

В.В. Лазарев

**Осуществимо ли воссоединение
западничества и славянофильства?
(Условия преобразования)**

Почему ставится вопрос именно о воссоединении?

Во времена, предшествовавшие расколу и антагонизму между славянофилами и западниками, и в истории философской мысли всегда признавалось *первоначальное единство*, единство и генетическое, и метафизическое. Сначала это были два направления одного и того же мироощущения. Целое как исторический факт первично, а разделенность, разорванность – это вторичное, причем жаждущее восстановления целостности. С давних пор в русском сознании и в изначальной интуиции философов заключалось прежде всего «единое органическое целое», из которого и появлялся «дуализм». У Герцена в самом выдвижении вопроса о воссоздании целостности со славянофильством «сказалось глубокое духовное родство и единство той духовной почвы, из которой вышло раннее славянофильство и раннее западничество»¹. Герцен искал общую почву согласия со славянофилами исходя из признания, что он и они – это «*две распавшиеся части одного целого*».

Разделение началось в сфере этических идеалов. «Не для того, чтобы обосновать свое патриотическое упование, разоблачали “славянофилы” грехи “гниющего Запада”, – а напротив, самый патриотизм их как сознательно исповедуемое *Credo* явился тогда, когда перед непреложным судом их совести разложился “европейский” идеал, и душа прилепилась к другому»².

Объяснением же учению о «гниении Запада» служило то, что западнические учения в то время брали крайность, притом чуждую русскому жизненному ладу, противоположную. Космополитическое низкопоклонство спровоцировало реакцию на него и привело к оформлению учения славянофилов и тем самым к осознанию ими своего воззрения. Безотчетно и некритично воспринимаемыми или, может быть, намеренно не замечаемыми, наследовались западничеством европейские недуги. Но поскольку они были пропущены также через души *европейски образованных* славянофилов, только не бессознательно, а, как А.С.Хомяковым и И.В.Киреевским, в критически прорабатываемом и переосмысляемом виде, через жесткое противоборство этим разладам укреплялся у этих мыслителей иной, на удивление целостно обустроенный взгляд.

Напротив, дуализм, эта первая философская форма трансплантированного в Россию западного воззрения, вел, как и там, к дальнейшему дроблению в духе и в строе жизни и с легкостью крошился в плюрализм. И все завершалось индивидуализмом, разнuzданным произволом изолированного лица, принципом социального атомизма, о чем как об общественном пороке повторялось вслед за основоположниками славянофильства, Хомяковым и Иваном Киреевским, в кругу их единомышленников³.

Такою характерной особенностью западного душевного склада в жизни и стиле мышления полагается, как подмечает Иван Киреевский, и существенное расхождение в способах философствования на Востоке (в России) и на Западе. И это касается уже различия в духе философствования. «Стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные – более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума: того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того... Одним чувством понимают они нравственное; другим – изящное; полезное – опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, куда ее действие совершится»⁴.

Затруднение, подмеченное уже Киреевским, заключается не только в том, что целостности противостоит расторгнутость и низму противопоставляется дуализм, но и в том, что оба направления выступают враждебными друг другу и резко конфликтуют между собой. Существуют они совместно, если угодно – неразлучно, но единство между ними далеко не органично. Принцип целостности одной из сторон тем самым, однако, не подрывается и не разрушается. Принцип не только не утрачивает поддержки своих сторонников, но по мере развертывания в философском процессе от А.С.Хомякова и И.В.Киреевского до П.А.Флоренского и других православных мыслителей совершенствуется, оснащаясь большим *проблемным* содержанием, и при этом без отвержения почвы обоснований. Сказывается совсем не расслабление, не расшатывание основоположений, не пассивная подверженность посторонним влияниям, а отклик на них, *всемирная отзывчивость*, черта национальная, отмеченная Достоевским. В славянофильстве она явилась чутким реагированием, ответной реакцией на чужеземное влияние. В такой форме воспринят был в нем дух Запада (и западничества, что, впрочем, не одно и то же) и впитался в собственную идейную атмосферу, составив важную часть его собственного содержания, уже не в виде инородного, а как живой и творчески освоенный отклик на него.

Ф.М.Достоевский ждал от православной России *всечеловеческого* слова примирения. Всемирность – вот наш удел, говорил продолжатель классических славянофильских традиций. Стать настоящим русским значит «стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по окончательному Христову евангельскому закону»⁵.

