

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3 (14)

2023

В. Ф. Кривушина

«Исторический взгляд» Аполлона Григорьева и философия Ф. В. Й. Шеллинга

УДК 1(470)(091)+1(430)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_3_115
EDN FJXKBQ



Аннотация: В статье рассматривается влияние философских идей немецкого мыслителя-идеалиста Шеллинга на формирование «исторического взгляда» крупнейшего русского литературного критика, оригинального философа, теоретика почвенничества Аполлона Александровича Григорьева (1822–1864). Анализируя тома «Истории России» С. М. Соловьева, Григорьев приходит к выводу об использовании в ней гегелевского метода в отношении к русской истории, следствием чего становится выпадение из русской истории периода Древней Руси. На материале статьи «Белинский и отрицательный взгляд в литературе» показано, что пафос критики Григорьевым философско-исторической концепции Гегеля–Белинского — в отделении видового, своеобразного в национальных образованиях от логической абстракции человеческого рода.

Ключевые слова: русская философия, философия почвенничества, Аполлон Григорьев, Ф. В. Й. Шеллинг, В. Г. Белинский, «исторический взгляд», гегельянство, С. М. Соловьев.

Об авторе: **Валентина Федоровна Кривушина**

Кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии РГПУ им. А. И. Герцена.
E-mail: v.f.krivyshina@gmail.com

Для цитирования: Кривушина В. Ф. «Исторический взгляд» Аполлона Григорьева и философия Ф. В. Й. Шеллинга // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 115–131.

Valentina F. Krivushina

**“Historical view” of Apollon Grigoriev
and the philosophy of F. W. J. Schelling**



UDC 1(470)(091)+1(430)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_3_115
EDN FJXKBQ

Abstract: The article discusses the influence of the philosophical ideas of the German idealist thinker Schelling on the formation of the “historical view” of the largest Russian literary critic, the original philosopher, theorist of the soil movement Apollon Alexandrovich Grigoriev (1822–1864). Analyzing the volumes of “History of Russia” by S. M. Solovyov, Grigoriev comes to the conclusion that the Hegelian method is used in it in relation to Russian history, which results in the loss of the period of Ancient Rus’ from Russian history. Based on the material of the article “Belinsky and the Negative View in Literature”, it is shown that the pathos of Grigoriev’s criticism of the philosophical and historical concept of Hegel-Belinsky is in the separation of the specific, peculiar in national formations from the logical abstraction of the human race.

Keywords: Russian philosophy, philosophy of *pochvennichestvo*, Apollon Grigoriev, F. V. Y. Schelling, V. G. Belinsky, “historical view”, Hegelianism, S. M. Solovyov.

About the author: **Valentina Fyodorovna Krivushina**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of the History of Philosophy, Russian State Pedagogical University. A. I. Herzen.
E-mail: v.f.krivyshina@gmail.com

For citation: Krivushina V. F. “Historical view” of Apollon Grigoriev and the philosophy of F. W. J. Schelling. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 3 (14), pp. 115–131.

В одной из своих последних статей, анализируя кризисное состояние психики Л. Н. Толстого, Аполлон Григорьев между прочим заметил: «Недавно еще такое явление, как „Мертвый дом“, доказало нам, что силы не умирают, не забываются судьбою, а встают могучее после добровольной или принужденной инерции»¹. Но смысл слова «силы» расплывается, а текст критика кажется не выверенным грамматически. Действительно, что значит «силы не умирают»? О чем, собственно, речь? А дело в том, что Григорьев, игнорируя жалобы читателя на темноту его письма, привычно для себя работает в терминах «силовой» шеллингианской философии, которую он объявил «огромной рудой» своей «органической критики». Однако и Шеллинг унаследовал понятие «сила» от естествознания, в котором оно работало.

Главной философской инициативой молодого Шеллинга стало вовлечение природы в сферу фихтеанского господства самосознания. Причем в своей философии природы он получил возможность осваивать целый комплекс революционных открытий в естествознании на рубеже XVIII–XIX вв.²

Так что становление в природе еще бессознательного духовного начала, интеллигенции, происходит у Шеллинга в форме диалектического единства и борьбы сил от магнетизма до организма. Организм — всеобщий принцип вещей, охватывающий и неживую природу. Последняя по Шеллингу — только угасшая жизнь³. Но организм, как и другие силы, сам по себе не самодостаточен, он выступает органом абсолютного тождества, а во временной перспективе — органом христианского Бога. В этом смысле человек — сила, тоже чувственно-сверхчувственная, идеально-реальная, поскольку он как организм является органом абсолютного тождества, Бога-творца универсума. Нетрудно видеть, что мысль Шеллинга здесь идет параллельно богословской мысли. «Силы», «сила», «сама по себе сила» — одно из имен Бога. Подвиг кенотического обнищания Спасителя (принятие им «зрака раба» и оставление покоя вечности ради конечности в человеческом облике) совершает Единый в Трех и неслиянный Христос — Сила⁴. Эту силовую терминологию как философски основополагающую, то есть отвечающую за смысл анализируемых явлений, Григорьев-критик наследует, по-видимому, непосредственно от Шеллинга.



Фридрих Шеллинг.
Худ. Й. К. Штилер, 1835 г.

«Исторический взгляд» Григорьева должен был развиваться и развивался в виду идеи общественного прогресса, захватившей чуть не все мыслящие умы его времени: за ней стояла великая в своем роде философия Г. В. Ф. Гегеля. Так что связанный с Шеллингом духовным родством Григорьев необходимо должен был наследовать и полемический дух шеллинговской философии. Как «органический» мыслитель он «всею полнотой сил» стоял на точке зрения национально-культурной

¹ Григорьев Ап. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 348.

² См.: Бур М., Иррилиц Г. Притязание разума. М., 1978; Асмус В. Шеллинг. Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970; Пестов А. Л. Натурфилософское учение Шеллинга // Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы. СПб., 1998.

³ См.: Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 125.

⁴ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 30.

самобытности, «самоответственности» народов и личностей⁵. «Высшее значение формулы Шеллинга, поскольку обозначается она в доселе изданных последних его сочинениях, заключается в том, что всему: и народам, и лицам — возвращается их *цельное* самоответственное значение, что разбит кумир, которому приносились тресбы идольские, кумир отвлеченного духа человечества и его развития»⁶. Ценнейшая природно-органическая составляющая классического вклада Шеллинга в мировой философский опыт, высвобождающая из фиктеанской отвлеченности природное — органическое — живое, высвобождала и национальность, «эту основу всякой живой жизни» (Гегель)⁷. Гегель, субъективно ценивший живое, национальное начало жизни, не имел намерения жертвовать им отвлеченному духу, а только не смог избежать этого, изводя мир из понятия, имеющего логическую природу и полагающего природу и культуру как свои отчужденные формы.

