

на ее почве. Окончательный переход на славянофильские позиции был равносителен окончательному и последовательному отказу от гегельянства.

#### «ПРАВОСЛАВНЫЕ ГЕГЕЛЬЯНЦЫ»

Первым документом «православного гегельянства» была брошюра Аксакова «Несколько слов о поэме Гоголя „Похождения Чичикова, или Мертвые души“». В ней молодой критик, до недавнего времени член кружка Станкевича, высказал мысль, что «Мертвые души» есть предвестие и начало возрождения гомеровского эпоса. Со времен Гомера в истории литературы, утверждал Аксаков, обнаруживается ее несомненный упадок, вплоть до появления романа — литературного жанра, продолжающего традицию античного эпоса. Но роман — это эпос в выродившейся форме: он не в состоянии выразить «дух целого», сосредоточен на случайных поступках отдельных личностей в чисто индивидуальной, частной, обособленной сфере жизни.

И вот среди такого упадка литературы в поэме Гоголя воскрес гомеровский эпос: Гоголь создал «целый мир, где опять, как у Гомера, свободно шумят и блещут воды, восходит солнце, красуется вся природа и живет человек, — мир, являющий вам глубокое целое, глубокое, внутри лежащее содержание общей жизни, связующий единым духом все свои явления»<sup>1</sup>. Аксаков не мог не сознавать, хотя бы частично, что содержание «Мертвых душ» — сатирического романа! — не соответствует требованиям эпоса, поэтому на первый план выдвигал «творческий акт» Гоголя, утверждая, что в этом отношении автор «Мертвых душ» превзошел Пушкина<sup>2</sup> и всех вообще современных художников. Содержание поэмы, рассуждал критик, разовьется шире и величественнее в ее следующих частях; предвестие этого — лирические отступления, в которых Гоголь уловил «субстанциональное, вечное» содержание русской жизни. Прогнозы эти, впрочем,

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Несколько слов о поэме Гоголя «Похождения Чичикова, или Мертвые души». М., 1842. С. 4.

<sup>2</sup> Прямого упоминания о Пушкине в брошюре Аксакова нет, хотя вывод о превосходстве Гоголя над Пушкиным следует из хода рассуждений автора. — *Примеч. перев.*

гармонировали с заявлениями самого Гоголя, что, «может быть, в сей же самой повести [т. е. в ее ненаписанных томах. — А. В.] почувются иные, еще доселе не бранные струны, предстанет несметное богатство русского духа»<sup>1</sup>.

«Гомеровский» характер «творческого акта» Гоголя Аксаков усматривал в развернутых эпических сравнениях, столь частых у Гоголя. Однако сделанный отсюда вывод о сходстве Гоголя с Гомером был основан на явном недоразумении: «гомеровские» сравнения выполняли в «Мертвых душах» героикомическую функцию, служили сатирическим целям, по контрасту «приземленного» содержания с возвышенной эпической формой. Белинский был совершенно прав, утверждая в полемике с Аксаковым, что античный эпос представлял собой прославление, апологию бытия, тогда как «Мертвые души» — это «негация» воссоздаваемой действительности<sup>2</sup>.

В своих рассуждениях об античном эпосе Аксаков повторил соответствующие фрагменты «Эстетики» Гегеля; но Гегелю была совершенно чужда мысль о возможности воскрешения патриархальной «героической эпохи»<sup>3</sup>. Славянофильская тенденция Аксакова проявилась в его ностальгии по «наивной» поэзии, по литературе, непосредственно выражающей «субстанцию» своего народа. В Гоголе Аксаков искал те же самые ценности, которые позднее нашел — с гораздо большим основанием — в русских былинах. В своем стремлении приблизить современную литературу к гомеровской простоте и «наивности» критик не был одинок. «Славянофильский» характер этой литературной программы подчеркнул Киреевский в письме к В. Жуковскому (1845) по поводу публикации им перевода «Одиссеи». «„Одиссея“ ваша, — писал он, — должна совершить переворот в нашей словесности, своротив ее с искусственной дороги на путь непосредственной жизни. Эта простодушная искренность поэзии есть именно то, чего нам недостает и что мы, кажется, способнее оценить, чем старые хитрые народы, смотрящиеся в граненые

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 7 т. М., 1978. Т. 5. С. 213.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 253.

<sup>3</sup> Гегель прямо связывал «героическую» эпоху со слабым развитием разделения труда и производительных сил (см.: Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. М., 1959. С. 243–245).

зеркала своих вычурных писателей. Живое выражение народности греческой разбудит понятие и об нашей, едва дышащей в умолкающих песнях»<sup>1</sup>.

Брошюра Аксакова, пытавшегося приписать достоинство «гомеровской простоты» писателю, который в действительности был мастером изощренного и горького гротеска, — всего лишь любопытный исторический курьез. Гораздо большей зрелостью мысли отличается магистерская диссертация Аксакова, изданная в 1846 году: «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка». Книгу эту, до недавнего времени несправедливо недооцениваемую историками русской литературы и мысли, М. Азадовский называет «одним из самых ярких памятников русского гегельянства в филологической науке». «Историческое значение диссертации Аксакова, — пишет советский ученый, — очень велико. Заглавие книги было значительно уже ее содержания. По существу это был опыт целостного построения национально-культурного процесса»<sup>2</sup>.

