культурных деятелей XIX века, прошедших школу романтизма. Отметим хотя бы замечательный изобретательский талант А.С. Хомякова.

⁹ См.: Русский архив. Кн. 2. М., 1874. С. 48.

¹⁰ *Одоевский В.Ф.* О литературе и искусстве. М., 1982. С. 64.

¹¹ См. об этом, например, воспоминания *Соллогуба В.А.* // В память о князе Владимире Федоровиче Одоевском. Москва, 1869. С. 90.

¹² Особая роль в описании праздника отведена музыке. В обществе техники и музыка «техническая». На музыкальном инструменте («гидрофоне») практически может играть любая дама с обычным музыкальным образованием. Звуки «гидрофон» издает «чарующие», во всяком случае, такими они представляются вряд ли особенно искушенному в музыке Цунгиеву. Но следует учитывать, насколько сложным было отношение к музыкальной культуре такого ее замечательного знатока, как В. Одоевский. Ведь даже музыку Верди он относил к разряду «ходячей пошлости». Если же музыка «гидрофона» и была действительно высокого качества, она все же более отвечает характеристикам той, которая «искушала» героиню известной новеллы Одоевского «Себастьян Бах».

¹³ Вот как это изображено в «Бале»: «Свечи нагорели и меркнут в удушливом паре. Если сквозь колеблющийся туман всмотреться в толпу, то иногда кажется, что пляшут не люди... в быстром движении с них слетает одежда, волосы, тело... и пляшут скелеты, постукивая друг о друга костями». (*Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 46.)

¹⁴ На то, что легкомысленное отношение к возможной катастрофе носит по большей части искусственный характер, Одоевский указывает вполне определенно: одна из дам, пребывая в «сомнамбулическом состоянии», признается, что старается скрыть свой сильный страх перед кометой (с. 258).

¹⁵ В. Одоевский в письме А.С. Хомякову (1845) следующим образом характеризует «сложность» своей позиции: «Странная моя судьба, для вас я западный прогрессист, для Петербурга – отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине». (Переписка кн. В.Ф. Одоевского с А.С. Хомяковым. Труды по русской и славянской филологии. XV. Тарту, 1970. С. 344.)

¹⁶ С этим связано, в частности, то обстоятельство, что В.Г. Белинский, отдавая должное научному значению трудов Н.Я. Бичурина, в то же время остро реагировал на имевшиеся в них, по его мнению, тенденции идеализации китайского общества. (См. об этом: *Скачков П.Е.* Очерки истории русского китаеведения. М., 1977. С. 121–122.)

¹⁷ См., например: Письма Н.Я. Бичурина к М.П. Погодину // Советское китаеведение, 1958, № 3. С. 146–147.

¹⁸ См. о влиянии Бичурина на деятелей русской литературы и, в частности, на Одоевского в сб.: Н.Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение (к 200-летию со дня рождения). Ч. 1. М., 1977.

¹⁹ Здесь необходимо учитывать также то обстоятельство, что В. Одоевский вообще крайне негативно относился к историографии позитивистского толка. В последние годы жизни он писал о том, что «наши общественные науки... находятся еще в младенческом состоянии», но надеялся, что в будущем («века пройдут») ситуация должна радикально измениться. (Беседы в обществе любителей Российской словесности. Вып. 1. М., 1867. С. 77.)

²⁰ А вот пример «глубокомысленных» рассуждений самого Цунгиева: «Немцы были народ, обитавший на юг от древней России... это, кажется, доказано; немцев покорили Аллеманы, потом на месте Аллеманов являются Тедески, Тедесков покорили Германцы или, пра-

вильнее, Жерманийцы, а Жерманийцев Дейчеры – народ знаменитый, от которого даже язык сохранился в нескольких отрывках, оставшихся от их поэта Гете...» (там же).

²¹ В связи с этим заметим, что трудно согласиться с В. Гуминским, видящим в изображении «столицы будущего» некое гармоническое снятие исторических противоположностей между двумя культурными центрами: Москвой и Петербургом и считающим, что это явилось прямым результатом занятий Одоевского немецкой философией. (Взгляд сквозь столетия. М., 1977. С. 315.) О какой достигнутой гармонии можно говорить, если Цунгиев воспринимает сам факт существования некогда двух городов как «баснословное предание», история Петербурга покрыта мраком, а от Москвы сохранилось только соответствующее название района и «остатки древнего Кремля» (с. 245). Замысел Одоевского был значительно глубже и оригинальней, чем это представляется исследователю.

²² Эта деталь в характеристике «идеального общества» очень важна для понимания реальной позиции автора. Для того круга русских культурных деятелей, к которому принадлежал В. Одоевский, равнодушие к подобному положению дел в народной жизни было совершенно неприемлемо. К тому же нельзя забывать о колоссальных усилиях, затраченных им в его многолетней работе на ниве народного просвещения.

²³ Есть интересная связь между этим произведением Одоевского и его дистопией «Город без имени», созданной примерно в то же время и включенной им позднее в «Русские ночи». На это указывает, в частности, такая деталь: поставив эпиграфом к «Городу без имени» слова А. Гумбольдта об Америке, автор точно определил местоположение своего царства эгоизма – по Бенхаму. Смысловая организация рассказа допускает возможность того, что его действие происходит в будущем. «Одичавшие американцы» в «4338-м годе» хотя особой роли и не играют, но появляются там не случайно, тем самым обнаруживается определенная целостность символического мира утопической фантастики В. Одоевского. С. Карлинский, в целом склонный, в соответствии с собственными психоаналитическими установками, усматривать в художественных исканиях Одоевского предвосхищение идей Фрейда и особенно Юнга, связывает сатирическое изображение перспектив американской цивилизации в «4338-м годе» и «Городе без имени» в первую очередь с известным критическим отношением писателя к деятельности и идеологическим платформам таких американских политических лидеров, как, например, президент Э. Джексон: *Karlinsky S. A hollow shapea The Philosophical tales of prince Vladimir Odoevsky // Studies on Romanticism. Boston, 1966. Vol. 5, N 3. P. 173–174, 180.*

²⁴ Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. С. 192. Прим. 2.

²⁵ Там же. С. 198–199.

²⁶ Кабе Э. Путешествие в Икарию. М.-Л., 1948. Ч. 2. С. 432.

²⁷ Гиппиус В. Узкий путь. Кн. В.Ф. Одоевский и романтизм. // Русская мысль. М.-П., 1914. № 12.

²⁸ В желании предельно драматизировать духовный опыт В. Одоевского критик был достаточно близок к соответствующим творческим исканиям Л. Шестова периода обоснования последним своей «философии трагедии».

²⁹ Гиппиус В. Указ. соч. С. 25.

³⁰ См.: Беседы в обществе любителей Российской словесности. Вып. 1. М., 1867. С. 69.

³¹ Григорьев А. Собр. соч. Вып. 9. М., 1916. С. 42.

1.2. Славянофильство: опыт метафизики истории и культуры

Славянофильство – неотъемлемая часть русской общественной мысли и культуры XIX века. Постоянный и резкий критик славянофилов В.Г. Белинский писал: «Явление славянофильства есть факт, замечательный до известной степени, как протест против безусловной подражательности и как свидетельство потребности русского общества в самостоятельном развитии»²⁰. Как общественно-политическое направление славянофильство вместе со своим постоянным оппонентом западничеством составило этап в формировании русского общественно-политического сознания, активно способствовало подготовке и проведению в жизнь реформы 1861 года. В то же время славянофильство – это не политическая партия или группа. Деятели славянофильского кружка не создали и не стремились создать ничего похожего на законченную политическую программу, а смысл их философских и социальных воззрений далеко не всегда может быть выражен понятиями политического либерализма или консерватизма.

В полемике с западниками и в спорах между собой (а такие споры велись постоянно) ведущие славянофилы нередко отстаивали идеи определенно консервативные, близкие, по утверждению самого активного из них в политическом отношении Ю.Ф. Самарина, к западному консерватизму («торизму»). Но, как правило, это не был узкополитический консерватизм, и такого рода идеи (монархизм, антиконституционализм) необходимо, во-первых, оценивать конкретно-исторически. Совершенно очевидно, что монархизм отнюдь не чужеродный элемент в идеологии не только консерватизма, но и европейского либерализма XIX века. Во-вторых, его нужно рассматривать в контексте общекультурной роли славянофилов, отстаивавших необходимость самостоятельного развития русской культурной и общественной жизни, поиск форм (не только традиционных, но и новых), не сводимый к механическому копированию иностранных образцов. Оправданность такой установки и был готов признать В. Белинский. Антиконституционализм же славянофилов был связан прежде всего с их идеалом государственного устройства в «славянском духе» и далеко не равнозначен антидемократизму: российские «тори» (как назвал себя и своих единомышленников Ю. Самарин) достаточно последовательно отстаивали свободу слова и печати, свободу совести, выступали против цензуры, признавали неизбежность развития в России выборных, представительных институтов.

В своем споре с русскими западниками и в критике современного им Запада крупнейшие славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, братья К.С. и И.С. Аксаковы, Ю.Ф. Самарин опирались и на собственное глубокое знание западной духовной традиции, и на накопленный в ее же русле опыт критического осмысления путей и целей развития европейской цивилизации. «Славянофильская критика Запада – законный момент общеевропейской романтической мысли, связанной с Шеллингом... во многом предвосхищающий «культур-критику» XX века вплоть до Хайдеггера...»²¹. Русские мыслители чувствовали себя вполне независимо в «стране святых чудес», как писал о европейской культуре в стихотворении «Мечта» признанный идейный лидер славянофильства А.С. Хомяков, достаточно, отвергая культурно-историческое эпигонство, избегать и обскурантско-нигилистического комплекса, толкающего к отрицанию любых «чужих» ценностей и достижений.

²⁰ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. В 11 т. М., 1956. Т. 10. С. 264.

²¹ Аверинцев С. Попытки объясниться. М., 1988. С. 21–22.: «Культур-критика» – направление в западной философии, восходящее к романтизму и развивавшееся в XX в.; характеризуется пересмотром оснований и ценностных критериев наивной веры в прогресс, автоматически делающий людей лучше и счастливее».

