

УДК 1(091)

## ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ А.С. ХОМЯКОВ И Н.А. БЕРДЯЕВ

© 2012 г.

Л.Е. Шапошников

Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина

rectornnspu@rambler.ru

Поступила в редакцию 30.04.2012

Предпринята попытка сравнить два типа русского философствования: один представлен А.С. Хомяковым, опирающимся на отечественную духовную традицию, другой – Н.А. Бердяевым, обосновывающим принципы экзистенциальной философии. Несмотря на различие во взглядах мыслителей в их концепциях, как показано в статье, есть и определенные схожие мотивы. Делается вывод о значении творчества философов для правильной оценки современного состояния России и пути ее развития.

*Ключевые слова:* индивидуализм, универсализм, экзистенция, соборность, православие, церковь, свобода, личность, дух, антиномизм.

Алексей Степанович Хомяков стоит у истоков самобытной русской философии, а Николай Александрович Бердяев – один из ярких представителей периода ее расцвета.

Оба они принадлежат к родовитому российскому дворянству, однако их личная судьба, которая, безусловно, отразилась в их философских исканиях, различна.

Современники и исследователи творчества А.С. Хомякова отмечали цельность его натуры и даже неизменность его основных взглядов в течение жизни. Например, в мемуарной литературе, в частности у Н.А. Елагина, можно встретить утверждение, что Хомяков и в ранней молодости был уже славянофилом [1, с. 63].

А.И. Кошелев добавляет, что он знал Хомякова 37 лет и «основные его убеждения 1823 года остались те же, что и в 1860 г.» [2, с. 123]. Н.А. Бердяев в своей известной монографии, посвященной лидеру славянофильства, также утверждает, что «Хомяков родился на свет Божий религиозно готовым, церковным, твердым, и через всю свою жизнь он пронес свою веру и свою верность... В нем не произошло никакого переворота, никакого изменения и никакой измены» [3, с. 72].

С подобными взглядами нельзя согласиться. Конечно, православность, патриотизм, интерес к проблемам будущего России Хомякову были присущи еще в юношеские годы, но славянофильские принципы были выработаны им к середине 30-х – началу 40-х годов XIX века, вна-

чале в поэтическом творчестве, а затем уже в публицистических статьях.

Вопрос о становлении славянофильства может быть решен только в связи с конкретно-историческими условиями, в которых живут мыслители, так как именно социальный фон во многом определяет интеллектуальную биографию человека [4, с. 8–43]. В то же время можно согласиться с тем, что в становлении взглядов А.С. Хомякова наблюдается удивительная органичность.

Наконец, еще одна черта личности А.С. Хомякова – это укорененность в семейный быт, в национальные традиции. Все это служило питательной средой его патриотизма, рождало стремление сохранить «коренные начала» русского образа жизни.

Жизненный и творческий путь Н.А. Бердяева существенно отличается от судьбы А.С. Хомякова.

Юношеский период в жизни Бердяева не сопровождался значительной религиозностью, он сам вспоминает, что искание смысла жизни было «первичнее искания Бога». Учась в университете, он увлекался марксизмом, принимал активное участие в политической деятельности, принадлежал к Союзу борьбы за освобождение рабочего класса. Эта активность не осталась незамеченной, и в 1898 г. его арестовывают, исключают из университета, а затем в 1900 г. ссылают в Вологодскую губернию.

Эти события разрывают связь Бердяева с традиционным бытом, и начинается его «посто-

янная оппозиционность», притом не только по отношению к обществу, но и к семейно-родственному кругу, и к близким знакомым. Мыслитель признавался, что «всегда обманывал все ожидания», и обратной стороной этой не-надежности становится неспособность «к отдаче себя». В итоге появляется одиночество, которое «очень мучительно», и в то же время философ признается, что «ничто не преодолевает моего одиночества» [5, с. 42]. Бердяев никогда не разделял материалистических взглядов, он сам отмечал, что даже в период увлечения марксизмом оставался «идеалистом в философии». Вскоре этот идеализм перерастает в религиозные искания. Философ принимает активное участие в обсуждении проблем религиозного возрождения, сотрудничает с журналом «Новый путь», вокруг которого группировалась богоискусительски настроенная интеллигенция.

