

В.П. РОЖКОВ

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: ОСОБЕННОСТИ ПРОЕКТОВ
А.С. ХОМЯКОВА, Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО И К.Н. ЛЕОНТЬЕВА**

В статье анализируются особенности философско-исторических проектов А.С. Хомякова, Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева. Автор акцентирует внимание на дилемме методологического выбора названных представителей славянофильства между воспроизведением методологического синтеза в контексте русской религиозной философии и методологическими принципами западноевропейских философских парадигм. Автором аргументируется выбор первого варианта А.С. Хомяковым и второго варианта Н.Я. Данилевским и К.Н. Леонтьевым. На этом основании реконструируется их концепция исторического процесса и положение о роли России в мировой исторической динамике, раскрывается их прогностическое значение.

Ключевые слова: философия истории, концепция, методология, исторический процесс, социальная динамика, культура, цивилизация, религия, православие, синтез, аналогия

Рожков Владимир Петрович - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теологии и религиоведения, Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского. E-mail: vladim-rozhkov@yandex.ru

V.P. ROZHKOV

**RUSSIAN PHILOSOPHY OF HISTORY: FEATURES OF THE PROJECTS
BY A.S. KHOMYAKOV, N.Y. DANILEVSKY AND K.N. LEONTIEV**

The article presents the analysis of the features of the Ampere-second philosophical-historical projects by A.S. Homyakov, N.Y. Danilevsky and K.N. Leontyev. The author focuses attention on the dilemma of methodological choice of the above mentioned representatives of Slavophilism between reproduction of methodological synthesis in the context of the Russian religious philosophy and methodological principles of the Western European philosophical paradigms. The author reasons the choice of the first option by A.S. Homyakov and the second option by N.Y. Danilevsky and K.N. Leontyev. On this basis, their concept of historical process and conception of the role of Russia in the world historical dynamics is reconstructed, their predictive value is revealed.

Keywords: philosophy of history, concept, methodology, historical process, social dynamics, culture, civilization, religion, Orthodoxy, synthesis, analogy

Vladimir P. Rozhkov - Doctor of Philosophy Science, Professor, head of the Department of Theology and Religion Studies, Saratov National Scientific State University n.a. N.G. Chernyshevskij. E-mail: vladim-rozhkov@yandex.ru

В истории русской философской мысли, начиная с XVIII века, обозначились два направления. Принципиальное различие в их парадигмальной ориентации отчётливо выразил А.Ф. Лосев, охарактеризовав развитие самобытной русской философии как «...непрекращающуюся борьбу между западноевропейским ratio и восточно-христианским «конкретным богочеловеческим логосом» [4, с. 73]. В этой характеристике отражена та особенность философского процесса в России, которая продолжает проявляться и в настоящее время в том, что часть отечественных философов акцентировали внимание на изучение и творческую разработку различных течений западноевропейской философской культуры, в то время как другие стремились осуще-

ствить то, что С.С. Хоружий назвал «встречей» философии и православия [7, с. 29]. В результате этой «встречи», как известно, развивалась оригинальная форма философского мировоззрения, определяемая как русская религиозная философия, парадигмальным ядром которой выделяется метафизика всеединства.

Борьба выявленных направлений отечественной философии естественна. Она становилась реальностью даже в теоретически допускаемом отсутствии открытой полемики между конкретными мыслителями их (отмеченные направления) предоставляющими. Это вполне объяснимо, если учесть коренную разницу в онтологическом обращении западной рациональной и русской религиозной философии. Исходной кате-

горией онтологического обращения западно-европейской *ratio* является категория «бытия», а онтологическое обращение русской религиозной философии совершенно иное. Воплощая приоритет восточно-христианского, конкретного, богочеловеческого логоса, она обращается к «божественному существу» как единому, бесконечному, безначальному первоначалу.

Принципиальным расхождением в онтологическом обращении, таким образом, изначально предопределяются различия в содержании теоретических положений, воздвигаемых на гносеологическом, антропологическом, социальном и аксиологическом уровнях рациональной западно-европейской и русской религиозной философии.

Всё это в совокупности и обуславливает борьбу рационального и религиозного философского сознания как векторно разнонаправленных по теоретической ориентации. Историческая практика свидетельствует о том, что именно борьба идей, учений, концепций постоянно вспыхивает между представителями этих направлений.