В момент публикации своего труда Аксаков уже не был гегельянцем. Вероятно, поэтому в предисловии к книге оказался абзац, предлагающий совершенно превратное толкование содержащихся в ней мыслей. Здесь говорилось:

До Петра Великого мы были неразрывно соединены с отечеством, любили его; но любовь наша не была свободна, она была односторонняя; в ней был страх чужеземного; только чрез незнание, чрез отчуждение думали мы сохранить свою национальность; здесь была темная сторона, которая давала возможность поколебать самое чувство. Так и случилось.

Петр вывел на свет, что таилось во мраке; обличил и поразил односторонность и был поворотной точкой. Время после Петра Великого являет новую односторонность, ужасную крайность, до какой когда-либо достигал народ; доходило до того, что мы вовсе отрекались от нашей истории, литературы, даже языка. Столицею нашею стал город с чужим именем, на берегах чуждых, не связанный с Россией никакими историческими воспоминаниями <...>. Но теперь именно настает новый период; теперь союз наш с отечеством и ясная наша любовь к нему

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 237.

<sup>2</sup> Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 1. С. 380–381.

уже не имеет той односторонности, которая могла бы дать поколебать ее; не в удалении от иных стран, не в страхе ищет она опоры; нет, мы приняли в себя просвещение Запада, приняли его не даром <...>; мы возвращаемся, откинув далеко отчуждение предыдущего отрицательного периода, полные любви и разумного убеждения к отечеству, с которым союза нашего ничто уже расторгнуть не может<sup>1</sup>.

Фрагмент этот, вопреки видимости, нельзя считать воспроизведением хода мыслей, развитых в книге. Борис Чичерин был неправ, утверждая, будто Аксаков отпустил бороду в согласии с Гегелем: «В древней России была борода, в новой — ее сбрили, в будущем она должна восстановиться»<sup>2</sup>. Истолкование диссертации Аксакова в духе механического применения триады — допетровская Русь как тезис, петербургская Россия как антитезис, — к сожалению, слишком распространена; ее повторил даже Чижевский, свидетельствуя тем самым, что не слишком внимательно прочел анализируемую им книгу<sup>3</sup>.

В традиционной схеме, послужившей главной осью работы Аксакова, допетровская Русь — не тезис, но антитезис, отрицание универсальной идеи человечества; послепетровская Россия — не антитезис, но синтез, возвращение к утраченной универсальности. Таким образом, исходной точкой здесь оказывается «общее», а не партикуляризм старой, патриархальной Руси. Ход умозаключений Аксакова таков:

Общее как общее не может реально существовать; это лишь бытие *in abstracto*<sup>4</sup>. Чтобы начать существовать, общее должно начать с отрицания себя: тем самым появляется необщее (анти-тезис), «особенное» (*Besonderheit*), отрицание общего как общего. Это «особенное», в свою очередь, подвергается отрицанию (отрицание отрицания), и общее снова находит себя в «единичном» (*Einzelheit*). Но теперь это уже общее, конкретизированное благодаря отрицанию, существующее не *in abstracto*,

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. М., 1846. С. 6–7.

<sup>2</sup> Цит. по: Чижевский Д. И. Гегель в России. С. 169.

<sup>3</sup> Вслед за Чижевским эту ошибочную интерпретацию повторяет А. Койре в статье «Гегель в России». См.: Койре А. *Études d'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Paris, 1929. P. 166–167.

<sup>4</sup> В абстракции (*лат.*).

но в реальности. Возвращение к общему не есть шаг назад: восстановленное общее — это общее, обогащенное отрицанием и ставшее тем самым «действительным».

Эта схема легла в основу аксаковской философии истории. Универсальный человек, идея человечества — лишь абстракция, поэтому она должна подвергнуться отрицанию «особенным», т. е. народом, замкнутым в своем партикулярном, национальном существовании. «Отрицание отрицания» — это личность, которая освобождает себя от исключительно национальных определений, восстанавливая тем самым общечеловеческие ценности. Освобожденная личность, однако, не перестает быть членом того или иного народа; в ее лице народ избавляется от своей исключительности, поднимается до общего, а общее конкретизируется, переходя в действительность.

Допетровская Русь, будучи замкнутым, изолированным народом, выражала собой момент «особенного», отрицание «общего». Сокровищницей универсальных ценностей служило здесь христианство, но русский народ не был готов к его принятию. «Общее» в христианской религии было вручено народу как клад, который должен открыться ему лишь тогда, когда народ будет достоин обладать им и полностью понять и принять открывшиеся ему ценности. Конец династии Рюриковичей уже предвещал наступление третьего «момента»: преодоления национальной изоляции. В поддержке, оказанной Самозванцу, в стрелецких бунтах и в расколе Аксаков видел нежелание народа расстаться с «исключительной национальностью»: «Здесь выразился страх национальности, темное сознание, что ее время приходит»<sup>1</sup>. В России пробудилась новая потребность, потребность в высшей сфере: в народе должна была освободиться личность. Эта личность явилась в виде колоссальной фигуры Петра Великого: «В страшной кровавой борьбе пала навсегда исключительная национальность России; наступила новая эпоха»<sup>2</sup>. В эту эпоху «общее» должно преодолеть национальность и вместе с тем сохранить ее, уже очищенную от «исключительности», как необходимый «момент» исторического развития.

