

*Л. Е. Шапошников**

Н. А. БЕРДЯЕВ И СЛАВЯНОФИЛЫ

В статье рассматривается отношение Бердяева к идейному наследию славянофилов. Выявляются противоречия в его оценке этого течения: с одной стороны, высоко оценивается значение идей славянофильства в развитии национального самосознания, в разработке оригинального русского богословия и самобытной философии; с другой — мыслитель критикует славянофилов за излишнюю погруженность в народные традиции, за своеобразное понимание роли общины в отечественной истории, за отсутствие пророческих и эсхатологических мотивов. В статье подчеркивается, что обращение русских мыслителей к эмпирической жизни народа не только не умалило значимость славянофильства, но и делало философские размышления представителей этого течения более полными и фундаментальными.

Ключевые слова: Запад, Россия, народ, нация, интеллигенция, церковь, мистицизм, история, философия, славянофильство.

L. E. Shaposhnikov

N. A. BERDYAEV AND SLAVOPHILES

The paper examines Berdyaev's views on the ideological heritage of Slavophiles. It is revealed, that the philosopher's assessment of this is not devoid of certain contradictions. On the one hand, the importance of Slavophile ideas in the development of national self-consciousness, as well as the promotion of original Russian theology and philosophy is highly appreciated. On the other hand, Berdyaev criticizes Slavophiles for excessive immersion in folk traditions, rather specific understanding of the role of the community in national history, and lack of prophetic and eschatological motives in their works. The article emphasizes that this controversy by no means diminishes the importance of Slavophile ideas for the works of prominent Russian thinkers, actually enriching their philosophical insights.

* Шапошников Лев Евгеньевич — д-р филос. наук, проф., Заслуженный деятель науки РФ, shaposhnikov_le@mininuniver.ru, Нижегородский государственный педагогический ун-т им. Козьмы Минина, Российская Федерация, 603952, Нижний Новгород, Ульянова ул., д. 1.

Shaposhnikov Lev E. — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, shaposhnikov_le@mininuniver.ru, Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University; 1, Ulyanova st., Nizhny Novgorod, 603952, Russian Federation

Keywords: the West, Russia, people, nation, intelligentsia, church, mysticism, history, philosophy, Slavophilism.

Становление взглядов Н. А. Бердяева проходило достаточно сложно и включало несколько принципиально отличных этапов: легальный марксист, философский идеалист и религиозный мыслитель. В этой связи понятно разнообразие идейных источников, которые оказали влияние на этот эволюционный процесс. Особо следует отметить немецкую классическую философию. «Критику чистого разума» Канта и «Философию духа» Гегеля Бердяев прочитал в 14 лет, взяв эти книги из домашней библиотеки. В более зрелом возрасте он основательно изучил Фихте, и идеи немецкого мыслителя, связанные с этизацией философии, были ему близки. В кантовском наследии его прежде всего привлекали идеи об активности субъекта как в познавательной, так и в этической сферах, а также отношение к человеку как к цели, а не как средству для кого-либо. Отсюда становится понятным заявление философа о том, что он «более всего прошел школу Канта», хотя мыслитель «никогда не был человеком школы» [9, с. 58]. К числу идейных источников взглядов Бердяева можно отнести и творчество таких «лично-ориентированных» мыслителей, как Августин, Паскаль, Шопенгауэр, Кьеркегор и Ницше. Однако речь идет не о заимствованиях, а о творческом переосмыслении антропологических тем, содержащихся в трудах этих корифеев западной философии.

Несмотря на оригинальность экзистенциальных установок для русской философской традиции, взгляды Бердяева имеют и отечественную идейную основу: речь прежде всего идет о православной духовной традиции.

Критически оценивая католицизм, протестантизм и даже православие, Бердяев все же, безусловно, отдавал предпочтение восточному христианству. Несмотря на то что протестантская индивидуализация христианства «формально отвечает духу экзистенциальной философии», он ее не приемлет. Мыслитель подчеркивает, что «русская идея христианской свободы» принципиально отличается от «мысли протестантской». Если в последней личная свобода в «делах веры» выступает как непримиримый антагонист авторитаризму католицизма, то православная проблема свободы «ставится совсем не в противоположение церковного авторитета и индивидуализма» [9, с. 9]. Православное понимание церкви как «единства во множестве», то есть как соборности, снимает антиномию индивидуализма и авторитаризма.

