

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА  
В КРИТИКЕ АПОЛЛОНА ГРИГОРЬЕВА ПЯТИДЕСЯТЫХ ГОДОВ  
(ПЕРИОД «ПРИМИРЕНИЯ С ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬЮ»)**

*В контексте общей эволюции антропологических взглядов автор анализирует философское содержание борьбы Аполлона Григорьева против рационалистически-спекулятивных представлений о человеке в русской литературе середины века. Исследуя попытки критика сориентировать русский литературный процесс на позитивное изображение национального антропологического типа личности, автор выдвигает на центральное место остроактуальную проблему духовности как главного фактора, отвечающего за онтологический статус личности. Историко-философская база статьи представлена русскими и западноевропейскими источниками XVI–XXI веков.*

Годы молодости Аполлона Григорьева (конец тридцатых — сороковые годы XIX века) вместили в себя два мировоззренческих переворота. Детская вера в Бога и безотчетное поначалу чувство единства человека и мира в университетские годы были разрушены немецкой классической философией, и мышление великих систематиков немецкого идеализма не смогло философски собрать воедино разрушенный им мир. Эту ситуацию Григорьев воспринимал в свете требования нового философско-мировоззренческого синтеза, что для него было сопряжено со специфическими трудностями. Энергия желаемого критиком диалектического обращения философского мировоззрения в целом и, в частности, его антропологического момента, питалась сразу из нескольких, по крайней

мере, из трех источников (дробление их, конечно, условное): разума, органической составляющей природы человека и напряженнейшего экзистенциального беспокойства цельной человеческой натуры, глубоко травмированной философским рассредоточением картины мира, утратившего Бога. Воплощая в себе «искание бесконечного», Абсолюта, который не только религиозно, но и философски мог бы удовлетворить суммарным требованиям человеческого Я, Григорьев предпринимает пересмотр целого ряда востребованных современной ему европейской мыслью идей — от диалектической мистики Я. Беме и Ф. К. Баадера до социализма.

Характерно, что в его сознании эти идеи располагаются чуть ли не все одновременно, и на условиях волевого «по-

---

пустительства» со стороны Григорьева бродят все вместе в общем философском пространстве. Кажется, «органический» Григорьев воспроизводит в данном случае нечто, вызывающее ассоциации с «мозговым штурмом», но противоположное ему по своему антиинтеллектуалистическому смыслу. Не предпринимая попытки организовать эти идеи хотя бы порядком их последовательности, он отпускает их в свободное плавание, как бы рассчитывая, что по мере насыщения этого идейного настоя в нем свободно-органически кристаллизуется нечто достойное внимания в своей объективности. В результате мировоззренческий поворот (переворот) принимает у критика форму мучительного затяжного кризиса, которому он сам дает название «эпоха брожения» (термин заимствован у Баадера). Тем не менее, хаотически бродящие элементы григорьевского сознания со временем сложились-таки в несколько более или менее сложных конфигураций. Самые же глубокие «органические» интуиции Григорьева кристаллизовались в форму романтически-экзистенциальной (в противовес рационалистически-отвлеченной) реакции на действительность, воспринимаемую под углом бьющей по нервам пошлости, в том числе и пошлых проявлений конвенциональной морали.

В этой ситуации онтологическая потенция «вечного» человека в героях ранней прозы Григорьева развертывается непосредственно на путях онтологического превосходения себя в «философском» Боге, диалектически вместившем в себя природное начало («Ungrund», «бездна», «матка» Беме, «природа в Боге» Шеллинга)<sup>1</sup>. Их превосходение себя в своих тварно-обыденных проявлениях, поскольку оно происходит в границах философской «разумности», то есть исключает возможность апелляции к феномену морального Бога (последний здесь предполагает выход за пределы «разумности»), окрашивает личности романтических отрицателей в демонические тона.

Поскольку же «искание бесконечного» как вечная человеческая потенция в них замкнуто в «разумном», чисто философском пространстве, они способны дойти только до растворения в природной «бездне» Бога. Это, конечно, не может удовлетворить их экзистенциальных притязаний, но другого «разумного» исхода для современного человека, несущего в себе динамическое начало своего преобразования в Боге, они не видят. Его не видит и сам Григорьев, поскольку остается в «разумном», философском мировоззренческом контексте.

Между тем несколько моментов, не нашедших себя в главной философской конфигурации григорьевских сороковых годов, несли в себе начало отрицания мировоззренческой позиции, с которой они системно-органически не сочетались. В этом качестве выступали прежде всего «православное по чувству» сознание своей национально-культурной бездеятельности и «софистической», то есть отвлеченно философской завлеченности в стихию западноевропейских, «чужих» идей. Эти-то патриотические импульсы, которые в сознании Григорьева были связаны с приоритетами национально-культурной и мировоззренческой позитивности, привели к тому, что с начала пятидесятых годов мировоззренческая, и соответственно антропологическая позиция Григорьева, принимает форму «примирения» с действительностью. С ним снова «заговорили..., и заговорили внятно, ласково, и старые стены старого Кремля, и безыскусственно высокохудожественные страницы старых летописей», его «как что-то растительное стал опять обвевать, как в годы детства, органический мир народной поэзии»<sup>2</sup>.