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. С. 53.

<sup>2</sup> Там же. С. 55.

Но историческое развитие, замечает Аксаков, никогда не является непосредственным переходом от одного «момента» к другому. Новый «момент» возникает всегда как «односторонность» — «односторонность» есть необходимая, всегдашняя движущая сила истории. Такой необходимой, но переходной односторонностью было стремление Петра к полному упразднению национальности. Потребность в подобного рода самоотрицании зародилась в самом народе: «Ни один народ не отваживался на такое решительное, совершенное, строгое отрицание своей национальности, и потому ни один народ не может иметь такого общего, всемирно-человеческого значения, как русский»<sup>1</sup>. В огне отрицания уничтожались все конкретные проявления национальности — сохранилась лишь «отвлеченная русская субстанция», представленная «*простым народом*, молчащим, оторванным от всей жизни государства». Теперь пора уже преодолеть односторонность, сопутствовавшую первому появлению нового «момента». Наступает время возвращения к собственной субстанции, время разумной любви к собственному народу, преодоленному в его исключительности, но вместе с тем сохранившемуся путем восхождения к общему. «В эту высшую сферу открывает нам путь Петр Великий»<sup>2</sup>.

Те же общие закономерности развития открывает Аксаков в истории русского языка и культуры. Молодой мыслитель энергично выступал против рассмотрения языка как совокупности условных знаков. В языке он видел «тело мысли», сверхиндивидуальную сферу сознания, «просветленную» духом и объективирующую его развитие. Страницы, посвященные истории языка, — одни из наиболее интересных в диссертации; некоторые из них, как и работы Аксакова из области грамматики, стали ценным вкладом в русскую лингвистику. «Аксаковская философия языка, — справедливо замечает А. Койре, — несомненно, относится к замечательнейшим достижениям русского гегельянства»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 59.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Koyré A. Études d'histoire de la pensée philosophique en Russie. P. 167. См. также: Виноградов В. В. Русская наука о русском литературном языке // Ученые записки МГУ. Вып. 106: Роль русской науки в развитии мировой науки и культуры. М., 1946. Т. 3. Кн. 1.

В настоящей работе языковедческие взгляды Аксакова могут быть представлены лишь в той мере, в какой они связаны с его общей историософской концепцией, т. е. по необходимости в обедненном и схематическом виде.

В литературе моменту «особенного» соответствует народное творчество. В народной пее выражается жизнь народа, и только народа — в ней нет общечеловеческого, как нет и индивидуального содержания. Народная песня непосредственно выражает субстанцию народа, ее поет весь народ, и весь народ — ее автор. Форма народного творчества всегда совершенна, поскольку ее создают не отдельные индивиды, но весь народ, а народ «всегда себе верен», содержание его песен всегда необходимо, действительно. Именно таким был фольклор старой Руси: повсюду звучали народные песни, полностью выражая содержание жизни народа. В них не было места индивидуальному: «Невеста горюет; это не ее беда, не беда какой-нибудь одной невесты; это общая участь, удел невесты в народе»<sup>1</sup>.

Наряду с фольклорным творчеством, в старой Руси существовала религиозная литература на церковнославянском языке. Литература эта была хранительницей общего начала, содержащегося в христианстве, начала, которого народ не мог еще полностью понять и принять. Церковнославянский язык особенно пригоден к выражению общего: «...когда мы входим только в самый язык церковнославянский, оторванный, так сказать, как небо от земли, от всего случайного, мы чувствуем уже себя перенесенными в другой мир, где все вечно, где все, как в храме, в котором он раздается, освящено присутствием бесконечного Божества»<sup>2</sup>. Аксаков обосновывал эти мысли конкретным сравнительным анализом языка церковной литературы и языка народного творчества.

«Общее» проявляется в языке как «органическая фраза», сочетающая богатство флексий с твердой синтаксической конструкцией. Такой «общности» недоставало в древнерусском творчестве. Народный язык, даже проникая в литературу, сохранял разговорный, идиоматический характер, ему были свойственны

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. С. 39.

<sup>2</sup> Там же. С. 41–42.

отсутствие определенных синтаксических правил, «грубость и необтесанность слова», дающие в результате «неограниченность» предложений. В этой «необтесанности» флексий, в отвердевших, неподвижных формах, в этом «важном покое» языка было, по мнению Аксакова, «что-то величавое и мощное», зародыш будущего разнообразного развития; эту неподвижность не следует смешивать со старческой неподвижностью языков, которые уже развились и утратили флексии (например, английский язык)<sup>1</sup>. Синтаксическая конструкция («общее») развивалась лишь в абстрактном, церковнославянском языке; необходимо было пробуждение «общего» в живом языке народа. Предвестием приближающегося нового «момента развития» была характерная для XVII столетия языковая пестрота, эклектическое смешение двух языковых сфер, вторжение в письменное творчество вульгаризмов и оборотов устной речи, а также заимствований из чужих языков. Это свидетельствовало о том, «что уже колебалась национальная сфера, над которой отвлеченно возносилось общее и язык его»<sup>2</sup>.