После поражения первой русской революции Н. Бердяев переезжает в Москву, сближается при помощи С. Булгакова с православно настроенной интеллигенцией – «самой сердцевиной русского православия». Он принимает активное участие в религиозных исканиях представителей «образованного общества», которые с его легкой руки получили название «новое религиозное сознание». Одним из самых заметных явлений этого этапа интеллектуальной жизни России становится сборник «Вехи», активным создателем которого был и Бердяев.

Итак, легальный марксист, философский идеалист и религиозный мыслитель – такова эволюция во взглядах Н.А. Бердяева. Однако и в рамках религиозной мысли позиции философа изменялись, особенно это ярко видно на примере его отношения к Русской православной церкви.

В ранних работах Н. Бердяев особо подчеркивает антицерковную направленность своих трудов: они «изобличают» сходящую с исторической сцены «старую омертвелую Церковь». Отжившие формы христианства должна заменить новая религиозная эпоха, восстановливающая «жизненность и универсальность религиозных начал». Философ безоговорочно причисляет себя к этой зарождающейся «духовной формации» и подчеркивает антагонизм «нового религиозного сознания» и традиционного христианства. Первое строится на «свободе и творческом порыве», второе – на догматизме, который «в сущности отрицает дальнейший религиозный процесс в мире» [6, с. 23]. Н. Бердяев отрицательно относился ко многим признанным богословским авторитетам, а апологетическое богословие, по его мнению, превратилось «в

мертвую дисциплину, в навязанное воспоминание о былой религиозности» [6, с. 9]. Но по мере эволюции своих взглядов он изменяет отношение к церкви и поэтому сохраняет верность патриарху Тихону в период обновленческого раскола Церкви в первые годы Советской власти, остается верен Русской православной церкви и в период пребывания в Париже. Неслучайно в своих последних работах «Русская идея» и «Самопознание» философ много места уделяет своему отношению к православию. Констатируя тот факт, что он принадлежал к «крайне левому» течению в русской религиозной философии, которое неизбежно носило оппозиционный характер по отношению к ортодоксальному богословию, Бердяев стремится подчеркнуть, что его критичность не означает разрыва с Русской православной церковью. Он настойчиво доказывает, что его «связь с православной Церковью... никогда не порывалась вполне» [5, с. 191], «связи с православной Церковью не теряю и не хочу терять» [7, с. 148]. Можно привести и другие подобные примеры.

Следовательно, философ и в рамках религиозных исканий нередко подходил к границам церковности, и существует даже мнение, что он «ни в какое нормальное время не считался бы православным христианином» [8, с. 17]. Мы думаем, данный вывод о Серафиме (Роуз) слишком категоричен; на наш взгляд, Бердяев, несмотря на все сложности и периоды «трагического непонимания», не перешел роковой рубеж, ставящий его вне православия. Он «блудный сын», но все-таки ощащающий свою связь с отечественной духовной традицией, с православно ориентированной мыслью.

Итак, твердость и последовательность во взглядах у Хомякова – и изменчивость, антиномичность в позициях Бердяева; укорененность в семейный быт, в родственные и дружеские отношения у Хомякова – и эгоцентризм и одиночество у Бердяева.

Но не только этими социально-психологическими установками отличаются эти мыслители, в их философских построениях, как мы уже отмечали, существует различный подход к определению иерархии ценностей. Для А.С. Хомякова доминантное значение имеет православная вера, выразившаяся в церковной соборности, а в социальной сфере – в общинаности. Он соглашается с тем, что можно выделить три вида человеческой деятельности: индивидуальную (или частную), общественную и государственную [9, с. 292–301]. Частная деятельность «одинакова в целом мире», она сосредоточена на личном интересе: «для нее совершен-

но все равно, какое государство ее охраняет и обеспечивает, только бы охраняло и обеспечивало». Другое дело деятельность общественная, она «выражает все оттенки, все особенности земли и народа и обуславливает государство», именно в ней человек выступает как «деятель и творец исторических судеб». Государственная деятельность обеспечивает охрану «живого народного творчества» как «перед напором других народов», так и от «личных злых страстей», требующих «принудительной силы для своего укрощения».

Приведенные выше рассуждения четко обозначают ценностную ориентацию Хомякова. Индивидуальное начало носит подчиненный характер перед началом общественным, которое есть «жизнь мысли, общественного самовоспитания, свободной совещательности».