Григорьев же исходит из того, что развитие проживает не отвлеченный дух гегелевой философии, но конкретные народные (национально-этнические) организмы⁸. Каждый из этих организмов носит в себе следы более или менее отдаленной принадлежности к первоначальному единству человеческого рода, единству, опять-таки не отвлеченному, но необходимо существующему исторически. Каждый такой организм сам в себе замкнут, самодовлеющ, поскольку «не обязан» служить переходной формой для другого. «Естественно, что несколько таковых *однородных* принципов, образуют циклы древнего, среднего, нового мира»⁹. Единство между всеми этими организмами задается правдой души человеческой. В языческой древности эта правда была лишь смутно доступна интуитивной силе души¹⁰, хотя подчас опережала «многосложную операцию политеизма»¹¹, но, наконец, явилась во плоти в мир. Развитию не подлежит. Таким образом преодолевается релятивизм нравственных понятий гегелевой философии.

Общую роль в «приведении к знанию» (Шеллинг) самобытнических интуиций Григорьева должна была, полагаем, сыграть шеллингова идея постоянного возвращения природы к себе (комбинация современной ему идеи бесконечного прогресса и античного представления о цикличности движения). В этой связи автор «Системы трансцендентального идеализма», где он воспроизводит ступени («последовательность представлений») субъективного Я в направлении движения к объективному¹², указывает на невозможность мыслить последовательность представлений, совпадающую с последовательностью разворачивания Абсолютного синтеза в природно-объективном, не ограничив это разворачивание, грозящее в противном случае уйти в бесконечность. Однако Я не может перестать производить, как не может не быть самим собой. Между

⁵ См. подробнее: Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б. Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48.

⁶ Григорьев А. А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 50.

⁷ Гегель цит. по: Ванчугов В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1944. С. 11.

⁸ См.: Фатеев В. А. Философия религии Ап. Григорьева как воплощение почвеннического идеала Абсолютного // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (11). С. 97–120.

⁹ Григорьев Ап. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 27.

¹⁰ Ср. с шеллинговой параллелью: «Помимо своего прасуществования Христос — не Христос. Он существовал как естеств. потенция, пока не явился как божественная личность» (Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 371).

¹¹ Григорьев Ап. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 28. Речь явно идет о феномене сукцессивного политеизма, над которым Шеллинг работал в своей философии мифологии.

¹² См.: Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 364. Анализирует вопрос, как субъективное достигает объективного, становится им, что, как известно, у Шеллинга разрешается в произведении искусства, в деятельности художественного гения, действующего сродни природе, то есть с помощью эстетического рода интеллектуального созерцания.

тем, во внешнем мире, указывает Шеллинг, мы наблюдаем постоянную смену изменений, которые, однако, вовсе не теряются в бесконечности, но ограничиваются определенным циклом, который постоянно повторяется¹³. Таким образом, мы имеем дело со сменой изменений, одновременно конечной и бесконечной. Ее символ — окружность, а не прямая, представляющая собой лишь видимость. Но если органическая по своей природе интеллигенция (познавательная способность) должна созерцать себя в последовательности своих представлений, которая, последовательность, возвращается к самой себе, она, интеллигенция, не может этого сделать, не придав этой последовательности постоянства, или не представив ее в покое. Покой есть, таким образом, органическое образование. Но постоянное воспроизведение покоящегося образования возможно только при непрерывном внутреннем изменении. Жизнь есть возвращающаяся в саму себя фиксированная и основанная на некоем внутреннем принципе последовательность, которая в борьбе с круговоротом природы поддерживается лишь непрерывностью представлений в борьбе за сознание¹⁴. При этом покой не чужд развитию (источник развития, диалектика полярных сил — стабилен), но представляет лишь особую, заторможенную форму развития, протекающего не на внешнем в отношении того, что развивается, фоне (как у Фихте), а на внутреннем¹⁵. В том же ключе движется и мысль Григорьева. «Народный организм он видит прогрессивно развивающимся: «Идеально артистический взгляд (эстетическая параллель органического. — В. К.), не веря в теории, в утопии, в предел развития, не мешает, да и не может мешать развитию»¹⁶. Феномен застоя, этого «недиалектического» покоя в критике Григорьева пройдет столь же философски неприемлемым, как и постоянная «переходность» национально-культурного начала в гегелевой философии истории. Разнообразные «народные организмы» одновременно и замкнуты на самих себя и едины. Они замкнуты, так как довлеют себе, не переходя в функцию отвлеченного духа человечества, и они едины, поскольку восходят к первоначальному единству человеческого рода, причем — это опять-таки последовательно антигегельянски оговаривается критиком — единству не отвлеченному, не существующему действительно. Эта оговорка подкрепляется апелляцией к современной ему науке. «Совершенно веря с г. Буслаевым в органическую связь наших растительных мифических и поэтических основ с основами общеевропейскими...¹⁷ и т.д. Эта связь развивается им как момент единства во множественности. Каждый «народный организм», развивая первоначальное предание, вносит свой органический принцип в мировую жизнь. Каждый? Но проследивая след философии Гегеля в умах самых выдающихся русских властителей дум, Григорьев не видит никакой возможности всерьез опереться на их тексты, поскольку речь пойдет о русском народе, о его способности сказать миру свое «новое слово».

Читая С. М. Соловьева¹⁸: автор «Истории России» художественно одарен — Григорьев приводит немало тому примеров-доказательств. Для Григорьева способность действовать художественно, то есть сознательно-бессознательно, параллельно — подобно природе продуцирует в искусстве феномены «рожденные», а не искусственно созданные. Ведь творчество — «результат работы сил непосредственно жизненных,

¹³ Повторяемость, тождество национально-культурного Я в его экзистенциальной безусловности, этот феномен был личностно прожит-прочувствован Григорьевым в романтической юности с ее глубокими «бесконечными» философско-психологическими уходами-погружениями в секулярные пространства западной мысли, возвращение из которых к себе, в свою самотождественность он, осмысливая этот процесс ретроспективно, видит как душевное перерождение, как возвращение в «одиночество», в личную и национально-культурную идентичность. Чувство же личной идентичности самопознания было у Григорьева изначальным. См.: *Григорьев А.* Воспоминания. Л., 1980. С. 86–87.

¹⁴ См.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 370.

¹⁵ См.: *Лазарев В. В. Ф. В. Й.* Шеллинг // История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978. С. 180.

¹⁶ См.: *Григорьев А.* Письма. М., 1999. С. 97.

¹⁷ См.: *Григорьев А.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 306.

¹⁸ См.: *Григорьев А.* Взгляд на историю России // Русское слово. 1859. № 1.

несравненно шире захватом, чем какое бы то ни было сознание»¹⁹. Пример тому для Григорьева — творчество его любимых «историков-художников» О. Тьерри и Т. Карлейля, в которых он видел своеобразное отражение шеллингова гения соответственно во французской и английской культурах. Ведь только искусство вносит новое в жизнь. Именно эстетическим созерцанием, этой высшей творческой силой самой жизни, схватываются и оформляются в живом творческом синтезе дозревшие до качественной целокупности результаты работы сил — динамических начал жизни. Чтобы быть верным жизни, историограф тоже должен ввести в наше сознание историческую жизнь в ее органической полноте и разнообразии.

