

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ В ФИЛОСОФИИ АП. ГРИГОРЬЕВА

(Статья первая)

В статье рассматривается содержание культурологических идей, определяется их место и роль в творчестве русского мыслителя. Автор делает попытку реконструкции философского учения Ап. Григорьева, созданного на основе философии Шеллинга. Творчество философа рассматривается как один из интереснейших этапов становления русского шеллингианства, оказавшего сильное влияние на оформление отечественной философской и культурологической традиции. В статье используется малоизвестный биографический материал.

1

Наиболее полное представление о Григорьеве — критике идеи централизма дают три его статьи: «Взгляд на историю России. Соч. С. Соловьева» (1859), «Северно-русские народоправства во времена удельно-вечевого уклада. Соч. Николая Костомарова» (1863), и «Белинский и отрицательный взгляд в литературе» (1861). Вторая из двух статей-рецензий в основном своем содержании почти дословно повторяет первую. По-видимому, выходом в свет импонирующего ему сочинения Н. Костомарова критик воспользовался как поводом, чтобы еще раз привлечь внимание к культурно-историческим идеям, которыми он вдохновлялся, как романтик и органицист и которые отстаивал в их традиционной оппозиции к рационалисти-

ческим тенденциям в историографии и философии истории.

Собственно критической аналитике идеи централизации Григорьев предпосылает на первый взгляд ничем, кроме разве хронологии, не связанное изложение фактов этой борьбы, которое при ближайшем рассмотрении проявляет черты особого рода философского конструирования органического статуса этой борьбы, рассекшей надвое корпус русских историков. Анализ текста показывает, что эта борьба интересна ему как диалектическая форма, в которой вынашивается, вызревает органический взгляд на русскую историю. Он и выявляет его, фиксируя интуитивно-чувственные «задатки» Н. М. Карамзина-историографа, импульсы, побуждающие

нической терминологии идейный комплекс. Вместе с тем эта самодостаточность не была, конечно, абсолютной. И закономерная для каждого мыслителя зависимость от предшествующей мысли — у Григорьева она давала себя знать в опоре на фундаментальные положения трансцендентального органицизма Шеллинга, отрефлектировавшего данное русскому критику в интуициях — сочеталась здесь с обстоятельствами биографического и феномено-логического характера. Работа над органической критикой была прервана безвременной смертью ее творца. Но и при жизни уже обретенная мера самодостаточности органического взгляда не всегда и не во всем была результатом спонтанной творческой оригинальности замечательно талантливой «руки» критика-поэта, способного сообщить свежую и впечатляющую форму продуктам своего мышления: временами и в ней он ощущал себя принужденным писать более популярно, чем ему хотелось бы. Преследующая его работы молва об их «темноте» возмущала его и ввергала в отчаяние. Он возмущался падением философской культуры публики, а коллег-публицистов из левого лагеря подозревал в «умышленном» непонимании, когда поза непонимания становится средством дискредитации идеологического противника. Наверное, и то, и другое в отношении к Григорьеву его современников имело место. Во всяком случае, при жизни лишь замалчиваемый и вышучиваемый Григорьев сразу после смерти был публично признан как «единственный человек, способный выдвинуть какое-нибудь миросозерцание против нашего миросозерцания»⁴. И все-таки драму невосприимчивости русской публикой своей органической мысли критик успел отразить скорее оценочно, чем содержательно. Между тем эта невосприимчивость, думается, была неизбежной. И дело не столько в несвоевременности его органических идей в эпоху великого реально-исторически предстартового напряжения идей рационалистических, прогрессистских — это-то он как раз ясно

понимал. Дело в самой «невоспитанности» вкуса русской, а шире говоря, и вообще европейской публики, к органическому стилю изложения мыслей. Там, где рационалистический стиль апеллирует к логике читателя, органически-художественный стиль рассчитывает на целостное восприятие, которое в статьях философского содержания предполагает синтез соответствующей философской культуры с таким предикатом художественного восприятия, как творческое воображение, адекватное творческому воображению автора. Или, переходя на философский язык, требуется продуцировать своим воображением предмет и одновременно рефлексировать его. В этом смысле талантливый Григорьев в глазах русской публики не мог не казаться «странным» и «темным» сравнительно с традиционным рационалистическим, да к тому же «неприлично» сильным, как выражался в подобных случаях Ницше, интеллектом Н. Г. Чернышевского или Н. А. Добролюбова. Характерно в этой связи, что, от души величая Добролюбова «гениальным юношей», Григорьев держался мнения, что теоретики добролюбовского типа отучают читательскую массу мыслить. Один из григорьевских парадоксов, генезис которого, впрочем, вполне воспроизводим. Истинное мышление в его глазах — это «самомышление», унисонная имманентному движению жизни и направленная на ее реальные, не сводимые к логическим формам феномены работа, понятая как единство творческого воображения и рефлексии. В этом смысле, надо думать, мощная логическая и социально-прогрессистская по своей природе сила воздействия Чернышевского и Добролюбова на читателя и представлялась Григорьеву отучающей от самостоятельного мышления, жестко принудительной, как принудительна сама логика. Недоговоренное в претензиях Григорьева к читающей публике «договорил» молодой Шеллинг, в свою очередь глубоко раздраженный сопротивлением, оказываемым его идеям трансцендентального орга-