Другая иерархия ценностей у Н.А. Бердяева, принадлежащего к экзистенциально ориентированному течению русской мысли, которое исходило из примата личного начала над социальным. Он писал: «В иерархии духовных ценностей первое место принадлежит личности, второе место обществу и лишь третье место государству» [10, с. 175]. Отсюда понятно, почему у мыслителя многократно встречаются констатации «неразвитости личного начала в русской истории». В отличие от славянофилов, для которых отсутствие рыцарства в русском государстве было благом, для него это – «горе». Именно этим объясняется то, что «личность не была у нас достаточно выработана, что закал характера не был у нас достаточно крепок. Слишком великой осталась в России власть первоначального колlettivизма» [11, с. 134–135]. Эта власть выразилась, по мнению философа, в сохранении сельской общины, в «размытости» личной ответственности и личной инициативы. Этот колlettivизм консервировал старое и мешал утверждению нового, он был свидетельством «не нового, а старой нашей жизни, остатком первобытного натурализма». Вот почему у Бердяева так много критических выступлений против «славянофильской архаизации отживших порядков», и в этом мыслитель солидаризируется с западниками.

Однако антиномизм философских построений мыслителя проявляется и при рассмотрении перспектив развития общества. Если западники, отвергая «отжившие российские порядки», предлагали встать на путь заимствования западных ценностей, то Бердяев такой программы не принимает. Он солидаризируется со славянофилами в том, что «западничество совсем не признавало ценности национального» [12,

с. 140]. Русскому философи чужды многие ценности западной цивилизации, он постоянно подчеркивает, что является противником буржуазности, ибо она гасит «кажду преображения мира и преображения своей жизни». В этой связи он признается, что «всегда не любил буржуазный мир». Западноевропейские народы в ходе своей истории развивали личное начало, формировали активность человека в социальной сфере, но они извратили иерархию ценностей, заставив служить индивида «не Богу, а монне». Западный мир не смог удовлетворительно решить и проблему взаимоотношения личности и общества. Личностное начало вырождается в индивидуализм, люди начинают рассматриваться как отдельные атомы, а само общество сводится лишь к взаимодействию индивидуумов, тем самым человек отрывается «от всех органических исторических образований».

А поскольку человеческая природа может «суживаться и расширяться», постольку должна быть понята динамика этого процесса. Индивидуализм, эгоистический утилитаризм делают человеческую природу «маловместительной и невосприимчивой к источникам творческой энергии». Напротив, когда личность входит в «иерархию онтологических реальностей», ее границы расширяются. Итак, индивидуализм не может создать условия для раскрытия духовного потенциала человека, ибо его нельзя «мыслить вне общества». В связи с этим делается вывод о том, что для понимания личности необходимо обращение к ее «жизни в обществе».

Подобная трактовка отнюдь не означает, что мыслитель выступает против индивидуального своеобразия, напротив, он убежден в «неповторимо-индивидуальной судьбе» каждого человека. Отсюда понятен его негативизм по отношению к учениям, обосновывающим примат колlettива над личностью. Если в индивидуализме «личность разлагается и распадается», то и в безрелигиозном колlettивизме мы видим то же самое: он превращает общество в союз «безличных атомов». В таком колlettиве происходит окончательная «гибель личности человеческой», она лишается в нем «подлинной реальности». Следовательно, ни индивидуализм, ни светский колlettивизм не могут создать условий для полноценной духовной жизни личности. Для преодоления этих негативных тенденций социальная сфера должна строиться по иерархическому принципу и взаимоотношения между людьми должны быть иерархическими. Иерархизм предполагает неравенство, деление на высших и низших, но это не должно пугать, т.к. только не-

равенство выступает «источником всякого творческого движения в мире». Неравенство предполагает дифференциацию, содержит многообразие, оно противоположно обезличиванию человека, его нивелированию. Поэтому «никакая личность в иерархии личностей не уничтожается и не губит никакой личности, но восполняет и обогащает» [11, с. 59]. В связи с этим становится понятным, что полноценность индивида «связана» не с индивидуализмом и не с безликим коллектivismом, а с универсализмом.