Что же вместо этого критик усматривает в «Истории России»? Художественный дар, отвечающий за способность непосредственного контакта историка с родной, национальной исторической жизнью, проявился в его тексте неадекватно, не в целом, а лишь в частностях. Причина — не свободное, непосредственное отношение автора к своему предмету, а напротив, отношение, опосредованное сочувствиями искусственными, теоретическими, заступившими место веры в живые народные начала жизни. История рассматривается Соловьевым гегельянски, то есть преимущественно как история развития государственности и исходя из гегелевой же в своих истоках формулы централизации, в соответствии с которой все реальные проявления русской истории интерпретируются в зависимости от их роли в процессе формирования централизованного русского государства²⁰. Григорьев фиксирует следствия такой позиции, болезненно оразившиеся на результате. Главное из них — выпадение из русской истории периода Древней Руси²¹.

Философски эта проблема предстает как проблема начала. Бесконечный субъект как исходный пункт натурфилософии, в своей чистой субстанциальности свободный от всякого предметного бытия, обретает его в процессе самополагания в объективном. Объект же, в свою очередь, снимается в более высокой потенции субъективности. Отсюда и следует, что вместе с первой объективацией полагается основа всего последующего возвышения, всего движения. Так проясняется сугубая важность постановки и объяснения проблемы начала «как первого бытия нечто»²². Перед нами натурфилософская параллель соответствующей проблематики в философии мифологии. В мюнхенских лекциях Шеллинга начальная объективация кодирует все дальнейшие движения. В эрлангенских лекциях по философии мифологии та же начальная объективация этноса, вышедшего из общей неразличности со своим мифом, кодирует его характер и судьбу.

В свете этих посылок раскрывается позиция Григорьева по отношению к «скрадыванию» Соловьевым того момента мировой и народной жизни, когда племя вышло из безразличного исторического единства. Соловьев же, поскольку он смотрит на этот период как на доисторический, глядя на живые, индивидуальные, «физиономические» черты славян, не видит их, — он спешит мимо язычества, преданий и проч. к одной известной цели: к сложению государственного тела. Отрицая в силу логики своей исторической концепции самостоятельное историческое значение дохристианской Руси,

¹⁹ См.: Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 123.

²⁰ Глубина осмысления предмета критики всегда прорастала изнутри органического переживания, вызревала в обстоятельствах самого разного рода, включая обстоятельства бытовых случайностей, у Григорьева, впрочем, как правило, столь горьких и тяжелых, что они волею-неволею оседали в душе, выбрасывая органические побеги, питающие философскую мысль. В письме Н. Н. Страхову из Оренбурга: «...что же штаб бумаго-то моих не выслал. Ведь без этого денег не дают... У меня же, *кстати*, М. Ф. родила преждевременно и лежит больная. О, треклятая централизация!» (См.: Григорьев А. Письма. М., 1999. С. 251).

²¹ Соловьев в соответствии с принятой им периодизацией истории России считал период от Рюрика (легендарный князь) до Андрея Боголюбского (ум. В 1174 г.) догосударственным. Между тем, русское государство сложилось уже к началу IX в. См.: Очерки истории СССР. М., 1953. Кн. 1. С. 10. Понятие же государства у Соловьева ограничивается формальными рамками государства централизованного.

²² Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 473.

Соловьев — это очевидно для Григорьева — должен представить этот период в виде исторически-безличного родового строя, чего он, чтобы не вступать в противоречие с реалиями русской истории, избегает чисто искусственным путем.

Но ведь историку, даже столь выдающегося таланта и столь замечательной учености — Григорьев отдаст, конечно, в этом должно Соловьеву, — необходим «сам воздух» жизни, то есть учет всей полноты самых разнообразных жизненных реалий. Однако в своем движении по карте России от одного места к другому Соловьев не соотносится в своих выводах с этими реалиями, поскольку он, исходя из своих теоретических посылок, абстрагируется от своеобразия местностей. И вообще, биение пульса Соловьева не совпадает с биением пульса народного. Народное, в его многообразном и едином, самостоятельного интереса для Соловьева не представляет. Оно для него — лишь переходный момент, материал, в котором реализует себя централизованная тенденция.

Сам Григорьев разделяет с Н. Костомаровым точку зрения необходимости даже и при изложении государственной жизни «подчинять принцип государственности идее народности»²³; ведь только народность дает возможность связной, единой истории народов, оказавшихся в политически обособленных странах (на современном языке — историю разделенных народов)²⁴. Политическая история, как внешняя в отношении к народной жизни, не может быть положена в основу истории народа. В комментарии к феномену Червонной Руси критик высказывает свою точку зрения на условия сохранения национальной идентичности. Судьба Червонной Руси «до тех пор будет принадлежать к русской истории, пока народ червоно-русский не потеряет русского языка и начал русской жизни»²⁵. И следующий шаг в апологетике «народного» перед «государственным»: единство между разными видами государственной жизни образует именно народ, «ведь только на основании тождества нашего народа, как в отдаленные, так и в близкие нам времена, можем мы называть отечественными обитателями таких, которые более имеют между собою несходства, чем подобия»²⁶.

Через два года после статьи «Взгляд на историю России» Григорьев, развивая тему, публикует статью «Белинский и отрицательный взгляд в литературе». Сам он придавал этой статье большое значение. Ведь в ней он «подрывал» *централизацию* в учении самого даровитого из ее пророков²⁷. «Подрывал» — то есть работал на философской глубине. И действительно, Григорьев выводит в заголовок статьи о Белинском термин «отрицательный взгляд», который сразу побуждает нас к выяснению его отношения с позитивной философией Шеллинга, где «отрицательный», «отрицательное» фигурирует уже применительно к самой форме философствования. Опозиция «теоретическое (рационалистическое, логическое) — художественное» трансцендентальной философии и философии тождества сменяется опозицией «отрицательное — положительное», поскольку в философию Шеллингом вводится теперь мистический принцип как принцип, преодолевающий отрицательное, отвлеченное, необходимое и развиваемый в своей живой историчности (действительности) и свободе²⁸. Так Шеллинг работает с христианской идеей Бога как абсолютной

²³ Григорьев А. Северно-русские народоправства... // Время. 1863. № 1. С. 100.

²⁴ Из русской истории Григорьев приводит два характерных в этом отношении примера: разделение русского народа в Московском и Литовском государствах XIV в. и «выступление» в том же XIV в. Червонной Руси из политической связи с остальной Россией. «Червень — полагают, нынешнее местечко Червоногород, в Чортковском округе, при реке Дзурощ, впадающей в Днестр» (Соловьев С. М. Соч.: В 18 кн. Кн. 1. История России с древнейших времен: Т. 1–2. М., 1988. С. 679).

²⁵ Григорьев А. Северно-русские народоправства... // Время. 1863. № 1. С. 100.

²⁶ Там же. С. 99.

²⁷ Григорьев А. Письма. М., 1999. С. 261.

