



**Из истории
русской философии**



**ИДЕЯ ЦЕЛОСТНОСТИ
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ
ТРАДИЦИИ**

В.Н. ЛАЗАРЕВ

1.

По дошедшему до нас древнему убеждению, понятие свободы просто несовместимо с системой, и любая философия, стремящаяся облечься в систему, неизбежно ведет к отрицанию свободы. Элементы системы связаны необходимостью, сплочены в единство, не уживающееся со свободой, а свободе неуютно в системе. Йозеф Шеллинг в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809) отреагировал на эту мудрость парадоксом: равно неприемлемо иметь систему и не иметь системы. Установление связи между понятием свободы и системой мировоззрения «всегда останется необходимой задачей». Такой же апорией для ума явилось утверждение, далее которого немецкий философ не продвигался: «В божественном разуме содержится система, но сам Бог есть не система, а жизнь»¹.

Николай Александрович Бердяев советует не забывать о злом роке, преследовавшем славянофилов при попытках систематически оформить свои учения. Как только Иван Васильевич Киреевский (1806 – 1856) принялся за систематизацию славянофильской философии, он внезапно умер от холеры. Точно та же участь постигла и Алексея Степановича Хомякова (1804 – 1860), когда он решил продолжать дело Киреевского и приступил было к систематическим философским разработкам. Совсем не суеверный, Бердяев находит в этом «что-то провиденциальное».

О наличии *системы* высказываться с осторожностью приходится не только применительно к философии славянофилов, высказываться условно, с оговорками, прибегая скорее к понятиям «построение», «учение», и разумея стройность, внутреннее единство, органичную (а специально по отношению к славянофильству – духовную) целостность. В *этом* смысле «система» взглядов у славянофилов, конечно же, есть, но не в виде логической оформленности, не *рационализованная*². Рациональная систематизация схоластизирует философское учение, сковывает «необходимостью», подавляет и губит свободную целостность. Знание, заключенное в рациональную систему, принудительно. В *системе* оно несвободно.

В.Ф. Эрн оправдывает неприязнь русских мыслителей к системосозиданию тем, что система всегда «искусственна, лжива». Конструирование ее есть не что иное, как насильственное укладывание многообразия действительности в прокрустово ложе определенной точки зрения. Такой громадный ум, как Хомяков, не создал «системы», хотя при желании мог бы создать их десятки. *Мог бы. Но должен ли был?* Отсутствие систем, столь дорогих рационалистам, обыкновенно считается признаком недоразвитости и несамостоятельности русского философствования. В России и вправду куда как мало систем, но почти все русские мыслители обладают редким и исключительным внутренним единством. В нем, а не в «системе» коренится самостоятельность философствования. Живая внутренняя целостность, схватывается некоторой исходной интуицией («изначальной интуицией», в терминологии И.А. Ильина). Из нее развертывается внутренне целостное философское учение. Эта интуиция предваряет и превосходит рассудок. По времени появления она до-рациональна, а по отношению к рациональности – сверх-рациональна.

Вопрос, так сказать, на засыпку: чем же надлежит руководствоваться при оценке той или иной философии как «целостной» (или «не целостной»)? Или критерий оценки не в *чем*, а в *ком*? Кто-то, конечно, не преминет заметить и *оценить по-своему* («на свой вкус»): «Хорош же критерий целостности!». Но целостен ли сам-то оценивающий, своим возражением (субъективной оценкой) претендующий на обладание неким критерием оценки? Нелегко установить, истинно ли его представление о целостности. Здесь действительно заключается подступ к проблеме... Обратим внимание, что с самого начала ее постановки – по какому образцу надлежит принять сам критерий целостности? – проблема эта может быть помещена в такой круг надлежащего своего разрешения, где уже предуказан совершеннейший образ для созидания целостности: «...да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, *так* и они да будут в Нас едино»³. Таково – субъективное и одновременно объективное – выражение истинной церковной соборности. Философский вариант – утверждение всего в Едином и Единого во всем.

Необходимо зафиксировать не только *характер предметности*, подлежащей рассмотрению, но и *способ подхода* к ней самого рассматривающего, мировоззренчески включающегося в рассматриваемую им ситуацию и признающего или отвергающего в ней целостность. Важно учитывать, *с какой позиции* признается и оценивается наличие или отсутствие целостности в том или ином рассматриваемом учении. Одни делают как раз не объективную целостность, а собственную субъективную *раздвоенность* нормой и мерилom подхода и критерием оценки всего предлежащего. Другие сознательно несут органичную

целостность в себе и усматривают ее вовне или стремятся к (потерянной или ушедшей вглубь души) целостности, к возрождению ее как формы духовного единства и в себе, и с другими, единства — как у славянофилов — соборного; не просто к возврату к былой целостности, а к воссозданию ее преображенной, к претворению ее как единства, охватывающего собою и двойственность, возвышающегося над противоречивостью, преодолевающего антиномичность, мучительный разлад и острейшую моральную форму разлада — трагичность.