Отмечая специфику экзистенциальной философии, Н. Бердяев подчеркивает, что она есть «выражение моей личной судьбы», но в то же время «судьба моя должна выражать и судьбу мира и человека». Но цель будет достижима не при переходе «от индивидуального к общему», а лишь при условии раскрытия «универсального в индивидуальном» [10, с. 254].

Итак, предметом философии должно стать и рассмотрение индивидуальных особенностей человека, и – вместе с тем – выделение «универсального» в каждой отдельной личности. При этом акцент Бердяевым делается именно на личностное своеобразие человека, в то время как в славянофильстве индивидуальное, или «частное, начало» получает «свой источник от всеобщего».

Именно в силу этой установки для А.С. Хомякова важнейшей задачей становится осмысление понятия «соборность», которое «содержит в себе целое исповедание веры». Соборность, т.е. «единство во множестве», с одной стороны, подчеркивает необходимость принятия определенных исходных истин и ценностей всеми, кто вошел в соборное единство. Например, Хомяков считал, что православным можно быть лишь тогда, когда будешь «веровать безусловно» в то, что «вся Церковь высказала». Однако есть множество положений и идей, связанных и с церковной жизнью, и с богословием, по которым «Церковь своего суда не изрекла». И долг верующего «самому их уразуметь со смириением и искренностью». Но это смириение не означает подчинения авторитарным выскаживаниям, исходящим от тех или иных представителей клира. Напротив, православный свободен в своих мнениях, не признавая «над собою ничьего суда, покуда Церковь своего суда не изрекла» [9, с. 324]. Следовательно, соборность не устраняет и не обедняет индивидуальных качеств человека. И если индивидуализм приводит в конечном счете к эгоцентризму и эгоизму и светский коллектivism нивелирует личностное своеобразие, то соборность избегает этих недостатков, сохраняя единство в общих

принципах и допуская многообразие в частных мнениях.

При этом для А.С. Хомякова принципиально важно подчеркнуть два момента в понимании соборных истин: во-первых, они не принадлежат избранным, а достояние всех тех, кто «вшел в церковную ограду»; во-вторых, приобщение к ним не может быть насильственным, так как «всякое верование... есть акт свободы» [13, с. 43]. Н.А. Бердяев особо подчеркивает заслуги А.С. Хомякова в преодолении церковного авторитаризма, его творчество он характеризует как «гимн христианской свободе». Подобные оценки неслучайны, ибо для Бердяева именно свобода и творчество выступают основополагающими категориями его философии. Мыслитель с гордостью заявлял: «Меня называют философом свободы». Рассматривая понятие свободы, он приходит к выводу о ее индетерминированности, она не есть «создание необходимости». Более того, Бердяев кладет свободу, а не бытие в основу своих философских интуиций. Свобода первична и определяет как состояние человеческого духа, так и «формы падшего бытия». Сама свобода распадается на два вида проявления: первый – это несоторенная способность человека «принять или отринуть истину»; второй – свобода, проистекающая из благодати, из «истины божественного мира». Главные исторические события в жизни человечества как раз и происходят из соотношения и взаимодействия этих «свобод». Первый человек, пользуясь несоторенной свободой, отверг божественную истину и «подчинил себя падшему ангелу». В результате «падения высшего иерархического центра природы» происходит «падение всей природы, всех низших ее ступеней». Дух становится «плененным материей», и человек, как природное существо, «скован необходимостью», он «бессилен освободить себя из плена и рабства, вернуться к божественным своим истокам» [14, с. 74]. К этим «истокам» падшего человека может приобщить только «абсолютный, божественный человек», то есть Иисус Христос. В этом мыслитель и видит главный смысл христианского откровения.

После бого воплощения на первый план выходит благодатная свобода, совместная деятельность Бога и человека, а история все более становится богочеловеческим процессом, то есть итогом сотрудничества Бога и человека. Бердяев отмечал, что из всего наследия Соловьева наиболее близка ему была идея богочеловечества. С этой идеей связано бердяевское учение о творчестве. Свобода – это не только независимость «личности изнутри», она есть «твор-