²⁸ Опозиция «Григорьев-Белинский» как объективное отношение оценивалось в русской культуре, в частности А. А. Блоком, писавшим о Григорьеве, что «все семь пядей, которые были в его лбу, заслонились одной пядью более талантливого, но бесконечно менее глубокого и образованного, чем он, Белинского» (Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М., Л., 1962. С. 140).

позитивности. Философию откровения немецкий мыслитель, как известно, определил, соотнося ее — в качестве положительной философии — со всей предшествующей рационалистической традицией, включая собственную философию раннего периода. Философские системы этого-то ряда он и назвал отрицательными. При этом он полагал, что положительная и отрицательная философии противостоят друг другу и одновременно друг друга дополняют. Отрицательная философия есть хронологически первая философия, и в качестве таковой она составляет необходимое условие второй. Причем переход к этой второй Шеллинг считал внутренне необходимым и уподобил его переходу от природы к духу. Философский смысл этого уподобления был раскрыт им еще в философии тождества, основанной на принципе тождественности, односущественности творческого разума в природе вещей и мыслящего разума в человеческом духе. Это тождество — принципиальное условие возможности знания, и в этом своем качестве оно является основанием рационалистического постижения бытия. Но это рационалистическое познание ограничено, а именно — связано необходимыми условиями существования бытийных форм, в каком-то своем качестве оно впадает даже в упорное заблуждение о необходимости, то есть логической природе самого Бога²⁹. Эти условия, вне которых бытийные формы не могут существовать необходимо, Шеллинг назвал отрицательными условиями, а философию, ориентированную на познание необходимого, — отрицательной философией. Но отрицательной философии недоступно то, что условием своего бытия имеет не необходимость (отрицательное), но свободу (положительное). Таким положительным условием бытия, то есть условием, в силу которого что-либо существует действительно, является безусловная и свободная воля Бога. Единственно от нее зависит то обстоятельство, что нечто действительно существует. «Поэтому тождество мышления и бытия существует *только* в отношении к тому, *что* существует, но вовсе не в отношении самого существования, или не в отношении к действительно осуществлению»³⁰. Философия, не понимающая сущности сложившейся ситуации и продолжающая работать в русле рационалистической традиции, вырождается в бесплодную и пустую игру. Позитивная философия Шеллинга и есть заявка на перехват философской инициативы из рук Гегеля — новой философией, которая вводит в мирозерцание мистический принцип не в традиционно-рационалистической форме идеи Бога, полагающего себя с необходимостью, то есть Бога, отрефлектированного отвлеченно-логически и потому лишённого позитивного содержания, но Бога, полагающего себя абсолютно свободно и исторично. Григорьев, с его увиденной в тень, но глубокой мистичностью, остается верным своему «идеально-художественному» взгляду, то есть органическому взгляду, соотносённому с органически-художественной парадигмой мышления, философски питаемой системой трансцендентального идеализма и идей параллельности соматического и духовного миров в философии тождества. Объясняя отличие своего «органического взгляда» от господствующего взгляда исторического (гегелевой философии истории и ее производных), он пишет, «что первый, то есть органический взгляд, признает за свою исходную точку творческие, жизненные силы; иными словами, не один ум с его логическими требованиями и порождаемыми необходимо этими требованиями теориями, а ум и логические его требования *плюс* жизнь и ее органические проявления.

Логические требования голого ума непременно так или иначе достигают своих в данную минуту крайних пределов и непременно поэтому укладываются в известные формы, известные теории. Прилагаемые к быстротекущей жизни, формы эти оказываются несостоятельными чуть что не в самую минуту своего рождения, потому что ведь они сами, в сущности, суть не что иное, как результаты сознательной, то есть прошедшей жизни, и к ним как нельзя более прилагается глубокий стих из глубокого стихотворения Тютчева „Silentium!“: „Мысль изреченная есть ложь...“³¹

²⁹ См.: Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск, 1999. Лекции 1–3.

³⁰ Цит. по: Фишер К. История нового времени: В 9 т. Т. 7. СПб., 1905. С. 776.

³¹ Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 145.

Если, таким образом, Шеллинг не отрицал нигилистически рационалистической философии, а стоял на точке зрения дополнительности «отрицательной» философии и позитивной, критикуя лишь упорную самозамкнутость первой с того момента, когда «позитивно» обнаружилась ее ограниченность, то сходную позицию мы видим и у Григорьева. Тем более что для него шеллингизм «старый и новый, он ведь все — один»³².

Итак, отрицательный взгляд отражает не действительную, историческую жизнь народа, но жизнь, преломленную «теоретической» линзой. И, тем не менее, тональность отношения Григорьева к великому критику была иной, чем тональность Блока, вся запечатленная трагическим опытом переживания русских революций, — их кровь поэт вменял Белинскому в вину³³. В «органическом» же восприятии Григорьева Белинский — это феномен того, в высшей степени обаятельного и преимущественно русского рода гениальности, которая сопряжена с героической смелостью мысли, не останавливающейся в своей нещадной последовательности перед ее самыми крайними выводами, что, с одной стороны, развязывает ему, Григорьеву как критику руки, а с другой — создает условия самоотрицания ложных идей: в гениальных натурах ложные идеи, побуждаемые всегда переполняющей эти живые природы жизненной силой к предельным формам самовыражения, — исчерпываются и органически изживают себя! В этом смысле статья о Белинском не содержит ничего подобного тем упрекам в умышленном умолчании и умышленных же искусственных приемах «сохранения лица», которые критик делал Соловьеву. Белинского не надо было выводить на чистую воду, и потому Григорьев широко использует прием демонстрационного эффекта, цитируя соответствующие тексты Белинского в крупных и цельных выдержках и широко работая с курсивом, выделяя наиболее ударные, то есть показательные в своих гегельянских крайностях фрагменты статей Белинского, где тот, со своей фанатичной страстью западника (чего стоит только выделенное Григорьевым курсивом: «русский человек (в результате петровских реформ. — В. К.) стал походить с виду как будто на человека»³⁴), разящим сарказмом и силой своего горячего пластического пера рисует русского допетровского времени по существу еще не доросшим до человеческого статуса, а результаты попыток царей, начиная с Петра, привести внешний вид и образ жизни русского в соответствие с «цивилизованными» европейскими формами — во всей их комичности и прямо диковатости; проявление дикости он видит и в практике упорного сохранения в формах внешнего принятия новых установлений старых стереотипов поведения человека, отнюдь не разучившегося «спрятать глагол „брать“ под всеми видами, по всем лицам без изъятия, по всем числам без исключения»³⁵ и т. д. и т. п. Как относился Григорьев к этому столь крайнему выражению «отрицательного взгляда», который (вспомнив его шеллингову характеристику) «исключает позитивное и выдает за него себя самое»³⁶? Сам фанатически преданный своим почвенническим убеждениям, Григорьев, тем не менее, относился к фанатизму Белинского с характерной диалектической полнотой, которая удержала его от идентификации позиции Белинского с отрицательностью в строгом, шеллингианском смысле слова. Григорьев, можно сказать, различает у Белинского отрицательный, критический взгляд «в себе» (необходимая критическая саморефлексия духовной деятельности-силы в ее неостановимом движении вперед. В этом смысле она у Григорьева соответствует бессознательной деятельности у Шеллинга) и «для себя» (собственно «отрицательный взгляд», замещение собой позитивности). Набросанные Белинским эскизы русской исторической жизни в ее азиатски застывших формах представляются ему гениальными, не сводимыми в своей беспощадной правдивости к каким-либо теоретическим выкладкам; он соотносит наблюдения критика с величайшими

³² Там же.