низма, но уже не со стороны широкой читательской массы, а со стороны своих коллег по философскому цеху. С григорьевской критикой деградирующего под воздействием исключительно спекулятивных традиций мышления стыкуется шеллингианская критика «людей, сила воображения которых убита всяким мусором, засоряющим память, мертвой спекуляцией или анализом абстрактных понятий»⁵. (Судя по всему, Шеллинг в данном случае имел в виду противников явно ничтожных по сравнению с Чернышевским или Добролюбовым.) Немецкий философ исходил из наличия принципиальных ограничений к их способности «интеллектуального созерцания», так как «для того чтобы сознательно созерцать, требуется свободное чувство и духовный орган, которого лишены многие»⁶. Поскольку же работа этого неразвитого у русской (как и у немецкой) публики, но вполне сформированного у Григорьева философского органа была стеснена-таки необходимостью считаться с упомянутой неразвитостью, он свои непопулярные, «темные» в их трансцендентальной глубине тексты подчас воспринимал как слишком популярные, популярные в ущерб себе в той мере, в какой он вынужден был избегать «сжатых формул и терминов философии Шеллинга»⁷.

Таким образом, поскольку в культурологических текстах русского мыслителя мы будем наталкиваться на образ мыслей и терминологию, восходящие к исходной «большой руде» органических идей критика, мы должны будем останавливаться на соответствующих григорьевскому контексту ее моментах.

3

Исходным моментом и глубоким философским фоном критики идеи централизации для Григорьева явилось то понимание развития культуры, которое он воспринимал как проекцию на сферу культурологии общих принципов шеллингианской философии и считал уже завое-

ванным европейской мыслью. «Высшее значение формулы Шеллинга, поскольку обозначается она в доселе изданных последних его сочинениях, заключается в том, что всему: и народам, и лицам — возвращается их *цельное, самоответственное* значение, что разбит кумир, которому приносились требы идольские, кумир отвлеченного духа человечества и его развития»⁸. Последние из «доселе изданных» сочинений Шеллинга, к которым апеллирует Григорьев, это, конечно, тома «Философии мифологии», где немецкий мыслитель предложил новаторское понимание мифологии, исходя из того несущего в себе полемики, антигегелевский прежде всего смысл метода, которого мы уже коснулись в первой, вступительной части нашей статьи и который он сам назвал косвенным, непрямым, отраженным, поскольку он исходит из данных реальных явлений, а не из «какого-либо предвзятого взгляда, тем более не из какой-либо особой философии»⁹. Философия, держащаяся такого метода, выстраивается в систему не искусственно-интеллектуально заданным, но естественным, жизненно-органическим образом. Перед нами характерное для философствования Шеллинга возобновление на новом этапе его деятельности идей — в данном случае методологических, — развиваемых им и ранее, начиная от натурфилософии, и испытанных их далее в «системе трансцендентального идеализма» и философии тождества.

Каким же образом формируется философская система, в своей органической естественности изоморфная самой жизненной реальности? Что заключают в себе объемы и смыслы этих шеллингианских понятий, философски живых в новых, творчески развитых и варьируемых применительно к русской культуре контекстах, по отношению к которым они, даже пребывая в снятом виде, несут ничем другим не возмещаемую объясняющую функцию?

Главной философской инициативой молодого Шеллинга было вовлечение

природы в сферу фихтеанского господства самосознания. Я, полагая себя как бытие самосознания через раздвоение и борьбу двух противоположных деятельностей, в одной из этих деятельностей, изначально свободной и потому неограниченной, полагает себя во вне. В другой же, рефлексивной, направлено на самое себя так, что ее объектом становится первая, неограниченно свободная и потому неопределенная деятельность. Становясь объектом рефлексии своей противоположности, свободная и неопределенная деятельность тем самым ограничивается. Поскольку же граница вообще мыслится как отрицание чего-то положительного, обе деятельности получают соответственно предикаты положительности (первая, изначально свободная деятельность) и отрицательности (вторая, рефлексивная, страдательная деятельность). Отрицательная деятельность ограничивает положительную таким образом, что и результат их взаимодействия тоже является конечным. Результат этот сериен по структуре — это материальные формы природы в ее диалектическом возвышении над собой и имманентной тенденции к идеализации — выведению наружу ее исходной духовности в человеческом сознании.