ческая сила», не просто выбор между добром и злом, но «созидание добра и зла». По Бердяеву, творчество предопределено не материальным, объективным миром, а личностным фактором, свободой личности, ее духом, преодолевающим «законы необходимости». Сложность в раскрытии человеческого творчества заключается прежде всего в том, что в «Евангелии нет ни одного слова о творчестве» и в деле творчества «человек предоставлен как бы самому себе, оставлен с собой, не имеет прямой помощи свыше» [14, с. 91]. Если бы пути творчества были предопределены и указаны Богом, то вместо него «было бы послушание». Такое рассмотрение творчества приводит Бердяева к столкновению с христианской идеей греховности человека, с требованиями христианского смирения. Подобное понимание христианства, с его точки зрения, порождено тем, что историческая Церковь постоянно отрекается от свободы духа «во имя блага мира и мирового господства». В действительности подлинное христианство не устанавливает никаких «безошибочных критериев в религиозной жизни», так как оно понимается не как «обоготворение буквы Писания» и не как «символические формы богочитания», а как творчество. С этим связаны многочисленные столкновения Бердяева с протестантскими и католическими теологами и даже с православными богословами. Хотя, с его точки зрения, православие «гораздо менее определимо, чем католичество и протестантизм». Бердяев считал это обстоятельство преимуществом православия и видел в этом его большую свободу [5, с. 163].

Бердяевская трактовка творчества по-новому ставит проблему взаимоотношения Бога и человека. Сама возможность творчества появляется у личности в силу присутствия в ней «образа Божьего», как следствие того, что «человек вкоренен в Бога». Однако в творчестве присутствует как бы «двойное рождение», не только в человеке «рождается Бог», но происходит «рождение человека в Боге». Бог нуждается в «творческом ответе человека», он ждет от него «откровения творчества» [14, с. 92]. Творческий процесс не есть преобразование «наличной материи», напротив, он предполагает победу «над тяжестью мира». Творчество имеет опору в «свободном духе», а не в объективном мире, поэтому «творчество всегда есть переход от небытия к бытию, т.е. творения из ничего. Творчество из ничего есть творчество из свободы» [15, с. 25]. Этот акт по природе антиномичен, ибо существует непреодолимое противоречие между творческим замыслом и его осу-

ществлением. Идеальные стремления «свободного духа» требуют «нового порядка существования, жаждут царства Божия», но вместо этого, благодаря объективации в сфере познания, дух подчиняется «логической общеобязательности»: в социальной сфере в результате объективации «создаются книги, статуи, картины, социальные институты, машины, культурные ценности», так как человек не может «избавиться» от предметного мира. Итогом становится то, что «объективированное общество» подавляет личность, она перестает быть свободной, а значит – творческой.

Таким образом, получается замкнутый круг, ибо свобода порождает творчество, которое, реализуясь, создает «внешние условия», подавляющие «свободные порывы духа», превращая человека не в творца, а в «транслятора готовых идей и порождений предметного мира».

Итак, для Н.А. Бердяева свобода самоцenna, она первична, носит индивидуированный характер и в конечном счете имеет индивидуалистическое основание и враждебна социальной сфере. Провозглашая себя «рыцарем свободы», он хочет найти созвучие своим взглядам в творчестве А.С. Хомякова, у которого, с его точки зрения, существует «страстная любовь к свободе» [3, с. 67].

Однако в действительности понимание свободы в идейном наследии мыслителей существенно друг от друга отличается. У лидера славянофильства, как мы уже отмечали, много рассуждений о свободе и даже история Церкви есть не иное, как «история просвещенной благодатию человеческой свободы» [16, с. 190]. Но если у Бердяева церковь – это один из институтов подавления свободы, то у Хомякова, напротив, органическая свобода возможна лишь в экклесии. По его мнению, в христианском подвиге свободы необходимо различать две формы: первая – «полнота свободы», принадлежащая всей Церкви и исходящая от «даров Духа Божия», вторая – «свобода христианина», которая «почитает себя ниже общего церковного гласа» и поэтому добровольно покоряет ему «свое собственное мнение». Если же в основу свободы кладется «своеволие отдельного лица», то тогда она сводится к постоянным «колебаниям и сомнениям» или к «нелепой вере в себя», к сотворению «себе кумира из своей гордости». В этом случае мы тоже имеем дело со свободой, но только иного рода, она выступает «в смысле политическом, но не в смысле христианском» [17, с. 191].