Утверждение и разработку в русской философии идеи целостности в контексте соборного мирочувствования по праву числят за славянофильской традицией, за ее сторонниками и последователями. Именно идее *соборности* сопутствуют или присоединяются к ней как родственные ей и друг другу понятия и философемы. К ним относятся *неразрывность и неслиянность в Св. Троице* (иерархически высшей), *кафоличность Церкви*, тезис о *свободе в единстве и единстве в свободе* (А.С. Хомяков), идея *цельного знания, Всеединство и Богочеловечество* (как в учении Вл. Соловьева). Сюда же вращена и *русская идея* (термин введен Ф.М. Достоевским), главное в которой, как известно из «Русской идеи» Н.А. Бердяева, — «то, что Россия несет миру, прежде всего братство людей и свободу духа». Сюда примыкает и бердяевская *коммюнитарность*, и органичная *нравственно-духовная целостность*, и выстраданный в золотой век русской философии методологический принцип *антиномического монодуализма* (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и др.).

Многое из идеи соборности входит и в состав сопутствующих ей указанных выше понятий, выражающих те или иные аспекты, формы, ступени (также тенденции, движения) соборного единства. А у основателя славянофильства А.С. Хомякова многое из особенностей философствования прямо проистекает из соборного характера его мышления. Он утверждает *соборную* гносеологию. Сущее, как оно есть в глубине своей, дано лишь соборному сознанию. Целостный дух всегда связан с соборностью. При внутренней отрешенности от соборного единства индивидуальное сознание бессильно постигнуть истину. Его самоутверждение в своей изоляции, по словам Бердяева, всегда есть вместе с тем «рассечение целостной жизни духа, отщепление субъекта от объекта».

Представление в русской философии о целостности зачастую сознательно питается *древними народными корнями*⁴. Представление о целостном знании проходило через всю историю русской философии, не только религиозной, какой была философия славянофильская. Даже у безрелигиозной интеллигенции, исповедовавшей атеизм, Бердяев улавливал бессознательное стремление к философии

цельного духа, и она «лишь по роковому своему отщепенству была враждебна философии славянофильской»⁵.

Ничуть не сомневаясь в солидности религиозной и культурно-исторической основы для целостного мировоззрения, я все же не собираюсь отгораживаться от признания в этой целостности проблемного содержания. Признавать и принимать целостность можно как философский *принцип*, опирающийся на факты бытия, но можно и как *проблему*, подлежащую разрешению. Мыслители, опирающиеся на факты противоречивой двойственности бытия, преимущественно наличного, эмпирического, воздвигают построения, расходящиеся с целостными, такие, в которых они и сами являют себя мировоззренчески раздвоенными и делают собственный внутренний разлад нормой, мерилom для общего подхода и критерием для заключительных своих оценок. И на том останавливаются. Хотя на деле, как показано в «Феноменологии духа» Гегеля, изображенное таковым «несчастное сознание» (и далее — «разорванное сознание») знаменует болезнь роста, момент развития сознания, ступень. А принятие ее за окончательный результат — недуг исцелимый. Другие стремятся к целостности — органичной, — либо некогда существовавшей и теперь утраченной, либо к новой, к целостности более высокого порядка и более широкой, даже всеобъемлющей. А с позиции новой целостности, при оглядках на усложненность противоречиями предшествующего развития, можно отвергать и отстранять первоначальную, предшествующую (отчего сама же новая позиция оказывается односторонней и терпит урон), но можно сохранять и возводить ее к собственной, высшей, более зрелой ступени, т.е. удерживать целостность в новой форме. Только каким образом? Это и составляет проблему. С нею повстречалась славянофильская традиция, можно сказать, с самого начала своего возникновения. Именно в ее русле выдвигался вопрос и об антиномичности, и о желанной перспективе преодоления разлада, несчастной раздвоенности, «разорванности» и противоречивости сознания, о выходе из этого нестроения с помощью божественной Благодати, — если рассмотрение проводят в религиозном контексте; или посредством монодуализма — как философского подхода. При этом, как верно замечает Бердяев, славянофильское целостное сознание не могло избежать противоречий, которые нельзя рационалистически преодолеть. В них надо погрузиться и изжить изнутри, как это делал Хомяков. Но как это у него получалось?

По воспоминаниям даже его идейных противников, западников, Хомяков представляется прежде всего спорщиком, диалектиком («непобедимым бретером диалектики» назвал его Герцен), парадоксалистом, вечно шутящим. Но тем самым глубина его, его святая святых еще не раскрывается. Бердяев, исследовавший в книге «Алексей

Степанович Хомяков» его мировоззрение, отметил таинственную «эстетическую законченность этого человека». Большой соблазн — привлечь на помощь к пониманию хомяковской «диалектичности» философию Гегеля. С освоения ее и начинал Хомяков вырабатывать свое критическое отношение к западному философствованию. Почему же в ходе критики западного способа мышления Хомяков разлучился с философией Гегеля, с *его* диалектикой противоречия и преодолением («снятием») противоречия? Гегель всюду пытался представить искусство спора, диалектику противоречий, диалектику преодоления их как процесс рациональный (хотя не без некоторого основания и обмолвился однажды о своей диалектике как *мистике*), как деятельность «отвлеченного мышления» (Вл. Соловьев), т.е. мышления абстрагирующего, и в этом смысле одностороннего. Достаточно сказать, что *Св. Троица* при таком подходе оказалась рассечена, и «элементы» ее должны были подчиниться диалектической логике и ею определяться, а не определять ее. Бог Отец, и Бог Сын и Бог Дух Святой должны были вписаться в строй логических категорий и подчиниться порядку, указанному гегелевским разумом. Получалось: не разум должен быть осмыслен через *Св. Троицу*, исходя из Нее, а *Св. Троица* должна быть дедуцирована и понята из него.