По своему смыслу произведенный Я фиксированный продукт или природный мир есть творение Я, нашим конечным человеческим духом, объекта в созерцании: для духа производить значит созерцать, то есть творить и рефлексировать одновременно и неразличенно, как бы художественно. Творение духом объекта в созерцании — принципиальная веха в самосознании Абсолюта. Без этой предпосылки в идеализме предполагается необеспеченность феномена реальности объекта, поскольку всякая реальность исходит из реальности духа, которая одновременно есть идеальность¹⁰. Таким образом, только теперь, когда в реальности духа возник объект, дух может признать за ним независимость. И в этом-то уже

независимом природном мире «становятся постоянными те *противоположные деятельности*, из которых он произошел в созерцании»¹¹. Духовное происхождение объекта лежит по ту сторону сознания, ибо сознание возникло только с ним. Объект является поэтому как что-то такое, что существует независимо от нашей свободы. Поэтому те противоположные деятельности, которые созерцание в нем объединило, являются нам как *силы*, которые принадлежат объекту самому по себе. «Силы», таким образом, это получившие самостоятельность деятельности духа.

Такова философская генеалогия понятий «сила», «положительная» и «отрицательная» деятельность, «созерцание», вошедших в органическую критику и в культурологические опыты Григорьева, который, впрочем, осваивал их преимущественно уже на этапах трансцендентальной философии, философии тождества и философии мифологии.

Между тем уже на этапе философии природы выявилась несостоятельность абсолютного единства субъективного и объективного, полагаемого только в сфере субъективного¹², и Шеллинг делает вывод, что субъективное, конечное идеальное, «наш дух» не может служить первоначалом особенной реальности природы. Им может быть только такое первоначало, которое одновременно является первоначалом и особенностью духа, иными словами, абсолютно реальное есть одновременно абсолютно идеальное. Именно из этого уже объективно-идеалистического принципа исходит Шеллинг в своем последующем философствовании — на этапах системы трансцендентального идеализма и философии тождества. В отличие от натурфилософии и в порядке диалектического дополнения к ней в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг рассматривает уже не процесс высвобождения идеального из реального, духа из природы, но процесс овладения субъективным — объективно-

го, духом — природы. В ходе следования за историей развития духа, продуцирующего себя через борьбу противоположных деятельностей-сил, проясняется, что Абсолютный синтез, как Абсолютно простое, тождественное себе, не может быть постигнуто в понятиях «пустых», поскольку они не сопровождаются созерцанием, не может быть познано извне, необходимо представляя в этом случае как особенное. Поэтому познание Абсолюта может быть только внутренним, непосредственным отношением духа с самим собой, то есть таким отношением, в котором способ его бытия совпадает со способом самопознания, то есть интеллектуальным созерцанием (интеллектуальной интуицией), содержащим в себе два уже известных нам рода деятельности: бессознательную и сознательную, или положительную и отрицательную. Бессознательную, бесконечно производящую деятельность философ называет здесь «реальной деятельностью», а ограничиваемую (своим объектом) — «идеальной деятельностью». Если философский материализм посвящает себя изучению реального, а идеализм — идеального, то Шеллинг встает на точку зрения охвата обеих деятельностей Абсолюта, на точку зрения идеал-реализма, или трансцендентального идеализма. Согласно этой точке зрения, сознательное действует в интеллектуальном созерцании, но, не взятое за исходный принцип развития, участвует в этом развитии косвенно, в соответствии с той реальной ролью, которая диктуется синтетически-органической природой Абсолюта.