Знаменитая формула о русском всечеловеческом призвании положить конец «европейской тоске», внести прежде всего «примирение» в сами европейские противоречия, была предвосхищена Хомяковым и вполне определенно – Киреевским. В философских концепциях *целостность* (как более развитое и глубже понимаемое *всеединство*) должна быть не одним только высшим ценност-

ным состоянием, но и его модификациями в низших формообразованиях, ступенях, этапах развития, даже в *антиномичных* сферах, казалось бы (а то и действительно) не укладывающихся в *логически* строгое категориальное построение.

В славянофильстве такая задача явно назревала и все более осознавалась. Она касалась единения как с Западом, так и с западничеством и становилась действительно проблемой ввиду того, что осознание ее должно было и могло появиться не иначе как через контрапозицию целостности, через реальную противопоставленность и противоборство. Выражая обостренность и парадоксальность ситуации яснее, точка зрения целостности даже требует наличия противоположности, которую ей предстоит преодолеть, чтобы упрочить свою правоту. Но куда противоположность по отношению к зрелой и всеобъемлющей целостности не явилась отчетливо, пока противоречие с такой предполагаемой целостностью не обнажилось до своих источных глубин и не достигло остроты, реакция на эту противоположность поначалу принимала форму безотчетной устремленности к целостности более широкой как к чему-то еще только замышляемому, подлежащему серьезной разработке.

В стремлении к большей ясности А.С.Хомяков во всем старался добраться до корня противоречий, не с тем чтобы пребывать в них, а чтобы преодолевать и достичь жизнетворческой полноты, – вот что обсуждается во внутренне полемичной его статье «О старом и новом», сначала прочитанной им в тесном кругу (в 1838–1839 гг.). А следом И.В.Киреевский сразу же ставит вопрос так: «Нужно ли для улучшения нашей жизни теперь возвращение к старому русскому или нужно развитие элемента западного, ему противоположного?» И уточняет постановку уже подготовленного Хомяковым и заостренного до антиномичности вопроса, тревожащего сторонников утверждения как одного направления, так и другого, ему противоположного: «Не в том дело, который из двух, но в том, какое *оба* они должны получить направление, чтобы действовать благотельно. Чего от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться?»⁶

В отношении двух разошедшихся мировоззренческих направлений на русской почве первоочередным вопросом было превозможение распада и возрождение целостности, но на ступени уже

достаточно развитой и обогащенной противоположным «элементом». У Герцена, как обнаруживалось в ходе полемики, страстности и упорству в осуществлении идейного сближения и смычки со славянофилами, – сопутствовала фрагментарность, скудость достигаемых и шаткость выдвигаемых им положений. Единства со славянофилами, тем более целостного, им не было достигнуто. Что же, начинания его были напрасны? Первые же неудачные попытки следует прекратить и не предпринимать дальнейших усилий? В славянофильстве так не считали.

Хомяков и Киреевский намечали некоторые варианты приведения обеих враждующих сторон к положительному (согласованному) решению, отправляясь в одних случаях от первоначального взгляда, в других – исходя от противоположного (скорее условно и на уровне пожеланий) – логически говоря, как от *антитезиса*. В поисках условий, при которых несчастная разорванность и противоречивость сознания не оставалась бы камнем преткновения перед лицом несовместимости старого и нового, Руси допетровской и России современной, требовалось, по Хомякову, чтобы Древняя Русь в ипостаси Святой Руси служила путеводной звездой, указывающей путь к более основательному пониманию и старого (но не в смысле устаревшего, отжившего) и исторически нового, и к их слаженному сочетанию.

С таким же отправным пунктом как *тезисом* предлагал утвердить круг необходимых конструктивных начал Киреевский. Например, в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852 г.) он высказывает заветное свое пожелание – «чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была всегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...»⁷

Очень желателен для Киреевского был бы и исключительный случай, когда переход к Православию из самой же партии западников, исказившей христианство «своемыслием», из партии «нововводительной», со своей стороны успешно разрешал бы

внутреннюю проблему объединения двух непримиримых мировоззрений. Мечты о начатках в таком встречном направлении (от *антитезиса*) к синтезу Киреевский дерзал простереть до невообразимо отдаленных пределов, – не просто до западников, а ... до представителей самого *Запада*: «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец поверил ему, изучил нашу церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы (россияне. – В.Л.) поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем»⁸. Случай, однако, представился.