2.

Идея цельного знания в русской философии, начиная с Хомякова и Киреевского, выростала и развивалась в ходе критического осмысления отвлеченного рационализма. Гегель был для них только одним из ярких примеров характерного для Запада типа мышления, и далеко не только философского. Оба мыслителя, положившие начало славянофильской традиции, взялись ответить на потребность русского сознания в создании «синтетической» религиозной философии, в которой целостность должна быть и исходным пунктом, и целью, и данностью, и заданием. На этой стезе разрабатывали идею цельного знания Киреевский — с чисто философской точки зрения, и Хомяков — также с теологической. Наибольшая целостность жизни возможна, по Хомякову, лишь в недрах Церкви, в ее соборном лоне, и лишь цельной душе, получившей нормальное религиозное воспитание, доступен способ подлинного постижения такой целостности.

Жизнь Запада, включая в первую очередь его религию, католическую и протестантскую, не смогла в достаточной мере проторить путь такому познанию. Жизнь эта предстала перед славянофилами в ее непреодолимом расколе. С одной стороны — рассудочное единство *романского начала*, в котором отчетливо очерчивались окостеневающие рамки обязательной для всех системы мысли, так что и религиозное вдохновение угашалось в непоколебимых, мертвенных формулах

рассудочного богословия. Вследствие этого и личность доводилась до уровня «экземпляра» некоторого социального вида и превращалась «в неключимого члена всемогущей организации, в покорного адепта всеразрешающей доктрины»⁶.

А с другой стороны, реакцией против простирающейся на европейскую жизнь холодной, абстрактной власти, не только символизируемой папизмом, но и фактически пронизывающей душевный строй христиан, была *лютеровская реформация*. В ней ознаменовался и выразился германский дух — с началом свободы, с идеалом самоопределения и мощного индивидуального утверждения. В социальной жизни германских народов место всеохватывающей и единообразной организации католичества, властно утесняющей внутреннюю жизнь индивидов, заступало раздробление общества на замкнутые монады, независимые и самоопределяющиеся ячейки. Каждый противопоставляет себя всем и каждому и чинит изнутри свой произвол, сдерживаемый лишь зыбкими внешними рамками. Бесповоротно утверждается своеволие индивидуального рассудка. Вот что в западном развитии обнаруживает себя как противоположную католицизму крайность. В ней славянофилы видели дополнение и одновременно продолжение все того же западного развития. Иван Киреевский решительно поставил точки над «i»: произошло раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в самой вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики: гегельянство — их потомство⁷.

Своим историко-критическим анализом жизни Запада и осмыслением ее в этом духе славянофилы были приведены к пониманию того, что жизнь эта строилась на *непримиримом дуализме* внутренне несогласуемых друг с другом начал, постепенно раскрывая в процессе развития «свое двусмысленное и потому беспомощное лицо» (Г.В. Флоровский). Приспосабливанием к такой противоречивой двойственности стало принятие Западом *половинчатой срединной позиции*, отстраняющей в неопределенную даль бессильную надежду на примирение противоречий. В европейской жизни восторжествовал «рационализм». Из него родилась «разорванность», тяготящая самих людей Запада. Славянофилы не только выявили фактический диссонанс европейской жизни, но и показали невозможность его преодоления и примирения без перехода на совершенно новую духовную почву.

До Хомякова и Киреевского Православная Церковь воспринимала полемику католичества и протестантизма в той постановке вопросов, в какой они стояли на Западе. Мы так и оставались бы вполне на той же самой почве противостояния, принимая либо антилатинскую свободу без латинского единства, либо антипротестантское единство без

протестантской свободы. Заимствованный от Запада рационализм со всею выработанной им системой доказательств так и продолжал бы служить «оружием против нас же самих, на пагубу нам» (Ю.Ф. Самарин). И потому Хомяков поднял голос не против *вероисповеданий* латинского и протестантского, а против *рационализма*, распознанного им в этих исходных западных его формах.

Антитезу одновременного существования незыблемых гарантий *порядка и свободы индивидуальности* от стесняющего гнета организационных сил западная мысль не сумела преодолеть и не смогла превзойти, потому что стороны этой антитезы брались *отвлеченно*. Рационализм способен зафиксировать это, но бессилён преодолеть. Также и относительно других проявлений общей *разорванности*: монархический деспотизм — анархическое человекобожество, косная система — необузданное своеволие мысли и эксцессы чувства, насилие во имя закона — насилие ради прихоти. Из этого ряда противоречий в сфере разума исхода нет. В логически-систематичном жизнеустройстве неизбежно «либо свобода терпит изъян, либо под порядком пошатнутся устои» (Г.В. Флоровский).