Однако, если для рационального философского сознания в законе диалектики о единстве и борьбе противоположностей Г. Гегеля единство относительно, а борьба противоположностей абсолютна, то для русской религиозной философии, критикующей гегелевскую диалектику в вариантах метафизики всеединства В.С. Соловьёва, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и Л.П. Карсавина, единство абсолютно, а борьба относительна. И это правомерно для философской парадигмы с онтологическим обращением к «божественному существу» как абсолютно единому. Следовательно, содержание концептуальных построений в области антропологии, философии истории, социальной философии, создаваемых отечественными мыслителями, будет во многом определяться методологическим приоритетом в параметрах выбранного направления русской философской мысли. Думается, что в этом отношении определённый интерес представляет полемика западников и славянофилов в первой половине XIX века.

Во-первых, она может рассматриваться как первое общественно-значимое проявление выделенных ранее тенденций противоречий в исторической динамике русской философской культуры. Во-вторых, столкновение философско-исторических идей русских западников и славянофилов происходит в так назы-

ваемый досистемный период русской религиозной философии. Первая философская система подобного рода создаётся В.С. Соловьёвым в последней четверти XIX столетия. Значит, если западники, обосновывая свои идеи, могли использовать теоретический и методологический ресурс западноевропейской философии, то славянофилы соответствующей религиозно-философской теоретической и методологической базы для рефлексии духовно-религиозного опыта не имели.

В этой ситуации славянофилы могли реализовать два варианта методологического выбора: либо, опираясь на собственный духовно-религиозный опыт верующего православного христианина, попытаться синтезировать его с методологическими положениями западноевропейской философии, либо полностью принять методологию одной из западноевропейских философских парадигм.

По первому пути пошёл лидер славянофилов А.С. Хомяков, который в среде русских мыслителей воспринимался как «рыцарь церкви». Его богословские позиции сложились под влиянием святоотеческой литературы. Можно предположить, что вера и чтение трудов Отцов Церкви составили основание его богословских взглядов, которые выразились в его экклезиологии. Об этом свидетельствует толкование им церкви как «Тела Христова» в смысловых значениях православной экзегетики, то есть с акцентом на духовно-нравственную сущность церковного соборного единения. Церковь в толковании А.С. Хомякова являет духовную связь соборного единения множества верующих в любви и истине. Эта любовь, по его убеждению, выражается многообразно: делом, молитвою, песней духовной, и церковь благословляет эти выражения любви [6, с. 20].

В то же время отмечают его интерес к немецкому романтизму, натурфилософии Ф. Шеллинга, критическое отношение к философии Г. Гегеля, а попытка синтезировать собственные богословские воззрения и личное восприятие идей немецкой классической философии ощущается в его философско-исторической концептуализации мирового исторического процесса.

Такое ощущение передано В.В. Зеньковским. «Философия истории у Хомякова, - заключает автор фундаментального труда по истории русской философии, - формальна и по духу весьма близка к гегелевской схеме... Даже диалектический метод применяется Хомяковым к

истолкованию исторического процесса. Содержание же истории, конечно, мыслится Хомяковым совершенно иначе» [2].

Действительно, если обозначить фазы исторического процесса, выделяемые мыслителем, то диалектика их выявления вполне соответствует диалектической логике Г. Гегеля: тезис, антитезис, синтез. Тезис - фаза изначального единства человечества. Антитезис - фаза разъединения, раскола человеческого рода, фаза борьбы иранских и кушитских племён. Синтез - фаза возвращения к исторической всеобщности. Итак, фазовая динамика исторического процесса представлена в свете закона отрицания отрицания.

Что касается содержания исторической динамики, то она насыщается духовно-нравственным смыслом в соответствии с методологической ориентацией православной экзегетики. Именно поэтому иранство и кушизм истолковываются, прежде всего, в смысловых значениях универсальных духовных начал, проявляющихся в символических, культурно-этнических ареалах и лишь отчасти в действительных пространствах. Иранство символизирует свободу духа, реализацию внутреннего духовно-нравственного идеала и значит движение внутреннее, духовное к историческому единству в человеческой свободе, обоснованной единством «воли всемирной». Такое смысловое толкование иранства философ объясняет тем, что иранская религия «...возводит всё видимое и частно-живущее к вечно-сущему духу. «Бог в значении Творца» обосновывает это возведение. И если Бог воспринимается как Творец, значит свобода «...положена на начале, благо нравственное - высокой целью всякого дробного бытия» [5, с. 231].

Подобное духовно-нравственное обоснование отсутствует в кушизме, «отвлечённом начале», символизирующем по характеристике мыслителя преобладание вещественной необходимости над мыслящим духом. Ключевым аргументом выведенной характеристики кушизма в религиозном контексте А.С. Хомяков считает совершенную «безличность Верховного Существа» в пантеизме, что приводило либо к восприятию божественного существа как простого факта «всеобщей жизненности» (швианизм), либо как идеи «...отражающей этот факт» и «благословляющей ко всему», и, следовательно, «лишённой нравственного значения» (буддизм), в котором «есть благоволение и весьма ясно выраженное, но ... нет любви и быть не могло» [5, с. 224-226].

