

---

---

# А. Койре о русской философии 1830–1840-х гг.

А. М. РУТКЕВИЧ

Статья посвящена концепции истории русской философии Александра Койре. Статья предваряет публикацию очерка А. Койре “Александр Иванович Герцен” в переводе на русский язык.

The article deals with the conception of the history of Russian philosophy by Alexandre Koyré. The article presents Koyré’s essay “Alexandre Ivanovich Herzen” translated into Russian by A.M. Rutkevich.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Койре, русская философия, Герцен, Гегель, славянофилы.

KEY WORDS: Koyré, Russian philosophy, Herzen, Hegel, Slavophiles.

Александр Койре известен сегодня прежде всего как историк науки – в этой области его считают одним из основоположников, труды о Галилее и Ньюtone донныне считаются “классическими”. Но если взглянуть на список его сочинений, то окажется, что три четверти им написанного не имеет прямого отношения к истории науки. Он опубликовал книги об “идее Бога” у Ансельма и Декарта, защитил докторскую диссертацию по философии Я. Бёме, написал ряд статей о немецких мистиках и алхимиках<sup>1</sup>. Уже в то время, когда он работал над своими трудами о Галилее и Ньюtone, он продолжал писать историко-философские труды (о Платоне, Декарте, Хайдеггере), переводил и издавал с комментариями не только Коперника, но также Спинозу. Он ежегодно читал курсы лекций в Высшей школе практических исследований на кафедре истории религии, и глядя на названия курсов, понимаешь, что Койре много времени уделял немецкой философии – в первую очередь Шеллингу и Гегелю. В это время им было опубликовано четыре статьи о Гегеле, оказавшие влияние на французское неогегельянство<sup>2</sup>.

Читал Койре и курсы об истории русской мысли (и не только мысли – один из курсов был посвящен хлыстовству). Койре поддерживал связи с изданиями русской эмиграции и публиковал в них статьи на русском языке – правда, не в парижских газетах Милюкова и Струве, а в белградском “Звене”. В 1929 г. вышла его книга “Философия и национальная проблема в России начала XIX века”, в 1930-е появляется ряд статей в журнале “Le Monde Slave”. Вместе с более ранней статьей 1928 г. об Иване Киреевском они вошли в книгу “Этюды об истории философской мысли в России”, вышедшей в 1950 г. незначительным

тиражом и с тех пор не переиздававшейся. В предисловии он отмечает, что данный сборник представляет собой прямое продолжение его первой книги, в которой он стремился описать начальные этапы развития русской философии, показав, как «под влиянием Запада и во все более тесном контакте с ним интеллектуальная элита русского общества пришла к постановке проблемы “сущности” и ценности национальной цивилизации» [Койре 1950, IV]. Именно этому была посвящена его первая книга, уже название которой – “Философия и национальная проблема в России начала XIX века” – передает центральную мысль Койре: в результате войны 1812 г. перед мыслящими русскими встал вопрос о взаимоотношении России и Запада, определявший на протяжении последующих десятилетий философские и исторические дебаты, которые в том или ином виде продолжают и сегодня. К этой оппозиции примыкала другая: оппозиция между европейски образованной элитой и народом. И чем шире становился круг людей, получивших западное образование и воспитание, тем острее становились противоречия.

Уже для того, чтобы эта проблема вошла в сознание русских дворян начала XIX в., “чтобы возникли доктрины славянофильства и западничества, требовалось основательное овладение западными идеями” [Койре 2003, 6], причем не тем набором практических знаний, которые импортировались уже целый век со времен Петра Великого, но философских учений. Так как именно в это время в Германии появляются значимые философско-исторические доктрины (Канта, Фихте, романтиков, Гегеля), а сама история постепенно превращается в научную дисциплину, то неудивительно, что русские дворяне обращаются к немецкой философии. Койре противопоставляет поколение декабристов, участников наполеоновских войн, еще воспитанных на идеях французского Просвещения, их младшим современникам – князю Одоевскому, Веневитинову, “архивным юношам”, с которых он и начинает повествование о русской философии 1820-х гг. Он подробно рассматривает произведения первых университетских шеллингианцев (Введенского, Павлова, Галича), пишет о сопротивлении гонителей философии, вроде Магницкого и Рунича, о воззрениях историков и литературных критиков (Погодина, Шевырева, Надеждина), чтобы затем подойти к моменту формирования славянофильства и западничества. Первые литературные и философские опыты И. Киреевского, журнал “Европеец” – на этом завершается книга.