Хронологически обранный мировоззрением, сориентированным на критический, «отрицательный» человеческий тип, срединный период «примирения» представляет для нас особенно актуальный смысл в условиях, может быть, исторически беспрецедентного «пони-

жающего» идеологического давления на личность. В этот период «вечная» внутренняя ориентация Григорьева на высокую духовность больше чем когда-либо была скоординирована с *позитивными* национально-культурными ценностями. И хотя формы, в которые облекались его культурно-исторические утопии этого периода, сегодня исторически превзойдены, как и он сам превзойдет их впоследствии в своей знаменитой максиме «Пушкин — наше все», пожалуй, именно в это время феномен человека вообще, и русский культурно-антропологический тип в особенности, с такой остротой выверялся им в свете высших, абсолютных ценностей.

В 1847 году на фоне все возрастающего чувства вины за «центробежную» направленность своего культурологического мышления Григорьев знакомится с «Выбранными местами из переписки...» Н. В. Гоголя и чуть ли не единственный из современных ему критиков воспринимает ее как настоящее духовное откровение. Об этом он сразу напишет Гоголю.

А в 1919 году этот заискрившийся духовный контакт двух русских художников высечет еще одну яркую искру — А. А. Блок оценит исключительную чувствительность Григорьева к той «громадной» составляющей «Переписки», содержанием которой ему видится «правда, человек, восторг, Россия, — то, что, как мнится ему, *«скоро пойдет в жизнь и в дело»*<sup>3</sup>.

Как всякий «вечный» русский, Григорьев отправляется в новый мировоззренческий поиск от известного, обозначенного Гоголем и Блоком духовного комплекса. «Разумная» развязка романтического негативизма сороковых годов не развязала онтологической полноты требований личности. Нужен новый выход для решения проблем личности и культуры. Григорьев, по своему обыкновению, ищет решения как человек, мыслящий литературой. Он еще не работал над концепцией культурно-исторических

типов, но «для себя» исходит из того, что, в противоположность «отрицательному», отвлеченному от конкретной жизненной полноты рационалистической философской рефлексии, «позитивное» — это когда речь идет о форме человеческой жизни, всегда национальное. Поэтому ближайший предмет его исследования — мирозерцание, сформированное на основе истинного национального самосознания.

Как критик он и исследует мировоззренческую компоненту, поскольку она выражается в национальной литературе. В статье «Русская литература в 1852 году» Григорьев уже представляет нам духовный принцип, организующий русское мирозерцание. Этот принцип, как видится критику, персонифицирован в Гоголе. Гоголь — исходный пункт настоящей литературной эпохи. «В нем, как в фокусе, совмещены ее художественные и моральные задачи»<sup>4</sup>. Это его, Гоголя, цельная, полная и гармоническая натура разветвляется в относительно более частных феноменах современной русской словесности. Живой в своей гармонической полноте Гоголь — родоначальник современной русской литературы и ее последнее слово. Однако гармоническая полнота Гоголя, называвшего себя комиком, нуждалась в обосновании. И Григорьев объясняет. Он, несомненно, идет от импульса, полученного от самого Гоголя, который писал о смехе как о единственном благородном лице, «спасающем» целое пьесы «Ревизор»<sup>5</sup>.

Непосредственно же, как нам кажется, Григорьева в данном случае сориентировали следующие строчки Гоголя: «Нет, смех значительней и глубже, чем думают. Не тот смех, который порождается временной раздражительностью, желчным болезненным расположением характера; не тот также легкий смех, служащий для праздного развлечения и забавы людей, — но тот смех, который весь излетает из светлой природы человека, излетает из нее потому, что на дне ее за-

---

ключен вечно бьющий родник его... Нет, несправедливы те, которые говорят, будто возмущает смех. Возмущает только то, что мрачно, а смех светел. Многие бы возмутило человека, будучи представлено в наготе своей; но, одаренное силою смеха, несет оно примиренье в душу...»<sup>6</sup>. Эта гоголевская мысль углубляется Григорьевым. Он анализирует тип гоголевского комизма и решительно противопоставляет его комизму других комиков как совершенно исключительный и высший тип комизма — низшим. Так, комизмом не владеет П. Мериме, место комизма у него занимает *persiflage* (зубокальство)<sup>7</sup>. Внешний характер носит мольеровский комизм — он вооружается на старые условные понятия во имя столь же условных.