Утопическая, казалось бы, несбыточная греза Киреевского все же осуществлялась, хотя и неожиданными, довольно редкими и запутанными путями. Русская мысль и в самом деле вызвала интерес и отчасти опосредованным и косвенным образом дала стимул развитию некоторых существенных сторон философии Шеллинга (1775–1854). И могла бы воздействовать сильнее и плодотворнее, прояви он интерес к русскому духу не на склоне лет, а пораньше. Вполне вероятно, что универсалистская по своей основной устремленности философия Шеллинга испытывала недостаток именно русских духовных ферментов. По крайней мере известны сожаления философа по поводу ограниченности своего знакомства с русским духом. Известно также, что, исповедуя протестантизм, он понимал это вероисповедание как лишь момент религиозного развития, как ступень, отнюдь не высшую, в духовном прогрессе (хотя был еще далек от того, чтобы оставить эту ступень позади); к католицизму он не примкнул в сколько-нибудь значительной мере, а вот к православию начал проявлять в конце жизни живой интерес и симпатию благодаря встречам со своими русскими слушателями и русскими друзьями. Беседы с ними пробудили у философа любовь к России (подробности о чем – в книге А.В.Гулыги «Шеллинг»). Но и помимо этого Шеллинг определенно постигал и усваивал нечто близкое душе России через профессора философии и богословия Мюнхенского университета Франца Баадера (1756–1841). Впрочем, влияние было взаимным. Впоследствии кратко и точно высказал-

ся об этом русский философ В.Ф.Эрн, для которого отношение «Восток – Запад», «Россия и Европа» было острейшей личной проблемой. «Шеллинг, и этого нельзя забывать, находился под влиянием Баадера, тяготевшего – как это ни странно – к Православию, – Баадер открыл Шеллингу немецкую мистику, которая, как вся средневековая мистика Европы, находится в зависимости от христианской мистики Востока... Но то, что косвенным образом повлияло на гениального Шеллинга и открыло новые возможности перед европейской мыслью, – это самое было исторической *почвой*, взрастившей всю русскую философскую мысль»⁹.

Баадер считал Россию посредницей между Востоком и Западом. Он высказывал идеи, созвучные славянофилам. В письме к министру народного просвещения С.С.Уварову он изложил на французском свои замечательные мысли о миссии Православной церкви в России. Он говорил о разложении не только антихристианского Запада, но и христианского, и искал спасения Запада в России и Православной церкви. В его письме приводятся следующие соображения. Необоримое стремление Запада к Востоку – особенность эпохи. Россия, соединяющая в себе черты обеих культур, призвана стать посредницей, чтобы смягчить их столкновение. Церковное посредничество Православия и державное – России, теснейше связанной с Православием, осуществляют одну и ту же миссию. Уже само указание на факт упадка христианства на Западе и вместе с тем раскрытие того, как удалось Русской Церкви избежать столь удручающего исхода, могло бы, по мысли Баадера, оказать освобождающее воздействие на Запад.

Мысли эти легко прочитываются и у славянофилов, и у Соловьева, и не только у них. Встречавшийся с Баадером в Мюнхене Степан Петрович Шевырев (в свое время наряду с Одоевским, Веневитиновым, Кошелевым, Киреевским и др. участник возникшего в 1823 г. кружка любомудров, русских ревнителей шеллингианства) приветствовал направление мысли Баадера и пропагандировал его в России. Он предпочитал этого католика-антипаписта Шеллингу, считая, что первый глубже проник в истинное начало христианской философии. Шеллинг, по свидетельству Шевырева, сам признавал, что в своем позднейшем учении (усилившем акцент на христианской вере и повлекшем за собой упреки рационалистов в «измене разуму»), с которыми, однако, философ решительно не

соглашался) он заимствовал некоторые основоположения у Баадера, тогда как тот не сочувствовал Шеллингову учению, даже его «философии откровения», хотя, «опираясь на многолетние исследования», утверждал о давней и чисто немецкой натурфилософии, что она одновременно была и теологией, и говорил о теологии, которая одновременно была и натурфилософией¹⁰.

Иван Киреевский, увлекшись произведениями Шеллинга, приглашал свою жену разделить с ним восторг перед увлекшими его мыслями, но та по ознакомлении с ними заметила, что все это уже встречала в святоотеческой литературе, на которую великий немецкий философ не имел обыкновения ссылаться.