Оставаясь верным интеллектуальному созерцанию как философскому методу, способному сконструировать изоморфную самой жизни философскую систему, Шеллинг, тем не менее, был не до конца удовлетворен им, поскольку речь шла о реализации высшего синтеза на путях философии. Ведь непосредственное интеллектуальное созерцание в философии есть «лишь внутреннее созерцание», которое «не может стать для самого себя вновь

объективным»¹³. Однако эта объективность достижима для другого вида созерцания, родственного интеллектуальному созерцанию, а именно для созерцания эстетического, ибо «эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание»¹⁴. А поскольку оно в творчестве гения способно продуцировать произведения искусства, столь же объективные по своему характеру, как продукты изначального интеллектуального созерцания, но теперь уже — по эту сторону сознания, оно снимает в себе сознательное и бессознательное, свободу и необходимость, субъективное и объективное. Эта эстетизированность шеллингианской трансцендентальной философии в органическом мировоззрении Григорьева трансформируется, как увидим, в наиболее плодотворные мотивы не только его эстетики и литературной критики, но и в характерные приемы «художественной» критики идеи централизации. В этом смысле с «Системой трансцендентального идеализма» можно сравнить только «Философию мифологии», с которой русский мыслитель связывал, как мы видели, «высшее значение формулы Шеллинга», возвращение всем народам «самоответственного значения» и освобождение от принудительного искусственного подчинения кумиру отвлеченного духа. В сущности же все философские предпосылки «самоответственного значения» народов сложились у Шеллинга задолго до выхода на историческую сцену гегелевского «кумира», а именно в философии тождества. Поскольку Абсолют Шеллинга, в отличие от «логического» гегелевского Абсолюта, есть не логическое понятие, а также не дух и не природа, взятые сами по себе, но их безразличное единство, то и в полагаемых посредством интеллектуального созерцания этого Абсолюта многообразных вещах мира их особенные формы есть опять-таки абсолютные единства, сохраняющие все свое своеобразие в целесообразном процессе самосознания Абсолюта и не сводимые ни к какой сквоз-

ной и обезличивающей их логической составляющей.

В философии мифологии столь привлекательная для Григорьева-органициста-эстетика-культуролога философская апология принципа самобытности представлена уже не только в общепhilosophической, но и в особенной форме мифологического сознания. В соответствии с предшествующими ступенями развития шеллингианской философии философия мифологии рассматривает миф, как и другие универсальные формы сознания, в аспекте его необходимости. Следуя принципиальной установке своей теперь уже позитивной философии, которая, в отличие от логических, рационалистических философских учений, не практикует методического абстрагирования бытия, но, включая их в себя как момент познания, исходящего из самой реальности в ее нередуцированной и развертывающейся исторически живой целостности, Шеллинг и обнаруживает реальный, бытийный характер мифологии, действительно имеющий место вопреки тому видимому противоречию, что содержанием мифологии является сознание, представлениями которого она и исчерпывается. Но мимо Шеллинга не проходит тот факт, что «сам процесс (мифологический. — В. К.) эта последовательность представлений — они-то не могут быть в свою очередь просто *воображаемыми*, они-то должны были *реально* иметь место»¹⁵, быть пережиты человечеством, диалектические импульсы реальной жизни которого и инициировали процесс сукцессивного политеизма, то есть последовательной смены Богов. Но ведь сознание, переживаемое с такой степенью реальности, которая вся его поглощает, — это и есть мифологическое сознание, которое, таким образом, является одновременно и сознанием, и бытием, их неререфлектированным единством, когда мысль совпадает с действием. В качестве «слепого», «рокового» феномена мифология вызвана к жизни той же диалектикой двух сил-деятельностей, посредством которых Абсолют полагает се-

бя в процессе самосознания. Абсолют шеллинговой философии мифологии — уже не индивидуальный человеческий дух «Системы трансцендентального идеализма» и не спекулятивно-пантеистический дух его философии тождества, но Абсолют христианской религии. Именно с ним «сюжетно» соотношенная мифология явилась результатом реального катаклизма, грехопадения, роковым образом связанного с утратой человеком его центрального положения в Боге. Выпадению человека на периферию бытия сопутствовало потемнение его сознания и искажение в нем образа монотеистического Бога, ????? ?????????????? ?????????????? ? ?????????????? ?????????????? ??????????????.

Легко понять, что этот диалектический процесс в данном случае принципиально отличается от диалектического снятия предпосылок в гегелевской философии. Реальный, непосредственный характер Абсолюта и сквозная для ранних периодов шеллингианской философии идея бессознательной составляющей диалектического процесса не может не давать себя знать в любом исторически и диалектически снимаемом результате мирового творчества некоей таинственной, диалектически не снимаемой иррациональной компонентой. Перед нами снова одна из тех позиций Шеллинга, которая была органически близка Григорьеву: «Я верю с Шеллингом, что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину»¹⁶. «Неисследимая глубина» мирового в настоящем случае творчества в мифологии каждого народа дает себя знать особым «единомыслием», которое определяет его нравы и обычаи и которое, в сущности, идентично характеру и судьбе данного народа в его глубокой специфике или, в редакции Григорьева, в его «самоответственном существовании».