³³ См.: Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М., Л., 1962. С. 500.

³⁴ Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 243.

³⁵ Там же.

³⁶ Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 56.

достижениями русской духовной культуры: Белинский, по его мнению, в своей диатрибе схватил в русской действительности многое из того, что в разное время породило отрицательные стороны пушкинского мирозерцания, лермонтовский протест и более всего гоголевский смех сквозь слезы. Заключение Белинского об упорной оригинальности русского человека, который, как свидетельствует история, «только брал из-за границы формы... и отливал в эти формы собственные идеи, завещанные ему предками» так, что формы оставались чисто внешними по отношению к идеям, Григорьев расценивает как мысль чрезвычайно глубокую, но адекватно не осмысленную автором, подверженным давлению отрицательности, абсолютизирующей самое себя. Белинский не понял, полагает критик, насколько мысль о непреложности идей, завещанных предками, и о внешнем принятии форм свидетельствовала в пользу самобытности русских, как не понял и того, что она выдвигала требование углубления в сущность этой самобытности. Между тем, отрицательный взгляд Белинского, запечатленный в созданном им образе русского народа, задает и специфический ракурс восприятия личностных свойств и образа действий русских царей и, в частности, приводит его к апофеозу Петра I. Логическим следствием апофеоза Петра I у Белинского становится апофеоз Ивана IV, выраженный, однако, как полагает Григорьев, хотя и в менее наивной и нещадно-последовательной форме, чем апофеоз Петра I, но заключавший в себе, тем не менее, в зародыше, все крайности западничества, высказанные позднее Соловьевым и Кавелиным. Образ Ивана как титанической личности, деформированной грубым полуазиатским бытом, но вдохновленной сознательным чувством своего призвания к централизационной деятельности, — этот образ, созданный Белинским, Григорьев деромантизирует, исходя из непосредственных исторических реальностей, предвосхищая в ряде моментов более поздние и более объективные объяснения характера и деятельности царя, «по-своему» понимавшего цели своих реформ и прибегавшего к террору, в частности, против Новгорода и Твери вовсе не в контексте политической централизации России³⁷. Все эти издержки, уверен Григорьев, суть жертвы исторического фатализма, автономного от всех проявлений непосредственно *действительной*, реальной жизни, которые она деспотически гнет и ломает, и которые она не в состоянии учесть адекватно, не разрушив при этом самое себя. Такой логической моделью является худо понятый гегелизм, побудивший Белинского написать в 1845 г.: «До славян же нам нет дела, потому что они не сделали ничего такого, что дало бы им право на внимание науки и на основании чего наука могла бы видеть в их существовании *факт истории человечества*»³⁸. Так же точно в жертву абстрактному человечеству приносится и русская национальная жизнь, хотя она и объявляется Белинским «глубокой, могучей, оригинальной». Иначе и быть не может, ведь Белинский выводит «*любовь к отечеству... из любви к человечеству, как частное из общего*»³⁹. Для него любить «*свою родину — значит пламенно желать видеть в ней осуществление идеала человечества...*»⁴⁰

Пафос критики Григорьевым философско-исторической концепции Гегеля-Белинского, поскольку она проявляется в апологетике централизационных идей последнего, — в эмансипации видového, своеобразного в национальных образованиях от логической абстракции человеческого рода, в которой своеобразие в тенденции подлежит снятию, являя собой, таким образом, безотраднейшее «из созерцаний, в котором всякая минута мировой жизни является переходной формой к другой, переходной же форме; бездонная пропасть, в которую стремглав летит мысль, без малейшей надежды за что-либо ухватиться, в чем-либо найти точку опоры»⁴¹. Ведь идеал постоянно находится в будущем [im Werden]. Поскольку же человеку вечно стремление воображать себе идеал в видимых формах, он невольно останавливает это несущееся

³⁷ См.: *Скрынников Р. Г.* Иван Грозный. М., 1975. С. 63–64, 154–178.

³⁸ *Григорьев Ап.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 258.

³⁹ Там же. С. 260.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ См.: *Григорьев Ап.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 23.

будущее на какой-либо минуте и говорит, как Гегель: *hic locus, hic saltus*⁴². То есть человек, провозгласивший закон вечного развития, совершенно непоследовательно останавливает все развитие на германском племени. Тут-то деспотизм теории и заявляет себя, доходя до того, что все прошедшее человечество, не жившее по теоретическому идеалу, провозглашается чуть ли не в зверином состоянии, или, по крайней мере, в вечно переходном.

Но «точку опоры» Григорьеву не дает и православие. «С чего ты взял, — пишет он в 1857 г. А. Н. Майкову, — что православие есть какое-то *remedium* (лекарство — лат.) для моей натуры. Да то ли я разумею под православием, что поп Матвей или Тертый?»⁴³

Но наконец перенапряженное состояние его духа разрядилось: «В разговорах с замечательно восприимчивым субъектом, флорентийским попом и одной благородной, серьезной женщиной, — диалектика увлекла меня в дерзкую последовательность мысли...», так что «под православием разумею я сам для себя просто известное, стихийно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства в противоположность другому, уже отжившему и давшему свой мир, свой цвет началу — католицизму»⁴⁴. Мыслители романо-германского мира «не видят и не могут видеть того, что жизнь истощилась, и *новая* начинается, новая, которая пойдет от толчка православия, второй оболочки Христова учения, православия, которое носит *en germe*⁴⁵ свой протест в себе, ретроградный. В этой-то силе — новый мир...»⁴⁶ С какой же стороны можно ожидать отпора этому ретроградному протесту? Ясно, что со стороны тех, кто в тенденции уже на пути преобразования в Духе.

О чем еще здесь может идти речь, как не о третьей «оболочке» Бога?

Читаем у св. Григория Богослова: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, и не с такою ясностью Сына. Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа. Ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем представление»⁴⁷.

Встает вопрос: каковы перспективы в этой ситуации обновить мир у русского народа, поскольку они проявляются в истории? Гегелева «государственная» история абсолютного духа, имеющего понятийную природу и остановленная на германском племени, для нас исключена. А если не история как отчужденная форма абсолютной идеи, то о чем может идти речь для русских?⁴⁸ Конечно, об истории в живых образах — типах, «о живой истории». И Григорьев предпринимает, как кажется, попытку в этом роде. Если мы извлечем только смысловую структуру выбранного нами по необходимости малого, но показательного фрагмента его соответствующего текста, то получим следующее. Цель русских типов рождается под пером критика в диалектическом процессе их последовательного раздвоения — развертывания. Феномен раздвоения фиксирован Григорьевым как изначальный: он находит его уже в русских сказаниях и «богатырских сказках», где равно живыми стихиями предстают Добрыня Никитич, с одной стороны, и Алеша Попович с Чурилой Пленковичем — с другой. Два типа явились в результате раздвоения типа Ильи Муромца — этого олицетворения исключительного, героического начала русской жизни, причем начала не просто народного, но уже христиански просветленного. Далее тип последовательно разлагается

⁴² Здесь место, здесь и прыжок (лат.).