Можно сказать, что в лице славянофилов послепетровская русская культура активно и страстно включилась в общеевропейский спор-диалог о смысле истории, подлинном и мнимом прогрессе, национальном и общечеловеческом в культуре²². Ведущие представители славянофильства не были создателями законченных философских или социально-политических систем. Хомяков, братья Аксаковы и Киреевский, Самарин – в первую очередь культурные и общественные деятели, и славянофильство имеет мало общего с традиционными философскими школами и направлениями европейского типа. Кроме того, несмотря на особый авторитет, которым пользовались в славянофильском кружке идеи А.С. Хомякова, каждый из славянофилов имел собственную самостоятельную позицию по многим философским и социальным вопросам и решительно ее отстаивал. Тем не менее славянофильство как направление мысли, безусловно, обладало внутренним единством и, конечно, не было формальным объединением во имя достижения определенных политических или идеологических целей. А то, что данное единство было противоречивым, так это для истории философской мысли совершенно нормально, и именно данное обстоятельство во многом обеспечило способность славянофильских идей к существованию и развитию на протяжении нескольких десятилетий.

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860), идейный вождь славянофильства, родился в Москве в старинной дворянской семье. В 1822 году выдержал при Московском университете экзамен на степень кандидата математических наук. В 1822–1825 и 1826–1829 годах находился на военной службе, участвовал в 1828 году в войне с турками и был награжден орденом за храбрость. Оставив службу, занялся управлением своим имением. Круг духовных интересов и деятельности Хомякова был исключительно широк: религиозный философ и богослов, социолог, историк, экономист, разрабатывавший проекты освобождения крестьян, автор ряда технических изобретений, полиглот-лингвист, поэт и драматург, врач, живописец.

Зимой 1838/1839 года Хомяков ознакомил друзей со своей работой «О старом и новом». Эта статья-речь вместе с последовавшим на нее ответом И. Киреевского ознаменовала возникновение славянофильства как оригинального течения русской мысли. В данной работе Хомяковым была очерчена постоянная тема славянофильских дискуссий: «Что лучше: старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию? Приличны ли ей эти стихии? Много ли утратила она своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?»²³

В статье «О старом и новом» впервые были изложены социально-политические и философско-исторические воззрения славянофилов. Автор подчеркивал «прекрасное и святое значение слова «государство», писал о времени, когда «в просвещенных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет Древняя Русь». Называя достоинства «старой», допетровской Руси, Хомяков не столько следовал идеальным представлениям о прошлом (он решительно признавал наличие в прошлом коренных и даже неразрешимых противоречий), сколько перечислял преобразования, необходимые современной России: «грамотность и организация в селах... суд присяжных, суд словесный и публичный; отсутствие крепостного права, если только можно назвать правом такое наглое нарушение всех прав»; «равенство... сословий, в которых люди могли переходить все степени службы государственной и достигать высших званий и почестей»; собрание «депутатов всех сословий для обсуждения важнейших вопросов государственных»; свобода Церкви²⁴.

²² На этот момент не раз обращали внимание зарубежные исследователи русской мысли. Так, например, английский исследователь Т. Шанин делает вывод, что «первый в России опыт самопознания в категориях современного мышления был проведен в форме дискуссии между славянофилами и западниками». См.: *Shanin T. Russia as "developing society"* L.; Macmill. 1985. Vol. 1. P. XI.

²³ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. В 8 т. М., 1900. Т. 3. С. 15.

²⁴ Необходимо отметить, что, критически оценивая многое в «западном» векторе петровских реформ, славянофил в то

Гносеологические и онтологические взгляды Хомякова тесно связаны с богословскими воззрениями мыслителя, и в первую очередь с его экклезиологией. В Церкви особое значение имеет духовная связь, «соборно» объединяющая множество верующих в «любви и истине». Подлинный идеал церковной жизни сохраняет, по убеждению славянофила, только православие, гармонически сочетая единство и свободу и тем самым реализуя важнейший для христианства принцип соборности. Напротив, в католицизме и протестантизме принцип соборности исторически нарушен. В первом случае – во имя единства, во втором – во имя свободы. Но и в католицизме, и в протестантизме, как доказывал Хомяков, измена «соборному» началу привела только к торжеству рационализма, враждебного «духу Церкви».

Критикуя рационализм, лидер славянофилов формулировал собственную онтологическую позицию. В основе последней у Хомякова лежит идея «волящего разума» (Бога) как первоначала всего сущего: «и мир явлений возникает из свободной воли»²⁵. В сущности, его онтология – это в первую очередь опыт философского воспроизведения интеллектуальной традиции патристики, претендующий скорее на верность духу образца, чем на оригинальность. В историко-философском плане существенно также и то, что «обращение к воле как онтологическому корню не сближает... концепцию Хомякова с иррационалистическим волюнтаризмом (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, Л. Шестов), разводящим волю и разум, – так как он настаивает на разумном характере воли»²⁶.

Размышляя о возможностях и задачах познания и отвергая рационализм, Хомяков признавал необходимость цельного знания («живознания»), источником которого также выступает «соборность» как «совокупность мышлений, связанных любовью»²⁷. Религиозно-нравственное начало, таким образом, играет определяющую роль и в познавательной деятельности, оказываясь как предпосылкой, так и конечной целью познавательного процесса. Как писал Хомяков, все этапы и формы познания, то есть «вся лестница получает свою характеристику от высшей степени – веры»²⁸. Можно сказать, что в данном случае мы имеем дело с «русским» вариантом классического принципа христианской богословской традиции: «верую, дабы понимать».

Славянофильская историософия представлена в «Записках о всемирной истории» («Семирамиде») Хомякова, многолетнем, но так и не завершенном труде духовного вождя славянофилов (издан уже после его смерти). В книге была сделана попытка целостно изложить всемирную историю, определить ее смысл и направление²⁹. «Семирамида» содержит немало интересных конкретных культурологических и научных наблюдений и обобщений. Очевидно стремление Хомякова (во многом успешно реализованное) широко применять результаты и методы специальных наук (этнографии, сравнительного языкознания, востоковедения и др.). В достаточно обширной западной литературе о славянофилах неоднократно отмечалось использование русским мыслителем в своей историософии идей западных философов, в первую очередь Ф. Шлегеля и Гегеля³⁰. Так, вывод Н. Рязановского о том, что Хомяков заимствовал основную идею у Шлегеля, а затем развил ее (имеется в виду хомяковский концепт борьбы «иранства» и «кушизма»), представляется довольно странным, поскольку сам исследователь признает, что описание борьбы двух рас, вдохновленных противоположными

же время совершенно определенно признавал саму их необходимость и писал, что Петр ударил по России как «страшная, но благодетельная гроза».

²⁵ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 347.

²⁶ Роднянская И., Гальцева Р. «Хомяков». Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 444.

²⁷ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 280.

²⁸ Там же. Т. 3. С. 281–282.

²⁹ Подробнее об историософии «Семирамиды» см. ниже в разделе «Восток: метафизический образ Китая в русской философии XIX века».

³⁰ См., напр.: Riasanovsky N. V. Russia and the West in the teaching of Slavophiles A Study of Romantic ideology. – Cambridge (Mass.): Harvard univ. press, 1952. P. 217.

духовными принципами, у Шлегеля занимает несколько страниц, являясь, по сути, введением в обычное изложение истории человечества.

Хомяков был знаком с трудами Шлегеля, но, для того чтобы создать в «Семирамиде» образ борьбы двух духовных начал в человеческой истории (отнюдь не «борьбы рас»), русскому мыслителю не было никакой нужды обращаться к немецкому романтизму: подобная символика пронизывает всю мировую религиозную традицию. И вряд ли действительно лаконичные рассуждения Ф. Шлегеля о «духе Сифа» и «духе Каина» можно считать оригинальной идеей немецкого философа и ставить вопрос о «заимствовании» у него. Что же касается Гегеля, то между его философией истории и «Семирамидой» Хомякова, безусловно, есть глубокая связь. Стремясь преодолеть «отвлеченный рационализм» немецкого философа, Хомяков искал выход не столько в конкретной истории (хотя эта тенденция в «Семирамиде», как уже говорилось, также нашла выражение), сколько в мифологии и религии. Религиозная вера для него «есть совершеннейший плод народного образования, крайний и высший предел его развития. Ложная или истинная, она в себе заключает весь мир помыслов и чувств человеческих»³¹.

Пытаясь ограничить претензии рационалистической диалектики на исчерпание смысла истории и остро чувствуя фаталистическую тенденцию гегелевской мысли, Хомяков не видит иного варианта, кроме прямого отрицания рационализма и апелляции к христианской традиции, признающей в истории единство «совокупных действий свободы человеческой и воли всемирной, которой не разгадал и не разгадает человек»³². Наиболее серьезные «рациональные» аргументы в заочном споре с немецким философом-диалектиком русский мыслитель обнаруживает в области философии культуры: в своей во многом справедливой критике европоцентризма, подкрепленной конкретным анализом неевропейских духовных традиций и культур.

Сталкивая в «Семирамиде» «свободу духа» (иранство) и «вещественный», фетишистский взгляд, обозначенный символическим именем «кушизма», Хомяков на почве древней истории и мифологии продолжал ключевой для славянофилов спор с рационализмом, лишаящий, по их мнению, современный западный христианский мир внутреннего духовно-нравственного содержания и поставивший на его место «внешне-юридический» формализм общественной и религиозной жизни. Ответственность за то, что западная культура подпала под власть рационализма, Хомяков, как и все славянофилы, возлагал на католицизм (латинство). Его он критиковал много и энергично: и за прошлые «прегрешения» (церковный раскол XI века, неоправданное нарушение догматической традиции: филиокве), и за общую социально-политическую роль в западной истории.

Но, постоянно и резко критикуя Запад, Хомяков никогда не был склонен к идеализации современной ему российской жизни, критически оценивая едва ли не все ее формы. И, гордясь древней русской историей, никаких «золотых веков» в прошлом России он также не постулировал. Хомяков выделял три эпохи относительного «духовного благоденствия»: царствования Федора Иоанновича, Алексея Михайловича и Елизаветы Петровны. Выбор был связан с отсутствием в эти периоды «боевой славы, великих напряжений, громких деяний, блеска и шума в мире»³³. Речь шла, таким образом, о нормальных, в понимании лидера славянофилов, условиях для органического, естественного развития «духа жизни» народа, а отнюдь не о «веках блаженства» и тем более не об утраченном «земном рае». Без особого пиетета относился мыслитель и к самим правителям этих «благополучных» эпох.

Какой же выход видел Хомяков из общего неудовлетворительного состояния современной общественной и духовной жизни не только на католическом и протестантском Западе, но

³¹ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 8.

³² Там же. Т. 6. С. 17.