Формула Хомякова: «Единство в свободе и свобода в единстве», энергично поддержанная потом Вл. Соловьёвым, должна навести на мысль, что преодоление западной раздвоенности и противоречивости не было просто отвержением. Действительное преодоление не могло осуществляться с лёгкостью и не должно было стать голым отрицанием.

3.

Западная культура у нас, как известно, со времени Петра Великого, оказалась вовлечена в исконный русский ритм жизни, захватила часть русской стихии и стала вызывать сильнейшие «возмущения» духа. Разлады и борения Запада перекинулись на русскую почву, сделались внутренним вопросом для русского сознания и русской совести.

В полемических сочинениях, в бесконечных спорах Хомяков пытался преодолеть разлады — и наши внутренние, и то раздвоение, которое пришло к нам с Запада. Он мог выстоять в упорных схватках с идейными противниками лишь ощущая за спиной не гегелевскую школу диалектики, но незыблемую твердыню веры. Хомяковская твердыня — Православная Церковь. При такой надёжной основе нечего опасаться соприкосновений с Западом, в противостоянии ему эта основа не понуждает с порога его отвергать. Стоит очертить ближе складывающееся при этом непростое к нему отношение.

Люди европейски образованные, славянофилы, относились к Европе с внутренним антиномизмом: и влеклись к ней, и видели в ней великую духовную опасность, и любили, и ненавидели, и признавали,

и отрицали в одно и то же время. Славянофильская двойственная оценка Европы и как «гниющего Запада», и как «страны святых чудес» (выражение А.С. Хомякова в стихотворении «Мечта», 1835 г.), вполне соответствует внешнему и внутреннему распадению Западной Европы на два враждующих стана.

Освоение западной культуры в России не могло оставить в стороне, не могло не сделать внутренним достоянием и заботой недуги заимствованного образа жизни, но славянофильская среда не могла оставить их неосмысленными. Запад был отвергнут не безусловно и напрочь, и уж никак не из-за чужеплеменности или далекости от славянской культуры, а как превзойденная уже ступень всемирно-исторического восхождения «в сиянье правды вечной». Если превзойденная ступень, внутренне антиномичная и противоречащая новой ступени, не охватывается последующею, то эта последняя ступень сама станет претерпевать внутренний ущерб из-за отсутствия целостного единства с первой.

Антиномичность в ней признается, но только как промежуточный, переходный момент. Она должна быть зафиксирована, но в ней не следует успокаиваться и подолгу пребывать. Иван Киреевский и не задерживается на этом пункте. Он очерчивает перспективу дальнейшего продвижения. Истинное начало должно не оставлять противоречия в душе человека, а, охватив собою, ввести их в собственные границы, подчинить собственному превосходству, сообщить этим противоречиям свой, истинный смысл. Тогда и западные «начала» предстанут в ином свете, преобразенными, появится адекватный на них отклик, должное отношение к ним, положительное, к которому взывал Киреевский⁸.

4.

Н. Бердяев тщательно исследовал и добросовестно изложил положительные стороны раннего славянофильства, но обнаружил в нем отсутствие теснейше связанной с проблемой целостности одной из неотъемлемых сторон своего собственного учения. По мнению Бердяева, в славянофильской целостности изживаются и преодолеваются *противоречия* – в очень разнообразных их формах: *антиномизм*, *парадоксальность*, и т.п., – всяческие, кроме наиважнейших – *трагических*. Бердяев ставит славянофилам в упрек отсутствие внимания именно к этим острейшим противоречиям⁹.

«Слишком много», оказывается, было в духовном складе и философствовании Хомякова «бодрости». Заметим: расслабленность или вялость совсем нетрудно почесть за недостаток. Но как признать за «недостаток» избыток бодрости? Высокий жизненный тонус, душевная собранность, здоровый духовный уклад преподносится

Бердяевым, по существу, как «ущербность». «Нет ожидания мировых катастроф». Другими словами: не мучимое тревожными ожиданиями, не подавленное страхами, «не разорванное» сознание, цельная, не болезненная философия, — это, оказывается, тоже «неполноценность», тоже большой дефект.

Всю историю Бердяев просматривает под углом зрения *трагедии*, только не замечает или не желает замечать трагического чувствования в раннем славянофильстве. Он «видит», как ему кажется, *отсутствие* у Хомякова чувства исторического трагизма и критикует за «отсутствие» того, чего не замечает в нем. «Но древо русской жизни не по славянофильскому заказу росло, и в этом была объективная трагедия славянофильства. Субъективно же сами славянофилы еще мало чувствовали эту трагедию... В личности Хомякова так мало трагизма, мало катастрофичности»¹⁰. Значит, славянофильство все же не обделено пусть малой дозой трагизма, признанного хотя бы и окольным путем. А при обращении к упускаемым у Бердяева фактам жизни Хомякова можно показать, что он не так уж *обездолен* этой злосчастной участью. Вот пример на первый случай. Хомяков носил в себе надрывное переживание высказанной им однажды «заветной мысли», которая казалась «странною и дикою» даже близким его приятелям: «Как бы каждый из нас ни любил Россию, мы все, как общество, постоянные враги ее ... потому что мы иностранцы, потому что мы господа крепостных соотечественников, потому что мы одураем народ и в то же время себя лишаем возможности истинного просвещения»¹¹.