Однако и политическая свобода, как и в целом активность человека в социальной сфере,

не должна ограничиваться лишь «пределами личного разума» и субъективными желаниями. Все дело в том, что «свобода не может в себя заключать начало явления», это начало находится в «воле разума, и – прибавляю – разума в его полноте» [9, с. 200]. Полнота же разума отдельному сознанию недоступна, она свойственна лишь «всеселой полноте человечества». В социальной сфере, в деле развития общества уровень свободы может «стеснять или расширять» формы проявления «силы исторической, силы предания, силы устойчивости общественной». Например, русская община не была создана «какими-то административными мерами, помимо русской жизни», напротив, условием ее появления стала «нравственная свобода русского народа». Поэтому требования разрушения общины «во имя человеческой свободы» в действительности означают уничтожение ее «в пользу личного произвола» [9, с. 156]. Органическое развитие общества предполагает возможность проявления свободы не как «силы отрицательной», а как «начала разумного и нравственного». Эта цель достижима при сохранении «коренных форм народной жизни». Поэтому «дела прогресса истинного» по сути своей «есть и истинный консерватизм» [9, с. 181].

Следовательно, свобода в целом играет позитивную роль в историческом развитии. Поэтому процессы «объективации» для славянофилов не являются трагическими в отличие от позиции Бердяева. Более того, Хомяков был убежден, что свободное соединение человека со Христом «тогда лишь получает свой венец, когда оно осуществляется в реальном мире, в принципе общежития» [13, с. 255]. В этой связи понятно, почему так часто Бердяев упрекает лидера славянофильства в преувеличении значения социального начала в жизни человека, в смешении точек зрения – «религиозно-мистической с научно-исторической», критикует его за стремление доказать лидерство русского народа, опираясь на его «этнографические и исторические преимущества».

Наконец, последняя тема, на которой хотелось бы остановиться, – сравнение исторических позиций Хомякова и Бердяева. Вначале о том, что разделяют мыслителей. Прежде всего речь идет о различном отношении к результатам исторического развития. И тот, и другой признают провиденциальный характер истории, однако для Хомякова органическое развитие общества, несмотря на зигзаги и временные неудачи, все-таки продолжается. Уверенность в том, что «лучшее возможно», мобилизует волю

человека и рождает стремление его достичнуть, т.е. появляется надежда, которая так же «обязательна, как вера и любовь» [9, с. 330]. Оптимизму лидера славянофильства противостоит пессимизм Бердяева.

Одна из главных его историософских интуиций, так сказать, «сквозная тема» творчества, – это учение о цели исторического развития. Она не может быть реализована путем эволюции, постепенного улучшения земного существования людей; по мнению философа, «бесконечный прогресс бессмыслен». Сама человеческая история антиномична, ибо в ней «все не удается и вместе с тем история имеет смысл». Противоречия истории разрешаются лишь благодаря идеи «исторического конца, завершенности земной жизни». Подлинная философия истории не есть «философия эмпирической действительности», она имеет «своим объектом загробное существование». Или, иначе говоря, «история должна иметь конец, смысл истории связан с эсхатологией» [15, с. 26]. Бердяевская трактовка конца света существеннейшим образом отличалась от христианской традиции. Мыслитель отрицает понимание эсхатологии как единовременной «катастрофы земного существования», он солидарен с В. Соловьевым в том, что это длительный процесс, в котором необходимо участие человека. Он также отрицает идею о вечных адских муках, о разделении людей в конце истории на праведников и грешников. С его точки зрения, «существование вечного ада означало бы самое сильное опровержение существования Бога, самый сильный аргумент безбожия» [5, с. 286].

Эсхатологический переворот в жизни людей – это итог «свободы и благодати», так как царство Божие связывается и с откровением Святого духа, и с активностью личности, подготовливающей условия для «одухотворения твари». Конец земного существования близок, так как «современная бездуховная цивилизация уже исчерпала себя». Отсюда понятно, почему Бердяев критично относится к хомяковской интерпретации истории: в ней, с его точки зрения, слишком много оптимизма, «бытового благодушия» и отсюда – нечувствительность к «эсхатологическим прозрениям».