Она была написана для французского читателя, который чаще всего не имел ни малейшего представления о русской истории, литературе, философии, а потому содержит многочисленные отступления и пояснения, которые могут показаться банальными русскому читателю<sup>3</sup>. Койре не без иронии пишет о первых опытах русских шеллингианцев, хотя в сарказм она не переходит; он отчасти опирается на известную книгу Г.Г. Шпета и видит в этих не слишком оригинальных публикациях и лекционных курсах предвестие глубоких идей крупных мыслителей. К таковым он относит И. Киреевского, Чаадаева и Герцена. Именно они рассматриваются в статьях, вошедших во вторую книгу. Разумеется, Койре обращается к текстам большого числа других авторов: Хомякова, Огарева, Белинского, Кавелина, Бакунина, Аксакова, Самарина и др., но именно указанные три мыслителя являются для него наиболее значимыми в истории русской мысли этого периода. В принципе, с Койре можно согласиться, но с одним исключением – Хомякова он, судя по всему, или недооценивал, или недолюбливал<sup>4</sup>. Зато он считал гениальным мыслителем Киреевского, совершенно неизвестного на Западе и недооцененного в самой России.

Именно с биографического очерка “Юность Ивана Киреевского” начинается вторая книга. Речь идет о замечательной семье Киреевских-Елагиных, о первых литературных опытах, о поездке в Германию. В чем-то Койре соглашается с Гершензоном, чаще с ним спорит, но пишет не о философии, а о личности Киреевского, о влиянии на него тех или иных мыслителей в молодые годы. Для историка философии важны, пожалуй, только лобопытные размышления относительно восприятия Киреевским богословия Шлейермахера и романтических обращений к сновидениям, силам бессознательного. В данном случае Койре совершенно обоснованно не соглашается с Гершензоном, преувеличивавшим влияние на религиозность Киреевского этих тем немецкого романтизма.

Если очерк о Киреевском имеет исключительно биографический характер, то три других работы, включенных в эту книгу Койре, выходят за пределы такого рода популярных

исторических сочинений. Можно сказать, что каждая из трех следующих статей представляет собой в свернутом виде небольшую монографию<sup>5</sup>.

Первая из них посвящена Чаадаеву. Она состоит из четырех глав. В первой из них (“Философическое письмо”) Койре вслед за биографическим очерком излагает обстоятельства опубликования первого письма, реакции на него властей и мыслящих современников. Во второй главе рассматривается “метафизика” Чаадаева, в третьей его философия истории, и наконец, в четвертой – его взаимоотношения со славянофилами.

Койре обращает внимание на нередко игнорируемую не только читающей публикой, но и исследователями эволюцию воззрений Чаадаева. К моменту выхода в 1836 г. 15-го номера “Телескопа” с первым письмом он уже довольно далеко отошел от изложенных в этом письме идей. Койре полагал, что дискуссии Чаадаева со славянофилами в Москве 1830–1835 гг. оказали влияние и на Чаадаева, и на его оппонентов. Собственно говоря, радикальное различие между ними сводилось только к оценке прошлого России. На православие Чаадаев уже на момент объявления его сумасшедшим смотрел как на необходимое дополнение католицизму. Крепостничество и деспотизм осуждали и славянофилы, и Чаадаев. Вряд ли можно упрекнуть Хомякова в том, что он безоглядно идеализировал российское прошлое: достаточно вспомнить пару страниц из статьи “О старом и новом”, в которой дана суровая оценка грехов России, завершающаяся словами: “Ничего доброго, ничего благородного, ничего достойного уважения или подражания не было в России”. А в тех случаях, когда славянофилы писали о достоинствах Древней Руси, они были правы, замечает Койре. Исторические познания того времени были незначительными, но в случае Киевской Руси позднейшие открытия подтверждают, скорее, видение славянофилов, а не Чаадаева.