Распространив *трагический* взгляд на всю человеческую историю, не забыв при этом и о собственной истории, Бердяев не разглядел и не удостоил должным вниманием сущую «мелочь» — переживание трагизма личностью, которой он посвятил целую книгу. Персоналист, энтузиаст «личностного начала», в герое своей книги Алексее Степановиче Хомякове автор позднейшего «Самопознания» (самоисследования, где страницы пестрят «яйностью», где судьба личности, «всегда» бывшая для философа «центральной», поставлена «первее всех проблем»¹²) не усмотрел, даже попросту отверг столь близкую себе и важную для собственного воззрения сторону в складе рассматриваемой им личности. Под такое исключение из «всеобщего трагизма» подпадает у Бердяева все раннее славянофильство. Он объясняет этот очевидный для себя факт и тем самым выправляет свою концепцию остроумным оборотом, снова превращая ее в общезначимую: в бестрагичности и заключается трагедия основателей славянофильства.

Взявшись объяснить эту «бестрагичную трагичность», Бердяев связывает ее с органицизмом. Он приписывает Хомякову чрезмерное пристрастие к *органическому целому*, притом натуралистически

понимаемому (по образцу животного организма), и придает связи такого понимания с трагичностью, конечно же, только отрицательный смысл, признает только отрицательное отношение между ними. Но и целостность духовного организма для Бердяева равнозначна бестрагичности, а трагизм есть подрыв и разрушение органичной обустроенности. Эту свою схему он спроецировал на понимание славянофильства: «Славянофилы очень злоупотребляли понятием “органическое”, которое покрывало все, что им нравилось и что они одобряли»¹³.

Жаль слышать такое от Бердяева. Бездуховную целостность, хотя бы и органичную, славянофилы не одобряли. Полагаясь на думающего читателя, они не находили нужным всякий раз оговариваться, о какой (природной или духовной) органической целостности идет у них речь. Ясно, что оба эти явления душевной и духовной жизни в обществе, как и в личности, сосуществуют, взаимодействуют и переплетаются между собой. И славянофилы хорошо понимали необходимость различать, *что чем* реально определяется в этой жизни и что чем *должно* определяться. Природная душа может заглушать духовность, вытеснять и подавлять, вместо того чтобы ею одухотворяться. Бердяев приписывает славянофилам такой взгляд на органичную целостность, который они никоим образом не могли принимать за надлежащую норму человеческого существования. Было и на Западе известно, что нормальная жизненная установка может претерпевать извращения, меняться на противоположную. Тревожное признание слышалось в поэзии Пьер-Жана Беранже: «Живу, чтобы песни слагать, но ежели средств к жизни лишите, стану я песни слагать, чтобы жить».

Бердяев питает вполне оправданную неприязнь к такому воззрению, которое самый дух и духовную жизнь трактует натуралистически. Организму природного порядка, надо признать, не свойственно переживание *трагичности*. Свойственно это организму *духовному*. Только органическому мировоззрению раннего славянофильства почему-то в этом отказано: Бердяев уверяет нас в «нечувствии» Хомяковым трагедии, в «бестрагичности» его сознания.

Соглашаясь с основным определением мировоззренческой установки славянофилов как целостной, мы не можем признать «несовместимости» ее с чувством трагичности. Не в равнодушии к русским разладам, а в остром чувствовании и глубоком переживании прошедших через него разладов, в противостоянии им, в борьбе с ними, в превозможении и пересиливании их закалялась удивительная (восхищавшая не только Бердяева) целостность природы и воззрений Хомякова. Личность его была слишком *широка* и многогранна, чтобы его взгляды могли утесниться в одно *трагическое* мироощущение,

чтобы трагичность тотально довлела (как у Бердяева) или доминировала во всех его исторических, философских, религиозных, эстетических, моральных воззрениях. Но о полном или почти полном отсутствии в Хомякове внутренних надрывов и трагичности говорить не приходится. Скорее — как раз наоборот.

5.

Наблюдаемое Хомяковым «раздвоение между жизнью народной и знанием высшего сословия» ощущалось нашими славянофилами все тягостнее, и не ими одними. Мысль об этом болезненном раздвоении Хомяков, по его признанию, «носил в себе с самого детства»¹⁴ и заговорил о нем одним из первых. Надо согласиться с современным исследователем: «Хомяков все время оказывается лицом к лицу с раздвоением, которое не минует и его самого. В нем самом словно бы присутствуют два начала — дневное, укорененное в земной жизни, и ночное, сокровенно трагическое, обращенное к Вышнему. Они уживаются в нем. Днем он весел и ровен, занят всевозможными делами, ночами он пишет статьи, стихи, он молится... При всей духовной бодрости, при всем “запасе веселости”, “дневного”, в нем живет застенно трагическое, “ночное”»¹⁵.

Таинство русской жизни творится в безмолвии. И проникнуть в него можно (согласимся с В.Ф. Эрном) «лишь верою, лишь любовью». Под таким углом зрения следует рассматривать характер интимнейших, не показных переживаний Хомякова и течение его мыслей¹⁶.