Столкновение со славянофильской историософией продолжается и тогда, когда Бердяев обращается к истории России, к анализу «русской идеи». Данной теме философ посвятил несколько монографий, так как для него ясно, что «загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории». Склонность к противоречивым оценкам отечественной исто-

рии проявляется у Бердяева уже в том, что он стремится наследовать «традицию славянофилов и западников – Чаадаева и Хомякова» [5, с. 10], при этом называются и другие имена философов, занимавших полярные позиции в вопросе о русском призвании. И, надо сказать, действительно: во взглядах философа причудливо переплетаются, смешиваются, синтезируются различные подходы к судьбе России и ее истории. Но Бердяев никогда не занимал позиции национального нигилизма, и можно согласиться с В. Зеньковским в том, что «Бердяев по-новому развивает знакомую нам тему об особом историческом пути России» [17, с. 136].

Ответ на вопрос о судьбе России, о ее роли в мировой истории не может ограничиваться лишь анализом факторов, связанных с социальной сферой жизни человека. Он предполагает переход от научно-позитивистского мировоззрения к религиозно-мистическому уровню понимания исторических явлений. Этот уровень позволяет не только понять, «чем эмпирически была Россия», но и решить вопрос о том, что «замыслил Творец о России». Русская история, по мнению Бердяева, во многом объясняется тем, что «два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая, дionисическая стихия и аскетически монашеское православие» [16, с. 78]. Именно этими началами предопределена особая роль русской нации, но, осознавая интуитивно призвание России, ее считают неразгаданной, ибо ее душа «не покрывается никакими доктрина-ми» [12, с. 3]. Констатируя бессилие рациональных построений при анализе отечественной философии истории, мыслитель все же пытается дать свое видение истории русского народа.

Бердяев полемизирует со славянофилами и соглашается с Чаадаевым в том, что в «нашей истории нельзя найти органического единства». Он видит «пять разных Россий», сменявших друг друга: это Киевская Русь, Русь периода монголо-татарского ига, Московская Русь, Россия Петра I и, наконец, «новая советская Россия» [18, с. 7].

Московский период, в отличие от славянофилов, оценивается им как наименее плодотворный для русской истории, по своему типу «казиатско-татарский». Самый значительный этап связан с петербургским периодом, в котором «наиболее раскрылся творческий гений русского народа». Период же после 1917 года характеризуется мыслителем негативно, прежде всего за тотализм, за подавление личной свободы.

Анализируя историю отечества, мыслитель подчеркивает, что для русского народа определя-

ющее значение имеет поиск царства Божия, «кажда новой безгрешной жизни», полное торжество которой возможно только в эсхатологической перспективе. Именно эсхатологичность и связанное с этим непринятие «града земного» имеет доминантное значение в русской истории, выступает катализатором расколов в русском обществе. Здесь и противопоставление интеллигенции и народа, столкновение между государственной властью и образованным слоем, между официальной Церковью и народной верой и т.п. Наконец, именно по поводу социального идеала произошло разделение мыслящих людей на славянофилов и западников. Если первые утверждали «своеобразный тип русской культуры на почве восточного православия», то вторые, напротив, стремились преодолеть эти самобытные начала, они совсем не признавали национальных ценностей. В XX веке эти течения, по мнению Бердяева, изжили себя: оба они были провинциальны, но славянофилы отстаивали «провинциальнопрокрустовую жизнь России», а западники «провинциально-замкнутую жизнь Европы». Мировые войны, революции, технический прогресс рождают сознание «всечеловеческого единства». В этой связи «культура перестанет быть столь исключительно европейской и станет мировой, универсальной» [12, с. 19]. Универсальное сознание на новом уровне синтезирует славянофильство и западничество, поэтому Россия осознает себя не Западом и не Востоком, а «Востоко-Западом, соединителем двух миров, а не разделителем».

По форме этот тезисозвучен идеям В.С. Соловьева, однако если у последнего по существу универсалистский синтез заменяется поглощением русской самобытности Западом, потерей Россией национальной и религиозной независимости, то Бердяев с подобной программой не согласен. Он справедливо замечает, что «призыв забыть о России» и служить человечеству, ориентируясь лишь на некие общечеловеческие ценности, «ничего не значит, это – пустой призыв». Мыслитель привержен идее сохранения национальной самобытности России, и очень современно звучит его предупреждение защитникам «национальных интересов» о том, что «космополитическое отрицание России во имя человечества есть ограбление человечества» [12, с. 100].