Уже из сказанного видно, что вопрос о влияниях и заимствованиях куда как непрост. И речь должна идти скорее о *взаимо-*отношении, о *со-*отношении духовных культур. Не следует ограничивать суть дела признанием заимствований только с одной стороны. И.Киреевский в работе «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» справедливо предостерегал против односторонних подходов: «После совершившегося соприкосновения России и Европы уже невозможно предполагать ни развития умственной жизни в России без отношения к Европе, ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России».

Признание соприкосновения и взаимоотношения двух духовных культур еще ничего не говорит о характере их сочетания, о способе сближения и смычки между ними. А запрос целостности и устремленность с обеих сторон на общей их почве, российской, непрестанно наталкивается на взаимную непримиримость в весьма важных вопросах, и начинают доминировать как раз обособляющие и изолирующие подходы.

Привлекавшая И.В.Киреевского Шеллингова «Философия откровения» была одною из попыток направить философствование на сочетание его с догматом Троичности. В письме А.И.Кошелеву (2 окт. 1852 г.) наш православный мыслитель признавался: «Учение о Св. Троице не потому только привлекает мой ум, что являет высшее средоточие всех святых истин, нам откровением сообщенных, но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресв. Троице»¹¹.

Что должно быть *определяющим*? Не будем терять из виду отдаленно подготавливавшуюся Киреевским тему: которое из двух разошедшихся в России воззрений – религиозное или философское – *сделать* определяющим по отношению к другому и (не то же самое) какому из них *по природе своей надлежит быть определяющим*? И далее, отсюда же возникающий вопрос о *синтезировании* этих поляризующихся воззрений: через одну ли (и которую) из сторон следует налаживать примирение – или через преодоление распрей между ними и превосхождение их обеих в чем-то третьем?

К уяснению этого вопроса тем временем стремился Шеллинг, но остановился на полпути, так что в его синтезе, в *философии тождества*, «до конца неясно было у него, что над чем главенствует, религия над философией или философия над религией»¹². Славянофилы же рассеивали туман этой неопределенности и вполне однозначно отдавали приоритет религии перед разумом, и не только в философии. Киреевский, в отличие от Шеллинга, пришел к твердому убеждению об основополагающем значении веры, именно веры в Пресвятую Троицу в православном ее понимании.

Не отстраняя философский разум, славянофил полагается прежде всего на православную веру, поскольку она есть для него не одна из разновидностей христианских вероисповеданий наряду с прочими, каковою она предстала в глазах его противников, а полнота, от которой те, еще не достигнув ее, отрешились и даже обратились против нее. (А то и не обращались, просто пребывали вне ее, не имея религиозного чувства. Но в отличие от людей с отсутствующим музыкальным слухом, все же воинствуют против чувства, которого лишены.)

В попытках проникнуть в философско-методологические моменты нарушений и отступлений от идеи целостности на русской почве я нахожу прежде всего: расторжение органичной связи ее моментов; извращение исторически сложившейся иерархии ценностей; релятивирование (вплоть до отрицания) Абсолюта и абсолютизирование не столько (того или иного) относительного, сколько самой относительности. Над воссозданием целостности и поныне бьются сторонники и последователи обоих направлений в русской философии. Проблема до конца не решена; ответы на нее – еще не решения. Но стремление к обретению мировоззренче-

ской целостности не угасает. Поэтому приходится проследивать в отечественной истории дальнейшие непрестанно прилагаемые усилия, наметки теоретических и практических подходов к решениям и выявлять в проторяемом направлении все новые и новые определенные ступени, примечать шаги и, пусть малые и редкие, успехи на этом поприще. Форма упоминавшегося целостного триединства впервые сознательно использовалась, как известно, графом Уваровым (1832 г.) применительно к народному образованию в России. Исследователи недостаточно привлекают внимание к тому, что единство русской идеи, формулируемой как «православие, самодержавие и народность», не только подразумевает вращенность в Божественное Триединство, но и само устроено по образу и подобию Божественной Троицы.

В 1864 г., при подготовке лондонской встречи с Ю.Ф.Самариным по инициативе последнего, сам же Герцен очень верно указал на *корень* своих расхождений со славянофилом. В чем они? – спрашивал Герцен в письме, написанном накануне их встречи. – «В Православии? Оставим вечное той жизни». При западнической своей установке Герцен так же непримирим к Православной Церкви, как в светских вопросах – враждебен к самодержавной власти; эти вопросы он считает решающими. Вопросы о Православии, касающиеся Бога, связанные с признанием *вечности*, сверх-временного единства и т. п., он решительно и категорично выносит за пределы обсуждения, заранее устраняет из предстоящего (устного, в Лондоне) диалога с Самариным, а для славянофила они как раз наиважнейшие.