От поверхностного наблюдения шло бы и поверхностное суждение, заключающее о противостоянии Хомякова, глашатая *соборности*, общественной среде как об индивидуалистической самоизоляции, о желании порисоваться, а не о невыносимом внутреннем одиночестве, в которое был повергнут философ через самоуглубление и которое стороннему наблюдению легче и *удобнее* не замечать, сводя толкование существа дела к гордыне обособления и индивидуалистического уединения, к экстравагантности и дерзостному вызову обществу. Но, как хорошо показал Ю.Ф. Самарин, дело, конечно, не в самоизоляции, а именно во внутренней глубине, и очень напоминает гоголевский «видимый смех сквозь невидимые, неведомые миру слезы»¹⁷.

На каком внутреннем напряжении выдерживал Хомяков свою непонятость окружающим обществом, видно из его признаний в письме одному из ближайших своих единомышленников, И.С. Аксакову: «Странно наше, так сказать, островное положение в русском обществе. Чувствуешь, что мы более всех других людей люди русские и в то же время, что общество нисколько нам не сочувствует»¹⁸. «Островное положение» Хомякова заметно прежде всего в его церковном воззрении. «Он не *относился* к Церкви, — уточняет Ю.Ф. Самарин, — а просто в

ней *жизни*. Эта отличительная особенность его (назовем ее хоть странностью), конечно, не сближала его с современным ему обществом, а, напротив, разобщала, изолировала его. В таком внутреннем одиночестве, не находя вокруг себя не только сочувствия, но даже внимания к тому, что было для него святыней, провел он всю свою молодость и большую часть своего зрелого возраста. Всякий согласится, что такое положение не легко, даже почти невыносимо. Ощущение постоянного своего противоречия с общественной средой, от которой человек не может, да и не хочет оторваться при невозможности Борьбы (ибо какая может быть борьба с равнодушием?) должно непременно окончиться или падением человека, то есть внутренним озлоблением, или такою победою личного сознания, после которой он закаляется и становится непоколебимым навсегда¹⁹. Не стихийно, а именно в противостоянии русским разладам, которые прошли через него самого, формируется в Хомякове на удивление целостный взгляд.

Трагизм, которого Бердяев лишает славянофилов в угоду своей концепции, в общественно-политической жизни был виден в самом же изображении Бердяевым их отношения с властью. Славянофилы были, по Бердяеву, не только самодержавниками, но и ненавистниками бюрократии, и в этом смысле антигосударственниками. Славянофилы были свободными и свободолюбивыми людьми, в них не было прислужничества, близкого сердцу николаевской бюрократии. Все это было для нее непонятно и беспокоило. Консерватизм был понятен как рабское послушание и прислужничество, но непонятен и опасен он был как свободное выражение народной души. Согласимся с Бердяевым: славянофилы и бюрократы более чужды друг другу, чем славянофилы и русские радикалы. Царь был для них отцом, а не формальной властью, общество — органическим союзом свободной любви. *Непонятное* переводилось властью в систему своего понимания, с прищуром подозрения во враждебности, с приписыванием *непонятым славянофилам* глубоко затаенного лукавства, хитрой подделки под дружественность по отношению к власти²⁰.

Как власть относилась на деле к славянофильству, видно из распоряжения правительства 1849 г., запретившего славянофилам носить бороду и русскую одежду. Вышедший в 1852 году I том «Московского сборника» вызвал недовольство властей. Для II тома Хомяков написал статью «По поводу статьи И.В. Киреевского “О характере просвещения Европы и об его отношении к просвещению России”». Представленная рукопись этого тома привела к запрету славянофилам печатать свои сочинения (без разрешения Главного управления цензуры) и к установлению полицейского надзора за ними. В 1854 году Хомякову было запрещено не только печатать, но и читать кому бы то ни было свои произведения.

Надо упомянуть о личных несчастьях и утратах Хомякова. Он претерпел, как все, свои невзгоды, которые можно отнести к житейским несчастьям, а «по большому счету» — к «маленьким трагедиям». Алексей Степанович потерял друга-поэта Дмитрия Веневитинова, умершего у него на руках. Он пережил смерть друзей, соратников, брата и сестры, малюток сыновей, Степана и Федора, умерших от скарлатины, кончину жены, посвятив ей в бессонную ночь стихотворение «Вечерняя песнь» (1853), где поэт возвышается над своим страданием. Но путь восхождения — трагический. Путь Хомякова «меж камней и терний».

Нам всегда хватает мужества, чтобы перенести чужое несчастье. Известное дело, у всех случающиеся, всеми знаемые, каждому знакомые горести, все это — обычное. А вот Бердяеву нужно *необычайное*. Для успокоения и умиротворенности достаточно и знания. А в вере нужно и важно для него не успокоение, а взлет, не умиротворение, а внутренний подвиг, не разрядка, а зарядка напряжения, риск. Акт веры свободен. Но рискован. А в акте знания (в познании необходимости, в научном познании) нет никакого риска, здесь вы ничем не жертвуете. Для веры же нужна отвага, нужна жертва, нужен подвиг.