Роль Петра Великого в русской литературе сыграл Ломоносов. «Значение Ломоносова в литературе, — суммировал свои рассуждения Аксаков, — есть значение индивидуума, лица в поэзии, иначе: поэтической отдельной личности, дотоле поглощаемой цельною, исключительно национальной жизнью»<sup>3</sup>. Ломоносов перенес общее из абстрактного, «священного» языка в живой язык, ввел в литературу индивидуальное, а тем самым — общечеловеческое содержание. Литературное творчество перестало быть коллективным, поэтому стали возможны плохие, неудачные произведения, а также возникла необходимость строгого разграничения литературных родов и жанров. Ломоносовская «теория трех стилей» упорядочила языковую пестроту, унаследованную от XVII столетия. Главное же, в языке появилась «органическая фраза», твердая синтаксическая конструкция и гибкая флексия. Такая фраза, утверждал Аксаков, может появиться лишь после освобождения индивидуума; язык народа — это

<sup>1</sup> Там же. С. 86.

<sup>2</sup> Там же. С. 274.

<sup>3</sup> См. «тезисы», помещенные в конце книги Аксакова на нумерованных страницах (Тезис V).



всегда «неорганический», устный язык; только личность, оставленная наедине со своими мыслями, уже «общими» по содержанию, и записывающая их на бумаге, может освободить в языке начало «общего»<sup>1</sup>.

Итак, Ломоносов положил начало новому «моменту» в развитии русского языка и литературы. Однако, подобно Петру Великому, он сделал это односторонне; еще дальше по этому пути пошли непосредственные продолжатели Ломоносова. Живой, разговорный язык народа начал вытесняться «книжным» с его тяжелой, «немецкой» синтаксической конструкцией. Дальнейшее развитие языка и литературы заключалось в восстановлении прав разговорного языка, но без разрушения «органической конструкции», подчиненной законам «общего». Права разговорного языка защищал Карамзин; на страже «органической конструкции» стоял его противник А. Шишков. Действительным наследником и продолжателем Ломоносова оказался Пушкин: в его творчестве была преодолена ломоносовская односторонность, оно стало настоящим синтезом национального с «общим», народного разговорного языка — с «органической конструкцией» языка письменного.

Анализ диссертации Аксакова служит серьезным доводом против тезиса о возможности гармоничного сочетания славянофильства с гегельянством. Каковы бы ни были субъективные намерения молодого мыслителя, Хомяков и Киреевский не могли признать его книгу славянофильским трудом: содержащаяся в ней оценка Петра Великого, концепция «единичного» и «общего», а также мысль, что Петр, освободив в народе «общее», проложил ему путь к полному пониманию и усвоению христианства, противоречили основным положениям славянофильского учения. Зато, и это стоит отметить, историософская схема Аксакова могла служить превосходным теоретическим обоснованием западных воззрений. Схожие мысли высказывал Белинский, который всегда подчеркивал необходимость синтеза национального и общечеловеческого начал и именно с этой точки зрения огромное значение придавал реформам Петра; мнение, что Ломоносов был «Петром Великим русской литературы, было

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. С. 358.

высказано Белинским еще в 1834 году в статье «Литературные мечтания». Критик соглашался даже с тем, что пора уже преодолеть «односторонность» петровских реформ: «...Россия вполне исчерпала, изжила эпоху преобразования, <...> реформа совершила в ней свое дело, сделала для нее все, что могла и должна была сделать, <...> настало для России время развиваться самобытно, из самой себя»<sup>1</sup>.

Еще показательнее сопоставление диссертации Аксакова с диссертацией Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России» (1847). Эта работа, встреченная славянофилами с возмущением, а Белинским и Герценом признанная выражением общей позиции всех западников<sup>2</sup>, в сущности, повторяла концепцию «православного гегельянца». Русский исторический процесс, утверждал Кавелин, заключался в постепенной эмансипации личности, некогда целиком подчиненной патриархальной общности. Этому сопутствовало разложение изолированной, «физической» национальности, национальности в смысле внешних, застывших, традиционных форм, и складывание «духовной национальности», проникнутой общечеловеческими началами, национальности как «выражения особенности нравственного, а не внешнего, физического существования народа»<sup>3</sup>. Увенчанием этого процесса стали реформы Петра. «В Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала личности в русской истории»<sup>4</sup>. Эту победу «начала личности» Кавелин понимал как победу истинного христианства — религии, отстаивающей идеал абсолютной ценности человеческой личности, человека как человека.

Диссертации Кавелина и Аксакова писались почти одновременно, взгляды обоих авторов были совершенно независимы друг от друга. Сходство между их работами объясняется тем, что именно такие воззрения естественно вырастали на почве широко

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 19.

<sup>2</sup> См. главу 9 настоящей книги, с. 464–469.

<sup>3</sup> Кавелин К. Д. Собр. соч. СПб., 1897. Т. 1. С. 58.

<sup>4</sup> Там же. С. 62.