Приведённое суждение явно свидетельствует о введении А.С. Хомяковым

нравственно-религиозного критерия в толкование духовного смысла истории. Это позволяет ему выявить совершенно определённым образом условие, характер и основания достижения третьей фазы исторического процесса, а именно использование нравственно-религиозного критерия даёт возможность завершить философско-историческую концепцию, как представляется, двумя выводами. Во-первых, условием возврата к исторической всеобщности человечества является внутренне осознанный добровольный характер принятия кушизмом духовно-нравственных приоритетов иранства. Во-вторых, духовное возвышение до такого принятия возможно на основе религиозно-нравственных ценностей православия, проповедником и носителем которых является церковь как свободное единство живой веры и воплощение соборности. Таким образом, экклезиология А.С. Хомякова представляется неотъемлемой частью его философско-исторической концепции.

Иной вариант методологического выбора просматривается в концепциях исторического процесса, созданных Н.Я. Данилевским и К.Н. Леонтьевым. Не случайно их творчество связывается с «поздним славянофильством», а К.Н. Леонтьева называют разочарованным славянофилом и даже во многом антиподом славянофилов. Думается, для этого есть основание. Таковым может интерпретироваться, в первую очередь, их методологический выбор. Оба мыслителя принимают по сути как изначальную установку положение родоначальника позитивизма О. Конта о том, что изучение общественных явлений социологией требует учёта специфики социального в рамках позитивного синтеза наук.

Подобный синтез выделялся, например, в анализе тенденций социальных процессов по аналогии с законами биологии. Отсюда проявление биологического циклизма в концепции замкнутого цикла цивилизационной динамики Н.Я. Данилевского, согласно которой семейство народов, образующее замкнутый, самостоятельный культурно-исторический тип, проходит фазы роста, цветения и умирания по аналогии с многолетним одноплотным растением. В подобной аналогии может рассматриваться классификация исследователем культурно-исторических типов с их дифференциацией на одноосновные, двухосновные и четырёхосновные с использованием критерия разнорядковости разрядов культурной деятельности в религиозной,

общественно-экономической, политической и культурной областях исторического развития [1, с. 471-472]. Во всех этих сферах с позиций его подхода следовало найти высшие точки достижения конкретного «семейства народов», объединяющие их в социокультурную цивилизационную целостность. На этом методологическом основании Н.Я. Данилевский, как известно, выделял десять культурно-исторических типов, реализовавших себя в истории, два не реализовавших, погибших в результате внешнего насильственного воздействия, и культурно-исторические типы отрицательного действия, а также новый, входящий в историю, русско-славянский культурно-исторический тип.

Однако метод аналогии сознательных и биологических явлений подводил мыслителя и к соответствующей интерпретации способов межцивилизационного воздействия, в содержании которых выявляется тенденция межцивилизационной борьбы. В самом деле, выделив три таких способа цивилизационного расширения вовне, как колонизация, прививка и влияние почвы, Н.Я. Данилевский сравнивает колонизацию с пересадкой растений на другую почву, благодатную для колонистов и губельную для «туземцев», которые превращаются в этнографический материал. В этом и заключается причина гибели неразвившихся культурно-исторических типов: мексиканского и перуанского.

Именно с позиций колонизации как способа межцивилизационного воздействия осмысливает философ перспективу отношений Европы и России. Более чем за полвека до О. Шпенглера он предполагает, что западная Европа в своём культурно-историческом движении прошла свой апогей в эпоху Возрождения, пережила «летнее солнцестояние» и, достигнув «осени», близится к концу. Для России как центра нового русско-славянского культурно-исторического типа воздействие западноевропейской цивилизации крайне опасно, ибо таит в себе опасность колонизации и риск превращения в этнографический материал. Выход Н.Я. Данилевский видит в создании Славянской Федерации под эгидой России. В ней он предполагает объединение болгар, сербов, хорватов, чехов, словаков, россиян, греков, румын, венгров и, возможно, поляков. Всеславянский Союз, по его мнению, создаст возможность для полной реализации русско-славянского культурно-исторического типа и может сыграть важную роль в достижении мирового равновесия.