Эта мысль зозвучна идеям А.С. Хомякова, и, несмотря на то что Бердяев говорит о «преодолении» славянофильства, в действительности любой мыслитель, утверждающий национальное самосознание, не может обойтись без этого течения. Творчество самого Бердяева – наглядное подтверждение этого вывода.

Итак, А.С. Хомяков и Н.А. Бердяев представляют два разных типа русского философствования.

Первый исходит из примата «общих начал» как в духовной и социальной жизни, так и в знании. Одним из важнейших условий сохранения «общего» является традиция, которая прежде всего опирается на православную веру и национальные особенности русского народа. Однако славянофилы не превращают традицию в застывшую, омертвевшую форму. Выступая за сохранение «коренных начал», они в то же время признают необходимость их выражения возвучной времени форме. Поэтому в их понимании традиция постоянно развивается, то есть живет в истории.

Н.А. Бердяев исходит из примата личного начала как в онтологии и гносеологии, так и в социальной сфере. Традиция рассматривается им как сила, подавляющая свободу, а творчество, по его мнению, возможно лишь путем преодоления предания. Отсюда и желание эсхатологического переворота, радикально изменяющего человеческое существование, и пессимистический взгляд на «так называемый общественный прогресс» и т.д.

В то же время во взглядах А.С. Хомякова и Н.А. Бердяева есть и общие моменты. Они отстаивают приоритет духовных ценностей «перед вещными, материальными интересами». Философы при анализе взаимоотношения Запада и России выступают против превращения нашего Отечества в простой транслятор европейского опыта, против слепого копирования западного пути развития. С их точки зрения, Россия, участвуя в мировых процессах, должна сохранить коренные начала собственной истории, культуры и образа жизни. Эти идеи очень актуальны, так как глобализация сопровождается агрессивным навязыванием народам западных стандартов жизни, противостоящих их национальным традициям и этическим нормам.

Наконец, еще одна проблема, которая приобрела в России в последнее время большую значимость. Радикальные социальные преобразования насаждают в нашей стране индивидуализм, разрушают традиционно присущий россиянам дух коллективизма. Понятно, что славянофильское учение о соборности наглядно показывает ущербность социального атомизма, но

даже во взглядах Бердяева содержится критика западного индивидуализма, «сужающего личность».

Внимательное отношение к идейному наследию А.С. Хомякова и Н.А. Бердяева, не формальное, а существенное изучение их философских взглядов поможет и российским властям, и гражданским институтам разработать программу по органическому развитию общества, опирающуюся на современные технические достижения, но сохраняющую при этом свои самобытные начала.

#### *Список литературы*

1. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М.: Типография Московского университета, 1911. Т. 1.
2. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М.: Университетская типография, 1904. Т. 8.
3. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005.
4. Шапошников Л.Е. А.С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: Изд-во НГПУ, 2004.
5. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Изд-во «ДЭМ», 1990.
6. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Общественная польза, 1907.
7. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2.
8. Серафим (Роуз) иеромонах. Православие и религия будущего. М.: Скит, 1992.
9. Хомяков А.С. Избранные статьи и письма. М.: Изд. дом «Городец», 2004.
10. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
11. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Имя-Пресс, 1990.
12. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Изд-во ФО СССР, 1918.
13. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М.: Университетская типография, 1900. Т. 2.
14. Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916.
15. Бердяев Н.А. Мое философское миросозерцание // Н.А. Бердяев: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 1994.
16. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1.
17. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997.
18. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
19. Хомяков А.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1994.

**PERSONALISTIC CENTERS OF RUSSIAN PHILOSOPHY: A.S. KHOVIAKOV AND N.A. BERDYAEV**

**L.E. Shaposhnikov**

The article attempts to compare two types of Russian philosophizing, one represented by A.S. Khomiakov, relying on domestic spiritual tradition, the other represented by N.A. Berdyaev, justifying the principles of existential philosophy. It is shown that despite the differences in the views of the two thinkers, there are some similar motives in their concepts. The author makes the conclusion about the importance of the philosophers' works for a proper assessment of the current state of Russia and of the ways for its development.

*Keywords:* individualism, universalism, existence, conciliarity, orthodoxy, church, freedom, personality, spirit, antinomism.