понимаемого гегельянства. Стоит напомнить, что диссертация Кавелина (опубликованная в «Современнике» через несколько месяцев после издания диссертации Аксакова) вызвала крайне резкую реакцию среди славянофильских мыслителей. Самарин, выступая от имени всего славянофильского лагеря<sup>1</sup>, с возмущением отверг утверждение Кавелина, будто личность не существовала в старой Руси, а появилась лишь в эпоху петровского перелома. Критикуя этот тезис Кавелина, Самарин вместе с тем задевал и концепцию Аксакова. Аксаковская диссертация, вопреки намерениям автора, подкрепляла позицию западников. Аксаков и сам это понимал; в частности, поэтому он отмежевался от гегельянства самым решительным и последовательным образом.

От положительной оценки «освобожденного индивидуума» Аксаков отказался довольно легко. «Личность как принцип, — писал он позднее, — есть самое зло и самый развратный разврат в мире»<sup>2</sup>. Гораздо сильнее в его сознании укоренилась мысль об общечеловеческих, универсальных ценностях; бывший гегельянец не желал признаться самому себе в том, что он изменил этим ценностям, его не убеждали доводы Хомякова, что «понятие о собирательном духе собирательного человечества» — всего лишь мистика и «бесплотная абстракция»<sup>3</sup>. Выход, который Аксаков нашел в такой ситуации, был радикален и в то же время прост: он заключался в переворачивании первоначальной, гегельянской концепции с ног на голову.

Согласно новой концепции Аксакова, допетровская Русь была не «исключительной национальностью», еще не созревшей для христианства, но единственным в мире истинно христианским народом, носителем общечеловеческой идеи, которой изменили все остальные народы. То же относилось, понятно, и к современному «простому народу», который, вопреки реформам Петра, остался верен прежним идеалам. «Русский народ, — писал мыслитель, — не есть народ; это человечество. Народом он является оттого, что обставлен народами с исключительно народным

<sup>1</sup> В статье «О мнениях „Современника“ исторических и литературных» (Москвитянин. М., 1847. № 2). См. главу 9 настоящей книги, с. 469–471.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Замечания на новое административное устройство крестьян... С. 72.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 36.

смыслом»<sup>1</sup>. Реформа Петра была не освобождением в русском народе «общего», но, напротив, победой «исключительной национальности», однако не собственной, а чужой, навязанной извне. Настоящие, коренные русские начала тождественны общечеловеческим, поэтому борьба за возвращение к ним есть борьба за универсальные ценности.

Искусственность этой историософской конструкции показывает, как трудно было примирить консервативный национализм с универсалистской идеей *humanitas*<sup>2</sup>.

\* \* \*

Неразлучным другом К. Аксакова был в первой половине сороковых годов Юрий Самарин. Они вместе окончили Московский университет, вместе приступили в 1840 году к написанию магистерских диссертаций. Благодаря Аксакову молодой Самарин оказался в поле воздействия идей немецкой философии, образовавшемся вокруг кружка Станкевича. «Кружок молодых людей, которым я вполне сочувствую как по философским, так и по литературным вопросам», — говорил о них Самарин в конце тридцатых годов<sup>3</sup>.

В сороковые годы, после распада кружка Станкевича и окончательной кристаллизации славянофильской идеологии, Самарин и Аксаков занимали в московских литературных салонах особую позицию, пытаясь примирить славянофильские идеи с резко критикуемой Киреевским и Хомяковым гегелевской философией.

Публичная защита в 1844 году диссертации Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» была заметным событием московской литературной жизни. Чаадаев, хотя и не мог согласиться с большей частью положений диссертации, был «тронут до слез» этим торжеством науки в «боголюбивой, смиренной Москве». «Никогда, я в том уверен, — писал он, — со времени существования университетов молодой человек, едва оставивший

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 630.

<sup>2</sup> Гуманность, человечность (*лат.*).

<sup>3</sup> Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина за 1840–1845 гг. // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. XXXV–XXXVI.

скамью университетскую, не разрешал так удачно таких великих вопросов»<sup>1</sup>. В своем энтузиазме Чаадаев не был одинок: но нашлись также люди, не замедлившие указать на неуместность индивидуального философствования в вопросах православной религии. Университет, приняв во внимание их доводы, решился издать лишь третью, наименее интересную часть работы Самарина, которая вышла под заглавием «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники»<sup>2</sup>.

Взгляды двух главных русских теологов эпохи Петра Великого послужили Самарину отправной точкой для общих рассуждений о сущности православия, католицизма и протестантизма. Установив зависимость между католицизмом и протестантизмом с одной стороны и двумя направлениями православной теологии, представленными Яворским и Прокоповичем, — с другой, Самарин внес собственный, очень существенный вклад в науку<sup>3</sup>. Однако, по убеждению молодого ученого, важнее всего были, конечно, не эти исторические зависимости, а общий очерк философии религии.