Гоголь же, раздвоенный в своем сознании, постоянно готов объективировать себя в своих персонажах и судить себя в них не условным, а самым высшим идеалом. То есть в гоголевском комизме критика привлекает все тот же характер безусловности его идеала, абсолютности системы отсчета. В статье «Летопись московского театра» он называет род гоголевского комизма трансцендентальным и далее работает именно с этим понятием, которое, конечно, сразу представляется философской отсылкой к Канту или другому немецкому «трансцендентальному» философу. Однако это представление не подтверждается. «Юмор (*Laune*) в хорошем смысле слова обозначает именно талант произвольно приходить в (хорошее) расположение духа, когда о всех вещах судят не так, как обычно (и даже наоборот), и тем не менее по определенным принципам разума»<sup>8</sup>. Примеры, которые приводит Кант, не вызывают никаких ассоциаций с григорьевским пониманием трансцендентального комизма. Все приводимые Кантом примеры необычного разрешения напряженного ожидания в ничто с эффектом расслабления в аффекте смеха для Григорьева остались бы в сфере низшего рода комизма.

Не обнаружили мы аналогов позиции Григорьева и у других немецких философов классического и романтического толка. Трансцендентальный комизм, как его понимает Григорьев, это нечто своеобразное. Шок, который испытывает ожидающий общепринятого перед лицом необычного, хотя бы и здравого «для себя», потрясая смехом весь человеческий состав, превращает ожидания индивида в ничто. Общепринятое перед лицом Абсолюта христианской религии, напротив, находит себя в своей эмпирической нищете и одновременно — в своей идеальной полноте. Отсюда и цель Гоголя — выставить пошлость пошлого человека и привести русских к полному христианскому сознанию. Гоголь не смог этого сделать в классической позиции бесстрастного шекспировского творчества. Позитивное овладение эпохой остается перспективной задачей Гоголя ли, другой ли, более уравновешенной творческой природы, — пока судить об этом рано, полагает критик.

Поскольку «привести русских к христианскому сознанию» обозначается как задача «моральная», оговорим, что понятие «моральное» у критика двойится. Очень часто оно, как в данном случае, употребляется в смысле, близком к смыслу «мировоззренческое». Й. Леман, столкнувшись у критика с этой проблемой второго, «широкого» смысла «моральности», «морального», говорит о сознательном охвате жизни в них в ее, жизни, объективных и ценностных отношениях<sup>9</sup>.

Итак, русская литература встала на правильную морально-мировоззренческую позицию как в отрицательно-критическом отношении, так и в позитивно-созидательном. Но взятое в своих внутренних тенденциях эмпирическое множество моральных воззрений русского общества, полагает Григорьев, далеко не всегда состоятельно в этом высшем, гоголевском смысле слова. Этот смысл теряют из виду даже те, кто сознательно

связывает себя с гоголевским направлением. Таков Ф. М. Достоевский — автор «Бедных людей», «Двойника», «Белых ночей». Не владея оружием гоголевского комизма, он истолковал гоголевские слова об обмельчании жизни в духе оправдания обмельчания, взятого в отсутствие настоящего масштаба оценки, с чисто сентиментальной точки зрения, да еще обмельчания подменного, то есть не того жизненного феномена, о котором речь у Гоголя, а феномена, выдуманного болезненно-напряженным и раздраженным сознанием автора. В результате из нас выжимают сочувствие во имя претензий самого уродливого человеческого самолюбия, что для Григорьева, решительно настроенного на примирение с жизнью, «хуже самого тупого равнодушия к язвам современности»<sup>10</sup>. Хуже потому, как это следует из логики Григорьева, представляя «низкому» элементу жизни в лице болезненно самолюбивых идиотов (Голышкин, персонаж «Двойника») и бесполезных мечтателей (герои «Белых ночей») поднимать вопли во имя их вконец обмельчавшей жизни, Достоевский, отнесенный критиком к представителям так называемого натурального направления в литературе, запутывает моральное сознание, то есть, собственно, мировоззрение общества.