Если для западников Православие есть корень расхождений со славянофилами, то для последних оно – непреложная основа и для собственного внутреннего единства, и неперемное условие воссоединения распавшихся направлений.

Но как же договориться, если самый центр обсуждений и споров, триединство «Православие, самодержавие и народность», толкуется у тех и других совершенно противоположным образом? Разные подходы, разные способы понимания. Для славянофилов эти моменты русской идеи представляют живое и неразрывное единство. Западники же, правильно различая эти моменты, но неправильно разделяя, берут их вне внутренней связанности, каждый – как «элемент» *сам по себе*, и в силу этого легко и лихо оспа-

ривают славянофильское толкование и, конечно же, «уличают» его в порочности. Таким образом, в истолковании русской идеи мы имеем в одном случае положительный, конструктивный смысл, в другом – отрицательный, деструктивный.

В русской идее, раскрывающейся в единстве Православия, Самодержавия и Народности, Православие у славянофилов *первично* и понято не по-западнически, не как порочный социальный институт, а именно как вера.

Герцен не далеко продвинулся в подспудно намечавшемся в нем переходе к Православию (которое рабски подчинено у него самодержавию). В указанной тройственности *русской идеи* он положительно оценивал и горячо принимал идею *народности*, но опять-таки в ее расторгнутости и антагонизме с русским Православием и самодержавием, и в ином толковании, чем у славянофилов: для них русский народ – православный и «преимущественно национальный», а для него «социальный». А социальный утопизм имел у него *религиозную значимость* (подменял религию). В нее он верил как в последний, высший предел социального развития (абсолютизировал *относительное*). После *духовного надлома* в Герцене под впечатлением обескрылившего знакомства его с Западом (в связи с событиями 1848 г. и последующими) для него существовали, как считает В.В.Зеньковский, «только два вопроса – русский и социальный, что сливалось для него в одно целое», с преобладанием в этом «одном» *социального* над *национальным*, добавил бы я.

В сознании Герцена сторона его устремленности к смычке со славянофильством осталась лишь возможностью, процесс «застрял» на потенциальности, не перешедшей у него (и даже противившейся переходу) в актуальность, особенно в коренном вопросе – о Православии¹³.

Мучительная *разорванность* сознания коренилась в глубинном слое души Герцена. Целостность номинальная не могла бы его удовлетворить. Труден был для него подспудно начатый было, однако так и не совершившийся, прорыв к православной вере. Не менее тягостно было, однако, и восхождение к духовной целостности, которое на самом деле все же имело место у немногих из западников и происходило не иначе как через пробуждение православной веры.

В вопросах восхождения к единству и целостности, включающей и расходящиеся направления русской мысли, во множестве случаев пункт расхождения их – не некоторое из несущественных замечаний, соображений, положений, – на чем бы предполагалось, пусть даже компромиссно, приходиться к периферийному и частичному согласию, – а целый комплекс идей, сведенных в идеологию. А она выговаривается, как правило, далеко не в полном объеме. Особенно в спорах. Но ее-то в конечном счете и отстаивают, упорствуют в ней, несмотря ни на какие возражения и контраргументы. И именно она труднее всего преодолима при всей стройности логических опровержений ее. Не потому ли, что, забыв о подлинной цели полемики, стали добиваться победы в словесных турнирах и защищать от нападков уже не просто ту или иную отдельную мысль, а кроющуюся за нею идеологическую *точку зрения*, которую превращают прямо-таки в боевую *позицию*?¹⁴

А для защиты ее, как при отражении вражеского нашествия, *«все средства хороши»*. В полемически заостренной публицистике это особенно заметно. Чают уже не взаимного согласия в истине, а торжества над противником. Для прикрытия слабых мест своей позиции сознательно или бессознательно прибегают к софистике и другим неблагоприятным приемам в полемике. Общая для диалога почва уходит из-под ног. Если еще держатся чего-то истинного, то вместе с примазавшейся ложью, находя это не предосудительным при оспаривании идеологии противника и оправданным при защите своей¹⁵. Диалогичное протекание разговора, к сожалению, неприметно меняет свой характер, обсуждение переходит во взаимные язвительные нападки, в раздор.

Обсуждаемое отдельное понятие или положение существует не обособлено, а в общем составе мировоззрения противника, и осмысливается у него иначе, чем при *своем* способе понимания. Отсюда несуразности во взаимных нападках. Почему, например, подвергается нападкам то или иное положение славянофильства? «Потому что» оно славянофильское. А отвергается само славянофильство, «потому что» в нем содержится такое-то вот (неприемлемое для западников) утверждение.