Для западноевропейского сознания учение о соборности труднодоступно и в силу того, что оно «почти непередаваемо на иностранных языках», и по причине схематизма «мысли протестантской и католической, всегда склонной к противоположению авторитета и индивидуума» [9, с. 13–14].

Русская духовная традиция не сводит христианскую свободу лишь к борьбе «за права индивидуума, защищающегося и разграничивающегося с другими индивидуумами», то есть она не ограничивается формальными и бессодержательными ее характеристиками. Отечественная мысль, по мнению Бердяева, «проблема свободы ставится на большей глубине».

Действительно, если индивид «добровольно входит в церковную ограду», тогда «церковь не может быть для него внешним авторитетом». В этом случае

свобода трактуется не как «формальное право», а как содержание человеческой деятельности, «как обязанность христианина». Поэтому в русской мысли и жизни «свобода есть бремя и тягота, которую нужно нести во имя высшего достоинства и богоподобия человека» [5, с. 35].

Итак, православное понимание церкви как единства во множестве, православная сотериология, требующая и максимальных индивидуальных усилий, и в то же время считающая, что, спасая себя, ты должен думать и о спасении других, наконец, наличие в православии различных богословских мнений, неприятие им католического авторитаризма и протестантского индивидуализма, безусловно, оказали формирующее влияние на мировоззрение Н. А. Бердяева.

Среди отечественных идейных источников взглядов мыслителя особое место занимает славянофильство, — к оценке и анализу этого течения он обращается постоянно, в течение всей жизни.

Уже в первой большой работе, посвященной А. С. Хомякову, Бердяев формулирует ряд положений, ставших ведущими в рассмотрении славянофильства. С его точки зрения, необходимо «приступить к серьезному исследованию славянофильства» с целью выявить «его значение в истории нашего самосознания». Причем антицерковное сознание российской интеллигенции не в состоянии определить значение этого самобытного феномена в истории русской мысли. Только религиозное возрождение начала XX в., которое с легкой руки Бердяева получило название «новое религиозное сознание», было способно «понять славянофильство и оценить его». Однако позитивная оценка взглядов Хомякова и его единомышленников не означает, что Бердяев соглашается со всеми их тезисами, — он заявляет, что «преследует цели критической оценки славянофильства Хомякова» [2, с. 35].

Анализируя историю русской мысли, Бердяев отмечает, что она многие века была «вплетена в историческое русское бытие». Однако русское самосознание начинается тогда, когда И. В. Киреевский и А. С. Хомяков «с дерзновением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире». В деле развития национального самосознания, как считает Бердяев, со славянофилами может быть «поставлен рядом лишь Чаадаев» [2, с. 37]. Причем мыслитель и позицию национального нигилизма «басманного философа», и позицию, обосновывающую мессианскую роль России с патристических позиций, фактически уравнивает.

Оценивая русскую мысль до Чаадаева и славянофилов, философ утверждает, что она сводилась или к поверхностному «западничеству русского барства», или к примитивному просветительству «да к официально-казенным началам». Сразу оговоримся, что ни А. С. Шишков, ни Н. М. Карамзин, ни С. С. Уваров^{*} никак не могут быть отнесены к перечисленным Бердяевым направлениям мысли. Другое дело, что названные мыслители лишь обозначили антиномию Запада и России, а славянофилы попытались ее обосновать, указав на принципиальные различия двух этих миров.

Можно согласиться с Н. А. Бердяевым, который к заслугам славянофилов относит их определение русской мысли как преимущественно религиозной,

* См. об этом подробнее работы Шапошникова Л. Е. [17; 18; 19].