Аналогичное построение локальной цивилизационной концепции исторического процесса на основе методологических посылок к натурализму и эстетизму отмечается и в философско-исторических изысканиях К.Н. Леонтьева. Очевидно, «натурализм» в методологии, применяемый исследователем, проецируется в его сравнениях социальных явлений с физиологическими процессами, протекающими в человеческом организме. С другой стороны, интенции натурализма можно выявить в обращении К.Н. Леонтьева к космическому закону разложения, как триединому процессу движения всего существующего во времени и пространстве. Показательно и выделение таких фаз этого движения, как первоначальная пустота, цветущая сложность и вторичная пустота. Натуралистическая аргументация используется мыслителем и в обосновании определения категорий развития как процесса усложнения, постепенно восходящего от простейшего к сложнейшему. При таком подходе упрощение отождествляется с распадом и смертью.

В избранном методологическом ключе решает К.Н. Леонтьев и проблему гармонизации исторического процесса. С его точки зрения, гармония «...не есть плод вечно мирной солидарности, а есть лишь образ или отражение сложного и поэтического процесса жизни, в которой есть место всему: и антагонизму и солидарности» [3, с. 319]. Именно с позиции антагонизма характеризуется философом отношение Западной Европы и России: «Разве Европа не стоит над нами во всеоружии?.. Разве не видели мы вчера ещё гораздо более неожиданных катастроф, чем распадение держав, в которых племенного разнообразия достаточно, чтобы вредить единству интересов и общей силе духа...?», - риторически вопрошает он [3, с. 257-258]. Россия, таким образом, оказывается в его представлении перед дилеммой - подчиниться Европе либо устоять в своей отдельности. Думается, что в этом выводе следует обратить внимание на термин «в отдельности», так как в отличие от Н.Я. Данилевского в концепции К.Н. Леонтьева не обосновывается возможность объединения славян.

Напротив, его автор доказывает невозможность такого объединения, показывая антагонизм внутри славянского мира. Славянские народы, называемые Н.Я. Данилевским как возможные члены Всеславянской Федерации, характеризуются К.Н. Леонтьевым как более похожие во всех своих добродетелях и поро-

ках на европейского буржуа среднего масштаба. Вот почему в его понимании славянство как количественная численность этнических общностей есть, а славянизма как связи на определённой объединяющей духовной идее нет, и в этом качестве славянизм неясен и слаб. Для философа понятно, что в ситуации тяготения западных и южных «единоплеменников» к европеизму Россия должна отстаивать и укреплять свою целостность в совокупности культур народов, её европейской и азиатской частей. В его видении России, воспринимаемой в этом качестве, нужна крепость организации и крепость духа дисциплины. Интересно, что, как считает К.Н. Леонтьев, обретя и утвердив эту «крепость», Россия сможет охранить свою самостоятельность, «отдельность» от натиска нового, возможно, федеративного, Запада, если он будет крепок. Но в то же время сильная Россия сможет помочь такому федеративному Западу, если он «...впадёт в анархию...» [3, с. 252-253].

Рассмотренные концепции не могут не привлечь внимание отражённым в них историческим предвидением. Подобием политического объединения народов, перечислявшихся Н.Я. Данилевским, стал Варшавский Договор. Распад его, быстрая переориентация бывших его участников на Европейский Союз, НАТО и, более того, нарочито агрессивное отношение некоторых из них к России подтверждает прогнозы К.Н. Леонтьева.

Показательна и аналогия в исторической ситуации. Концепции русских мысли-

телей создавались после Крымской войны, в которой христианские страны западной Европы поддержали мусульманскую Турцию в борьбе с христианской Россией. Ситуация повторяется. В начале XXI века западные страны взаимодействуют с Турцией, реализуя политику «сдерживания» России. Значит, сохранился характер политического мышления, основанный на формуле «единство относительно, а борьба абсолютна»? Но в таком случае, ввиду глобальных угроз человечеству, может быть, стоит обратиться к методологии иного мышления по формуле «единство абсолютно, а борьба относительна» и вспомнить философско-исторический проект А.С. Хомякова, содержащий перспективу движения к исторической всеобщности?

Список литературы

1. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. - М., 1991. - С. 471-472.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т., Т. 1, ч. 1. - Л., 1991. - С. 217.
3. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: сбор. соч. в 8 т., Т. 5. - М., 1912. - С. 319.
4. Лосев А.Ф. Русская философия / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. Русская философия. Очерки истории. - Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. - С. 592.
5. Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. I / А.С. Хомяков. Полн. собр. соч.: в 8-ми тт., Т. 5. - М., 1990. - С. 231.
6. Хомяков А.С. Церковь одна / А.С. Хомяков. Собр. соч. в 2 т., Т. 2. - М., 1994. - С. 20. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. - 1991. - № 3. - С. 29.