О непоследовательностях с обеих сторон, об искажении и приписывании не существующих у противников взглядов, чтобы оспорить их, говорилось много и амбициозно, что нередко приводило

к взаимному непониманию, путанице, выдавалось за принципиальное расхождение двух направлений, особенно у эпигонов, вводило в заблуждение исследователей (тоже нередко совсем не беспристрастных); то же надо сказать и о преувеличении случайных и незначительных совпадений во взглядах обеих сторон. Хотя все это и влияло на отношения обоих направлений и на верное понимание их, в данном исследовании приходится оставлять такие наслоения в стороне и говорить скорее о *существенных, коренных* расхождениях.

Ниспровергнуть оспариваемое, т. е. словами убедить сильного противника отказаться от его мировоззрения и доводами склонить к принятию чуждого, навязываемого, пожалуй, невозможно, хотя бы стремление к единению было обоюдным¹⁶.

«Технически» объяснить это можно отчасти тем, что в пылу полемики обосновать свое мировоззрение логическими способами – всегда оказывается недостаточно. У предубежденного критика моментально всплывет дюжина возражений. Нередко спорщики наотрез отказываются понимать то, что противной стороне кажется совершенно ясным. Разногласия усугубляются расхождениями в осмыслении словесно одних и тех же терминов и суждений, споры ведутся как бы на разных языках, заранее нацеленных на взаимную конфронтацию. Иван Киреевский сравнивает, к примеру, характеры двух журналов, «Отечественных записок» и «Маяка». Каждый проникнут своим резко определенным мнением и выражает каждый свое, одинаково решительное, хотя прямо одно другому противоположное направление в вопросе о западном и отечественном просвещении. «...Один хвалит, что другой бранит; один восхищается тем, что в другом возбуждает негодование; даже одни и те же выражения, которые в словаре одного журнала означают высшую степень достоинства, – например, *европеизм, последний момент развития, человеческая премудрость* и проч. – на языке другого имеют смысл крайнего порицания. Оттого, не читая одного журнала, можно знать его мнение из другого, понимая только все слова его в обратном смысле»¹⁷.

Как видим, дело совсем не в уступках и компромиссах, не в поглощении одного из направлений другим, не в превращении одного в другое (хотя это не просто); и не в блужданиях между ними, не в частичных взаимопереходах и взаимопревращениях, сеющих на этом пути иллюзию близящегося диалектического «снятия»

(в гегелевском смысле); и не в угасании или исчезновении противоположностей (как в шеллингианской натурфилософии, где учение о точке безразличия полюсов магнита слепит наше представление о диалектике приведением впечатляющего образа. К упрощенному пониманию *философии тождества* сбивающая с толку *точка индифференции* очень даже хорошо приспособлена). Вл. Соловьев сформулировал целостность более высокого порядка, как *процесс*, раскрывающийся из первоначала, развивающийся к целеполагаемому единству и в нем завершающийся, что развернуто представлено в учении о Богочеловечестве.

Это означало неразрывное единство Бога и человека, но не безразличие их, а творчески деятельное, становящееся, целенаправленное *обожение* человека, отстраняющее примысливание об *обожествлении*, т. е. принятии человека за само божество.

(К настоящему времени учение Соловьева о Богочеловечестве детально изучено исследователями и достаточно развито, чтобы не смешивать его, о чем предостерегал еще Достоевский, с началом противоположным, содержащимся в идее человекобожества и выражающим отпадение и отрешенность от Бога, воздвижение себя на Его место.)

В методологии русской религиозной философии вопрос (не только о существовании Бога) разрешается в том, что позднее получило наименование *«антиномический монодуализм»* и составило дальнейшее развитие в славянофильской традиции. Славянофильство – концепция исторически развивающаяся, находящаяся в восхождении и творческом преобразении, как подмечалось исследователями. Бердяев, например, напоминает: «Традиция не есть застой и инерция, традиция – динамична, она зовет к творчеству»¹⁸. У Герцена же ресурс восхождения к единству исчерпан еще на дальних подступах. Но появятся другие и отважатся продолжить не пройденный их предшественником маршрут. Методологическое единение с западничеством, подготовленное антиномическим монодуализмом, не означает, что оба течения должны идентифицироваться. Такого от них не ожидается. *Но и абсолютной несовместимости* между ними – тоже не требуется.