³³ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 25.

и в православной России? Какие надежды славянофил возлагал на будущее? Ответ на этот вопрос дает, в частности, концепция «воспитания общества», развитая Хомяковым и его единомышленниками.

Цель, осуществлению которой намеревалось содействовать славянофильское движение, была намечена Хомяковым в статье «Об общественном воспитании в России» (1850): «Внутренняя задача русской земли есть проявление общества христианского, православного, скрепленного в своей вершине законом живого единства и стоящего на твердых основах общины и земли»³⁴. К достижению этого славянофильского общественного идеала и должен был привести путь «воспитания общества», в котором Хомяков видел все значение общественной деятельности славянофилов: «Все наши слова, все наши толки имеют одну цель, цель педагогическую»³⁵.

Славянофилы не дождались впечатляющих результатов своей «воспитательной» деятельности. Но они, как неоднократно подчеркивал Хомяков, и не допускали возможности «скорого успеха»: «Много еще времени, много умственной борьбы впереди... Все дело людей нашего времени может быть еще только делом самовоспитания. Нам не суждено еще сделаться органами, выражающими русскую мысль...»³⁶. Задача религиозно-нравственного переустройства России рассматривалась им как цель отдаленная, к которой должен был привести путь постепенных и кропотливых реформ («осторожных действий»), а отнюдь не резких и радикальных социальных преобразований.

Идея «воспитания общества» в своей социальной направленности отразила консерватизм политической философии славянофилов и традиционалистский характер их философии истории, в которой решительный приоритет отдавался метафизически понятым основаниям общественной и культурной жизни. Говоря об особенностях хомяковской программы «воспитания», необходимо также учитывать ее принципиальное отличие от разнообразных «просветительских» проектов. Если его понимание «воспитания» в определенном отношении и равнозначно «просвещению», то только в том смысле, что воспитывать и просвещать требуется именно «общество», «высшие слои», которые «отторглись от условий исторического развития»³⁷, предались «поклонению мысли, знанию, бытию безусловному и неопределенному»³⁸.

Образованные классы русского общества сами нуждаются в духовной перестройке и «самовоспитании», чему и должны, по мысли Хомякова, содействовать славянофилы. Эта идея, конечно, существенно корректирует просветительский проект, где вера в прогресс базировалась на представлении о просветительской миссии образованных слоев, несущих свет знания «темным», невежественным народным массам. Что, впрочем, не мешало Хомякову признавать необходимость самых элементарных форм народного просвещения, весьма критически оценивать современное состояние «особенной жизни» русского народа, утверждая, что «умственная деятельность ослабла в низших слоях», для которых «нет отвлеченного знания». В русской общественной и культурной жизни существует глубокое противоречие: «Наука не могла отказаться от своей гордости, ибо она чувствовала себя лучшим плодом великого Запада; жизнь не могла отказаться от своего упорства, ибо она чувствовала, что создала великую Россию»³⁹.

Русский народ, считал Хомяков, отнюдь не чужд науке, он ее принимал и примет в том случае, если она будет соответствовать его восприятию жизни. Он «верит в свой природный

³⁴ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 354.

³⁵ Там же. Т. 3. С. 212.

³⁶ Там же. С. 173.

³⁷ Там же. С. 22.

³⁸ Там же. Т. 5. С. 214–215.

³⁹ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 22–23.

разум и отвернется от всего, что не отвечает его разумному чувству». Славянофильская концепция «воспитания» связана с мечтой о возможности «новой науки», в корне отличной от той, имеющей, по Хомякову, «колониальный характер», которая была «принята нами от Запада». Национальная наука будущего, надеялся славянофил, станет основой истинного просвещения народа: «Просвещение народное появится в образах и, так сказать, в наряде русской жизни»⁴⁰. Идеальной науке будущего соответствовал и намеченный им образ будущего общества, развивающегося «не по логическим путям», в котором не внешние юридические отношения, а «законы нравственного мира» обретут первостепенное значение, потому что эти законы «так же непреложны, как и законы физического мира»⁴¹.

Протест против «отвлеченного» рационализма пронизывает философское творчество А.С. Хомякова, обнаруживая себя не только в его гносеологических и онтологических воззрениях, но и в философии истории и культуры, политических взглядах. В этом смысле, несмотря на незавершенность и фрагментарность многих его трудов, Хомяков был мыслителем на редкость последовательным. Не случайно многие современники неоднократно подчеркивали цельность и постоянство его мировоззрения⁴². В своем стремлении выйти за пределы философии «западного образца» как в ее рационалистическом, так и иррационалистическом вариантах (разум русский мыслитель, как уже отмечалось, не собирался отвергать ни при каких обстоятельствах) Хомяков обратился к религиозно-нравственной традиции, апеллируя к духовному опыту православного христианства.

Серьезного воздействия ни на общественную, ни тем более на политическую жизнь в России опыт православной метафизики А.С. Хомякова оказать не мог. Не была рассчитана на роль эффективного идеологического инструмента и славянофильская концепция «воспитания общества». Идеи лидера славянофилов заняли свое место в русской интеллектуальной культуре и, конечно, в русской метафизике. Можно сказать также, что они многое предвосхитили (а в некоторых случаях и непосредственно определили) в позднейших «исканиях» русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – начала XX века.

Иван Васильевич Киреевский (1806–1856), один из основоположников славянофильства, происходил из дворянской семьи. С 1822 года слушал лекции в Московском университете, с 1824 года служил в Архиве иностранной коллегии, входил в «Общество любомудров». В 1830 году выехал за границу, слушал лекции в университетах Берлина и Мюнхена, встречался с Гегелем и Шеллингом. Вернувшись в Россию, начал издавать журнал «Европеец» (1832), вскоре, однако, запрещенный. Позднее (1845) непродолжительное время редактировал журнал «Москвитянин».

Идеи Киреевского во многом перекликаются с идеями, развитыми А.С. Хомяковым, образуя вместе с ними своего рода духовный стержень славянофильской философии. Поздний Киреевский – последовательный религиозный мыслитель, всецело поглощенный изучением религиозно-мистического опыта патристики и мечтающий о рождении «новой» православной философии (в последние годы жизни Киреевский был погружен в работу над переводом трудов отцов Церкви: Максима Исповедника и Исаака Сириянина). Однако таким он стал далеко не сразу. Близкий друг Киреевского славянофил А.И. Кошелев рассказывал, что в юности Киреевский «поочередно становился последователем Локка, Спинозы, Канта, Шеллинга и даже Гегеля. В своей неведении он заходил так далеко, что отрицал необходимость бытия Божьего»⁴³.

В современных западных работах, посвященных славянофильству, проблеме влияния на мировоззрение И. Киреевского – так же как и других славянофилов – западной, в первую

⁴⁰ Там же. С. 27–28.

⁴¹ Там же. Т. 8. С. 362.

⁴² См., например: Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. М., 1956. Т. 9. С. 157.

⁴³ Кошелев А.И. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883 годы). Берлин, 1884. С. 73.

очередь немецкой, философии уделяется много внимания. Сам факт широкой популярности систем Гегеля и Шеллинга в России в 1830–1840 годах бесспорен. То, что молодой Киреевский, слушавший лекции прославленных философов, глубоко усвоил их идеи и методологию, также сомнений не вызывает. И не только в молодости, но и в конце жизни в своей основной, можно сказать, программной работе «О необходимости и возможности новых начал для философии» Киреевский пишет о Шеллинге с искренним восхищением и любовью: «Шеллинг же по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, но тысячелетиями»⁴⁴. Там же он говорит об огромном не только философском, но и общекультурном влиянии гегелевской системы⁴⁵. Но в этой же статье мыслитель совершенно определенно формулирует суть своего отношения к философской традиции, как бы давая ответ своим будущим интерпретаторам: «В общей жизни человечества новейшая философия не так нова, как полагают обыкновенно. Она новость для новой истории, но для человеческого разума вообще она вещь бывалая, и потому будущие последствия ее господства над умами более или менее уже обозначились в прошедшем»⁴⁶.

Он не отрицает развития в истории философии, но считает, что суть развития заключается не в «изобретенных» «особых способах мышления» и «точках зрения», а единственно в систематизации того, что «любопытность человечества могла собрать... в течение своих двухтысячелетних исканий. Разум стоит на той же ступени – не выше – и видит ту же последнюю истину – не далее; только горизонт вокруг яснее обозначился»⁴⁷. Круг развития европейского философского рационализма, по мнению Киреевского, замкнулся: в «способе диалектического мышления, который обыкновенно почитают... за своеобразное открытие Гегеля», слышатся явные отзвуки философии элеатов и Гераклита, и хотя «Гегель шел по другой дороге и вне системы Аристотеля, но, однако же, сошелся с ним и в последнем выводе, и в основном отношении ума к истине»⁴⁸.

Возможность выхода из этого круга Киреевский, как и Хомяков, связывает с преодолением рационализма. С одной стороны, в культурно-историческом плане это означает для него возвращение «отвлеченной философии» к «своему естественному корню», к религии, с другой – уже в области философской антропологии и гносеологии – изменение самого характера мышления и познания, достижение единства «ума и сердца», «живого и цельного зрения ума». Однако русский мыслитель крайне скептически оценивал перспективы решения западной философией обеих этих задач. Отдавая должное попыткам такого рода в прошлом (прежде всего Б. Паскаль) и в новейшее время (Шеллинг), он считал, что их неудачи были предопределены. Философия при всем ее огромном значении и влиянии в обществе зависит от общего характера умственной жизни в данном обществе, и в первую очередь «от характера господствующей веры. Где она и не происходит от нее непосредственно, где даже является ее противоречием, философия все-таки рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры»⁴⁹.

Поэтому на католическом и протестантском Западе критика рационализма приводит либо к обскурантизму и «невежеству», либо, как это случилось с Шеллингом, к попыткам создать «новую», «чистую религию». «Жалкая работа – сочинять себе веру, – пишет Киреевский. – Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою, и не философией:

⁴⁴ Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 270.

⁴⁵ Исключительный интерес представляет рассказ молодого Киреевского (в письмах к матери) о своем восприятии лекций Гегеля и знакомстве с великим немецким философом. См.: Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 292–297.

⁴⁶ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 246–247.

⁴⁷ Там же. С. 247.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 258.

от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии – самым способом познания»⁵⁰.