Койре с насмешкой пишет о той карикатуре на Чаадаева, которая “помещена в учебники”. Разумеется, на начало 1930-х гг. еще отсутствовали советские учебники, в которых дореволюционная западническая трактовка получила своеобразное развитие. Что говорить о благоглупостях “Краткого очерка истории философии”, если вполне профессиональные советские историки философии, вроде З.А. Каменского, даже в относительно свободные “перестроечные” годы писали, что Чаадаев “был основоположником просветительской критики славянофильства” и располагал “интернационалистическим идеалом”. Койре имел в виду предшественников советских марксистов, либеральных и революционных западников, создавших неправдоподобный портрет Чаадаева, великого своего предшественника, “борца с самодержавием, православием и народностью”, такого же нигилиста по отношению к исторической России, как и они сами. В критике этой карикатуры Койре солидарен с Гершензоном. Однако он расходится с последним в оценке философии Чаадаева. Формула Гершензона “социальная мистика” верна в том отношении, что воззрения Чаадаева были прежде всего “социальными”, но никакой “мистики” у него Койре не обнаруживает. Конечно, как всякий христианин, Чаадаев верил в бессмертие души и личное спасение (это видно по переписке, например, с М. Орловым), но по своему содержанию его учение не имеет никакого отношения к мистике: “*Письма* совершенно свободны от всякой озабоченности спасением, потусторонним вообще. Царство Божие на земле, а не царство небесное находится в центре чаадаевской мысли” [Койре 1950, 37]. Резко негативное отношение к протестантизму в немалой степени объясняется именно индивидуализмом протестантов, озабоченностью лишь собственным спасением. В ряде примечаний у Койре несколько раз встречаются ссылки на Августина. Он не говорит прямо, что Чаадаев был наследником Августина или его сторонником, поскольку сам Чаадаев почти не упоминал этого отца церкви. Но анализ основных положений “метафизической доктрины” Чаадаева, проводимый Койре, позволяет предположить, что именно в христианском неоплатонизме Августина обнаруживается прототип “иллюминизма” Чаадаева. Койре подробно пишет об отношении Чаадаева к античной философии, которое, как известно, было резко негативным. Платону и Аристотелю он предпочитал Магомета, который все же верил в единого Бога и был креационистом. “Прогрессистской” трактовке Чаадаева противоречит и его отношение к Ренессансу, в котором он видел исключительно восстановление язычества и исток безбожия.

Чаадаева вообще трудно записать в “прогрессисты”, хотя он писал о “прогессе цивилизации” – вероятно, он был первым русским мыслителем, постоянно пользовавшимся терминами “прогресс” и “цивилизация”. Общеупотребительными они стали лишь через поколение<sup>6</sup>, но в ином, чем у Чаадаева, смысле. “Прогресс” для Чаадаева есть “история воспитания рода человеческого, которая должна вести его, но с его собственным деятельным участием, от эгоистического самоутверждения к оставлению и отрицанию себя самого, от индивидуальной обособленности к единению, от утверждения индивидуальной свободы, противостоящей божественному закону, к свободному исполнению этого закона путем свободной гармонизации воли в рамках единого в себе человечества и единения в Боге. История человечества начинается с грехопадения. Она завершается вместе с возвращением, вместе с утверждением *Regnum Dei*. Это – история роста этого царства, его эволюции, его прогрессирующего осуществления” [Койре 1950, 76]. Провиденциализм Чаадаева не имеет ничего общего с рационалистическими доктринами: “Ничто не вызывало у Чаадаева большей ненависти и большего гнева, чем учение о *естественном* прогрессе человечества” [Там же, 78]. Подлинное знание истории никак не сводится к накоплению фактов и их толкованию – подобная историография была бы совершенно иррациональной и никому не нужной, поскольку она не открывает *смысла* эволюции человеческого рода. Провиденциализм Чаадаева и в этом отношении отличен от просветительского понимания истории. Нравственная характеристика прошлых эпох, различных народов – вот задача истории.