подчеркивая, что им не только удалось констатировать этот факт, известный и до них, но они сумели, опираясь на православие, показать «истинное раскрытие природы нашего национального духа». А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и другие впервые сформулировали мысль о том, что «центр русской духовной жизни — религиозный, что русская тревога и русское искание в существе своем религиозны» [2, с. 38]. Самые яркие отечественные таланты, даже тогда, когда некоторые из них критично относились к славянофильству, все же были религиозны, и «этим оправдывали славянофильское самосознание». В то же время западническое направление, по мнению Бердяева, «серо, не оригинально, не гениально». Бердяев отмечает, что славянофильство принадлежало к «мировому потоку, который влек все народы к национальному самосознанию, к органичности, к историзму».

Принадлежа к романтическому движению, которое оказало на них «косвенное влияние», связывая с современной им европейской культурой, они главный источник своих взглядов находили в «русской земле, в восточном православии, неведомым... никаким западным людям».

Славянофилы стоят у истоков русской философии и оригинального русского богословия: именно А. С. Хомяков был не только первым «светским богословом», но и «первым свободным богословом». Однако, несмотря на фундаментальное значение славянофильства, и прежде всего Хомякова, для русской мысли, его, как замечает Бердяев, в России «не знают, не читают, он забыт и не оценен» [12, с. 32]. Данный факт во многом объясняется беспочвенностью интеллигенции, ее приверженностью позитивизму: «безрелигиозное и денационализированное сознание не в силах было этого сделать — славянофильство выпадало из поля зрения» [2, с. 35].

Формируя собственные философские взгляды, славянофилы обращались и к патристике, и к западной философии. Поскольку влияние патристики на русских мыслителей специально Бердяевым не рассматривается, мы остановимся на позиции славянофилов (в его оценке) по отношению к западной философии. Высшим этапом в развитии последней, по их мнению, было гегельянство, поэтому в преодолении этого философского учения русские мыслители видели свою цель. В отличие от рационально-рассудочной европейской метафизики славянофилы разрабатывают любомудрие, основанное «на цельной жизни духа». Эта «цельность» познается жизненно, причем «индивидуальному сознанию она недоступна». Бердяев особо подчеркивает заслугу Хомякова в том, что он «утверждает соборную, т. е. церковную, гносеологию». Причем неслучайно славянофилы связывают поиск истины с религиозной верой, так как «вера первичнее, первороднее знания», — в силу этого «в основе знания лежит вера» [2, с. 113].

Однако, несмотря на несомненные достижения, философия славянофилов, по мнению Бердяева, имеет и недостатки: так, у них совсем не развита «космологическая сторона метафизики», отсутствует учение о Мировой душе, что существенно снижает понимание творческого воздействия Бога на мир.

Особое внимание в рамках постановки и решения философских проблем славянофилы обращали на историософию. Бердяев отмечает, что, поскольку в этом течении «совершился акт национального самосознания», постольку

вопросы, связанные с судьбой России, «должны были вызывать к себе исключительный интерес» [2, с. 123]. В основе славянофильской философии истории, как считает Николай Александрович, лежат две идеи: первая утверждает решающее значение религиозной веры в судьбе народа; вторая акцентирует внимание «на противоборстве двух начал в истории человечества — свободы и необходимости, духовности и вещественности» [2, с. 126]. Эти плодотворные установки были сформулированы не на основе научного анализа, а «религиозно-философским путем». Однако сами подходы к интерпретации истории, как считает Бердяев, у лидера славянофильства были противоречивы, поскольку у него «нет сколько-нибудь ясной методологии исторического познания», что приводит к слиянию двух точек зрения — «религиозно-мистической и научно-позитивной». Хомяков и другие славянофилы правы, когда призывают воспринимать дух народа через его веру, которая не должна зависеть от эмпирических условий жизни этноса. Но они неправы, когда делают попытку «научно-исторически обосновать великое религиозное преимущество русского народа» [2, с. 142]. У них получается, что дух этноса «зависит от общественных и экономических условий». Отсюда преувеличение значения сельской общины, географического положения, этнографических особенностей. В силу этого славянофилы, по мнению Бердяева, впадают «почти что в экономический материализм» [2, с. 143].