Для формирования антиномического монодуализма важно установление не одного только отношения между его сторонами: какая из них первичная, какая вторичная. Важно, чтобы и сам про-

цесс (или акт) преображения и восхождения к этой точке зрения как целостной имел такие же отношения (определяющего и определяемого) между обеими сторонами, как в идее *Богочеловечества*.

Такого же рода переход: *восхождение* от западнической установки Герцена, этой преодолеваемой предпосылки, к установке, развиваемой славянофилами, мог и должен был происходить, по убеждению последних, только на основе русского православия. Западничество, выступая для славянофильства в контексте его православной концепции предпосылкой отрицательной, понятой как предмет критики, подлежащий творческой переработке и сублимации, имеет стимулирующее и в *этом* смысле положительное значение.

При рассуждениях об ошибках и ложных ходах в стремлении к целостности имеет смысл выявлять, *что* же необходимо положительно утверждать для ее созидания, каковы должны быть условия перехода, собственно восхождения. Славянофильство со своей стороны сделало в данном направлении максимально возможное. Усилия к сближению, как сказано, должны предприниматься с обеих конфронтирующих сторон. Не проверить ли славянофилу сторону противника, не испытать ли в себе западническую точку зрения? Но она уже содержится в нем, не как отстраненная, а, выражаясь гегелевским языком, «в снятом и сохраненном виде», но еще не эксплицитно. А западник еще не знаком со славянофильством изнутри, не постиг его основу имманентно, т. е. отпавляясь от православной веры¹⁹.

...Дело стало за западничеством и не очень-то долго заставило себя ждать. Стоит всмотреться повнимательнее в эту встречную, – редкую и труднейшую – актуализацию процесса, вскоре успешно предпринятую со стороны позиции западнической, по существу иррелигиозной.

Целостность *идейная* (в учении), но существующая в противоположность двойственности и бок о бок с наличной двойственностью, в условиях двойственности ее с не-целостностью, еще не охватывает эту противоположную себе сторону, которая оказывается просто оттесненной и к тому же остается еще и внутри себя двойственной. (Это отметил в раннем славянофильстве Бердяев.) Изменение в мировоззрении необходимо, методологический сдвиг к монодуализму нужен, но его, оказывается, недостаточно, требуется еще фактическое преодоление дуализма не только

в сознании, но и в самой упрямой здешней действительности. Чтобы не быть только идеей, истина должна быть приложимой к эмпирии, должна специфицироваться в адекватной ей наличной действительности, быть уместной и своевременной, как золотое слово, во-время сказанное.

Первоначальное простое, еще не развитое монистичное воззрение не соотнобразуется с наблюдаемой западниками эмпирической действительностью, которая до очевидности дуалистична и не удовлетворяет монизму. Сказать кратко: снятость дуализма в идее еще не есть снятость его в эмпирической действительности. Для философии, особенно для гегелевской, этого было бы и достаточно: оставлять не-снятую сторону в самой действительности, удовлетворяясь презрением к ней как «дурной», неподлинной действительности; подлинная – только в понятии, где она и существует и развивается как идея²⁰.

Для реалистичного взгляда гегелевский монизм все же неполон, односторонен как в принятии его взгляда, так и противоположного ему, дуалистического. Что же, значит, все искусственно подгонять под один тот или иной шаблон и делать его всеобщим? Но к наблюдаемой нами внешней эмпирической действительности относится и сам конкретный человек, являющийся ею; и не только как антропологическое существо, но и, как правильно говорят, особенно *по духовной своей природе свободный*, способный выбирать между готовыми альтернативными направлениями и принимать решение в пользу одного, отвергая другое, что может быть подвержено случайности и произволу в выборе, и находить новое для себя направление и принимать решение творческое и делать его избранным, приоритетным перед теми, которым прежде предстояло еще колебаться в выборе, еще пребывая в нерешительности. Творческое решение как раз и будет наиболее свободным, будет сублимацией и превосхождением, подлинно свободным актом (а не просто предлежащими выбором готовыми противоположностями).

И в самой личности (а где же еще?) может начинаться восхождение к действительной целостности, переустройство, творческое преобразование. Сначала не во многих. Но важен не количественный размах, а качественное возрастание.