При этом Чаадаев отвергал еще одно просветительское основоположение: нет единой человеческой природы, равенства индивидов и наций друг с другом; нет естественно-го движения к усовершенствованию общества, к исчезновению национальных различий под воздействием света разума. Такое “космополитическое будущее” для него относится к “химерам”, поскольку народы предстают у Чаадаева как “нравственные индивиды”, а если и возникнет единое человечество, то в результате не естественной эволюции, но сверхъестественного акта Бога. Национальные эгоизмы преодолеваются исключительно христианской религией. “Христианство предстает у Чаадаева прежде всего как сила, которая воздействует как на общество, так и на индивида, причем прежде всего на общество, поскольку индивид от него неотделим; нравственное воспитание происходит только в обществе и посредством него; а потому христианский идеал – царства добра – есть именно социальный идеал” [Там же, 25]. Христианство есть та сила, которая осуществляет себя через народы, преобразая их нравы, дух, саму их природу. Лишь это действие сверхъестественной силы объясняет интеллектуальное и моральное развитие человечества.

Поэтому, считает Койре, совершенно бессмысленны расхожие противопоставления Чаадаева и славянофилов. В известном смысле Киреевский был даже большим “западником”, чем Чаадаев, поскольку для первого положительно все составляющие элементы западной цивилизации, включая классическое наследие античности. Для Чаадаева же хоть Гомер, хоть Аристотель, хоть Ренессанс негативны, а “единственной ценностью Запада является католическая церковь” [Там же, 89]. В таком случае положение России даже предпочтительно: православие все же представляет собой христианство, которое не отравлено язычеством, в отличие от христианства западного.

Поэтому и споры Чаадаева со славянофилами рассматриваются Койре как процесс взаимообогащения. “Несомненно, именно у славянофилов он научился ценить православие; под их влиянием он стал считать его даже более высоким, чем католичество, с точки зрения догматической чистоты и верности духу первоначального христианства” [Там же, 94]. К крепостничеству они относились одинаково негативно, в будущее России верили одинаково. Койре даже не рассматривает чаадаевскую ироничную критику Хомякова, Шевырева, Погодина, которую обычно ставят на первое место при рассмотрении этих споров. Патриотизм Чаадаева ни у кого не вызывает сомнений, а то, что он предпочитал любовь к Родине “на манер Петра Великого, Екатерины и Александра” самохвалству любителей “христианского халифата”, никак не является свидетельством того, что его следует считать предшественником либеральных и революционных западников, которые совсем не любили Россию “на манер” просвещенных монархов.

Итак, трактовка Койре своеобразна именно тем, что он неустанно подчеркивает близость Чаадаева и славянофилов, обращает внимание на взаимное влияние, а не на расхождение. Уже к западникам 1840-х гг. Чаадаев относился куда более критично, нежели к славянофилам, о чем свидетельствует хотя бы его письмо Шеллингу, полное неприязни по отношению к русскому гегельянству. Он оценивал его сходно с Киреевским. Работу “Гегель в России” Койре начинает с оценки гегельянства в статье И. Киреевского “Обозрение литературы за 1844 год”, в которой дается ироническая картина малограмотных подражателей, толком Гегеля не читавших, но задающих тон настолько, что даже подростки заговорили гегелевским языком (даже десятилетние дети говорят о “конкретной объективности”).