Отсутствие четких методологических установок, с точки зрения Бердяева, приводит славянофильскую историософию и к противоречивым выводам при оценке национального призвания и понимания специфики нации. Рассуждение о национальном призвании, как считает Бердяев, должно отвечать на вопрос о том, «обладает ли этнос миссионизмом или он претендует на мессианское сознание». В первом случае речь идет о той роли, которую играет каждый народ в истории, выполняя ту или иную миссию. Во втором случае этнос претендует «на исключительное призвание, на призвание религиозное и вселенское по своему значению» [2, с. 141]. Сам термин «мессианизм» происходит от слова «мессия», т. е. посредник между Богом и человеком, и носитель мессианского сознания — это «избранный народ Божий».

Славянофильское учение «представляет собой помесь мессианизма с миссионизмом», так как оно выдвигает тезис «об исключительном призвании русского народа» и в то же время смешивает его «с точкой зрения научно-исторической», обосновывающей специфику «культурного призвания русских». Для Бердяева же мессианизм может опираться только на «точку зрения религиозно-мистическую» и на пророческие откровения.

Такая непоследовательность проявляется у славянофилов при характеристике народа: в терминологии Бердяева, они смешивают «национализм и народничество», т. е. национальное и народническое сознание. В первом случае термин «народ» используется в значении «нация», и здесь неприменимы «никакие социально-классовые категории», она «есть реальность порядка мистического». При втором подходе понятие «народ» употребляется «в смысле социальном — как простонародье, крестьяне, рабочие, демократические слои общества» [2, с. 163]. Такое понимание не требует отношения к нации как к «мистическому организму», оно утверждается «позитивистически». Важ-

нейшая задача славянофилов связана с «утверждением русского народа как живого организма», то есть реальности, возвышающейся над всеми социальными группами, следовательно, они обосновывают необходимость развития национального самосознания. Но в то же время у славянофилов присутствуют и элементы народничества: это и поклонение русскому мужику, и «уподобление простонародью» (отсюда «потребность носить народную одежду, слиться с народом в быте, взглядах и обычаях» [2, с. 163–164]). Но если материалистически настроенные народники обосновывали свои идеи на почве позитивизма, то Хомяков был народником потому, что был убежден: «в крестьянстве наиболее сохранилась христианская вера и национально-русский уклад жизни». Смещение элементов национального и народнического сознания, по мнению Бердяева, «затемняет» проблему призвания России, которое может быть только универсальным, то есть мировым. У славянофилов же проявляется не христианский, а языческий национализм, ориентирующийся на программу «Россия для русских». Но подобные установки, утверждает Бердяев, необходимо «преодолеть и изжить», так как «Россия нужна не для своего национально-эгоистического процветания, а для спасения мира» [2, с. 174].

На наш взгляд, критика Бердяевым якобы двойственной позиции славянофилов по проблемам мессианизма и по вопросам национального самосознания несправедлива. Действительно, религиозно-мистическое призвание народа осуществляется в определенном социальном контексте, который оказывает существенное влияние на религиозное сознание.

Церковь — богочеловеческий организм, обеспечивающий общение и взаимодействие Бога и человека. Причем и в церкви, и в обществе трансцендентное воздействие происходит не помимо индивида, а только через его деятельность. Поэтому учение о церкви не только дает ее дефиницию, характеризует свойства еkkлeзии, рассматривает сотериологические проблемы, но и оценивает ее роль в обществе, формирует ценностные ориентации личности, вошедшей в церковную ограду, вырабатывает принципы отношения церкви к социальным институтам и культуре, рассматривает и дает оценку экуменизму, решает задачи, связанные с миссионерской и катехизаторской деятельностью. В этой связи понятно, что нельзя сводить роль церкви только к мистической стороне: она формирует социально-значимые качества личности. А они складываются также и под влиянием географической среды, национальной психологии, культурных и бытовых традиций. Следовательно, для славянофильской характеристики национального самосознания и призвания свойственны не двойственность и противоречивость, а полнота и разносторонность.

Мы уже отмечали особое внимание Бердяева к богословским взглядам славянофилов, и прежде всего к идеям Хомякова. Этот интерес во многом обусловлен был позицией самого философа по отношению к православной церкви.