Растворенная в интерпретациях литературных персонажей разных авторов «натурального» направления и разнесенная во времени мысль Григорьева, если ее извлечь из эмпирии анализируемого им русского литературного процесса и взять в ее глубокой онтологической составляющей, найдет себя логически чеканно выраженной у П. А. Флоренского, русского философа, в зеркале мировоззрения которого мировоззрение Григорьева имело тенденцию отражаться. В поисках Истины родовое человеческое Я «Столпа и утверждения Истины» первую попытку найти Истину делает на пути рационалистической философии и формальной силлогистики. Основанием ис-

тинности всякого суждения в этих сферах служит закон тождества  $A = A$ . Пустая схема самоутверждения, представленная законом тождества, взятая применительно к человеку, принимает вид  $Я = Я$ , или  $Я$  равняюсь себе,  $Я$  утверждаюсь в себе налично-эгоистическом,  $Я$  заключаюсь в себя, то есть представляет собой вариант антропоцентрического самочувствия и мировоззрения, в корне противоположный христианскому теоцентризму. Для христианства характерна нетождественность  $Я$  самому себе:  $Я \neq Я$ . Созданный по образу и подобию Бога человек и своего  $Я$  может достичь, только разомкнувшись и выйдя за пределы  $Я$ , то есть в онтологическом превосхождении себя, в Богоуподоблении<sup>11</sup>.

Действительно, души-личности «маленьких» людей, попавших в поле зрения критика, глубоко деформированы и настолько не развиты, что в тенденции превращаются в ничто перед лицом онтологического  $Я$ , с которым имеют дело Григорьев и Флоренский. Они — вне того понимания души, которое, скажем, принимал для себя Шеллинг, и которое, во всяком случае, близко Григорьеву: «Дух, мыслимый как принцип жизни, называется душой»<sup>12</sup>. В контексте же рассматриваемой «григорьевско-флоренской» позиции «вопли» этих душ могут служить только отрицательным примером самых уродливых и пустых форм замыкания, самоутверждения личности в своем тварном ничтожестве. Поскольку же их «я» Григорьеву видится часто фантомным, оно и в лучших человеческих движениях своей души не может не производить на него впечатления самого неопределенного, мутного и странного, подобно впечатлению от письма Макара Алексеича Девушкина к Варваре Алексеевне Доброселовой («Бедные люди»).

Для «органического» Григорьева и не могла быть философско-мировоззренчески прозрачной и не странной поэтизация любви-страсти «беззубых стариков» к молоденьким девушкам. На эту автор-

---

скую «странность» критическое сознание Григорьева реагирует столь сильно, что в его лексике появляется совсем не характерное для него понятие — предикат «приличности-неприличности», то есть «неприличности» старческой страсти<sup>13</sup>. Если это редчайший случай григорьевского морализма, то это морализм диалектика, мыслящего в романтическо-шеллингианско-бемеанской традиции принятия природного основания человека как фактора, формирующего его личность. Ведь воля «и желание суть материя, из которой состоит все»<sup>14</sup>. Другое дело, что там, где индивид тождественен этому материально-волевому субстрату всего сущего, — он не личность. Чтобы стать личностью, он должен опустить это желание, эту материю, заставить их осесть, иначе говоря, субстанциализировать их. Поскольку индивиду удастся, таким образом, ввергнуть материально-волевое начало в потенциальное состояние, постольку он овладевает материальным началом и поднимается над ним уже свободной личностью. Но и негируя природу в себе, он ее утверждает, так как природное начало в человеке (как и в Боге) — это та «материя» (в Боге она, конечно, условная), в которой он только и может стать *актуальным* как личность.

Во всех рассмотренных нами моментах критика Григорьевым Достоевского как одного из представителей «натурального направления» в литературе в своем онтологическом ядре совпадает с соответствующим объемом критики мировоззрения, выстраивающегося на основании формально логического тождества  $A = A$  и  $Я = Я$  по Флоренскому. Но сфера деятельности Григорьева-критика, всегда идущего по следам писателя, гораздо сильнее втягивает его в эмпирические жизненные реальности, нежели сфера более общего философского интереса Флоренского. Поскольку же критическое перо Григорьева захватывает реальности жизни, скажем, те же ужасные петербургские норы бедняков, получается, что

все эти «замкнутые углы», подвалы и чердаки в его асоциальном, «органическом» сознании не противопоставляются человеку как оскорбляющие его человеческое достоинство и каузально замешанные в ничтожестве его психического состояния, а полагаются, как если бы они были условиями не социально, но органически сращенными со своими жалкими и умственно неразвитыми насельниками и усугубляющими в этой их симбиотической сращенности разрыв человека с высотой божественного замысла о нем. Таким образом, в напряжении философского поля, создаваемого между *Я* и Богом — Абсолютом «органическим» Григорьевым и «космологическим» Флоренским, бледнеет и в тенденции стремится совсем исчезнуть из поля зрения социально-психологическое опосредование *Я* и Абсолюта.

В 1866 году Достоевский напишет «Преступление и наказание», в котором его гений поднимется на абсолютную духовно-нравственную высоту и возьмет ее под философское ударение, гениально зашифровав в интриге романа. Но Григорьев этого романа уже не прочтет.