⁴³ См.: *Григорьев Ап. Письма*. М., 1990. С. 166. «Поп Матвей» — прот. Матфей Константиновский, духовник Н. В. Гоголя. «Тертый» — Тертый Филиппов, глубоко верующий товарищ Григорьева, публицист.

⁴⁴ *Григорьев Ап. Письма*. М., 1999. С. 217.

⁴⁵ В зародыше (фр.).

⁴⁶ *Григорьев Ап. Письма*. М., 1999. С. 184.

⁴⁷ Цит. по: *Флоровский Г. В. Восточные отцы IV в. М.*, 1992. С. 106.

⁴⁸ Выясняя отношения со славянофилами, Григорьев писал: «Глубоко сочувствуя как вы же разноплеменному славянскому, мы убеждены только в особенном превосходстве начала великорусского перед прочими и, следственно, здесь более исключительны, даже до некоторой подозрительности, особенно в отношении к началам ляхитскому и хохлацкому» (*Григорьев Ап. Письма*. М., 1999. С. 106).

в динамике живой осложненности времени начиная с трагического Юрия Долгорукова, теряющего живой дух Мономаха, вместе с его доблестью и прямотой, проходя через феномен — тип другого Юрия, сына Дмитрия Донского, связанного с ним, Долгоруким, поразительным и таинственным сходством. Сюжет подобных повторений символизирует регулярность возвращения личностного типа к себе как способа сохранения идентичности нации. На этом сложном многофигурном фоне наконец проступают любимые Григорьевым поэтические и героические черты теперь уже северно-восточного типа, представленного Ростиславом. В Ростиславе Мстиславовиче, князе смоленском и киевском, сыне великого князя Мстислава Владимировича Мономашича, исключительно сосредоточилось все то кроткое, миролюбивое (но не энергичное — оно уйдет к другому типу), что известно нам по образу Мономаха. Ростислав являет собой тип простого, обладающего чисто отрицательными чертами человека; ему свойственно безропотное исполнение долга и покорность наряду (порядку) — стереотип поведения, никогда не вызывавший как чисто «отрицательный» сочувствия у критика. Тип Ростислава выступает как идеально правый только в отсутствии героя, Мономаха. Однако Григорьев явно захвачен «художеством» образа Ростислава, в источнике которого он колеблется «художество ли это летописи или высшее художество событий...»⁴⁹ А дело в том, что летописный Ростислав предстает в экзистенциальную («торжественную» у Григорьева) минуту смертного расстройства, когда «отрицательные», то есть чисто реактивные его свойства дорастают до идеальности. Высокое смирение Ростислава являет себя в слезах умиления: «И бя видети жемчужные зерна светлые и тако утирая убрусцем усне»⁵⁰.

Что же это такое? «Здесь русский дух, здесь Русью пахнет»? Конечно. Но, учтя известные условия общения критика с его «венценосными» учителями Гегелем и Шеллингом и глядя на этот же самый текст, положительно можно сказать: «здесь немецкий дух, здесь Германией пахнет». Да и как иначе, ведь диалектика всеобща. Схваченная в своей не содержательной, но аналитически отвлеченной структуре она сильно пахнет, например, «Будденброками» Т. Манна. Сильный по натуре и поймавший дух времени Иоганн Будденброк — родоначальник промышленной династии, в детях своих видит падение воли к успеху, неспособность противостоять действительности, травмированность ее вызовами, а еще через два поколения род Будденбровых выбрасывает из себя совсем, кажется, неожиданный побег — талантливого мальчика, в неотмирной болезненности которого и угасает (двойное отрицание, или отрицание отрицания как в случае с идеально христианским преобразованием бытового летописного Ростислава). Перед нами «живая» история буржуазного семейства, живая история Германии. Но чтобы ждать от нее той полноты и истины, которой възискует Григорьев, надо быть в «Святом Духе», верить в Бога и смотреть на мир не через призму теории, то есть не опосредованно, но непосредственно. От Запада в этом смысле ждать нечего. Из письма Е. Н. Эдельсону из Франции: «Вот я теперь в весьма дружеском сожитии с англичанином, честнейшим и добрейшим господином, которого и ты полюбил бы, но ведь тупоумие-то какое, но ведь юмор-то какой мизерный... нашей любви к типам, из которой мы готовы прожигать жизнь, пари держу, не поймет ни один образованный европеец, — этим-то они и дрянь»⁵¹. Поскольку это суждение Григорьева о встреченном им «образованном европейце» носит обобщающий характер и связано с предполагаемой невосприимчивостью его рационалистического сознания к различающему, типологическому аспекту жизни, постольку в нем, этом суждении, уже вызревает леонтьевское презрение к «среднему европейцу» с его, в глазах русского мыслителя, безнадежно убогим «калибром»

⁴⁹ Григорьев Ап. Северно-русские народоправства... // Время. 1863. № 1. С. 124.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Григорьев Ап. Письма. М., 1999. С. 145. В пояснение фигурирующей здесь готовности «прожигать жизнь»: для изучения национальных типов Григорьеву случалось пускаться в рискованные приключения, сутками пропадая вместе с самыми сомнительными личностями, общаясь к их жизни.

ума. У К. Н. Леонтьева эта тема разыграется уже в аспекте критики все упрощающего в уравнительности либерального прогрессизма.

Григорьев же, как видим, стоит на точке зрения «различающего» мышления, различения особенного в живом единстве целого. Так что он критикует не только симпатичного сожителя-англичанина, но и «теоретиков-историков», которые хотят смотреть на *особенный* северо-восточный тип как на продолжение типа киевского. Он не принимает единообразия там, где он видит и хочет видеть различия⁵².