Но о крепкой и искренней вере славянофилов, об их вере как о жертве, отваге, внутреннем отречении, подвиге Бердяев так не высказывался. Напротив, славянофилы, как он с оттенком укора не раз повторял, удобно и безмятежно устроились в своих усадьбах, мировоззрение их бестрагично. Существенной связи всего этого с верой как жертвой и подвигом здесь не прослеживается, Бердяев даже не пытается ее установить. А о благодушии и благополучии его собственной установки, претендующей на *трагичность*, А.В. Карташов раскрывает нам вот что: «Напрасно Бердяев говорит о трагизме его положения... Его мистическая трагедия есть почти литературная трагедия, а на деле первейшая идиллия. Он упоен вином сей увлекательной истины и внутренне счастлив, ибо принадлежит к тем одиноким, которые получили пророческое право быть на высотах, в ожидании Иерусалима, грядущего с неба. Это положение благополучнейшее и аристократичнейшее»²¹.

А.А. Мейер обращает внимание на скрытую, может быть, от самого Бердяева предпосылку в нем: «Он говорит, что надо прежде всего стоять над пропастью, иметь смелость отказаться от всех безопасных берегов. Это хорошо сказано, но это вещь страшная. Легко так говорить. Хорошо, когда в эту пропасть не попадаешь: стоишь, любишься, и поза красивая. Мне кажется, что в этих словах просто поза, пусть простит меня Н.А. Бердяев. Он над пропастью не стоит, он благополучно устроился»²². Надо сказать, что Бердяев искренен, но если дать подходящее объяснение его «позе», в которую он, в духе на-

шей несвоеземной интеллигенции, впадает, то эта поза есть следствие отвлеченной жизни, занесенной с Запада. Несколько поколений нашей интеллигенции рядились в Чайльд-Гарольдов плащ. Был целый период страдания «лишних людей», страдавших, по выражению И. С. Аксакова, «по-западному, а вовсе не русским, реальным, историческим страданием». Трагичность у Бердяева – порой мысленная, наносная, словесная, тогда как у Хомякова она была прикровенная, совсем не показная, и переживание ее не расплескивалось вовне, но захватывало глубину души.

И все же есть своя правда и правота в позиции Бердяева. Его *изначальная философская интуиция* связана совсем не с личными амбициями или наивным аристократическим чувством превосходства в понимании трагичности, а с новой эпохой, относительно которой у него много серьезного, верного и заслуживающего внимания. И эту правду следует высказать, – она говорит *за* Бердяева, *за* неославянофильство, и совсем *не против* правды славянофильства. Обращением к наследию Хомякова в 1912 г., в тревожном предчувствии драматичных событий, Бердяев очень своевременно напомнил о необходимости творческого возврата к славянофильству: «Теперь настало время восстановить и укрепить порванную традицию».

Религиозно-философские собрания 1903 – 1904 годов, и потом возобновившиеся, обозначили вступление в «новую религиозную эпоху» и связаны они были со славянофильством, а не с западничеством, хотя эта связь не всеми сознавалась. «Потерять всякую связь с Хомяковым значит стать беспочвенными, носимыми ветром. А дует сильный ветер, скоро перейдет в бурю, и нужна хомяковская крепость и твердость, чтобы не снесло и не развеяло в пространствах»²³. Надвигалась новая эпоха для религиозного философствования, с такими отчаянными противоречиями, относительно которых в славянофильской философии требовалось внести коррективы, а сказать точнее, нужно было творческое развитие. А что до противоречий внутри этого течения, для себя и своего поколения Бердяев делает вполне пригодным к дальнейшему продвижению философствования то, что славянофилы применяли в отношении к противоречиям западного сознания: «Нельзя рационалистически преодолеть противоречия славянофильского сознания, – нужно принять их и изжить»²⁴. Но об этом – уже в другой статье.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметов. Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 90, 143.

² Зная обо всех недостатках «бессистемности» и достоинствах *системы*, Бердяев отмечает в «Записках о всемирной истории» Хомякова еще и ценную сторону рациональной неупорядоченности: «В бессистемной куче сырого материала разбросаны драгоценные мысли, блестящие интуиции, тонкие критические замечания по самым разнообразным вопросам. Хомяков ведь всегда писал разом обо всем... Внешняя хаотичность связана у него с огромной внутренней концентрацией мысли. “Записки о всемирной истории” с внешней стороны представляют совершенный хаос, груды сырья, неряшливый черновик. Но внутренне записки объединены одной идеей, всюду последовательно проведенной» (*Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. – Томск: Водолей, 1996. – С. 93 – 94).

³ Ин. 17:21.

⁴ О целостном мирозерцании в древней Руси проникновенно сказано, например, в статье В.Н. Муравьева (см.: *Муравьев В.Н.* Рев племени. – Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – С. 404 – 405 и др.).

⁵ *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. – С. 90.

⁶ *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 37 – 38.

⁷ Грехи протестантизма славянофилы выводили из грехов католичества. Излагая таким образом славянофильский взгляд, Бердяев в 1912 г. сам вторит Ивану Киреевскому: «Уже католичество допустило господство отвлеченного рассудка в схоластической философии и теологии, там уже началось рассечение духа и <рассечение> целостного разума» (*Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. – С. 79).