4

Эта самоответственность и становится у Григорьева тем принципом, которым он руководствуется в своей критике идеоло-

отбросить следует, полный и цельный, но еще не красками, а только контурами набросанный образ народной нашей сущности... Сфера душевных сочувствий Пушкина не исключала ничего, до него бывшего и ничего, что после него было и будет, правильного и органически-нашего»²⁰. Говоря на философском языке, Пушкин, по Григорьеву, диалектически снял весь исторический опыт формирования русской нации, входящей в уже зрелую европейскую культуру. Знаменитое «Пушкин — наше все». И совсем другая картина «снятия» возникает под пером Григорьева, когда он анализирует опыты претендующей на научность историографии и философии истории даже и в тех случаях, когда позиции представлены поистине замечательными в своем роде талантами (как историк С. М. Соловьев), или бесспорными гениями (каков, например, В. Г. Белинский). Эти две картины в сущности говорят нам об одном и том же феномене, только в одном случае центр — это позиция Бога-Абсолюта, «великого художника» мира в этом мире, а в другом — позиция всегда интимно, медиумически (вспомним Пушкинского «Пророка») связанного с Абсолютом его земного подобия — поэтического гения. Для самого критика это соотношение в его параллелизме, видимо, не имело интереса, так что оно предстает у него чисто объективно и как таковое еще раз подчеркивает различие двух моделей снятия: гениально-художественной, в которой возможно «заморозить» силы лишь в той степени, в какой они стремятся к дурному обособлению, и рационалистической, насильственно редуцирующей к логике их органическое развитие, как оно, видит Григорьев, реально проявлялось в русской истории. Так, каждое отдельное племя развивается, движимое стремлением развить и утвердить свое особенное характерное начало, достигая на этом пути разных результатов в зависимости от исходного потенциала самобытности. В процессе исторического движения, и именно вследствие взаимных столкнове-

ний и слияния племен, понимаемых критиком как однородные (принадлежащие к одному роду), но разнородные стихии, формируется некий центр уже общей жизни этих племен, центр новой культуры. Для дальнейших исторических судеб этой культуры существенно важно то, каким образом сформировался этот новый центр, завязь нового культурного организма. Если он возник «изнутри» как результат стихийного взаимодействия, «преобразования» стихий, в этом случае он удерживает многообразие породивших его племенных стихий, сохраняющих в нем, таким образом, «если не краску, то известный отлив в общей картине»²¹. Синтезировавшись таким образом, то есть органически, такой центр способен в дальнейшем к полнокровному развитию. Если же он привносится извне, произвольно, то утверждается не иначе, как в кровавой борьбе. При этом разнородные племенные стихии как естественно сложившиеся и живые образования настолько сильны, что не могут быть уничтожены в новом синтезе, а только «придавливаются» то есть теряют возможность свободного развития. Однако, оставаясь живыми, они дают себя знать в историческом движении уже не адекватно, а, напротив, болезненно и напряженно. Примером здорового развития является XII век и начало XIII века — мучительный и блестящий период русской истории, когда во внутренней борьбе и слиянии однородных, но разнородных, своеобразных племен органично выработывался центр, синтезировалось начало, средоточие великой русской культуры. Татарское нашествие положило предел этому раннему развитию. В битве при Калке все главные доблестные силы «старого наряда», то есть старого жизненного уклада, погибли. Начался новый период — великое дело объединения земли русской, предпринятое «собирателями Северо-Восточной Руси».

Великое дело собирания Руси представляется Григорьеву процессом противоречивым, сочетавшим в себе храни-

тельное начало (удержание старых жизненных идеалов) с отрицательным, а в итоге — процессом внутренне необходимым, законным, стихийно-ненасильственным. Собиратели Северо-Восточной Руси, сплывая землю русскую, сохраняли ее со всеми ее многообразными «отливами» органически, как люди, сформированные той же землей. Племенные стихии в древней Руси живут бурной внутренней жизнью, выделение их общего и обособление одних земель, выходящее на передний план в соответствующих исторических обстоятельствах, в изменившихся условиях сменяется возобладанием центристремительных тенденций сплочения всех сил в новый наряд с собственными духовными идеалами. Этот процесс не может не сопровождаться борьбой со старыми формами. Борьба эта также исторически необходима и естественна — в интересах нового культурного целого время от времени возникает необходимость нейтрализовать несвоевременные заявки старых жизненных форм на самостоятельность. Но уничтожение таких несвоевременных проявлений обособляющего многообразия в пользу жизненно необходимого единства играет в конечном счете хранительную роль по отношению к этому многообразию: ведь это ограничение притязаний старого есть в сущности сообщение им формы, приемлемой для развивающегося целого, или, иначе говоря, сообщение им формы, жизнеспособной в новых обстоятельствах. Эти положения Григорьева полемически направлены против гегелевской, как ему видится, философско-исторической концепции С. М. Соловьева, автора «Истории России...». Собственную позицию в отношении труда Соловьева Григорьев находит нужным оговорить прямо: его, критика, точка зрения в отношении «Истории...» Соловьева будет не столько научной, сколько художественной. Григорьев органично следует выбору своих любимейших «историков-художников» О. Тьерри, Т. Карлейлю, в которых он видел своеобразные «отражения» шеллин-