Как видим, понятие «тип» григорьевской эстетики и критики переходит в его «исторический взгляд», где оно столь же системно. Национальный тип — это такое единство особенного и индивидуального, художественным воспроизведением которого занимается искусство, эта парадигма познания, дающая нам объективный и синтетически живой творческий результат. История — это деятельность типологически познаваемых личностей, по отношению к которым «вещи» вторичны. Это «силовое», активистское начало субъекта русской истории, русского человека, схвачено у Григорьева сведенным с его, «хищного» или, более нейтрально, «тревожного» типа противоположностью — «смирным» личностным типом. Славянофильскому отрицанию «хищного» русского национального типа, примеривающего на себя формы «мундиры» западного мышления, критик противопоставляет философски легитимирующее отношение к героям этого типа. Именно они, воплощая в себе природные по источнику «стремительные» силы ума, страсти и воли, представляют для критика несомненную культурную ценность. «Положим... что не хорошо сочувствовать Печорину — такому, каким он является в романе Лермонтова, — но из этого вовсе не следует», что нам должно отпираться от своего сочувствия «натуре Печорина..., то есть стихиям природы до извращения их»⁵³. Из этого не следует также, что мы должны переносить свое сочувствие на Максима Максимыча, капитана из толстовских «Севастопольских рассказов» (типологический предтеча капитана Тушина из «Войны и мира» — В. К.) или пушкинского Ивана Петровича Белкина. Все они явились отрицательно, то есть как реакция на «злоупотребления нами нашей широкой способностью понимать и чувствовать»⁵⁴. «Максимы Максимовичи» не герои, «а только контрасты

⁵² О григорьевской способности различать, заложенной в нем природно, в виде предпосылки его эстетического чувства: «Русская песня не так легко дается в руки, как другие; не то, чтоб она хоронилась от людей, как таинственное предание, как песни бретонские, например, но она не любит являться по заказу и выставляться напоказ, — это ее основное свойство. Хохол, например, споет один для публики множество своих песен, сопровождая каждое слово соответствующим слову жестом по своей южной природе. Попробуйте великорусского человека поставить одного перед публикой с его песней — ему будет неловко: его и наедине-то умеючи да умеючи можно, не говорю — заставить петь, но довести до пения. Мудреное дело расшевелить его: огонь в нем, как и в самой его песне, не вспыхивает порывами, а сосредоточен внутри. Не было еще примера, чтоб великорусский человек выступил перед публикой с своими песнями один, как выступает, например, с малороссийскими песнями известный певец Карпенко. На великорусскую песню можно наводить только; к ней нужен подход: подошел успешно — тогда лови ее! Она льется сама тогда свободно, бесконечно, разнообразно...» (Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 337). Ср. у Шеллинга «...единичное всегда существует не вследствие ограничения, а благодаря присутствующей ему силе, посредством которой оно утверждает себя по отношению к целому как *особое целое*» (Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 63). Вся эта философская легитимация идентичной себе силы особенного в составе целого в шеллинговой философии тождества обеспечена присутствием в нем абсолютного тождества — Бога. Возможно (выскажем такое предположение), Шеллинг в этом важном пункте своей философии тождества развивая соответствующие идеи восточной патристики, которую высоко ценил. Ср. у Дионисия Ареопагита, в контексте осмысления феномена Бога, под Его, Бога, именем Природы «самой по себе жизни»: «Рассмотрим же некую единую и простую природу мирного соединения, соединяющего все с собой и друг с другом и сохраняющую все в неслитном охвате всего и несмешанным, и соразворенным». В этой простой природе дан «союз без слияния соединяемого и неразделимо содержимого» (Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб, 1994. С. 309).

⁵³ Григорьев А. Литературная критика. М., 1967. С. 56.

⁵⁴ Григорьев А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 71.

типов»⁵⁵, которые щедро одарены природой и в этой мере одаренности несут в себе настоящий потенциал нации, мировую силу в ее русском опосредовании. Григорьев хорошо видит, что эти «не герои» героичны, но это не та, романтическая, карлейлевского чекана, представляющая мировую силу, героичность, которая может ему философски импонировать. Героичность «Максимов Максимовичей» он осмысливает как предикат их безответности: персонажи излюбленного русской литературой «смирного» типа безответны и в своем смирении лишь отрицательно-героичны. Сами по себе они не являются мировыми силами, а смирение их таково, «что легко обращается у нас из высокого в баранье»⁵⁶. Правда, исторически и величие героев «хищного», «тревожного» типа оказалось на нашу душевную мерку несостоятельным⁵⁷. В этом смысле персонифицированная реакция простого здравого толка и здравого чувства, кроткого и смирного, на злоупотребления мощными стихиями национального духа является, конечно, законной. Но такого рода простота и законность нельзя представить самой себе. Как чисто отрицательное, не имеющее опоры в себе, не представляющее мировую силу явление, оно тотчас «перейдет в застои, мертвящую лень, хамство Фамусова и добродушное взяточничество Юсова»⁵⁸. Субъекты же исторической динамики, персонифицирующие собой типологически истекающую из абсолюта-Бога «стремительную» силу, несут в себе залого формируемой исторически национально-культурной идентичности. У Григорьева мы находим двух носителей залогов уже более гармонического синтеза сил русской души. Один из них — Федор Лаврецкий («Дворянское гнездо»). Пройдя через все веяния века и выстрадав таким образом национальное самосознание, он как живая, жизненная натура, намерен реализовать его в деятельности. Он сформирован так, что «будет жить» — Григорьев имеет в виду, что он будет жить уже не на основе «бродячих», «иллюзорных» для нас, а на основе русских национальных идеалов-ценностей. Другой герой — по-видимому, он захватывает национально-культурное воображение Григорьева едва ли не еще сильнее, чем Лаврецкий — лермонтовский купец Калашников («Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова»). Калашников — образ, воплотивший в себе могущественный лермонтовский протест в той его фазе, когда, перебрав художественно уже несколько все еще не отвечающих его душевной мере типов, он «ищет слиться с народными формами, и какой задаток представляет собою это великое произведение!»⁵⁹ Калашников здесь, таким образом, другое Я Лермонтова-Печорина — носитель протеста против «неразвитого быта» и, следовательно, суть выражение силы, без которой жизнь закисло бы в благодушествовании «Максимов Максимовичей» — того самого, которое из высокого легко переходит в баранье.

Однако Григорьевым фиксируется и известная скоординированность русских с христианством: «Случайно или, пожалуй, и не случайно, наше славянское коренное и типовое есть вместе и наиболее удобная подкладка для истинно человеческого, то есть христианского, — но только подкладка, не более»⁶⁰. И таковою подкладкою является оно вследствие своих отрицательных качеств, страдательных, с одной стороны, критических с другой. О критических качествах: русские не игнорируют насильственно слабости своих кумиров, но, разглядев их, тотчас начинают воспринимать их в комическом свете. В другом месте и времени находим, по-видимому, расшифровку страдательных качеств: «Может быть, ничье народное не представляет стихийных начал, столь доступных просветлению, или, лучше сказать, ничье народное не представляет такой мягкости... такого отсутствия гордости, жестокости, злопамятности,

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Григорьев А. П. Лермонтов и его направление // *Время*. 1862. № 11. С. 34.

⁵⁷ Григорьев А. П. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 71.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Григорьев А. П. Лермонтов и его направление // *Время*. 1862. № 12. С. 34.

⁶⁰ Григорьев А. А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 87.

порывистой страсти»⁶¹. К тому же в связи с отслеженной критиком единодушной и «общенациональной» реакцией русского общества на книгу инок Парфения «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле» (1856): во всех столь разных людях, читавших Парфения, видит он, живо отозвалась одна и та же, глубоко русская аскетическая струна, что без слов говорит о «цельности, неприкосновенности духовных начал»⁶² русских.