Сущность церкви Самарин определял как «внутреннее единство благодатной жизни», которое превращает совокупность верующих в «живое, органическое целое»: отдельное лицо может считаться членом церкви лишь тогда, «когда, поработив свою личность, перестав служить себе и жить для одного себя, оно становится живым сосудом благодати, одушевляющей целое»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 441. [Чаадаевская оценка (изложенная в письме к А. И. Тургеневу) в действительности носит саркастический характер. Об этом свидетельствует весь тон письма, а также продолжение приведенной выше цитаты: «...не разрешал так удачно таких великих вопросов, не произносил с такою властью, так самодержавно, так бескорыстно приговора над всем тем, что создало ту науку, ту образованность, которыми взлелеян, которыми дышит, которых языком он говорит». — *Примеч. перев.*]

<sup>2</sup> О тогдашних цензурных условиях и подозрительности правительства к славянофильскому кружку красноречиво свидетельствует тот факт, что и в работе Аксакова о Ломоносове были усмотрены «резкие и неудобные выражения» о Петре Великом (цензор имел в виду мысли Аксакова об «односторонности» петровской реформы). Министр Уваров на этом основании велел задержать продажу книги и не пропускать каких-либо статей о ней (ЦГИА. Ф. 735. Оп. 10. Ед. хр. 190).

<sup>3</sup> Выводы Самарина принял и использовал Г. Флоровский в своей истории русского богословия (*Флоровский Г. В. Пути русского богословия*).

<sup>4</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 452.

Дух Божий живет лишь в органическом единстве всех христиан, а не в одной избранной личности, а также не в каждой отдельной личности порознь, в отрыве от целого. Органом этого целого является исключительно Вселенский собор.

В католицизме и протестантизме Самарин видел два отклонения от истинно христианской идеи церкви. Католицизм под влиянием Древнего Рима понял единство абстрактно и символизировал его в лице папы; понятое так единство было всего лишь внешним; верующие оказались не *в церкви*, а *под церковью*, не членами общины, а подданными. В протестантизме выразилось стремление к преодолению этого отчуждения, к «непосредственному примирению всякой изолированной личности с Богом»<sup>1</sup>; но это стремление привело к полному разобщению. Дух Божий, согласно протестантизму, живет в каждой отдельно взятой личности, следовательно, каждая личность сама себе церковь. Самарин видел здесь выражение германского индивидуализма, воплощенного в феодальном партикуляризме и рыцарском произволе. «Протестантство, — писал он, — есть религиозный феодализм <...>, рыцарь и протестант, один человек в двух разных сферах»<sup>2</sup>.

Из основной антитезы — «римского» и «германского» начал, католического «единства» и протестантского «множества» — Самарин выводил ряд дальнейших противопоставлений. Католицизм видит путь к спасению лишь в «делах», понимая их чисто внешним образом, наподобие магии; протестантизм субъективирует религию, противопоставляя «делам» индивидуальную «веру». Католицизм борется за власть в государстве — протестантизм угодливо служит светской власти; католицизм стремится подчинить науку себе — протестантизм превращается в стремление «онаучить» саму религию. Католическую тенденцию представлял в России начала XVIII столетия Стефан Яворский и консервативное крыло духовенства, пытавшееся противодействовать реформам Петра и связанной с ними секуляризации государственной жизни; протестантская тенденция нашла своего выразителя в лице восторженного и энергичного приверженца политики Петра, Феофана Прокоповича.

<sup>1</sup> Там же. С. 454.

<sup>2</sup> Там же. С. 455.

Стефан Яворский и Феофан Прокопович были создателями противоречивших друг другу богословских систем, однако православная церковь не осудила ни одну из них, тем самым показав, что собственной системы она не имеет. Это обстоятельство имело для Самарина крайне важное значение: бедность православной богословской мысли он счел доводом в пользу превосходства православия над западными вероисповеданиями.

Стремление представить «живую веру» в виде системы, рассуждал мыслитель, вытекает из рационализма, недопустимого в сфере религии. Рационализированные, кодифицированные богословские системы появляются там, где нет уже подлинной, не требующей обоснований веры; теория как интегрирующий фактор нужна только там, где исчезло живое, органическое единство, а будучи создана, она, в свою очередь, усугубляет состояние отчуждения и разъединения. Именно это случилось с Яворским и Прокоповичем.

В сфере церковного учения влияние католицизма и протестантизма выразилось двумя системами, взаимно опровергающимися в том, что составляет сущность системы. Одна из них заимствована у католиков, другая у протестантов. Первая была односторонним противодействием влиянию Реформации; вторая таким же односторонним противодействием иезуитской школе. Церковь терпит ту и другую, признавая в них эту отрицательную силу. С двух противоположных сторон они оберегают ее пределы.

Но ни той, ни другой церковь не возвела на степень своей системы, и ни той, ни другой не осудила; следовательно, общее понятие, лежащее обеим в основании — понятие о церковной системе, — церковь исключила из своей сферы, признала себе чуждым. Мы вправе сказать, что православная церковь не имеет системы и не должна иметь ее<sup>1</sup>.

Представленная выше общая схема диссертации не имела в себе ничего специфически гегелевского, зато предвосхищала главные положения теологии Хомякова. Гегельянство в работе Самарина нашло выражение лишь в его эстетических суждениях (в главе о Яворском и Прокоповиче как проповедниках), а также

<sup>1</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 163.