Другой род субъективистской деформации человеческого начала и, соответственно, другой род мировоззренческой аберрации субъективистского свойства обнаруживает Григорьев у А. Фета. Фет — тот поэт, субъективность которого содержательно связана с болезненными переживаниями современного человека, о которых «особенно нам» (Григорьев имеет в виду себя) подчас трудно судить<sup>15</sup>. Выпад сделан. Григорьев — близкий друг юности, первый восторженный почитатель юношеских стихов Фета, чуткий к прекрасному, по словам того же Фета, как «эолова арфа». Ему трудно судить Фета потому, что его надо судить за превышение меры тонкости чувств. Сам «до последней степени раздражительности тонкий»<sup>16</sup> Григорьев начинает провидеть здесь опасность. Дарование Фета настолько особенное, что эта особен-

---

ность, как видится Григорьеву, переходит у него в род утонченности, которая кажется уже изысканностью.

Работая в материале фетовских стихов, Григорьев фиксирует моменты, когда тонкость чувств Фета грозит испарить их как таковые. Тонкость, чрезмерная степень изысканности чувств творческой личности вызывает тревогу у позитивно и деятельно ориентированного Григорьева. Нельзя заходить слишком далеко на пути утончения личности и ее мировосприятия. Правильное отношение к жизни к таким граням не подступает. А если все-таки подступает, его поражает специфическое нездоровье. О социально-культурной немочи, собственно, идет речь у Григорьева, о декадансе. Он хочет оздоровить «неправильное» в поэзии и тем самым содействовать формированию правильного, спасительного для культуры и души мировоззрения русского человека. Но встает вопрос: возьми тот же Фет на вооружение выводы талантливейших разборов Григорьева в аспекте критики переутонченности, не отвернется ли от него его Муза? Или, рассуждая в духе самого Григорьева: не омертвеет ли живая со всеми ее неправильностями поэзия, если уступит внешней, теоретико-культурной указке хотя бы и тончайшего из критиков?

Сам Григорьев никогда не уступит «проблемных» моментов искусства и художественного творчества требованиям условной общественной морали, но как глубокий и страстный патриот он может поступаться, как мы видим, «проблемными» моментами искусства в пользу формирования того, что ему представляется нормой здорового, то есть прежде всего деятельного и жизнеприемлющего отношения к миру. Здесь он — один из тех, не всегда, к сожалению, столь талантливых патриотов своей Родины, кто вместе с государственным деятелем Платоном, боровшимся против влияния на греков «изнеживающей» их восточной культуры (музыки), пытался откорректировать художественное творчество в данном слу-

чае все-таки извне, от культурологической установки, хотя как критик «до возможности художника» и как прямо поэт-художник он был «внутри» искусства.

Именно в этом ключе он оценивает подход к крестьянскому быту с известной внешней для него западной цивилизационной меркой (И. С. Тургенев, Д. В. Григорович); подход с позиций «практического» направления у И. А. Гончарова. Идеологически засушенное художественное целое «Обыкновенной истории», полагает он, спасает только талант автора. Но спасает, конечно, отчасти: художественное целое романа деформировано изнутри подменой типа русского романтика. Гончаров до нельзя снизил его настоящий — трагический — масштаб. С другой же стороны, этот уже осознавший, как видится Григорьеву, свое бессилие трагизм в попытках выйти из ложного положения делает ложные же шаги. Наряду с попытками смотреть на действительность «снизу, с ее же, так сказать, точек»<sup>17</sup>, то есть «сентиментально», предаваясь ложной чувствительности (Достоевский), и безыдеальному практицизму (Гончаров), здесь дает себя знать и «идеализм», но тоже в ложных выходах холодной самозамкнутости индивида перед лицом не отвечающей его претензиям жизни («Идеалист» Н. В. Станкевича) и болезненной рефлексии героев тургеневских рассказов «Гамлет Щигровского уезда» и «Дневник обычного человека». Григорьев — критик и энтузиаст своей идеи трансцендентального комизма — ведет к тому, что из ложного положения трагизм не может выйти, сохранив трагический характер в его высоких классических параметрах. Не искусственное сохранение грандиозности романтического (трагического) типа, но сбрасывание этого обветшалого романтического плаща в обретенной свободе посмеяться над собой — это для Григорьева необходимое условие движения вперед.