Размежевание с Шеллингом и романтизмом вообще (он упоминает также Ф. Баадера и религиозный пантеизм К. Краузе) совершенно отчетливо, а оценка Киреевским шеллингианства свидетельствует о его глубоком понимании противоречий религиозно-философских исканий немецкого философа. Достаточно многочисленные попытки свести опыт позднего Киреевского к европейской романтической реакции на рационализм не представляются оправданными⁵¹. Русский мыслитель ориентировался на православный теизм, и будущая «новая философия» (идея которой возникла в русле общей славянофильской мечты о «новой, национальной науке») виделась ему в формах православного, «истинного» осуществления принципа гармонии веры и разума, в корне отличного от его католической, томистской модификации⁵². В то же время Киреевский отнюдь не считал бессмысленным и ненужным культурно-исторический опыт европейского философского рационализма. «Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины»⁵³. Отказавшись от подобного «притязания», «новейшая философия» («система шеллинго-гегельянская») не только, пишет Киреевский, «не противоречила бы безусловно тому понятию о разуме, которое мы замечаем в умозрительных творениях святых отцов», но и явилась бы существенным и необходимым дополнением к патристике, поскольку в последней отсутствовали или были слабо выражены «общественный» и «исторический интерес», осмысление «внешней жизни человека и законов развития отношений семейных, гражданских, общественных и государственных»⁵⁴. Завершая свою последнюю статью, Киреевский делает вывод, что «философия немецкая... может служить у нас самую удобную ступенью мышления... к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»⁵⁵.

И. Киреевский не создал «новой философии». И причина этому – не только внезапная смерть, оставившая незавершенным начатый философский труд. Как и А.С. Хомяков в учении о «соборности», Киреевский связывал возможность рождения «любомудрия» не с построением философских систем, а с общим поворотом в общественном сознании, «воспитанием общества», формированием «подлинной национальной науки и просвещения». Как часть этого процесса общими («соборными»), а не индивидуальными интеллектуальными усилиями и должна была войти в жизнь общества философия, о «новых началах» которой писал Киреевский.

Сами начала были им сформулированы вполне определенно. Главенствующее место занимает идея цельности духовной жизни, необходимости «внутреннего сознания, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкно-

⁵⁰ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 270–271.

⁵¹ См., например: Gleason A. European and Muscovite: Ivan Kireevsky and the origins of slavophilism. – Cambridge (Mass.): Harvad univ. press, 1972; Müller E. Russischer Intellekt in Europaischer Krise: Ivan Kireevsky. – Köln, Grax, Bohlan, 1966; Walicki A. W kregu konserwatywnej utopii. – W-wa: Panstw. wyd-wo nauk, 1964. Впрочем, в западном славянофиловедении есть тенденция к признанию своеобразия взглядов И. Киреевского: Lanz H. The philosophy of Ivan Kireevsky. – Slavonic rev., L., 1926. Vol. 4. P. 594–604; Christoff P.K. An introduction to nineteenth-century Russian slavophilism: A Study in ideas. – The Hague: Mouton. Vol. 2. I. V. Kireewsky. 1972.

⁵² Сам вопрос о новизне применительно к взглядам крайне традиционалистски настроенного мыслителя, скептически оценивавшего возможность «изобретения» новых философских «точек зрения», во многом теряет смысл. Хотя, конечно, если уже в XX в. «новый философ» К. Жамбе рассуждал, в частности, и о пагубности аристотелевского рационализма для европейской культуры, то аналогичные выводы русского мыслителя XIX в. при желании вполне можно считать и новаторскими.

⁵³ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 266.

⁵⁴ Киреевский И.В. Избранные статьи. Там же.

⁵⁵ Там же. С. 272.

венного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину, – такое сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека; смиряя его рассудочное самомнение, оно не стесняет свободы естественных законов его разума»⁵⁶. По достижении гармоничного «цельного мышления» личности и обществу («все, что есть существенного в душе человека, – утверждал славянофил, – вырастает в нем только общественно») уже не угрожают два основных, по Киреевскому, гносеологических порока духовной жизни: «невежество», которое «отлучает народы от живого общения умов» и ведет к «уклонению разума и сердца от истинных убеждений», и дробящее цельность духа «отделенное логическое мышление», способное отвлечь человека от всего в мире, кроме его собственной «физической личности». Вторая опасность для современного человека, если он не достигнет «цельности» сознания, более актуальна, полагал Киреевский, ибо культ телесности и культ материального производства, промышленности еще только набирал силу и, получая идеологическое оправдание в рационалистической философии, необратимо вел к духовному порабощению человека. Русский религиозный философ считал, что создать иную ситуацию может только перемена «основных убеждений», «изменение духа и направления философии».

Эволюция историософских воззрений Киреевского, на первый взгляд, легко укладывается в схему постепенного перехода от «западнических» увлечений молодости, нашедших отражение в ранней статье «Девятнадцатый век» (1832), к «навязчивому противопоставлению» (по выражению В. Зеньковского) Древней Руси западной цивилизации⁵⁷. Однако и в данном случае, как это обычно бывает, схематизм мало что объясняет. Прежде всего, многим восхищаясь в жизни, культуре и общественном укладе Древней Руси, Киреевский вовсе не планировал «консервативной утопии», не призывал к возврату к прошлому. В 1838 году в «Ответе Хомякову» он писал, что «форма этого быта упала вместе с ослаблением духа... теперь эта мертвая форма не имела бы решительно никакой важности. Возвращать ее насильственно было бы смешно, когда бы не было вредно»⁵⁸. В 1845 году в статье «Обозрение современного состояния литературы» Киреевский заметил: «Направление к народности истинно у нас как высшая ступень образованности, а не как душный провинциализм»⁵⁹. Семью годами позже, отвергая представления о славянофильстве как ретроградной идеологии, он высказался еще определеннее: «Ибо если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина».

То, что в первую очередь привлекало славянофила в прошлом Отечества, это присущая, по его мнению, Древней Руси «цельность бытия», и ее он хотел бы видеть и в новой России, но уже, соответственно, и в новых формах общественной и духовной жизни, «не вытесняющих» просвещения европейского⁶⁰. Однако ни на Западе, ни в развивающейся под его влиянием России подобной цельности религиозный философ не находит. Причиной неблагополучия в его историософии так же, как и у Хомякова, объявляется «повреждение» в вере, «ересь» Западной

⁵⁶ Там же. С. 260.

⁵⁷ Подробнее об этой проблематике см. в разделе «Запад: И. Киреевский об историческом опыте европейской культуры» (приложение 2).

⁵⁸ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 126.

⁵⁹ Там же. С. 155.

⁶⁰ Там же. С. 238. Н.Г. Чернышевский писал по поводу статьи «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России», где И. Киреевский высказал эти мысли: «Вы не можете найти в них вражды к просвещению и к улучшению русской жизни. Можно и должно не соглашаться с почтенным автором в средствах к достижению, но нельзя не признаться: цель его – цель всех благомыслящих людей». (Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. М., 1947. Т. 3. С. 86.)

Церкви. Однако необходимо учитывать, что взгляд славянофила и на Запад, и на Древнюю Русь отнюдь не оставался неизменным.

Довольно долго Древняя Русь (до Ивана IV) не столько как историческая реальность, сколько как идеальный образ средневекового православного государства являлась для Киреевского антитезой католическому и протестантскому Западу и даже православной Византии⁶¹. Но в его «философском завещании», статье «О необходимости и возможности новых начал для философии», критическое исследование противоречий духовной жизни в истории христианского Запада и Востока (Византии), современного ее упадка уже не сопровождается указаниями на Древнюю Русь как на воплощенную в истории гармонию христианских начал и социально-государственных форм быта народа.

Итог историософии Киреевского – надежда на достижение подобной гармонии в будущем. И он мечтал не об отрицании западной традиции приходящей ей на смену новой «молодой» русско-славянской культурой, а о синтезе лучших, в его понимании, черт духовной жизни Запада и Востока⁶². Киреевский считал, что возможность такого синтеза существовала, но не была реализована в прошлом, и с немалой долей сомнения («Кто знает? Может быть...») проецировал вдохновляющий его религиозно-социальный идеал на будущее: «Восток передает Западу свет и силу умственного просвещения, Запад делится с Востоком развитием общечеловеческой... общественной жизни, возрастая стройно, не разрушает каждым успехом прежних приобретений и не ищет ковчега спасения в земных расчетах промышленности или в надзвездных построениях утопий; общая образованность опирается не на мечту и не на мнение, но на самую истину, на которой утверждается гармонически и незыблемо...»⁶³. Замечание славянофила о «надзвездных утопиях» и «мечтах», общий сдержанный тон оценок перспектив будущей «гармонии» свидетельствовали о сомнениях и желании избежать утопического прожектерства. Мыслитель смотрел в будущее с тревогой.

Наименее «политизированный» из славянофилов, Киреевский оказался единственным среди них, кто с неодобрением отнесся к планам крестьянской реформы. Страх катастрофического «антагонизма между сословиями», «смут и бесполезной войны» и одновременно надежда на скорое духовное преображение России, рождение из России чего-то «небывалого в мире»⁶⁴, что сделает бесполезным и излишним путь либеральных в сущности западнических преобразований, – все это и составило специфику консерватизма «позднего» Киреевского.

Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860) – сын замечательного русского писателя С.Т. Аксакова – в пятнадцатилетнем возрасте поступает на словесный факультет Московского университета, который оканчивает в 1835 году. Молодой Константин Аксаков входил в кружок Н.В. Станкевича и, как и другие его участники, в частности В.Г. Белинский, испытал сильное влияние идей гегелевской философии. Спустя десятилетие это влияние отчетливо прослеживается в его магистерской диссертации «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» (1846), несмотря на славянофильскую тематику и оригинальность научных выводов (своеобразную трактовку проблемы стиля). Этапы развития литературы последовательно рассматриваются молодым ученым в духе гегелевской концепции культурно-исторического процесса. В конце 1830-х годов он сближается с И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым и становится одним из ведущих теоретиков славянофильства. Культурная деятельность К. Аксакова была многоплановой: талантливый поэт, публицист и литературный критик, историк, филолог.

⁶¹ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 270.

⁶² Отстаивая идею цельности духовного мира личности, И. Киреевский и в историческом процессе искал единство и целостность. В этом принципиальное отличие славянофильской историософии от позднейших циклических моделей исторического развития, в частности от теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского.

⁶³ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 254.

⁶⁴ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 80.