в очень робко сформулированном положении о *развитии* церкви. Это положение (напоминающее аналогичные взгляды Ньюмена<sup>1</sup>) Самарин защищал в ожесточенных спорах с Хомяковым и Киреевским, а также со своим другом и корреспондентом А. Н. Поповым. *Жизнь* церкви, утверждал он, не развивается, но развивается ее *сознание*<sup>2</sup>; развитие состоит, таким образом, в переходе от «бытия в себе» к «бытию для себя». Историческое подтверждение этого взгляда молодой ученый видел в реформах Никона. Католическая церковь была неподвижной, статичной, от нее отрывались живые части; в России, напротив, вся православная церковь как «живое начало» сделала шаг вперед, а оторвались от нее старообрядцы, представители упрямого и закостенелого консерватизма<sup>3</sup>. Это рассуждение встретило энергичный протест со стороны оппонентов Самарина. Развитие, о котором идет речь, утверждал Попов, — не развитие церкви, но лишь развитие ее понимания отдельными личностями. Реформы Никона, доказывал Киреевский, были лишь местным явлением, свидетельством прогресса церкви в России, но отнюдь не развития сознания вселенской церкви<sup>4</sup>.

Следует отметить, что Самарин не решился сделать положение о развитии церкви главной осью своей диссертации. Утверждение А. Койре, будто Самарин рисует триадический цикл развития церкви посредством тезиса (католицизм), антитезиса (протестантизм) и синтеза (православие)<sup>5</sup>, не соответствует действительности; православие было для него «моментом», предшествующим католицизму и протестантизму, к тому же моментом, заключающим в себе всю полноту истины и не допускающим дальнейшего развития. Тезис о православии как «синтезе» католицизма и протестантизма можно было бы защищать, вводя различия между историческими и «логическими» категориями развития, но в работе Самарина этого нет. Православный синтез единства и множественности не предполагал у него понятия

<sup>1</sup> См.: Koyré A. Études d'histoire de la pensée philosophique en Russie. P. 170.

<sup>2</sup> См.: Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина... С. XLII–XLIII.

<sup>3</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 16.

<sup>4</sup> Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина... С. XLIII, L.

<sup>5</sup> Koyré A. Études d'histoire de la pensée philosophique en Russie. P. 169.



развития; подобно Хомякову, Самарин вдохновлялся не логикой Гегеля, а теологией Мёлера<sup>1</sup>.

Центр тяжести гегельянства Самарина лежал не здесь — этим центром была общая проблема отношения религии и философии, проблема места религии как «момента» в развитии абсолютно-го духа. Для Самарина она стала началом настоящей мировоззренческой драмы. Герцен, наблюдавший эту драму вблизи, надеялся, что, пережив внутренний кризис, Самарин окончательно перейдет на сторону «науки» (т. е. философии), оставив тем самым славянофильские позиции.

«Дело настоящего времени есть дело науки, — писал Самарин Попову в декабре 1842 года. — Вы знаете, что под наукою я разумею философию, а под философиею — Гегеля. Только приняв эту науку от Германии, бессильной удержать ее (оттого, что эта наука выразила требование такой жизни, какой не может явить Западная Европа), только этим путем совершится примирение сознания и жизни, которое будет торжеством России над Западом»<sup>2</sup>. Развивая свою мысль, Самарин высказал суждение, которое с точки зрения Киреевского и Хомякова следовало бы признать святотатством: «Изучение православия <...> привело меня к результату, что православие явится тем, чем оно может быть, и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о церкви зависит от вопроса философского и что участь церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля. Это для меня совершенно ясно, и потому с полным сознанием отлагаю занятия богословские и приступаю к философии»<sup>3</sup>.

Согласно Б. Нольде, здесь выражено убеждение, что православию должно все-таки создать собственную теологическую «систему», используя для этого философию Гегеля<sup>4</sup>. Нет мнения более ошибочного. Изучая католицизм, Самарин пришел к убеждению, что в области догматики нет никаких существенных различий между католицизмом и православием, что своеобразие

<sup>1</sup> Самарин ссылаясь на «символику» Мёлера, а его самого назвал католическим богословом, «освободившимся от прежних тесных понятий» (*Самарин Ю. Ф. Сочинения*. Т. 5. С. 23, примечание).

<sup>2</sup> Цит. по: *Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина...* С. LIII.

<sup>3</sup> Там же. С. LIII–LIV.

<sup>4</sup> *Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время*. Париж, 1926. С. 29.

православия определяется исключительно тем, что оно не имеет «системы», не пытается воздать собственную «науку». Но если церковь поступает правильно, исключая из своей сферы науку, то тем самым она признает науку отдельной, самостоятельной сферой. А если так, доказывал Самарин в письме к Хомякову, «если наука существует как отдельная от искусства и религии сфера духа, то она должна быть сферой высшей, последним моментом развития идеи». Ибо мысль, «постигая необходимость непостижимого <...>, становится выше его. И этот подвиг мысль совершила в своем последнем фазисе»<sup>1</sup>. (Повторение аргумента Гегеля, что философия понимает религию, но не наоборот.)