Между тем Гоголь как центральная фигура григорьевской идеи трансценден-

тального комизма, представленной и развернутой им в статье «Русская изящная литература к 1852 году» уже сведен с моментом его диалектического отрицания в лице А. Н. Островского. Пока еще только «территориально», но «территория» Островского уже в этой статье — та, на которой критик начинает творить новый культ — культ мировоззрения неотвлеченного и конкретно-жизненного настолько, что оно способно отражать в себе «цвета» и «оттенки» явлений национальной жизни. Так что такое мировоззрение («миросозерцание» у Григорьева), уверен он, может быть названо «коренным русским миросозерцанием, здоровым и спокойным, юмористическим без болезненности, прямым без преувеличений в ту или иную крайность, идеальным, наконец, в справедливом смысле идеализма, без фальшивой грандиозности или столь же фальшивой сентиментальности»<sup>18</sup>. Уже в этом суждении просвечивает подход к Островскому как к художнику, «снимающему» опыты Тургенева, Достоевского и других русских писателей его времени. Назревающий для русских «выход Островского», как видится Григорьеву, проявляется на фоне смерти «отрицательного» направления в литературе. Это событие засвидетельствовано для него — и здесь он мыслит параллельно Шеллингу — внутренним процессом литературного творчества, которое — перейдем для ясности на язык немецкого философа — представляет подлинный органон философии, поскольку искусство в объективной форме производит то, что философ способен выражать лишь субъективно. Взятая в эстетическом и мировоззренческом контекстах эта идея у Григорьева будет фигурировать в том же самом смысле объективности, что и у Шеллинга, но в форме, нагруженной еще и аспектом новизны, стоящим под смысловым ударением. В данном случае новый фазис русской жизни объективно засвидетельствован эволюцией печоринского типа в герое

романа М. В. Авдеева «Тамарин». Увлеченный и «подавленный» образом Печорина писатель, застав образ своего главного героя «в грандиозном свете», сам того не желая, вполне в этом смысле бессознательно, создал пародию на Печорина. Анализируя культурно-исторический смысл появления этого разменявшегося на мелочи печоринского типа, Григорьев считает нужным особо отметить даровитость автора «Тамарина», ему важно показать, что неумышленный художественный результат — не следствие бездарности автора, но необходимый плод преломления субъективно ложно задуманного образа объективной культурной динамикой.

Одним из источников «объективных» симпатий критика смолоду стал Гете, которого если не в конце тридцатых, то в самом начале сороковых годов как «поэта объективной правды» вводил в поэтический мир Григорьева Фет — в противоположность воспринимаемому от Григорьева «байроновско-французскому романтизму»<sup>19</sup>. По мере вызревания у Григорьева позитивного мировоззренческого настроения наследие Гете будет им серьезно осмысливаться. Он переведет роман Гете «Ученические годы Вильгельма Мейстера». Присутствие Гете в текстах критика дает себя знать в жизнеприемлющей деятельностной составляющей григорьевской критики «идеализма». В статье «Комета, учено-литературный альманах... М., 1851» холодному и обреченному в своей невосприимчивости к жизни «идеалисту» Левину (повесть «Идеалист» Н. В. Станкевича) Григорьев противопоставляет философское примирение, поэтизированное Гете в стихотворении «Завещание», которое он сам и перевел.

*Внутри души своей живущей  
Ты центр увидишь вечно-сущий,  
В котором нет сомнений нам:  
Тогда тебе не нужно правил,  
Сознанья свет тебя направил  
И солнцем стал твоим делам.*



*Вполне твоими чувства станут,  
Но будешь ими ты обманут,  
Когда не дремлет разум твой.  
И ты с спокойствием свободы,  
Богатый нивами природы,  
Любуясь вечной красотой.  
Но наслаждайся не беспечно,  
Присуц да будет разум вечно,  
Где жизни в радость жизнь дана.  
Тогда бывшее удержимо,  
Грядущее заране зримо,  
Минута с вечностью равна<sup>20</sup>.*

Стихотворение переведено очень лично. «Вполне твоими чувства станут» — это, несомненно, момент внутреннего диалога переводчика с самим собой — с тем, кто в своей воображаемой романтической, книжной, «софистической» жизни столько времени жил «какою-то чужою жизнью», переживал» чьи-то, но во всяком случае не свои, страсти...<sup>21</sup>. В «Завещании» он нашел свою собственную, «григорьевскую», идею человеческой души как вечного, не подверженно-го переменам духовного, то есть христианского человеческого пристанища. На эту мысль он сразу отзовется. Несущую ее строфу «Завещания» он приведет в своей программной статье 1858 года «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства» — в собственном, но теперь уже прозаически-буквальном переводе: «Истина найдена от века: она связывала всегда благородное духовное братство. Старую истину усвой твоей душе»<sup>22</sup>. Однако в целом отношении Григорьева к указанным гетеанским идеям представлено им в виде заявки на творческое национально-культурное преодоление примирения «по Гете». Поэтому он ставит под сомнение конструктивность ориентации Гете на вечную истину и вечно-текущую жизнь. Дух филистерства, уверен Григорьев, не позволил Гете реализовать деятельностный подход за пределами сознания, то есть в реальной жизни.