Основной вклад К. Аксакова в славянофильское учение – это его общественно-политическая теория и система эстетических взглядов. Свои политические воззрения он уже достаточно определенно формулирует в статье «Голос из Москвы» (1848), написанной под впечатлением потрясших Западную Европу революционных событий. Через всю статью проходит противопоставление «безобразной бури Европейского Запада» «красоте тишины Европейского Востока». Безоговорочно осуждая революцию и доказывая ее «совершенную чуждость России», славянофил усматривает в европейских «бурях» следствие сложившейся на Западе традиции «обоготворения правительства», концентрации общественных интересов и внимания преимущественно в области политики и власти. Православная же Россия, доказывал К. Аксаков, никогда не обожествляла правительство, «никогда не верила в его совершенство и совершенства от него не требовала» и даже «смотрела на него как на дело второстепенное». Политические и государственные отношения, по Аксакову, имеют для русского народа вообще «второстепенное» значение, так как в силу исторической традиции и особенностей национального характера подлинные интересы народа лежат всецело в сфере духовно-религиозной.

С его точки зрения, «негосударственности» русского народа может гармонично соответствовать только одна форма власти – православная самодержавная монархия. Позднее в своей адресованной Александру II записке «О внутреннем состоянии России» (1855) К. Аксаков утверждал: «Только при неограниченной власти монархической народ может отделить от себя государство и избавить себя от всякого участия в правительстве, от всякого политического значения, предоставив себе жизнь нравственно-общественную и стремление к духовной свободе»⁶⁵. Апология монархии сопровождалась резко негативными оценками славянофилом иных форм государственного устройства: конституция – «осуществленная ложь и лицемерие», республика – «самая вредная правительственная форма».

В дальнейшем К. Аксаков стремился развить и обосновать свое понимание специфики русской истории: занялся исследованием литературно-исторических памятников, национального фольклора для подтверждения собственной гипотезы об отсутствии у древних славян родового строя и решающей роли в их жизни семейно-общинных отношений. Он писал о преимущественно мирном характере становления российской государственности, критиковал петровскую реформу как прервавшую органическое развитие русского общества, нарушившую сложившуюся веками «традицию» российских взаимоотношений «земли» (народ) и «власти» (государство). Символом органических, не искаженных внешним влиянием, утраченных в послепетровской России отношений между «землей» и государством для К. Аксакова служат Земские соборы: «Царь созывает Земский собор... Земля получила... смысл совета, мнения... смысл... не имеющий ни тени принудительной силы, но силу убеждения, духовную, свободную».

Ставшая важным элементом славянофильской идеологии концепция «земли» и «государства» активно использовалась славянофилами в критике Запада и западного влияния, с ее помощью обосновывалась идея особого исторического пути русского народа, предпочитающего «путь внутренней правды» (христианско-нравственное устройство жизни в рамках крестьянской общины) «внешней правде» (политическо-правовая организация общества западного типа). Однако если общий взгляд Аксакова на взаимоотношения «земли» и «власти» разделялся всеми членами славянофильского кружка, то этого нельзя сказать о некоторых «крайних» выводах из него и, в частности, об идее «негосударственности» русского народа. Подобная установка не только упрощала картину реальной российской истории, но и лишала исторической перспективы путь социальных реформ, к осуществлению которых стремились представители славянофильства. Отношение ведущих славянофилов к аксаковской концепции

⁶⁵ Ранние славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. и И.С. Аксаковы / Сост. Н.Л. Бродский М., 1910. С. 78.

было достаточно критическим («Аксаков невозможен в приложении практическом», – писал, например, Ю.Ф. Самарину А.С. Хомяков⁶⁶).

Безапелляционно отвергая любые формы преобразований западного типа в России в прошлом, настоящем и будущем, Аксаков в то же время был активным сторонником отмены крепостного права, разделял надежды славянофилов на возможность социально-политических реформ в стране, стремясь вывести их необходимость из общих постулатов своей социальной теории. Так, из концепции «негосударственности» он вывел идею неотъемлемых суверенных народных прав (свободы слова, мнения, печати), которые им были объявлены неполитическими и, соответственно, не подлежащими юрисдикции государства: «Государству – неограниченное право действия и закона, земле – полное право мнения и слова»⁶⁷.

В идеальном «гражданском устройстве» будущей России, мечтал К. Аксаков, формой сотрудничества «государства» и «земли» («земля», народ в его теории – это в первую очередь крестьянство) станут Земские соборы, на которых должны быть представлены все сословия. В записке «О внутреннем состоянии России» Аксаков писал о том, что в России современной, начиная с Петра I, существует «иго государства над землею», для которого характерны «внутренний разлад, прикрываемый бессовестной ложью», «внутренние язвы»: крепостное право, раскол, взяточничество чиновников. «Настала строгая минута для России, – предупреждал К. Аксаков, – России нужна правда...» По его мнению, «свобода слова необходима без отлагательства», в дальнейшем правительству следует созвать Земский собор.

Как и все славянофилы, К. Аксаков придерживался монархических взглядов, решительно выступал против конституционалистских идей, отвергая любые возможности ограничений, налагаемых на верховную власть. Но всегда чрезвычайно склонный к критике формальных юридических отношений в обществе и противопоставлению юридических «гарантий» («гарантия есть зло») «внутренней силе» добра, социально-нравственным связям, К. Аксаков тем не менее не исключал необходимости столь несовершенных, по его мнению, правовых форм взаимоотношений между властью и народом: «Если народ обещал присягою не посягать на государство, то и государство могло бы также обещать присягою не посягать на народ»⁶⁸.

В период споров о будущей крестьянской реформе К. Аксаков решительно критиковал проекты, предполагавшие безземельное освобождение крестьян. Он писал: «Пока вопрос о собственности не решился, помещик мог считать землю своей... Но как скоро подымется решительный вопрос, чья земля, крестьянин скажет: «Моя» – и будет прав, по крайней мере, более, чем помещик»⁶⁹. Демократические тенденции не были случайным элементом в мировоззрении К. Аксакова, глубоко антиэлитарном, враждебном любым формам аристократизма, сословной кастовости, – мировоззрении, основанном на вере в «общинное начало» и его конкретно-исторический образец – в русскую крестьянскую общину.

Эстетические взгляды К. Аксакова формируются уже в 1830-х годах преимущественно в русле идей философского романтизма, в первую очередь философии искусства Шеллинга. Рассматривая «идею» как «внутреннее значение, внутреннюю жизнь предмета», молодой К. Аксаков видел цель художественного творчества в выражении средствами искусства скры-

⁶⁶ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 272. В отношении «непрактичности» тезиса Аксакова о русской «негосударственности», как представляется, лидер славянофилов был совершенно прав. Мысль о западном «обожествлении» институтов власти («правительства») и российском к ним принципиальном равнодушии вообще кажется парадоксальной. Но, во-первых, Аксаков призывал не к аполитичности («политика – дело грязное» и пр.). Свободу мысли и ценность общественного мнения он признавал безоговорочно. А во-вторых, мы вполне можем предположить, что, взглянув на современный опыт так называемых «технологий» политической жизни (в ее самом что ни на есть демократическом варианте), славянофил в собственной позиции только бы укрепился.

⁶⁷ Аксаков К.С. Соч. В 3 т. М., 1861. Т. 1. С. 296.

⁶⁸ Цит. по: Цимбаев Н.И. Славянофильство. М., 1986. С. 198.

⁶⁹ Аксаков К.С. Соч. В 3 т. Т. 1. С. 511.

той «идеи» вещи⁷⁰. Произведение искусства, таким образом, оказывалось высшей ступенью познания «внутренней жизни» предмета, художественный образ – целостным отражением действительности (концепция цельности художественного восприятия Шеллинга). Используя идею «цельного естественного искусства» для обоснования развития самобытной национальной художественной культуры, ранний К. Аксаков резко критиковал французских романтиков (В. Гюго) за искусственность и подражательность, неспособность выразить в своих произведениях «дух народа». Противопоставляя французскому романтизму, поглощенному «внешней отделкой формы», сочинения Шиллера (К. Аксаков не только сам был поэтом, но и переводил произведения Гете, Шиллера, Гердера и др.), славянофил и в творчестве немецкого художника не обнаруживал устраивающей его гармонии формы и содержания. У Шиллера, по его мнению, «преобладает мысль», «пламенное стремление» в ущерб «соразмерной форме».

В 1840–1850 годах К. Аксаков, постепенно отходя от канонов немецкой философской эстетики, как и другие славянофилы, прилагал немало усилий для философского осмысления развития современной русской литературы. Славянофильская эстетика (в ее развитии особая роль принадлежала наряду с К.С. Аксаковым А.С. Хомякову), отрицая как концепцию «чистого искусства» (искусства для искусства), так и «натурализм» в литературе (натуральную школу), признавала «народность» основным критерием оценки художественного творчества, необходимым условием ценности произведения. В искусстве, доказывал К. Аксаков, «элемент народный есть часть самой задачи», слово как материал поэзии «носит на себе выражение времени, места и... всего более – народа» и поэтому является не только средством, но и «частью самого... творческого создания».

Предметом литературы не обязательно «должно быть только народное», но всякая литература «должна быть выражением жизни народной в письме и слове». Она не должна быть «литературой публики», литературой «правительственной, правительством созданной и его воспевающей», «чиновничьей всех четырнадцати рангов», «отвлеченной», то есть далекой от основных проблем и противоречий современной жизни. К. Аксаков резко критически (и далеко не всегда справедливо) оценивал состояние и достижения современной ему русской литературы. В статье «Взгляд на русскую литературу с Петра Первого» (оставшейся не опубликованной при жизни мыслителя) он писал: «Литература с Петра может иметь для нас интерес только как борьба личного таланта с отвлеченностью и ложью сферы, с отвлеченностью и ложью положения и подлостью. Ни один талант не ушел от этой лжи положения; всякий носит на себе следы ее, иногда только сквозь нее пробиваясь».

Молодой К. Аксаков мечтал, что в соответствии с классической гегелевской триадой (отрицание отрицания) современная литература, пришедшая на смену подлинно народному искусству, фольклору, сыграет необходимую культурную роль и, в свою очередь, уступит место «новому», «синтетическому» искусству. В знаменитой гоголевской поэме он увидел прообраз такого искусства, настаивая, что «эпическое содержание» равно пронизывает и «Мертвые души», и древние поэмы Гомера. В дальнейшем разочарование в современной литературе, дававшей слишком мало надежд славянофилу на вызревание в ней подлинно народного «синтетического» искусства будущего, сопровождалось все более последовательным утверждением им в эстетической сфере религиозных критериев. В 1848 году К. Аксаков писал: «Искусство... в настоящем смысле слова есть язычество и несовместимо с жизнью христианскою... в нашей русской жизни, верою православною основанной, оно быть как искусство самостоятельно не может: оно может принять лишь служебный характер, как принимает оно в иконописи»⁷¹.

Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886), младший брат К.С. Аксакова, в 1842 году окончил Училище правоведения в Санкт-Петербурге. Находился на правительственной службе до

⁷⁰ Там же. Т. 2. С. 4.

⁷¹ См.: Русский архив. 1904. № 7. С. 451.

1851 года. Выйдя в отставку, И. Аксаков до конца жизни остается ведущим публицистом и издателем славянофильских газет и журналов: «Парус», «Русская беседа», «День», «Москва», «Москвич», «Русь». В 1870-е годы – руководитель Московского славянского комитета и активный организатор общественной помощи населению Черногории, Сербии, Болгарии в период войны с Турцией.

Общественная деятельность и теоретические построения И. Аксакова отразили своеобразие роли и места славянофильского учения в социальной и культурной ситуации пореформенной России в 1860–1880 годы. И. Аксаков пытался осмыслить новые тенденции русской общественной жизни в свете религиозно-философских идей своего брата и «старших» славянофилов – А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Можно сказать, что к выработке собственной философской и тем более метафизической концепции он никогда не стремился. Однако его социальные и политические воззрения – это новый и важный этап в эволюции славянофильства. Славянофилы надеялись, что крестьянская реформа приведет к сближению сословий в России, а институт земства будет способствовать возвращению той гармонии общественных отношений, которая, по их мнению, была характерна для допетровской Руси. Уже в 1861 году И. Аксаков писал, что «дальнейшее существование дворянского сословия на прежних основаниях после великого дела 19 февраля 1861 года невозможно»⁷². Он выражал надежду, что в земстве возникнет «взаимный союз» крестьян-общинников и дворян-землевладельцев. Как и Ю.Ф. Самарин, И. Аксаков видел в крестьянской реформе начало осуществления социальных прогнозов славянофилов и, соответственно, говорил о реформе как о «громаднейшей социальной революции». В начале 1862 года им был предложен проект самоупразднения дворянства как сословия, «отмены всех искусственных разделений сословий» и распространения дворянских привилегий на все сословия России.

Идея «самоупразднения» дворянства была выдвинута славянофилом в полемике с набиравшим силу дворянским конституционализмом. И. Аксаков вскоре утратил надежды на возможность скорого достижения в России бессословной общественной идиллии, но критику конституционализма он так же, как и Ю.Ф. Самарин, продолжал до конца жизни. Единственно возможной и необходимой «конституцией» И. Аксаков, следуя принципам теории «земли» и «государства», объявлял «свободу слова и мысли и в печати, и гласно». Требуемая же дворянством конституция, согласно отстаиваемой им славянофильской концепции, чужда народному духу и ведет к окончательному разрыву «живого союза с народом» самодержавной власти.

Таким образом, как и у других славянофилов, у И. Аксакова монархизм и антиконституционализм сочетались с признанием необходимости политических свобод для личности и общества (свобода слова, печати, совести) и о босновании неизбежного несовершенства и даже «второстепенности» государственно-правовых отношений и самого государства: «Государство, конечно, необходимо, но не следует верить в него как в единственную цель и полнейшую норму человечества. Общественный и личный идеал человечества стоит выше всякого... государства точно так, как совесть и внутренняя правда стоят выше закона и правды внешней»⁷³.

И. Аксаков продолжил славянофильскую критику взаимоотношений государства и Церкви в послепетровской России, выступая против сложившейся традиции жесткого государственного контроля за деятельностью церковной организации и смешения функций государства и Церкви: «Церковь, вмешиваясь в дела государственные, совмещая в одной руке меч духовный с мечом государственным, перестает быть Церковью и сама себя добровольно отрицает, низводя на ступень “царства от мира сего”. Точно так же и государство, если бы вздумало присваивать себе значение и власть Церкви... внесло бы в Церковь элемент совершенно ино-

⁷² Аксаков И.С. Соч. В 7 т. М., 1887. Т. 5. С. 206.

⁷³ Аксаков И.С. Соч. В 4 т. СПб., 1891. Т. 2. С. 19.

родный, чуждый, ограничило бы беспредельную духовность веры, овнешнило бы, огрубilo бы ее, одним словом, исказило бы самое существо Церкви»⁷⁴.

В многочисленных статьях И. Аксаков резко критиковал не только российское государство за вмешательство в религиозную жизнь своих граждан, но и церковные власти за конформизм и отступление от принципа свободы совести: «Без свободы совести немыслима и Церковь, ибо в духовной свободе человека лежит причина бытия... самой Церкви... Свобода человеческого духа составляет, таким образом, не только стихию Церкви, но и самый, так сказать, объект ее действия... Понятно... что в этой стихии свободного духа самая деятельность, направление этого духа, может быть только духовная»⁷⁵.

Чувствуя себя преемником «старших» славянофилов и действуя в ситуации, когда осуществимость их религиозно-нравственных идеалов представлялась все более и более сложной задачей, И. Аксаков, продолжая спор с рационализмом («логическим знанием, отрешенным от нравственного начала»), вынужден был отстаивать уже саму славянофильскую веру в действительность христианских ценностей и идеалов в реальном культурно-историческом процессе. «Нельзя не поражаться узкостью и ограниченностью понимания сторонниками «современного прогресса» мировой задачи христианства: то взваливают на него ответственность – зачем в течение почти двух тысяч лет оно не водворило на земле всеобщего благополучия, – то обвиняют его в непрактичности, в том, что христианский идеал стоит вне действительной исторической жизни человечества... В том-то и дело, что идеал христианский вечен, вне условий места и времени... не укладывается в жизнь, всегда выше ее, не мирится с нею, вечно будит и будит человеческое общество и стремится его вперед и вперед»⁷⁶.

В начале 1860 года И. Аксаков, развивая концепцию своего брата о земле и государстве, сформулировал теорию общества, отразившую трансформацию славянофильских воззрений в новых общественных условиях пореформенной России. Он писал, что видел свою задачу в том, чтобы восполнить «пробел в славянофильском учении Константина о государстве и земле. Там не было места обществу, литературе, работе самосознания. Непосредственность народного бытия и деятельность сознания, безличность единиц, народ составляющих, и личная деятельность их в обществе – все это не было высказано... понятия эти и представления, как неразграниченные, постоянно смешивались». Общество И. Аксаков определял как «народ самосознающий», как ту среду, в которой «совершается сознательная, умственная деятельность... народа». Общество возникает из народа, оно есть «не что иное, как сам народ в его поступательном движении». Общество находится между «народом в его непосредственном бытии» и государством – «внешним определением народа».

В допетровской России, по И. Аксакову, общества не было, и это делало необходимым практически безграничное укрепление государственной власти, оправдывало «самодержавную инициативу», обеспечивающую развитие общественной жизни. Первоначально (вплоть до Петра I) самодержавие успешно несло бремя власти, доверенное ему «землей», народом («Даже мучитель Иоанн... тиран и деспот, – писал Аксаков, – был в то же время мудрым строителем»). Однако преобразовательная деятельность Петра I («пред которым бледнеет деспотизм и тиранство царя Ивана») оказалась враждебной «народным началам», утверждал вслед за «старшими» славянофилами И. Аксаков, считая в то же время важным результатом петровских реформ «реакцию народного духа», пробуждение «деятельности самосознания» в народе. Развитие и укрепление этого самосознания и привело к возникновению новой социальной силы – общества, «народа самосознающего», «образованного сословия», по существу, народной интеллигенции. В состав общества, считал И. Аксаков, входят «люди всех сословий и

⁷⁴ Аксаков И.С. Соч. В 7 т. Т. 4. С. 36.

⁷⁵ Аксаков И.С. Соч. В 4 т. Т. 4, С. 86.

⁷⁶ Там же. С. 153.

состояний», это сила именно социальная, а не политическая, и для нормального ее развития требуется свобода слова, понимаемая славянофилом исключительно как нравственное, а не политическое право. Это относится и к свободе печати, которой Аксаков придавал большее значение, чем представительным институтам.

И. Аксаков уже в середине 1860-х годов отказался от своей идеи, сочтя, что в России «общество» оказалось «бессильным», так и не стало «народною интеллигенциею в высшем смысле этого слова». Единственными представителями российского образованного слоя, верными «народным началам», он признал самих славянофилов. Однако в 1870–1880 годах у него оставалось немного надежд на то, что завет Хомякова «завоевать Россию, овладеть обществом» может быть еще осуществлен. «И где общество? И какие у общества православной России церковные, политические, социальные – русские идеалы? Наше старое общество разлагается, и нового мы еще не видим. Потому что к старому обществу должны мы отнести и все наше молодое поколение, в котором нет ничего, кроме более искренней и энергичной силы отрицания»⁷⁷.

Юрий Федорович Самарин (1819–1876) родился в богатой дворянской семье, окончил словесное отделение философского факультета Московского университета (1838), в 1844 году защитил магистерскую диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». В 1850–1860 годах он непосредственно участвовал в подготовке и проведении крестьянской реформы (1861), работал в земских учреждениях.

Ю. Самарин, безусловно, самый активный общественный и политический деятель из числа славянофилов, энергично способствовавший разработке и проведению в жизнь проекта законов об отмене крепостного права и ряда других реформ периода правления Александра II. Вместе с И.С. Аксаковым Самарин, испытывавший в молодости особое воздействие религиозно-философских идей А.С. Хомякова, стремился найти практическое приложение славянофильской концепции в меняющихся общественных условиях пореформенной России. Практически оставшись в молодости равнодушным, в отличие от других славянофилов, к философии европейского романтизма, Шеллинга, Самарин отдавал предпочтение Гегелю. Впрочем, в своей творческой и общественной деятельности славянофил опирался на идеи различных мыслителей и общественных деятелей Европы: Д.С. Милля, К. и Л. фон Штейнов, Ф. Листа и многих других.