гианского гения соответственно во французской и английской культурах. Историк, по глубокому убеждению Григорьева, не может не быть художественно восприимчивым и художественно одаренным. Именно чутким художественным созерцанием, этой высшей творческой силой самой жизни схватываются и оформляются в живом синтезе дозревшие до качественной целокупности, но по новизне своей еще не доступные внехудожественному зрению и в нем как бы не существующие силы — феномены динамической жизни.

Чтобы быть верным жизни, историограф должен ввести в наше сознание историческую жизнь в ее органической полноте и разнообразии, что доступно только историку, носящему в себе, подобно художнику, сознательно-бессознательно ту работу жизненных сил, которая ретроспективно уходит в бесконечность. Традиционно занимая место «на грани между наукою и искусством», история — полагает критик — «в лучших своих выражениях прямо переходит в область последнего»²² за счет того, что, не устраняя «ученую» компоненту, она оплодотворяет ее, вводя в отношения внутреннего диалектического единства непосредственно с самосозидающей себя стихией жизни. Основополагающий элемент критики Григорьевым Соловьева-историографа — философский. Труд Соловьева в целом ряде аспектов, признает критик, импонирует ему. Так, не вызывает сомнения, что автор «Истории России...» — человек с действительным историческим, то есть художественным, талантом; он наделен живым художественным чутьем личностей, местностей, народностей. Он умеет в ряде случаев каким-либо живым и метким эпитетом ввести в русскую историю ряд личностей, о которых до сей поры было смутное представление. Если вспомним, что, по Григорьеву, вводить в жизнь новое — это, собственно, прерогатива искусства, нам станет ясно, как много этот факт говорит критику об историке, который был, кстати, другом его универ-

ситетской юности. О художественной одаренности Соловьева Григорьеву говорит также сам стиль изложения материала, простой и суровый тон, свободно, то есть эстетически верно, с глубоким тактом учитывающий дистанцию между летописным и современным языками. Однако художественный, первоначально важный для историка талант (именно он, уверен Григорьев, делает возможным его непосредственный контакт с родной исторической жизнью) проявился в «Истории России...» неадекватно, не в целом, а лишь в частностях. Причина — не свободное, не непосредственное отношение к своему предмету, а, напротив, опосредованное сочувствиями искусственными, теоретическими, заступившими место веры в живые народные начала жизни. История рассматривается Соловьевым гегельянски, то есть преимущественно как история развития государственности и, исходя из гегелевской же в своих истоках формулы централизации, в соответствии с которой все реальные проявления русской истории интерпретируются в зависимости от их роли в процессе формирования централизованного русского государства. Григорьев фиксирует все следствия такой позиции, болезненно отразившиеся на результате. Главное из них — выпадение из русской истории периода древней Руси (Соловьев в соответствии с принятой им периодизацией истории России считал период от Рюрика (легендарный князь) до Андрея Боголюбского (умер в 1174) догосударственными. Русское государство сложилось уже к началу IX века. Понятие же государства у Соловьева ограничивается формальными рамками государства централизованного)²³. Соответственно, древняя Русь, продолжает критик, была принесена в жертву исповедываемой историком теории. Следуя ей, он полагает как бы и не существующим вовсе «все доблестное и, как пышный цвет, распускавшееся, что было в дотатарской Руси, князей, охранников старого наряда, городовую и общинную жизнь, столь сильную, что она и в новых