Койре приводит хорошо известные насмешливые суждения Герцена по поводу московских гегельянцев, находит сходные оценки в воспоминаниях других современников (Анненков, Чичерин), но замечает, что и Гегеля они знали не так уж плохо, и споры между ними были совсем не смехотворными. Что смешного в том, что молодые люди обращаются к “вечным вопросам”, более того, полагают, что на эти вопросы может дать ответ философский разум? “Как бы там ни было, молодые русские гегельянцы принимали жизнь и философию всерьез <...> Можно сказать, они верили в философию. А для них это означало веру в философию Гегеля” [Там же, 108].

Такой веры не было у встречавшегося с Гегелем и слушавшего его лекции Ивана Киреевского. “Несмотря на свое восхищение Гегелем, в котором он видел вершину европейской мысли, Киреевский никогда не становился гегельянцем” [Там же, 109]. Койре не соглашается с Чижевским, считавшим, что Киреевский не вполне понял Гегеля. Напротив, он превосходно понимал замысел Гегеля, вслед за самим немецким мыслителем считал его философию вершиной развития, завершением пути, идущего от платоновского “Парменида” и “Метафизики” Аристотеля к рационализму Нового времени. Как и все славянофилы, Киреевский считал гегелевскую философию последним словом рационализма, подменяющего живую и конкретную действительность абстракциями: “Человек Гегеля – это абстрактный человек, столь же абстрактный, как и его Бог. А потому гегелевская система не оставляет места для живой религии. Нельзя молиться гегелевскому Богу. Да гегелевский человек и не способен молиться” [Там же, 110].

Идеал “цельности” и социальную доктрину славянофилов Койре считал наследием немецкого романтизма. Основания для этого, конечно, имеются. Более того, Койре высоко оценивал романтизм и не считал его источником узколобного национализма, пангерманизма или крайнего консерватизма. «Часто забывают, – писал он в первой своей книге о русской философии, – что современная точка зрения на “права наций” и интернационализм, противопоставление космополитизму XVIII столетия, признание за каждой нацией права на развитие национальной культуры <...> являются прямыми и законными наследниками романтизма, а сам он, в свою очередь, был выражением и следствием национального движения новейшего времени» [Койре 2003, 232–233]. Однако ни сведение славянофильства к романтизму в целом, ни редукция к нему критики Гегеля не вполне корректны. При всей близости Шеллинга романтикам (к тому же, в довольно короткий период в самом начале XIX в.), его критика гегельянства не сводится к романтизму. То же самое можно сказать и о славянофилах. Следовало бы обратить внимание и на то, что возражения Гегелю от имени самоценного “конкретного” человека мы обнаруживаем у самых разных мыслителей той эпохи, которых никак не зачислить в романтики. Ни Фейербах в Германии, ни Кьеркегор в Дании, ни Белинский в России романтиками не были; не был таковым и Ницше, который сходным образом подверг критике гегелевскую философию истории (в ранней работе “О пользе и вреде истории для жизни”).

Рассматривая начальный период распространения философии Гегеля в России, Койре указывает на то, что общая схема, которую можно встретить в литературе, – постепенный переход от шеллингианства к гегельянству – неверна уже потому, что ни один из русских шеллингианцев так и не стал приверженцем Гегеля. Зато значительную роль сыграла философия Фихте. Его уже не читали в то время в Германии, зато внимательно изучали в России: и Станкевич, и Бакунин пришли к Гегелю через Фихте. Хотя с трудами Гегеля русские

мыслители начали знакомиться с конца 1820-х гг., о гегельянстве в собственном смысле слова можно говорить с 1834–1835 гг. В Московском университете начинают излагать гегелевскую философию Редкин и Крюков; возникший ранее кружок Станкевича именно в эти годы становится гегельянским.