Гете — гений своего народа и благодаря своему народу. Но немцы в самом своем самосознании маркированы в ас-

пекте особенности, «специальности». Они не воспринимают себя в свете всечеловеческой полноты и цельности. Идеал Вильгельма Мейстера (в первой части романа — буршество, во второй — филистерство) довольно мелочен в обоих случаях. Дело жизни в «Мейстере» опущено в мелочах филистерства, а в «Фаусте» обесценено соотношением с туманной, лишенной всякой определенности перспективой, как, собственно, и у Гегеля. В «Мейстере» мы имеем дело с комедией, а «громадный ум» Гете этого не видит. Немец и не может выйти из себя, не может посмеяться над собой и тем самым подняться над собой. Если бы Гете мог это сделать, он не был бы Гете, гениальным сыном своей нации, весь этот комизм внятен только «словенину» и, в частности, русскому, живущему в России — в стране «трансцендентального комизма». Его не могут удовлетворить ни «мыслительная» ограниченность жизни («Фауст»), ни «прекраснодушные», «сладкие» стремления («Мейстер»)<sup>23</sup>.

Мысль о способности русских смеяться над собой — известная; она и сегодня в качестве «бродящей», «ходячей» здравствует в нашем обыденном национальном сознании. В XIX веке она, по видимому, одним из своих источников имела эмпирическое общение с немцами в Германии и в самой России, где с петровских времен они всегда составляли численно значительную диаспору. Во всяком случае, мы встречаем модификации этой мысли — и именно в оппозиции «немец—русский» — и у Гоголя, и у Достоевского. На нее наводит нас комичный в своей пьяной гордости гоголевский сапожник Шиллер («Невский проспект»), этот «совершенный немец, в полном смысле всего этого слова»<sup>24</sup>. Она же звучит у Достоевского: «Возьмите русского пьяницу и, например, хоть немецкого пьяницу: русский пакостнее немецкого, но пьяный немец несомненно глупее и смешнее русского. Немцы — народ по преимуществу самодовольный

и гордый собой. В пьяном же немце эти основные черты народные вырастают в размерах выпитого пива. Пьяный немец несомненно счастливый человек и никогда не плачет; он поет самохвальные песни и гордится собою. Приходит домой пьяный, как стелька, но гордый собою. Русский пьяница любит пить с горя и плакать. Если же куражится, то не торжествует, а лишь буянит. Всегда вспомнит какую-нибудь обиду и упрекает обидчика, тут ли он, нет ли. Он дерзостно, пожалуй, доказывает, что он чуть ли не генерал, горько ругается, если ему не верят, и, чтобы уверить, в конце концов всегда зовет «караул», что в тайниках пьяной души своей он наверно сам убежден, что он вовсе не «генерал», а только гадкий пьяница и опакостился ниже всякой скотины. Что в микроскопическом примере, то и в крупном»<sup>25</sup>.

В этом сюжете о самоотжественном в своей пьяной гордости немце и несамотождественном русском пьянице русское сознание снова воспроизводит известную нам «григорьевско-флоренскую» критику западного рационалистического принципа самоотжественности  $A = A$ ,  $Я = Я$ . И Григорьев хочет примирения, свободного от специфических ограничений немецкого рационалистического сознания, — органического, а не интеллектуалистического, фарисейски раздвоенного и обманного в своей перспективности.

Родившееся в антигегельянском контексте выражение Белинского «насильственное примирение» (с действительностью) он использует в качестве антитезы желаемой им для русских формы примирения. Если примирение, поясняет он, то не насильственное, а в духе неидеологического, непосредственного отношения к жизни, представленного у художественных гениев. Отсюда стремление его эстетической и критической мысли развернуть русских авторов в направлении изображения и художественного анализа позитивных сторон жизни и деятельности. К этой же цели направлены его уси-

лия по восстановлению онтологического масштаба человеческой личности, поскольку он проясняется в свете отсчета ценностей от Бога-Абсолюта. Эти стремления григорьевского духа в первой половине века были столь сильны, что, случалось, невольно побуждали его самым парадоксальным образом изменять самому себе «органическому». Так, захваченный мыслью восстановить в правах позитивность, он предлагает авторам в сущности волевым порядком покончить с художественным анализом ничтожного в своей «моральной» деградации человека. Но если, как считается, период «мрачного семилетия» (1848–1856) еще мог как-то поддерживать в русском сознании иллюзию общенационального движения и общенациональных интересов, питающую философские, исторические, публицистические дискуссии вокруг проблемы национального примирения и «позитивности», то со второй половины пятидесятих на фоне торможения крепостничеством промышленного производства и застоя в сельском хозяйстве, начинается одна из самых бурных эпох в истории России — эпоха крестьянских возмущений, общего оживления демократического движения и подготовки отмены крепостного права<sup>26</sup>.