пригородах отзывалась началами старых городов»²⁴. Нестерпимо. Искусственный, теоретический взгляд на нецентрализованное государство уподобляется здесь критиком смертоносному взгляду горгоны Медузы. В этой связи понятна та глубокая удовлетворенность, с какой критик через четыре года, уже в 1863 году, будет цитировать рецензируемую им только что изданную работу Н. Костомарова: «Едва ли нужно доказывать, что всякое политическое общество... относится к народу, как явление к его сущности, как внешность к внутреннему содержанию...» и т. д.²⁵. Поскольку в этой связи на авансцену истории выходит тема народа, Григорьев останавливается, в частности, на трактовке Соловьевым доисторических (в его, Соловьева, понимании) форм жизни славянских народов. Сознывая, что в освещении этого вопроса Соловьев был ограничен его общей неразработанностью в современной ему европейской исторической науке, Григорьев не ставит ему в вину то, что тот «не продвинул вопроса». Но критику представляется важным показать, что и в том случае, когда такой новый исторический материал вводится в науку, причем даже в концептуально разработанной и доказательной форме (имеется в виду книга «Славянские древности» П. Шафарика), исходная теоретическая позиция побуждает историка уклониться от сколько-нибудь серьезного его анализа. Соловьев не видит нужды в деятельности историка там, где речь идет о «младенствующих народах»: «чем ближе народы к первоначальному бытию, тем сходнее друг с другом в обычаях, нравах, понятиях...»²⁶. Григорьев не возражает против этого положения, взятого самого по себе. Он оспаривает конкретно-историческое содержание, которое эта формула принимает в главах «Истории России...», посвященных славянской древности. Так, он прямо связывает с отсутствием сердечных (то есть глубоких, имеющих корни в народной нравственности, а не голологических) убеждений тот факт, что Соловьев отказывается исследо-

вать вопрос о происхождении скифов, сарматов и других соседних славянских племен якобы за отсутствием достоверного эмпирического материала. В умолчании о данных Шафарика он видит недостаток научной добросовестности, питаемой волей теоретического, ориентированного поверх политически нецентрализованных форм жизни сознания. В контексте этого же сознания Григорьев выходит на принципиальную для него и, по-видимому, преднайденную им в философски отрефлектированном виде у Шеллинга проблему начала исторического развития. В пленившей Григорьева буквально «запахом» мифологической мысли немецкого философа книге «Введение в философию мифологии...» (критик читал ее в болезни, первый раз, его сознание не было ясным) Шеллинг перечисляет предметы исследования, внеположные философии. Среди них — «безграничное и неоконченное»²⁷. Он обращает также внимание на то, что само сочетание слов — «философия истории» — уже объявляет историю неким целым, так что «со всех сторон безграничное как таковое лишено отношения к философии»²⁸. Несколько позднее в мюнхенских лекциях, посвященных своей натурфилософии, Шеллинг объяснил по существу вопроса. Бесконечный субъект как исходный пункт натурфилософии, в своей чистой субстанциальности свободный от всякого предметного бытия, обретает его в процессе самополагания в объективном. Объект же, в свою очередь, снимается в более высокой потенции субъективности. Отсюда и следует, что вместе с первой объективацией полагается основа всего последующего возвышения, всего движения. Так проясняется сугубая важность постановки и объяснения проблемы начала «как первого бытия нечто»²⁹. Перед нами натурфилософская параллель соответствующей проблематики в философии мифологии. В мюнхенской лекции начальная объективация кодирует все дальнейшее движение. В эрлангенских лекциях по философии мифологии та же

начальная объективация этноса, вышедшего из общей неразличности со своим мифом, со своим Богом, — кодирует его характер и судьбу. В свете этих посылок раскрывается позиция Григорьева по отношению к «скрадыванию» Соловьевым того момента мировой и народной жизни, когда племя вышло из безразличного исторического единства. Если для Соловьева быт славянских племен под их собственными именами и прозвищами может рассматриваться и рассматривается как доисторический, то для Григорьева самоназвание племени предполагает уже известную меру исторического самосознания и знаменует его выход из безразличного доисторического единства. Соловьев же, поскольку он смотрит на этот период как на доисторический, глядя на живые, индивидуальные, «физиономические» черты славян, не видит их, он «спешит помимо язычества, преданий и проч. к одной известной цели: к сложению государственного тела»³⁰. Отрицая, в силу логики своей исторической концепции, самостоятельное историческое значение дохристианской Руси, Соловьев — это очевидно для Григорьева — должен представить этот период в виде исторически-безличного родового строя, чего он, чтобы не вступать в противоречие с реалиями русской истории, избегает чисто искусственным путем.