Национальный тип понимается критиком как динамический феномен, в том числе — в процессе того, как он «работается» в художественном творчестве. В этом контексте художники, представляющие собой тот или иной национальный тип, рассматриваются им как органические моменты («аватары») на пути к типу — форме, в которой все стихии этого типа достигают цельности, художественной гармонии в своем (русском) роде. Так, например, в ряду А. И. Полежаев — Марлинский (псевдоним А. А. Бестужева) — М. Ю. Лермонтов первые два лица представляются у Григорьева моментами, в которых последовательно вызревает гений Лермонтова. Диалектика органически-рефлективного выведения последовательности наследующих друг другу и исторически развивающихся реальных и художественных сил — стихий русских типов в «органической критике найдет идеальную форму уже всего русского исторического ряда в художественном гении Пушкина. Пушкин «все наше перечувствовал», «выносил в себе все»; «в нем надолго, если не навсегда завершился... весь наш душевный процесс»; он — «самородок, принимавший в себя, при всевозможных столкновениях с другими особенностями и организмами, — все то, что принять следует и отбрасывавший все то, что отбросить следует...»; он «пока единственный полный очерк нашей народной личности»; великая натура Пушкина не исключала «тревожно-романтического начала, ни юмора здравого рассудка, ни страстности, ни северной рефлексии»; «Пушкин — наше все», он «на все отозвался в меру русской души», и здесь «заключается оправдание и примирение для всех наших теперешних, по-видимому, столь враждебно развившихся сочувствий»⁶³. Или, переходя на философский язык: Пушкин диалектически снял (aufheben) весь духовный и душевный опыт нации в контексте ее самоопределения в ряду других европейских наций, примирив все противоречия в прекрасной поэзии. Но и только в поэзии, в художественном творчестве. То есть от Пушкина мы наследуем полный и цельный, «но еще не красками, а только контурами набросанный образ нашей народной сущности»⁶⁴. Выходит так: будущим нашим поколениям надо творить и развивать себя, свой национальный тип, координируя наше не иллюзорное, но реальное, действительное историческое жизнестроительство с художественной парадигмой познания (Пушкин).

* * *

В советских и русских источниках «шеллингианец» Григорьев, как правило, не выступает в качестве представителя шеллингианского направления в философии. Авторы говорят о нем как о представителе идеалистического направления в эстетике, почвеннике, славянофиле, мистике и т. п. При этом, также, как правило, если не с первого, то со «второго» слова вы прочтете прилагаемые к нему эпитеты «самобытный», «оригинальный». Его органичность смолоду проявлялась, между прочим, в непосредственности. Н. Н. Страхов отмечал: «Он писал не то, что было нужно по известным соображениям, а то, что создавалось в его голове как бы помимо воли»⁶⁵. Органическое мировоззрение Григорьева преломляется шеллингианством как своей «огромной рудой». Но его «органическая критика» представляет новый по отношению к своему

⁶¹ Григорьев А. Северно-русские народоправства... // Время. 1863. № 1. С. 118–119.

⁶² Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1990. С. 152.

⁶³ См.: Григорьев А. А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 78–88.

⁶⁴ Там же. С. 78.

⁶⁵ Григорьев А. Воспоминания. М., Л., 1930. С. 449–450.

исходному субстрату продукт. Приведенный к нему не Шеллингом, а, как он говорил, «собственным органическим процессом», критик развивал свои чувства-интуиции до внутренне скоординированного (и самодостаточного в параметрах разрабатываемой им оригинальной и потому необычайной органической терминологии) идейного целого. Вместе с тем эта самодостаточность не была, конечно, абсолютной. Он работал внутри закономерной для каждого мыслителя зависимости от предшествующей мысли, отнюдь не теряя себя в ней. Но этой зависимости исторически предшествовала другая зависимость — от обстоятельств биографического и культурно-исторического характера. Так что в философии Шеллинга критик искал *свое*. Характерный пример. В конце 1856 г. разбитому морально и физически Григорьеву литератор и критик В. П. Боткин прислал «в утешение» «Введение в философию мифологии» Шеллинга. «И впился я, — пишет Григорьев — большими и слабыми глазами в таинственно и хорошо пахнущую книгу и опять всего меня потащило за собой могучее веяние мысли...»⁶⁶ То веяние, в котором нуждалось развитие национальной идентичности православных русских и для характеристики которого «органический» критик легко использовал эпитет из сферы физиологии.

Шеллинг, в свою очередь, был весьма благожелателен к русскому православию: «...я — сознаюсь, что решительно предпочитаю эту *неподвижную* (как любят ее называть) ортодоксию нынешней манере расширительно толковать все слова и понятия в угоду некоей сладковатой религиозности, когда словами заливается все и когда все можно доказать...»⁶⁷ Шеллинг читал Дионисия Ареопагита и Василия Великого, ссылался на них⁶⁸.

В этом случае совсем не случайной встречи русского и европейского мыслителей на путях поисков абсолютной истины и при наличии «разделения труда» между ними мы, их потомки, испытываем чувство благодарности к ним обоим за чудесную возможность подняться над собой и восхищение — поистине «силы не умирают»!

Источники и литература

1. Асмус В. Шеллинг. Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
2. Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М., Л., 1962.
3. Бур М., Ирриц Г. Притязание разума. М., 1978.
4. Ванчугов В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1944.
5. Григорьев А. А. Искусство и нравственность. М., 1986.
6. Григорьев А. Северно-русские народоправства... // Время. 1863. № 1. С. 100.
7. Григорьев А. Взгляд на историю России // Русское слово. 1859. № 1.
8. Григорьев А. Воспоминания. Л., 1980.
9. Григорьев А. Лермонтов и его направление // Время. 1862. № 11, 12.
10. Григорьев А. Литературная критика. М., 1967.
11. Григорьев А. Письма. М., 1999.
12. Григорьев А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990.
13. Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 123.
14. Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б. Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48.

⁶⁶ Григорьев А. Воспоминания. Л., 1980. С. 45.

⁶⁷ Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 278.

⁶⁸ См.: Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск, 1999. Указатель имен.

15. *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.
16. *Лазарев В. В.* Ф. В. Й. Шеллинг // История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978.
17. *Очерки истории СССР*. М., 1953. Кн. 1.
18. *Пестов А. Л.* Натурфилософское учение Шеллинга // *Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы*. СПб., 1998.
19. *Скрынников Р. Г.* Иван Грозный. М., 1975.
20. *Соловьев С. М.* Соч.: В 18 кн. Кн. 1. История России с древнейших времен: Т. 1–2. М., 1988.
21. *Фатеев В. А.* Философия религии Ап. Григорьева как воплощение почвеннического идеала Абсолютного // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (11). С. 97–120.
22. *Фишер К.* История нового времени: В 9 т. Т. 7. СПб., 1905.
23. *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV в. М., 1992.
24. *Шеллинг Ф. В. Й.* Система мировых эпох. Томск, 1999. Лекции 1–3.
25. *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987.
26. *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989.