⁸ «И что, в самом деле, за польза нам отвергать или порочить то, что было или есть доброго в жизни Запада? Не есть ли оно, напротив, выражение нашего же начала, если наше начало истинное? Вследствие его господства над нами все прекрасное, благородное, христианское по необходимости нам свое, хотя бы оно было европейское, хотя бы африканское. Голос истины не слабеет, но усиливается своим созвучием со всем, что является истинного где бы то ни было» (*Киреевский И.В.* Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1998. – С. 200). Несомненно, что в восприимчивости славянофилов к западной культуре сказалась и всемирная отзывчивость – одна из основных черт характера русских людей – искание ими последней правды, где бы она ни была. Не ради одного только возрастания своего национального духа, не за счет духовного ограбления других народов, а ради них.

⁹ Причину такого упущения и недостатка Бердяев объясняет довольством и безмятежностью жизни этих мыслителей в их тесном помещичьем мирке: «Славянофилы были бытовиками, и дух бытовой проникает всю их философию истории. Поэтому нет катастрофичности в хомяковской концепции истории, нет трепета и жути перед таинственными историческими судьбами; много бытового благодушия... Силы духа Антихристовы в истории Хомяков не чувствовал: слишком уютно жилось ему в русском быте, в помещичьей усадьбе, в семье. И вся история представлялась ему окрашенной в этот бытовой, семейственный, усадебный цвет, всего же более история русская, история славянская. Философия русской истории

Хомякова и славянофилов немало в себе заключает благодушия и благополучия» (*Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. – С. 97 – 98, 132).

¹⁰ *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. – С. 49.

¹¹ *Хомяков А.С.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994. – С. 9.

¹² *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Мысль, 1991. – С. 162.

¹³ *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация / Сост. А.Г. Шиманский, Ю.О. Шиманская. – Мн.: Экономпресс, 2000. – С. 76. Приведенное утверждение, столь же хлесткое, сколь и неглубокое, оказалось на руку фальсификаторам славянофильства, представляющим его не тем, что оно есть, чтобы с большей легкостью его «обличать» и отвергать.

¹⁴ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. В 8 т. Т. 1. – М., 1900. – С. 26; т. 8. – М., 1914. – С. 374.

¹⁵ *Романов Б.Н.* Меж камней и терний // *Хомяков А.С.* Стихотворения. – М.: Прогресс-Плеяда, 2005. – С. 652, 667.

¹⁶ Гостивший у Хомякова в Ивановском Ю.Ф. Самарин вспоминает: «К нему съехалось несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты, и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимую веселостью, мы улеглись, погасили свечи, и я заснул. Далеко за полночь я проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва-едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным добродушным своим смехом. От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь» (*Самарин Ю.Ф.* Отрывок из записок // Татевский сборник С.А. Рачинского. – СПб., 1899. – С. 133).

¹⁷ См.: *Самарин Ю.Ф.* Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // *Самарин Ю.Ф.* Православие и народность. – М.: Ин-т русской цивилизации, 2008. – С. 48.

¹⁸ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. В 8 т. Т. 8. – С. 652.

¹⁹ *Самарин Ю.Ф.* Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова. – С. 47 – 48.

²⁰ «Власть лучше понимала либералов и революционеров, знала, как нужно относиться к ним, как справиться с этим явным врагом. Но славянофилы выставляли лозунги “православие, самодержавие, народность”, – слишком знакомые и близкие власти, и оставались ей чуждыми, далекими, непонятными» (*Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. – С. 47). «И если эта славянофильская психология чужда нашей исторической власти и бюрократии, то потому, что она более немецкая, чем русская, что она денационализировалась, оторвалась от народа... Хомяков и славянофилы не говорили прямо и не могли прямо сказать, что историческая власть у нас есть инородная, чуждая власть, но они думали

это, все их учение вело к этому выводу» (Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – С. 130, 144).

²¹ Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. В 3 т. Т. 1. – М.: Русский путь, 2009. – С. 436.

²² Там же. Т. 3. – С. 424.

²³ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – С. 153.

²⁴ Там же. – С. 140.

Аннотация

В философии А.С. Хомякова и представителей религиозной философии Серебряного века (Н.А. Бердяев и др.) рассматривается идея целостности как проблема 1) в связи с различием органической целостности и целостности духовной; 2) в связи с историческим развертыванием и обострением жизненных противоречий, особенно трагических, затрагивающих как личность так и общество. Анализируются различные способы понимания трагизма и преодоления его. Выявляется положительная и отрицательная связь между ранним славянофильством и неославянофильством.

Ключевые слова:

целостность, организм, антиномичность, трагизм, свобода, необходимость, сублимация.

Summary

The idea of the *Whole* in Khomiakov's learning and in religious philosophy of Berdyaev is analyzed as a problem 1) in connection with organic and spiritual whole, 2) in relation to historical development and to growing contradictions in life, especially as tragic conflicts both in person and in society as well as between them. Author pays attention to various kinds of our understanding of tragedy and manners of overcoming tragic conflicts. Both of positive and negative connections between early and later slavophiles are taken into consideration.

Keywords:

the Whole, organism, antinomism, tragedy, freedom, necessity, sublimation.