В своем движении по карте России от одного места к другому, замечает далее критик, Соловьев также не соотносится в своих выводах с этими реальностями, поскольку он, исходя из своих теоретических посылок, абстрагируется от своеобразия местностей. Художественная способность означить живым словом личность, вообще присущая Соловьеву, применительно к местностям (местным формам жизни. — В. К.) никак себя не обнаруживает. Но ведь историка даже столь выдающегося таланта и столь замечательной учености — Григорьев отдает, конечно, в этом должное Соловьеву — необходим сам «воздух жизни», то есть учет всей полноты самых разнообразных

жизненных реалий. При этом залогом успеха для историка является совпадение биения его собственного пульса с народным. Между тем народное в его многообразном и едином, утверждает далее Гри-

горьев, самостоятельного интереса для Соловьева не представляет. Оно для него — лишь переходный момент, материал, в котором реализует себя централизационная тенденция русской государственной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Григорьев Аполлон. Воспоминания. Л., 1980. С. 45.
 - ² Григорьев А. Северно-русские народоправства во времена удельно-вечегового уклада. Соч. Николая Костомарова. СПб., 1883 // *Время*. 1863. № 1. С. 95.
 - ³ Там же. С. 94.
 - ⁴ Писарев Д. И. Литературная критика. Л., 1981. С. 296.
 - ⁵ Шеллинг Ф. В. И. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С. 339.
 - ⁶ ??? ??.
 - ⁷ Григорьев Аполлон. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 232.
 - ⁸ Григорьев Аполлон. Соч. в 2 т. М., 1990. С. 27.
 - ⁹ Шеллинг Ф. В. И. Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 373.
 - ¹⁰ См.: Пестов А. Л. Naturфилософское учение Шеллинга // Шеллинг Ф. В. И. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С. 30.
 - ¹¹ Шеллинг Ф. В. И. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С. 345.
 - ¹² См.: Пестов А. Л. Naturфилософское учение Шеллинга // Шеллинг Ф. В. И. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С. 40.
 - ¹³ Шеллинг Ф. В. И. Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 603.
 - ¹⁴ ??? ?? ? 482.
 - ¹⁵ ??????? ? ? ? ??? ? 2 ? ?., 1989. ? 1. ? 264.
 - ¹⁶ ????????? ??????? ????????? ? ??????? ?., 1980. ? 113.
 - ¹⁷ Ср. с шеллингианской параллелью: «Помимо своего прасуществования Христос — не Христос. Он существовал как естественная потенция, пока не явился как божественная личность». Шеллинг Ф. В. И. Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 371.
 - ¹⁸ ????????? ??????? ??? ? 2 ? ?., 1990. ? 28.
 - ¹⁹ ????????? ? ? ????????? ?????????????? ?., 1967. ? 83.
 - ²⁰ ????????? ??????? ??? ? 2 ? ?., 1967. ? 166–167.
- Модель сил, тяготеющих к центру или отбрасываемых на периферию, встречающаяся нам уже в контексте обращения к шеллингианской философии мифологии и прорабатываемая им в «Философских рассуждениях о сущности человеческой свободы...» в том самом ключе, который представлен здесь Григорьевым применительно к диалектике русской культуры, восходит у них обоих к мистике страстных состояний христианской религии, у Шеллинга преломленной через Я. Бёме и Ф. Бандера.
- ²¹ Григорьев Аполлон. Взгляд на историю России, соч. С. Соловьева // *Русское слово*. 1859. № 1. С. 13.
 - ²² Там же. С. 9.
 - ²³ См.: Очерки истории СССР. М., 1953. Кн. 1. С. 10.
 - ²⁴ Григорьев Аполлон. Взгляд на историю России, соч. С. Соловьева // *Русское слово*. 1859. № 1. С. 10.
 - ²⁵ Григорьев А. Северно-русские народоправства во времена удельно-вечегового уклада. Соч. Николая Костомарова. СПб., 1883 // *Время*. 1863. № 1. С. 98.
 - ²⁶ Григорьев Аполлон. Взгляд на историю России, соч. С. Соловьева // *Русское слово*. 1859. № 1. С. 39.
 - ²⁷ См.: Шеллинг Ф. В. И. Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 348.
 - ²⁸ Там же. С. 354.
 - ²⁹ Там же. С. 473.
 - ³⁰ Григорьев Аполлон. Взгляд на истории России, соч. С. Соловьева // *Русское слов*. 1859. ¹ 1. С. 39.

V. Krivushina

CULTUROLOGICAL ASPECT OF A. GRIGORIEV'S PHILOSOPHY

The article investigates culturological ideas and their place and role in the creative activity of A. Grigoriev. The author makes an attempt to reconstruct Grigoriev's philosophical study which was based on Shelling's theory. The author uses the unknown biographical material and comes to some interesting conclusions.