В ранних работах Н. Бердяев особо подчеркивает антицерковную направленность своих трудов: они «изобличают» сходящую с исторической сцены «старую омертвелую Церковь». Он убежден: отжившие формы христианства должна заменить новая религиозная эпоха, восстанавливающая «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» [4, 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» [4, с. 9].

В период борьбы официальной Церкви с движением имяславцев, которое выступило со своеобразным, отличающимся от традиционных взглядов пониманием соотношения Бога и его имени, а также со своей специфической трактовкой значения культовых действий, Бердяев встает на защиту имяславцев и пишет статью «Гасители Духа», направленную против Синода. Философ вспоминает, что номер газеты с этой публикацией конфисковали, а он сам был отдан под суд «по статье о богохульстве, которая карала вечным поселением в Сибири». Но судебное разбирательство было отложено ввиду начавшейся войны, а затем революция «прекратила это дело». В то же время Бердяев сохранил верность патриарху Тихону в период обновленческого раскола Церкви в первые годы Советской власти, он остался 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» [9, с. 191], «связи с православной Церковью не теряю и не хочу терять» [8, с. 148]. Можно привести и другие подобные примеры.

Эволюция взглядов Бердяева по отношению к православной церкви проявлялась и в изменении оценок богословствования Хомякова. В начальный период своего творчества, в частности в монографии 1912 г., философ подчеркивал, что, несмотря на многие достижения, богословие славянофилов «было ограничено, сдавлено, неполно» [2, с. 101]: ему чужды идеи нового религиозного сознания, так как у него нет «пророческого чувства», Хомяков «не ждал и не допускал» нового откровения в христианстве, у него отсутствует эсхатологическая перспектива. Однако уже в 30-е гг. Бердяев делает вывод о том, что славянофилы и Хомяков преодолевают «религиозное рабство» и поэтому «выражают новое сознание в христианстве, созревание для высшей свободы духа» [6, с. 13].

Главной темой при анализе богословия А. С. Хомякова и других славянофилов была для Бердяева проблема свободы. Он именно интуиции о свободе делает доминантой своего философствования. С его точки зрения, свобода — это не только независимость «личности изнутри», она есть «творческая 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» [10, с. 91]. Если бы пути творчества были predeterminedены 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 и послушания. Подобное понимание христианства, с его точки зрения, порождено тем, что историческая Церковь постоянно отрекается от свободы духа «во имя благ мира и мирового господства». В действительности же 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, в его понимании, православие «гораздо менее определимо, чем католичество и протестантизм». Бердяев считал это обстоятельство преимуществом православия и видел в этом его большую свободу [9, с. 163].

Бердяевская трактовка творчества по-новому ставит проблему взаимоотношений 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» [10, 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» [3, с. 25]. Этот акт по природе антиномичен, ибо существует непреодолимое противоречие между творческим замыслом и его осуществлением. 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 самоценна, она первична, носит индетерминированный характер, в конечном счете она 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» [2, с. 67].

Однако в действительности понимание свободы в идейном наследии мыслителей существенно друг от друга отличается. У лидера славянофильства много рассуждений о свободе, и даже история Церкви есть не что 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» [16, с. 191].

Однако, как утверждает Хомяков, 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 начала явления», это начало находится в «воле разума, и — прибавляю — разума в его полноте» [14, с. 200]. Полнота же разума отдельному сознанию недоступна, она свойственна лишь «всечелой 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» [14, 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» [14, 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 общезития» [15, с. 225]. 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, анализируя отношение Бердяева к славянофильству: речь идет об их различном отношении к результатам исторического развития. И Бердяев, и славянофи-

лы признают провиденциальный характер истории, однако для Хомякова и других славянофилов 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 достигнуть, т. е. появляется надежда, которая так же «обязательна, как вера и любовь» [14, с. 330]. Оптимизму лидера славянофильства противопоставит пессимизм Бердяева.