Будучи прекрасно осведомленным в оттенках европейской политической и интеллектуальной жизни, Самарин отстаивал своеобразие славянофильской социальной философии, видя в ней отражение специфики русской общественной истории: «Токвиль, Монталамбер, Риль, Штейн – западные славянофилы. Все они по основным убеждениям и по конечным своим требованиям ближе к нам, чем к нашим западникам. Как у нас, так и во Франции, Англии, Германии на первом плане один вопрос: законно ли самодержавное полновластие рассудка в устройстве души человеческой, гражданского общества, государства? Вправе ли рассудок ломать и коверкать духовные убеждения, семейные и гражданские предания – словом, исправлять по-своему жизнь? Тирания рассудка в области философии, веры и совести соответствует на практике, в общественном быту, тирании центральной власти... Власть относится к обществу, как рассудок – к душе человеческой. Законное чувство тоски и пресыщения, вызванное самовластием рассудка и правительства, лежит в основании стремлений Монталамбера, Токвиля и «Русской Беседы».

Но вот разница: Токвиль, Монталамбер, Риль и другие, отстаивая свободу жизни и предание, обращаются с любовью к аристократии, потому что в исторических данных Западной Европы аристократия лучше других партий осуществляет жизненный торизм... Напротив, мы обращаемся к простому народу... потому, что у нас народ хранит... свободу нравственного вдохновения и уважения к преданию. В России единственный приют торизма – черная изба

⁷⁷ Аксаков И.С. Соч. В 7 т. Т. 2. С. 318–324.

крестьянина... В Европе и торизм, и вигизм выросли от одного народного корня... У нас вигизм привит извне... он... не был и никогда не явится творческою силою... Итак, борьба вигизма с торизмом в области веры, философии и администрации у нас гораздо сложнее, чем на Западе, ибо в России она захватывает в свой круг еще новую борьбу народного быта с безнародною, отвлеченною цивилизацией»⁷⁸.

Категорически отлучая, таким образом, русских западников («вигов») от «народных корней», Самарин отводил славянофилам, российским «тори», роль единственной полноценной социально-культурной силы, борющейся за органическое развитие общества против тупикового пути строительства «отвлеченной цивилизации». Тем самым традиционная «западная» классификация общественных движений, подразделяющая их на либеральные и консервативные, признавалась им малопригодной к российским условиям. Подход Самарина имел определенные основания: славянофильство как общественное движение, несмотря на идейное родство с западным «торизмом», боролось далеко не в последнюю очередь и за либеральные преобразования в обществе.

Много сделавший для отмены крепостного права, Самарин был ведущим славянофильским теоретиком по крестьянскому вопросу и предложил свою версию возникновения крепостных отношений в России. Он считал крепостное право «страшной случайностью», «побочным» итогом административных мер (речь шла о двух законодательных актах в русской истории: запрещении крестьянам покидать землю и уравнивании крестьян с холопами во время первой переписи населения). Самарин доказывал, что крестьянская земля не является предметом исключительного права: право наследственной собственности помещика и право наследственного пользования крестьянина – равноценны (эта точка зрения пользовалась поддержкой в славянофильском кругу, в частности, ее безоговорочно поддерживал А.С. Хомяков⁷⁹).

Согласно Самарину, отмена крепостного права отвечает национальным интересам: «Народ покоряется помещичьей власти как тяжелой необходимости, как насилию, как некогда покорялась Россия владычеству монголов в чаянии будущего избавления»⁸⁰. Соответственно, и крестьянская реформа, по Самарину, должна была иметь национальный характер, что для него означало в первую очередь сохранение и у крепление общины. Трезвый, даже прагматичный политический деятель, Самарин не был склонен абсолютизировать значение общины как конкретной формы социально-хозяйственной жизни: «Защищая хозяйственную общину – у нас в России и в настоящее время, – я, однако же, не выдаю ее за форму безукоризненную и общеприменимую. Общинное землевладение имеет свои существенные неудобства, которых я не скрывал. В нем таится внутреннее противоречие, свидетельствующее, что эта форма не может быть вековечною, а должна измениться путем свободного развития»⁸¹.

Защищая общину, Самарин, во-первых, действовал в духе общего «органицизма» славянофильской философии истории: община и для него, и для других славянофилов – органическое порождение русской истории, и он предупреждает, что если «мы легкомысленно потрясем ее и самовольно введем в нее стихию личного владения, то мы навсегда убьем сельскую общину; ибо, раз распавшись на единицы, она уже никогда не сомкнется опять в одно целое»⁸². Во-вторых, для Самарина в русской общине хотя и не в идеальном, не абсолютном виде, но

⁷⁸ Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 1–10, 12. М., 1877. Т. 1. С. 401–402.

⁷⁹ Позднее В.О. Ключевский, критикуя вывод Ю.Ф. Самарина о «случайности» крепостного права, считал последнее «правом исторически сложившимся», имевшим цель «создания оседлого крестьянина». В то же время Ключевский отмечал: «В заметках, наблюдениях и проектах Ю.Ф. Самарина находим, может быть, лучшее, что было говорено и писано о крепостном праве у нас» (Ключевский В.О. Соч. В 8 т. М., 1959. Т. 7. С. 110).

⁸⁰ Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 2. С. 28.

⁸¹ Там же С. 169.

⁸² Там же. С. 71.

все же воплотилась христианская идея соборности, учение о которой составляло важную особенность славянофильской, в первую очередь хомяковской, историософии.

Рассуждая о религиозном значении славянской общины, Самарин писал, что «общинный быт славян основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном отречении от своего полновластия... В национальный быт славян христианство внесло сознание и свободу... Славянская община, так сказать растворившись, приняла в себя начало общения духовного и стала как бы светскою, историческою стороною Церкви... Задача нашей внутренней истории определяется как просветление народного общинного начала общинным церковным»⁸³.

Как и Хомяков, Самарин считал православие решающим фактором исторического развития России и, не питая особых иллюзий по поводу уровня «христианизации» не только ее высших, но и низших социальных слоев (крестьянства), тем не менее руководствовался общим славянофильским идеалом общества «православного, христианского». Как религиозный мыслитель, Самарин видел в русской общине не безусловный, но существенный шаг к осуществлению этого идеала. Как реформатор, опасавшийся революционных потрясений, он связывал с общиной надежды на возможность избежать в России социальных антагонизмов западного типа. В 1849 году, потрясенный, как и все славянофилы, европейскими революциями, Самарин писал А.С. Хомякову, что «на Западе, где развилась так исключительно идея личной собственности, не было середины между дроблением земли до бесконечности и пролетариатством. Желанное примирение не заключается ли в общинном владении»⁸⁴.

В своих размышлениях о революционных событиях 1870 года во Франции Самарин отчетливо выразил реформаторскую суть славянофильства, его последовательный антирадикализм. Он доказывал, что революция была не столько политической, сколько социальной, так как причиной восстания стало не недовольство формой правления, а «слишком долго неудовлетворенные требования» трудящихся. Осуждая «парижских работников» за «кровавые беспорядки», Самарин в то же время отмечал ненормальность их положения, страдания и бесправие. Он писал, что слово «коммунизм» пугает всех, и это оправданно, но, с его точки зрения, коммунизм – это карикатурное представление мысли прекрасной и плодотворной.

Коммунизм, по Самарину, относится к учению об ассоциации, об организации промышленности и земледелия, о приобщении рабочего класса к «выгодам производительности», как тирания – к монархии, как царствование Ивана Грозного – к «власти царской». Единственный выход, который, как считал славянофил, может помочь избежать революционных потрясений в будущем, – это путь реформ, «чистосердечное» признание несовершенства социальных отношений и решительное их преобразование «правомерным порядком».

Идеей классового сотрудничества Самарин руководствовался и в жизни – в подготовке крестьянской реформы 1861 года, когда, несмотря на критическое в целом отношение к социально-политической роли русского дворянства, «заботился» об интересах помещиков: «Нам предстоит теперь разрешение не арифметической задачи регулирования, а социального вопроса первой величины: улучшить быт крестьян, не разоряя помещиков. Если ни то, ни другое сословие не может быть принесено в жертву и если нельзя предложить им разойтись в разные стороны, то остается принять за основание при определении обязательных их отношений друг к другу обоюдные их потребности, иными словами: арифметические выгоды подчинить условиям социальной сделки, для обеих сторон безобидной»⁸⁵. Самаринская концепция «социальной сделки» и определила во многом суть принятого и осуществленного законодательства 1861 года об отмене крепостного права в России⁸⁶.

⁸³ Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 2. С. 63–64.

⁸⁴ Там же. Т. 12. С. 431.

⁸⁵ См.: Нольде Б.Э. Юрий Самарин и его время. Париж, 1926. С. 109.

⁸⁶ Подробнее об участии Ю.Ф. Самарина и других славянофилов в осуществлении крестьянской реформы см., например: Дудзинская Е.А. Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983.

В социально-политической теории Самарин, как и другие славянофилы, придерживался монархических и антиконституционалистских воззрений. Однако идею о божественной санкционированности самого института монархии, как и любых иных форм правления, он отвергал категорически: «Спаситель и апостолы создали Церковь и дали человечеству учение об отношении человека к Богу; но они не создавали государственных форм и не писали конституций»⁸⁷. Сторонник неограниченной монархии, Самарин был активным теоретиком и практическим организатором земского самоуправления. Как и И. Аксаков, он считал, что в выборных земских органах все сословия России (дворяне, духовенство, купцы, мещане, крестьяне) должны объединиться и вместе приступить к «социально полезной деятельности», критиковал претензии помещичьего класса на «исключительность» и доказывал необходимость земств как надклассовых институтов, представляющих интересы всего народа. Равноправие сословий при выборах в земство привело бы, по его мнению, к «всесословности» пореформенного русского общества.

Однако, отстаивая программу «самоуправления», Самарин, как и прочие славянофилы, решительно выступал против конституционных преобразований русского общества. Споря с представителями дворянского конституционализма (Р.А. Фадеевым и др.), он доказывал, что «игра в парламентаризм» может привести в конце концов к господству безответственной «аристократической» олигархии и к еще более интенсивной эксплуатации «простого народа». Конституция, по Самарину, «зло» и «ложь», конституционное правление способно только еще более усилить существующую централизацию власти. «Народной конституции у нас пока еще быть не может, а конституция не народная, то есть господство меньшинства, действующего без доверенности от имени большинства, есть ложь и обман», – писал славянофил, заявляя, что с России довольно «псевдопрогресса, псевдопросвещения, псевдокультуры, храни нас Бог от псевдосвободы и псевдоконституции». Еще более, чем дворянского конституционализма, Самарин опасался претензий на политическую власть со стороны других сословий, и в первую очередь «необразованных» крестьян, не обладающих элементарной политической культурой и опытом гражданской деятельности, отчужденных веками крепостного права от других слоев общества.