Койре высоко оценивает заслуги Редкина, он с симпатией пишет о Станкевиче, обращает внимание на некоторые моменты в воззрениях Станкевича, которые нередко игнорировались интерпретаторами. В частности, Койре указывает на полное принятие Станкевичем гегелевского культа государства: “Даже антилиберальный характер гегелевской доктрины ничуть его не пугает. Все, что Гегель противопоставляет обыкновенным декларациям во имя политической свободы, кажется ему разумным и неопровержимым” [Койре 1950, 126]. В отличие от молодых славянофилов, Аксакова и Самарина, Станкевич, Бакунин, Белинский “соперничали в своем прославлении русского государства с самыми крайними реакционерами” [Там же]. Несмотря на то что в Берлине Станкевич слушал лекции младегегельянцев и общался с ними, он ничуть не сблизился с “левыми” гегельянами. Напротив, усиливается его мистицизм, который Койре вообще выводит за пределы гегелевской философии. Вернее, он видит близость размышлений Станкевича и многих положений в ранних сочинениях Гегеля – «в ту эпоху, когда сам Гегель еще не был “гегельянцем”» [Там же, 127].

Этой эволюции в сторону “левого” гегельянства (а потом и за пределы гегелевской философии) у соратников Станкевича, Бакунина и Белинского отведена примерно половина данной работы Койре. Он подробно излагает труды, переводит с русского и немецкого (в случае Бакунина) значительные выдержки из текстов, недоступных для французского читателя. В случае Бакунина наибольшее внимание уделено статье “Реакция в Германии”, опубликованной в “*Deutsche Jahrbuecher*” под псевдонимом Жюль Элизар. Выход за пределы гегелевской философии в направлении к анархической теории и практике заявлен уже в этой работе 1842 г. Философия отрицания, диалектика, в которой невозможны примирение, синтез противоположностей, – это уже не гегельянство. “Гегель без синтеза – это уже не Гегель” [Там же, 144]. Мысль Бакунина с этого времени “уже не принадлежит ни гегельянству, ни философии, ни России” [Там же, 145].

Знакомому нам по школьным учебникам отходу Белинского от “примирения с действительностью” Койре также уделяет значительное место. Но куда интереснее его анализ эстетических воззрений Белинского – с его критиками (Айхенвальдом, Чижевским) Койре не согласен в главном: несмотря на отдельные промахи, Белинский был наделен исключительным эстетическим “чутьем”. Еще менее Койре согласен с теми, кто отвергает философские умозрения Белинского только на том основании, что тот не знал немецкого языка. “Многие ли марксисты читали Карла Маркса, многие ли томисты – св. Фому?” [Там же, 146]. Этот риторический вопрос повторяется затем в работе о Герцене. Отход от философии истории и философии права Гегеля не затронул эстетику Белинского: “Ум Белинского был настолько насыщен гегелевской философией, что он не мог от нее избавиться, не был способен мыслить в иных категориях” [Там же, 162]; а это вело к противоречиям, поскольку нельзя сохранить гегелевскую эстетику, отбросив все остальные элементы его системы.

Койре характеризует взгляды еще одного выходца из кружка Станкевича, Грановского, на историю как “целиком гегельянские”: “История для него является процессом интeриоризации, осознания, постепенного развития сторон или различных моментов человеческого духа” [Там же, 164], тогда как работа историка есть усилие духа по сохранению, высвобождению, спасению от забвения этапов этого процесса. Гегельянство способствовало формированию гуманитарных наук в России. Не только Грановский, но и Самарин, и Чичерин, и С. Соловьев прошли школу Гегеля – историческая наука формировалась под несомненным влиянием Гегеля. Койре считает, что и филологическая наука многим обязана этому влиянию: “Философия языка Аксакова, без сомнения, принадлежит к самому положительному из того, что произвело русское гегельянство” [Там же, 167]. Аксаков

оставался гегельянцем в филологии и после того, как избавился от философии истории немецкого мыслителя.

Койре высоко оценивает всех героев своего очерка, он считает, что гегельянство было серьезной школой и для западников, и для славянофилов, оно способствовало возникновению оригинальной русской философии. Правда, интерес к Гегелю лежал за пределами “чистой” философии: страстно споривших о гегелевских категориях интересовали история России, взаимоотношения России и Запада, иной раз – эстетика, но ни онтология, ни логика, ни эпистемология не были для них самоцелью. Как только русские гегельянцы обнаружили, что обо всех интересных для них проблемах можно говорить и не гегелевским языком, они не только прекратили ссылаться на Гегеля, но и оставили занятия философией как таковой [Там же, 170].