Одна из главных его историософских интуиций (так сказать, «сквозная тема» творчества) — это учение о цели исторического развития, которая не может быть реализована путем эволюции, постепенного улучшения существования людей. По мнению философа, «бесконечный прогресс бессмыслен». Сама человеческая история антиномична, ибо в ней «все не удастся и вместе с тем история имеет смысл». Противоречия истории разрешаются лишь благодаря идее «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» [3, 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» [9, 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, подготавливающей 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 истории проявляется у Бердяева уже в том, что он стремится наследовать «традицию славянофилов и западников — Чаадаева и Хомякова» [9, 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» [13, 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, дионисическая стихия и аскетически монашеское православие» [7, с. 78]. Именно этими началами предопределена особая роль русской нации, но, осознавая интуитивно свое призвание, Россия считается неразгаданной, ибо ее душа «не покрывается никакими доктринами» [11, 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 России», сменявших друг друга: это Киевская Русь, Русь периода монголо-татарского ига, Московская Русь, Россия Петра I и, наконец, «новая советская Россия» [1, с. 7].

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

Анализируя историю отечества, мыслитель подчеркивает, что для русского народа определяющее значение имеет поиск царства Божия, «жажда 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, абсолютно не признавая национальных ценностей. В XX в. эти течения, по мнению Бердяева, изжили себя: оба они были провинциальны, но славянофилы отстаивали «провинциально-замкнутую 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» [11, 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 тезис созвучен 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 «наднациональных интересов» о том, что «космополитическое отрицание России во имя человечества есть ограбление человечества» [11, с. 100].

Эта мысль созвучна 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 идей этого течения. Творчество самого Бердяева — наглядное подтверждение этого вывода.

При этом даже краткое рассмотрение оценок славянофильства Бердяевым показывает, что он принадлежит к другому направлению русской философской мысли.

А. С. Хомяков и его сторонники исходят из примата «общих начал» как в духовной и социальной жизни, так и в познании. 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 признают необходимость их выражения в созвучной 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 славянофилов и Н. А. Бердяева есть и общие моменты. Они отстаивают приоритет духовных ценностей «перед вещными, материальными интересами». И славянофилы, и Бердяев при анализе взаимоотношений 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 разным 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 его сторонников и Н. А. Бердяева, не формальное, а сущностное изучение их философских взглядов поможет и российским властям, и гражданским институтам разработать программу органического развития общества, опирающуюся на современные технические достижения, но сохраняющую при этом национальные самобытные начала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: Имка-пресс, 1955. 224 с.
2. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков / Вступ. ст., послесл., прилож. и коммент. Л. Е. Шапошникова. М.: Высш. шк., 2005. 239 с.
3. Бердяев Н. А. Мое философское миросозерцание // Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 1994. С. 21–27.
4. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М. В. Пирожков, 1907. 233 с.
5. Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
6. Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 3–31.
7. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 77–144.
8. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 87–154.
9. Бердяев Н. А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
10. Бердяев Н. А. Смысл творчества. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. 358 с.
11. Бердяев Н. А. Судьба России. М.: Сов. Писатель, 1990. 346 с.
12. Бердяев Н. А. А. С. Хомяков как философ // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 32–37.
13. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. 367 с.
14. Хомяков А. С. Избранные статьи и письма. М.: Городец, 2004. 480 с.
15. Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М.: Университетская типография, 1902. 576 с.
16. Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Медиум: Журнал «Вопросы философии», 1994. 476 с.
17. Шапошников Л. Е. Государственная деятельность и философско-педагогические взгляды А. С. Шишкова // Педагогика. 2021. № 12. С. 109–118.
18. Шапошников Л. Е. Философско-педагогические взгляды Н. М. Карамзина // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. Июнь, 2020. Т. 36. Вып. 2. С. 300–312.
19. Шапошников Л. Е. Философско-педагогические взгляды С. С. Уварова // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2019. Июнь. Т. 35. Вып. 2. С. 320–335.