Система философских взглядов Самарина, наряду с социально-политическими и философско-историческими воззрениями, включала также идеи философской антропологии, развитые им под непосредственным влиянием философии соборности А.С. Хомякова и учения о «цельном знании» И.В. Киреевского⁸⁸. Продолжая славянофильскую критику рационализма, Самарин устанавливает знак равенства между ним и ненавистной ему революцией: «Революция есть не что иное, как рационализм в действии, иначе: формально правильный силлогизм, обращенный в стенобитное орудие против свободы живого быта». Отстаивать «живой быт» в противовес рационализму способна, по Самарину, только философия, напоминающая человеку, что «полная и высшая истина дается не одной способности логического умозаключения, но уму, чувству и воле вместе, то есть духу в его живой цельности»⁸⁹. Рационализм и индивидуализм неразрывно связаны, они предполагают друг друга, и Самарин постоянно обличает «бессилие» и «несостоятельность» индивидуализма.

Христианская философия, доказывал славянофил, ведет к преодолению индивидуализма, к свободному отречению от замкнутой эгоистической «самонадеянности». «Общин-

⁸⁷ Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 6. С. 557.

⁸⁸ В. Зеньковский отмечал, что «у Самарина... антропология предваряет гносеологию и метафизику, и это связано, конечно, как с общей онтологической установкой в учении о познании, так и с тем строем мыслей, который уже в XX в. провозглашает себя «экзистенциальной философией» (Зеньковский В.В. История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 237). Замечание об общем «онтологизме» религиозной философии славянофилов сомнений не вызывает, но это еще, конечно, не дает оснований для сближения взглядов Самарина с экзистенциальной философией XX столетия.

⁸⁹ Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 6. С. 561.

ный строй... основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия»⁹⁰. Подлинное развитие личности, утверждал Самарин, предполагает религиозный опыт, и вне его оно просто невозможно. А индивидуалистический рационализм дробит и лишает «абсолютного» единства, а следовательно, и смысла общественную жизнь в ее развитии: «На личности, ставящей себя безусловным мерилom всего... может основываться только искусственная ассоциация... но абсолютной нормы, закона, безусловно обязательного для всех и каждого, из личности путем логики вывести нельзя, не выведет его и история»⁹¹. Достижение целостности духа, отсутствующей в истории и индивидуальной жизни, и определяется славянофилом как важнейшая цель, осуществление которой полностью зависит от последовательности и верности религиозно-нравственным ориентирам: «Сознание цельного образа нравственного человека есть наша задача»⁹². Как и И. Киреевский, Самарин подчеркивал исключительную «традиционность» своих взглядов, утверждая даже, что суть их «сводится окончательно к христианскому катехизису»⁹³.

В молодости горячий поклонник Гегеля, Самарин позднее возложил ответственность на гегельянство «за возрождение материализма во второй половине XIX века», так как «по общему закону логического возмездия, материализм... не выходя из круга понятий гегелевской философии, нашел оправдание самосущности материи в том же законе необходимости, только не логической, а вещественной...». Последовательный противник любых форм материализма, Самарин видел в нем именно порождение «отвлеченного» философского идеализма, а отнюдь не естествознания: «Сам же по себе, как учение, материализм вовсе не вытекает из естественных наук. Физиология, химия, физика говорят нам, каждая в своей области: вот, что мы высмотрели, взвесили, ощупали, измерили и разложили. А материализм прибавляет: и кроме этого ничего нет, все остальное... не существует вовсе. Очевидно, что естественные науки отнюдь не причастны в этом выводе»⁹⁴.

Метафизические идеи славянофилов – элемент русской духовной культуры XIX века и одновременно важный и необходимый этап ее развития, без которого непредставим сложный и противоречивый процесс самоопределения отечественной культурной традиции. Социальная теория славянофилов, их философия истории, культурология, философско-антропологическая позиция – все это, говоря словами В. Белинского, отразило «потребность русского общества в самостоятельном развитии» и, можно добавить, внесло свой вклад в формирование своеобразного облика классической русской культуры XIX века, бесспорно отличающейся «лица не общим выраженьем» в бесконечном и многообразном культурном мире человеческой истории.

⁹⁰ Там же. Т. 1. С. 41.

⁹¹ Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 6. С. 561.

⁹² Там же. С. 137.

⁹³ Там же. С. 444.

⁹⁴ Там же. Т. 1. С. 272–273.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2.

ВОСТОК И ЗАПАД В ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Восток: образ Китая в русской мысли XIX века (наука, метафизика, идеология)

Рефлексия по поводу взаимоотношения с западной культурной традицией – важнейшая особенность развития русской культуры XIX века, непосредственно связанная с формированием ее своеобразных, уникальных черт. Значительно реже в этот период в сфере самосознания отечественной культуры оказывается проблема ее исторически глубоких отношений с восточным культурным ареалом. Преимущественно в контексте российско-западноевропейского соперничества рассматривался и непосредственный противник – Турция, наиболее традиционно представлявшая в сознании русского общества мусульманский Восток. Иные восточные регионы и культуры явно находились на «периферии» общественного сознания. Так, немусульманский Дальний Восток, давний географический сосед России, в культурном отношении на протяжении практически всего столетия воспринимался как действительно «дальний» и чуждый мир, весьма слабо соотносящийся с внутренними национальными проблемами общественного и культурного развития. В частности, радикальные перемены, происходившие в японском обществе после событий Мэйдзи исин (1867–1868), отмечались учеными-востоковедами, например В.П. Васильевым¹, но вплоть до японо-китайской войны 1894–1895 годов они не получили адекватной общественной оценки, а в полной мере, как показала дальнейшая история, не были поняты и после этой войны, завершившейся победой Японии.

Однако в том, что дальневосточный ареал не вызывал в русском обществе столь интенсивных «эмоций», как западный, было и нечто положительное. Подобная отстраненность создавала благоприятный климат для конкретных научных исследований исторической жизни Востока. И работы русских востоковедов: Н.Я. Бичурина, К.А. Скачкова, В.П. Васильева, С.М. Георгиевского, И.П. Минаева и др., внося ценный вклад в развитие мировой науки о Востоке, одновременно определяли предпосылки для более широкого и глубокого понимания дальневосточной культуры в России (именно в этом медленно и не без внутренних противоречий проходившем процессе, а не в «шумной» деятельности визионеров типа Е. Блаватской можно видеть действительное расширение духовных горизонтов русской культуры вследствие постепенного осознания типологических особенностей дальневосточной культурной традиции²).

Проблема влияния русской востоковедческой науки, особенно китаеведения, на общественную мысль XIX века к настоящему времени разработана недостаточно, хотя в свете отмеченных историко-культурных обстоятельств важность ее очевидна³. Тем не менее уже известные факты позволяют считать, что воздействие отечественного востоковедения на формирование реалистического образа Дальнего Востока в русской культуре было достаточно многообразным. Соответственно, многоуровневым оказывается и изучение этого процесса.

Объектом исследования является, во-первых, непосредственная история русского китаеведения, рассматриваемая не столько в историко-научном, сколько в общественном контексте, требующем учета социально-культурной роли этой отрасли востоковедения в русском обществе XIX века (проблема социального статуса науки⁴). Во-вторых, интерес представляют как конкретные особенности функционирования в русском общественном сознании научной

информации о дальневосточной культуре, так и внутрикультурные результаты воздействия данной информации. Хотя разработка дальневосточной темы в русской литературе на протяжении XIX века нередко носила поверхностный характер (произведения Н.А. Полевого, О.И. Сенковского, Р.М. Зотова, Э.Э. Ухтомского и др., разнообразные по жанру «китайские» стилизации), тем не менее серьезное исследование и этого уровня отечественной культуры необходимо для адекватного понимания ее многоплановости и своеобразия⁵.

И наконец, в-третьих, несмотря на то, что проблема отношения к дальневосточной культурной традиции не была ключевой в самосознании русской культуры прошлого века, объектом философской рефлексии она все же становилась неоднократно. Хотя, скажем, анализ специфики китайской и японской культур не магистральное направление в развитии русской философии истории и культурологии XIX века, но это, конечно, немаловажный с историко-философской точки зрения аспект, достойный детального изучения. Историко-философский уровень исследования в данном случае особенно важен, так как позволяет рассчитывать на выявление определенной логики в сложном и противоречивом процессе формирования в русской общественной мысли XIX века реального понимания типологических особенностей культур дальневосточного региона.

В «бичуринский период» отечественной синологии (30–40-е годы) интерес к Китаю проявляют многие деятели русской культуры. В немалой степени это общественное внимание связано с незаурядной личностью самого основоположника русского китаеведения. Н.Я. Бичурин – выдающийся ученый, активно пропагандировавший в обществе научные знания о китайской культуре, регулярно сотрудничавший во многих журналах («Московский вестник», «Московский телеграф», «Москвитянин» и др.), оказавший непосредственное влияние на А.С. Пушкина, В.Ф. Одоевского, М.П. Погодина и многих других. Однако объяснение «бичуринского феномена» следует искать не только в особенностях личности ученого и не в экзотической новизне информации: образ Китая для России 30–40-х годов XIX века ничего принципиально нового уже собой не представлял, будучи хорошо известным по западноевропейским образцам стиля шинуазри. Общественный интерес к деятельности Бичурина был в первую очередь реакцией (далеко не всегда однозначно положительной) на трезвость и конкретность научного подхода, позволившего внезапно увидеть дальневосточную традицию во всей реальности ее культурного содержания. Соответственно, эта деятельность носила отнюдь не только «просветительский», но, что очень важно, полемический характер. Помимо участия в собственно научной полемике, нередко способствовавшей росту международного авторитета русской синологической школы (как, например, его полемика с немецким востоковедом Ю. Клапротом⁶), Бичурину приходилось выступать против весьма распространенных тогда в Европе и в России представлений о Китае как символе социального застоя, косности и национализма. Недооценка китайской культурной традиции имела общеевропейские корни и нашла, например, определенное теоретическое обоснование в трудах столь авторитетных в России авторов, как И. Гердер и Г.В.Ф. Гегель⁷. Естественно, что влияние западных идейных стандартов существенно способствовало формированию в русском обществе скептического отношения к истории китайской культуры⁸. К тому же необходимо учитывать, что в России 30–40 годов XIX века соответствующая «китайская» символика активно использовалась либеральной публицистикой в критике российского консерватизма⁹.

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.