Тем самым молодой мыслитель оказался перед трудной мировоззренческой дилеммой. Если религия — высшая сфера духа, то православие, не пытавшееся создать собственную «систему», во всех отношениях уступает западным вероисповеданиям; его превосходство над ними можно обосновать лишь за счет признания религии более низкой сферой духа. Философия Гегеля, признающая религию необходимой, но более низкой, донаучной ступенью развития духа, «санкционировала» в глазах Самарина русское православие, одновременно осуждая рационалистические притязания западных вероисповеданий. В гегельянстве Самарин искал не философскую опору для православной теологической системы, но, напротив, обоснование мысли, что религия как сфера таинственного и непостижимого изменяет своей природе, пытаясь создать логическую систему. «Преодоленная» наукой, православная религия будет сохранена как «вечно-присущий момент в развитии духа»<sup>2</sup>.

Со славянофильской точки зрения это решение было мнимым. Позиция обоих «православных гегельянцев» — Аксакова и Самарина — оказывалась внутренне противоречивой: в качестве славянофилов они склонялись к апологии православия и старой Руси, а в качестве гегельянцев должны были признать, что это «преодоленные моменты», которые могут сохранять свое значение лишь по принципу «Aufhebung» («Aufheben») — «снятия», «преодоления» и вместе с тем упорочения как необходимого

<sup>1</sup> Цит. по: Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина... С. LVIII–LIX.

<sup>2</sup> Там же. С. LX.

«момента развития». Самарин сам признавался Герцену, что «ясно не может развить свою мысль об имманентном сосуществовании религии с наукой», что «das Aufheben наукой оставляет церковь во всей ее действительности»<sup>1</sup>. Герцен верно определил позицию Самарина как «расторженность человека, который мышлением разрушает то, что принимает фантазией и сердцем, и, с другой стороны, усыпляя мышление, снова дает место представлению»<sup>2</sup>. Надо было выбрать либо православие, либо гегельянство. «Благородное устройство его головы, — писал о Самарине Герцен, — не позволяет ему остановиться на формальном, внешнем сосуществовании или, лучше, на юктапозиции»<sup>3</sup><sup>4</sup>.

Вопреки надеждам Герцена, Самарин выбрал православие. Решающую роль сыграл в этом выборе Хомяков. Самарин так оценивает его роль в своей жизни: «Для людей, сохранивших в себе чуткость неповрежденного религиозного смысла, но запутавшихся в противоречиях и раздвоившихся душою, он был своего рода эмансипатором: он выводил их на простор, на свет Божий и возвращал им цельность религиозного сознания»<sup>5</sup>.

Это высказывание, а также статья Самарина «О народном образовании» (1856) позволяют судить о характере аргументов, побудивших его расстаться с «православным гегельянством». Главную роль сыграла тут славянофильская концепция внутренней *целостности*, гарантом которой является вера, а главным врагом — автономия. Автономия индивидов дезинтегрирует общество, автономия любой из отдельных сфер духа «разбивает на части» человеческую личность. Гегелевскую концепцию различных «моментов» развития духа Самарин признал философским выражением дезинтеграции человека Запада — человека, душа которого разделена «перегородками» и который, говоря словами Киреевского, «в каждую минуту жизни является как иной человек»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 314.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Совмещение, положение рядом, от *лат.* *juxta positum*. — *Примеч. перев.*

<sup>4</sup> Там же. С. 327.

<sup>5</sup> Предисловие Ю. Ф. Самарина к кн.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. XVII.

<sup>6</sup> Киреевский И. А. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 210.

«Православное гегельянство» оказалось конструкцией, не выдержавшей испытания жизнью. Но как раз потому оно является собой поучительную страницу в истории русской мысли.

#### СЛАВЯНОФИЛЬСКАЯ КРИТИКА ГЕГЕЛЬЯНСТВА

Необычайно знаменательно, что главным предметом споров Самарина с Герценом был не вопрос об отношении между Европой и Россией, но общие вопросы об отношении между философией и религией. Это — еще одна иллюстрация тезиса, согласно которому спор славянофилов с западниками шел о проблемах универсальных, что дает основание рассматривать его в контексте аналогичных споров о Гегеле в тогдашней немецкой философии. То или иное решение вопроса об отношении между философией и религией, выступление на стороне рационализма или иррационализма было тогда пробным камнем, определявшим принадлежность к «правому» или «левому» крылу философии. С этой точки зрения славянофилы окажутся на крайне правом крыле; в критике рационализма они последовательнее немецких мыслителей сходной ориентации.

Аналогия между славянофильством и «правой» послегегелевской философией в Германии, однако, весьма неполна. Эта философия объединяла мыслителей, противопоставлявших Гегелю (или пытавшихся вывести из гегельянства) идею трансцендентного личного Бога как необходимой объективной базы человеческой личности; поэтому сюда входили как крайние гегельянцы (Гёшель, Шаллер), так и гегельянствующие «спекулятивные теисты» (младший Фихте, Вейсе) и антигегельянцы (поздний Шеллинг, Лео, последователи Шлейермахера и другие тогдашние «христианские философы»). У славянофилов вопрос о трансцендентности и личной природе Бога не играл столь существенной роли, не был главной осью их критики гегельянства. Молодого Самарина, несомненно, тревожило то, что гегелевскому безличному Богу нельзя молиться; Хомяков доказывал Герцену, что из принципов Гегеля нельзя логически вывести «*Persönlichkeit Gottes, die Transcendenz*»<sup>1</sup>, что из них необходимо

<sup>1</sup> Личность Бога, трансцендентность (нем.).