Последний очерк этой книги Койре, “Александр Иванович Герцен”<sup>7</sup>, представляет собой набросок интеллектуальной биографии Герцена. Койре опирается на объемную монографию Р. Лабри [Лабри 1929], с которым то соглашается, то расходится в трактовке разных эпизодов жизни и творчества русского писателя и политического деятеля. Так как нас в данном случае интересует только философия Герцена, то здесь исследование Койре является ценным для любого специалиста, поскольку он взял на себя огромный труд сопоставления философских произведений Герцена с немецкими источниками. В отличие от большинства российских интерпретаторов Герцена, он внимательно проштудировал младогегельянские журналы той эпохи. Разумеется, он ничуть не умаляет оригинальности Герцена и его роли в становлении русской философии, но четко указывает, какие идеи были почерпнуты у Руге и прочих немецких авторов, публиковавшихся в “*Deutsche Jahrbueher*” и “*Hallische Jahrbuecher*”. Койре не отводит значительной роли в становлении Герцена трудам Фейербаха, полагая, что практически ко всем тезисам в духе Фейербаха Герцен пришел ранее. Зато Койре посвящает десяток страниц разбору историософии Чешковского, с которой Герцен познакомился еще до того, как обратился к чтению Гегеля. В каком-то смысле Герцен стал младогегельянцем<sup>8</sup> до того, как прочел “Феноменологию” и “Философию истории”.

Так как видение Койре гегельянского этапа Герцена достаточным образом представлено в предлагаемом ниже переводе двух глав его очерка, то я ограничусь парой замечаний. Удивительно то, что, говоря о повлиявших на Герцена учениях, Койре лишь упоминает Сен-Симона и его последователей, хотя весьма подробно пишет о левых гегельянцеах, сопоставляет те или иные суждения Герцена с фразами Руге и Фейербаха. Из французских социалистов он упоминает Леру и Луи Блана, но о Сен-Симоне упоминает лишь в связи с первым арестом Герцена. Не пишет он и о позитивизме Конта. Разумеется, контакты Герцена с Литт্রে и Вырубовым относятся не к 1840-м, а к 1860-м гг., но, казалось бы, вполне гегельянские рассуждения о положительных науках в “Письмах об изучении природы” неожиданно оказываются близкими позитивизму<sup>10</sup>. Творчество Герцена в эмиграции Койре рассматривает достаточно подробно, но ни критику Герценом буржуазной цивилизации, ни идеализацию общины, ни полемику с Бакуниным и с “нигилистами” он никак не увязывает с философскими воззрениями Герцена. Оставив в прошлом Гегеля, Герцен – как и прочие русские гегельянцы – оставляет в прошлом и занятия философией. Таков вывод Койре, с которым можно согласиться лишь отчасти.

Койре не скрывает своих симпатий к революционной деятельности многих своих персонажей, с которой тесно связано их философствование. Он неоднократно указывал на то, что у русских гегельянцев ощутимы следы влияния Руссо, Шиллера, Фихте, романтиков. Сентиментальный морализм ощутим и у Белинского, и у Бакунина, и у Герцена. Лицеме-ре власть имущих, их бесчужденность к страданиям народа, искусственность цивилизации, покоящейся на эксплуатации, – это общее место в сочинениях русских революционеров. И не только русских: весь этот набор идей уже заявил о себе во время Французской революции. *Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!* “Из жалости, из любви к человечеству, будьте бесчеловечны!” – так выражалось это умонастроение в 1793 г. Говоря словами Х. Арендт, “жалость как исток добродетели в большей мере способна к жестокости, нежели сама жестокость” [Арендт 2011, 119]. Разумеется, властители той эпохи