Примечания

- ¹ *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 62; *Флоровский Г.В.* Искания молодого Герцена // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
- ² *Флоровский Г.В.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 37.
- ³ «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления, и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его жизни живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом – отдельно – силы разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремления к чувственным успехам; в четвертом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремление к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется еще на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлеченным рассудочным воспоминанием» (*Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1998. С. 302).
«Бытие в этом болезненном состоянии, – вторит Киреевскому о западном мире Бердяев в 1911 г., – атомизируется, распадается на части, и все отчужденные части связываются насильственно, поработаются необходимости» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1989. С. 130).
- ⁴ *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 293.
- ⁵ *Достоевский Ф.М.* Пушкин. Очерк. Произнесено 8 июня <1880 г.> в заседании Общества любителей русской словесности // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 148.
- ⁶ *Киреевский И.В.* В ответ Хомякову <1839 г.> // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1998. С. 153. // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1998. С. 153.
- ⁷ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. С. 313–314.
- ⁸ *Киреевский И. В.* В ответ Хомякову. С. 163.
- ⁹ *Эрн В.Ф.* Нечто о логосе, русской философии и научности // *Эрн В.Ф.* Соч. М., 1991. С. 88.
- ¹⁰ См.: *Баадер Ф.* Из дневников // Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 560. Подобные странные неувязки не редкость у близких по духу философов.
- ¹¹ См.: *Елагин Н.А.* Материалы для биографии И.В.Киреевского // *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 74.
- ¹² *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 15.
- ¹³ «Отсюда глубочайший (невыносимый) трагизм, идущий не от рассудка, а вырастающий из глубины его мятущейся души, для которой единственным настоящим выходом мог бы быть лишь возврат к религии» (*Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 57). *Лазарев В.В.* На пути к синтезу распавшихся сторон // Филос. науки. 2013. № 2. С. 46–56.

- ¹⁴ Усилился акцент на самом подходе в литературно-критических статьях. По справедливому замечанию В.А.Кошелева, «важным стал не сам факт приятия или неприятия произведения, но те *позиции*, с которых производится оценка произведения, та *методология*, которая лежит в основе тех или иных утверждений критика» (Кошелев В.А. «Мертвые души» Гоголя в трактовке ранних славянофилов // Русская литература. 1976. № 3. С. 99. Цит. по: Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века / Подг. текста, сост., вступ. ст. и примеч. В.К.Кантора и А.Л.Осповата. М., 1982. С. 19).
- ¹⁵ В идеологии, как в политике, это широко допускается. Конечно, негласно. Поэтому К.Маркс, разоблачая тайну идеологии, относил ее к ложному сознанию. Среди марксистов это было дополнено признанием собственной революционистской идеологии как «единственно истинной». Пальму первенства и практического преуспевания на такого же рода кривом поприще славянофилы заметно уступали противникам. Апологию на словах того, что сам про себя осуждаешь, Ю.Ф.Самарин, правомерно и естественно для нас, относил к лукавству перед собой и другими, и этой аберрации сознания противопоставлял установку А.С.Хомякова, дорожившего беспримесной истиной.
- ¹⁶ В этом духе Герцен откровенно признавался Самарину в «Письме к противнику»: «...трудно себе представить двух человек, которых весь нравственный быт и строй, все святое святых, все идеалы и стремления, все упования и убеждения были бы до такой степени противоположны, как у меня с вами... мы люди разных миров, разных веков, и при всем том и вы и я *служим одному делу*, преданы ему искренно и такими признаем друг друга» (Герцен А.И. Письма к противнику // Герцен А.И. Соч.: В 9 т. Т. 8. М., 1958. С. 220). Взаимные поиски сближения и единения не удавались. Несовместимость обоих умонастроений представлялась очевидной. Герцен соглашался с соображением своего друга Огарева: мудрено втолковать человеку что-нибудь, о чем этот человек думает иначе.
- ¹⁷ Киреевский И.В. Обозрение современного состояния литературы // Киреевский И.В. Критика и эстетика. С. 209. См. также: Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника» исторических и литературных // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века. С. 151–152 и др.
- ¹⁸ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. С. ?
- ¹⁹ Согласно о. Павлу Флоренскому, «для всякого, желающего понять православие, есть только один способ – прямой опыт православия <...> можно стать католиком или протестантом по книгам. Но, чтобы стать православным, надо окунуться разумом в самую стихию православия, зажечь православно, – и нет иного пути» (Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1. С. 8).
- ²⁰ См. об этом: Лазарев В.В. Гегель и романтизм // Лазарев В.В., Рау И.А. Гегель и философские дискуссии его времени. М., 1991. С. 7–88.