В этой общественной атмосфере «примирительный» настрой Григорьева все больше начинает уступать место критическому, а в выведенном Островским национальном типе, отмеченном «коренным русским мирозерцанием, здоровым и спокойным, юмористическим без болезненности, прямым без преувеличений», ему все больше начинает не хватать элемента «африканской» страсти Пушкина.

Антропологическая мысль критика совершает свой третий и последний диалектический виток — от «примирения с действительностью и соответствующего ему национально-культурно сбалансированного типа — к героическому (героически-демоническому), «отрицательному»,

критически ориентированному типу. Этот тип — Григорьев снова видит его исторически востребованным — занимает в его мировоззрении место, которое он в свое время уступил типу, несущему в себе успокоенную гармонию.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> См.: *Кривушина В. Ф.* Антропологические мотивы в мировоззрении Аполлона Григорьева («Эпоха брожения» сороковых годов). *Философский век. Альманах 22. Науки о человеке в современном мире. Часть 2.* СПб., 2002.
- <sup>2</sup> *Григорьев Аполлон.* Воспоминания. Л., 1980. С. 43.
- <sup>3</sup> *Блок Александр.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., Т. 6. 1962. С. 27.
- <sup>4</sup> *Григорьев А. А.* Русская литература в 1851 году. Статья вторая. Русская литература XIX века: Хрестоматия критических материалов. М., 1975. С. 406.
- <sup>5</sup> *Гоголь Н. В.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1984. Т. 4. С. 257.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> См. *Проспер Мериме.* Москвитянин. 1854. № 11. С. 138.
- <sup>8</sup> *Кант Иммануил.* Соч.: В 6 т. М., 1984. Т. 4. С. 355.
- <sup>9</sup> См. *Lehman J.* Der Einfluss der Philosophie des deutschen Idealismus in der russischen Literatur kritik des 19. Jahrhundert. Die «organische Kritik» Apollon A. Grigor'ev. Carl Winter Universitätsverlag, Meidelberg, 1975. Dritte Folge. Band 23. S. 81
- <sup>10</sup> *Григорьев Аполлон.* Литературная критика. М., 1967. С. 46.
- <sup>11</sup> См. *Флоренский П. А. Т. I (I).* М., 1990. С. 25–29.
- <sup>12</sup> *Шеллинг Ф. В. Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С. 122.
- <sup>13</sup> *Григорьев Ап.* Обозрение наличных литературных деятелей. Москвитянин. 1855. № 15–16. С. 196; *Григорьев Аполлон.* Литер. критика. М., 1967. С. 64.
- <sup>14</sup> *Шеллинг Ф. В. И.* Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 255.
- <sup>15</sup> *Григорьев Аполлон.* Литературная критика. М., 1967. С. 87.
- <sup>16</sup> *Григорьев Аполлон.* Воспоминания. Л., 1980. С. 115.
- <sup>17</sup> *Григорьев Аполлон.* Литературная критика. М., 1967. С. 56.
- <sup>18</sup> *Григорьев А. А.* Русская изящная литература в 1852 году // Русская литература XIX века: Хрестоматия критических материалов. М., 1975. С. 429.
- <sup>19</sup> *Григорьев Аполлон.* Воспоминания. Л., 1980. С. 317.
- <sup>20</sup> См. критический обзор Григорьева «Комета, учено-литературный альманах...» // Москвитянин. 1851. № 9–10. С. 175 (подписан им одной буквой «Г»).
- <sup>21</sup> *Григорьев Аполлон.* Воспоминания. Л., 1980. С. 43.
- <sup>22</sup> *Григорьев Аполлон.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 42.
- <sup>23</sup> См. критический обзор Григорьева «Комета, учено-литературный альманах...» // Москвитянин. 1851. № 9–10. С. 175 (подписан им одной буквой «Г»).
- <sup>24</sup> *Гоголь Н. В.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1984. Т. 3. С. 35.
- <sup>25</sup> *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 9. Часть 1. СПб., 1895. С. 207.
- <sup>26</sup> См.: *Егоров Б. Ф.* Аполлон Григорьев. М., 2000. С. 104; *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия IX–XIX веков. Л., 1989. С. 401–402.

*V. Krivushina*

#### ANTHROPOLOGICAL PROBLEMS IN THE CRITIQUE OF APOLLON GRIGORIEV IN THE 50S (THE PERIOD OF «RECONCILIATION WITH REALITY»)

*In the context of a general evolution of anthropological views the philosophical aspect of the fight of Apollon Grigoriev against rationalistic and speculative concepts of an individual in the Russian literature of the 50s is analyzed. Studying the critic's at-*

---

*tempts to orient the Russian literary process towards a positive representation of a national anthropological type of an individual, the author puts forward a spirituality as the main factor determining the ontological status of an individual. The historical and philosophical basis of the article has been provided by the Russian and West European sources of the 16-21 centuries.*