REFERENCES

1. Berdjaev N. A. (1955). Istoki i smysl ruskogo kommunizma [Origins and meaning of Russian communism]. Paris: IMKA-Press Publ. 224 s. (In Russian).
2. Berdjaev N. A. (2005). Aleksej Stepanovich Homjakov [Alexey Stepanovich Khomyakov]. Moscow: Vyssh. shk. Publ. 239 s. (In Russian).
3. Berdjaev N. A. (1994). Moe filosofskoe mirosozercanie [My philosophical worldview]. In: N. A. Berdjaev: pro et contra. St. Petersburg: RHGI Publ. 1994. S. 21–27. (In Russian).
4. Berdjaev N. A. (1907). Novoe religioznoe soznanie i obshhestvennost' [New religious consciousness and the public]. St. Petersburg: M. V. Pirozhkov Publ. 1907. 233 s. (In Russian).
5. Berdjaev N. A. (1993). O naznachenii cheloveka [About the purpose of a person]. Moscow: Respublika. 1993. 383 s. (In Russian).
6. Berdjaev N. A. (1991). O haraktere ruskoy religioznoj mysli XIX veka [On the nature of Russian religious thought of the 19th century]. In: N. Berdjaev o ruskoy filosofii. Sverdlovsk: Ural'skij universitet Publ. 1991. S. 3–31. (In Russian).
7. Berdjaev N. A. (1990). Russkaja ideja [Russian idea]. In: Voprosy filosofii. 1990. No 1. S. 77–144. (In Russian).
8. Berdjaev N. A. (1990). Russkaja ideja [Russian idea]. In: Voprosy filosofii. 1990. No 2. S. 87–154. (In Russian).
9. Berdjaev N. A. (1990). Samopoznanie. (Opyt filosofskoj avtobiografii.) [Self-knowledge. (An experience of philosophical autobiography.)]. Moscow: Mezhdunarodnye otnoshenija, 1990. 336 s. (In Russian).
10. Berdjaev N. A. (1916). Smysl tvorcestva [The meaning of creativity]. Moscow: G. A. Leman i S. I. Saharov Publ. 1916. 358 s. (In Russian).
11. Berdjaev N. A. (1990). Sud'ba Rossii [The fate of Russia]. Moscow: Sov. Pisatel' Publ. 1990. 346 s. (In Russian).
12. Berdjaev N. A. (1991). A. S. Homjakov kak filosof [A. S. Khomyakov as a philosopher]. In: N. Berdjaev o ruskoy filosofii. Sverdlovsk: Ural'skij universitet Publ. 1991. S. 32–37. (In Russian).
13. Zen'kovskij V. V. (1997). Russkie mysliteli i Evropa [Russian thinkers and Europe]. Moscow: Respublika. 1997. 367 s. (In Russian).
14. Homjakov A. S. (2004). Izbrannye stat'i i pis'ma [Selected articles and letters]. Moscow: Gorodec. 2004. 480 s. (In Russian).
15. Homjakov A. S. (1902). Poln. sobr. soch.: V 8 t. [Complete collection Op. in 8 volumes]. T. 2. Moscow: Universitetskaja tipografija. 1902. 576 s. (In Russian).
16. Homjakov A. S. (1994). Soch.: V 2 t. [Op. in 2 volumes]. T. 2. Moscow: Medium: Zhurnal "Voprosy filosofii". 1994. 476 s. (In Russian).
17. Shaposhnikov L. E. (2021). Gosudarstvennaja dejatel'nost' i filosofsko-pedagogicheskie vzgljady A. S. Shishkova [State activity and philosophical and pedagogical views of A. S. Shishkov]. In: Pedagogika. 2021. No 12. S. 109–118. (In Russian).
18. Shaposhnikov L. E. (2020). Filosofsko-pedagogicheskie vzgljady N. M. Karamzina [Philosophical and pedagogical views of N. M. Karamzin]. In: Vestnik SPbGU. Filosofija i konfliktologija. 2020. S. 300–312. (In Russian).
19. Shaposhnikov L. E. (2019). Filosofsko-pedagogicheskie vzgljady S. S. Uvarova [Philosophical and pedagogical views of S. S. Uvarov]. In: Vestnik SPbGU. Filosofija i konfliktologija. 2020. S. 320–335. (In Russian).