были жестоки. “Не щади каналов”, – наставлял Николай I командующего русскими войсками Паскевича, отправляемого подавлять бунтовщиков в Венгрии. Но у них не было морализаторской чувствительности революционеров. Наследниками гегельянцев 1840-х гг. будут и Нечаев, и террористы из народолюбцев, а потом и из эсеров. Койре, который сам побывал членом партии социалистов-революционеров и сидел в тюрьме по подозрению в том, что был участником группы, готовившей покушение на губернатора, скорее, симпатизирует такой “чувствительности”, хотя пару раз обращает внимание на последствия. Полицейское государство было у Фихте следствием индивидуалистического морализма, замечает Койре по поводу сходного морализма Герцена.

Наконец, следует сказать несколько слов об общей тональности этого сборника Койре. Он чрезвычайно высоко оценивает Чаадаева, Киреевского и Герцена как мыслителей. Но и для всех прочих он находит хвалебные слова, независимо от их принадлежности к западникам или славянофилам. Все они относятся к пушкинскому “золотому веку”, времени формирования русской литературы и русской мысли. Конечно, Койре – как и любой серьёзный историк философии – не ставит их в один ряд с Кантом или Гегелем. Немногие из них вообще получили достаточную философскую подготовку. Даже наиболее начитанный из них в области философии Герцен судил о большинстве философских систем античности и Нового времени без проработки первоисточников (за исключением Бэкона и Декарта, он доверялся “Истории философии” Гегеля).

Можно вслед за Шпетом указывать на поверхностность и вторичность концепций московских “любомудров”. Койре судит о них не столь сурово. Конечно, в области логики или эпистемологии русские шеллингианцы и гегельянцы вообще ничего серьезного не написали. Однако в сферах философии истории и политической философии их мысль ничуть не уступала немецким образцам. “Левое” гегельянство Герцена и Бакунина не было вполне оригинальным – они читали Руге и Фейербаха, зачитывали до дыр номера немецких ежегодников. Но та “философия действия”, *praxis*, которая сочетается с социальной критикой и революционными устремлениями, была у них ничуть не менее продуманной, чем у немецких младегегельянцев.

## ЛИТЕРАТУРА

Арендт 2001 – *Арендт Х.* О революции. М., 2011.

Койре 1950 – *Койре А.* Etudes sur l’histoire de la philosophie en Russie. P., 1950.

Койре 2003 – *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003.

Конт 2003 – *Конт О.* Дух позитивной философии. Ростов-на-Дону, 2003.

Лабри 1929 – *Labry R.* Alexandre Ivanovitch Herzen. Etude sur la formation et le developpement de ses idées. P., 1929.

Мистики 1994 – Мистики, алхимики, спиритуалисты в Германии XVI века. Долгопрудный, 1994.

Самарин 1996 – *Самарин Ю.* Избранные произведения. М., 1996.

## Примечания

<sup>1</sup> О К. Швенкфельде, С. Франке, В. Вайгеле и Парацельсе. Они вошли в книгу [Мистики 1994].

<sup>2</sup> Сам Койре гегельянцем не был. Получивший по протекции Койре пост в указанной Высшей школе А. Кожев признавал, что его видение проблематики “Феноменологии духа” хотя бы отчасти зависит от трактовки гегелевской философии как антропологии в статьях Койре.

<sup>3</sup> Правда, если учесть уровень исторических познаний сегодняшних студентов или тех, кто получил высшее образование и относит себя ныне к “российской интеллигенции”, эти пояснения оказываются совсем не бесполезными. Койре верно заметил, что западное воспитание получали в ту давнюю эпоху и западники, и славянофилы, но “если присмотреться, то мы увидим, что те, кто знал Запад лучше других, не принадлежали к западникам” [Койре 1950, 8]. Кажется, это можно



считать отечественной традицией: громче всех заявляющие о своем западничестве лица не имеют представления не только о России, но и о Западе.

<sup>4</sup> Следует учитывать, что сам Койре все же был атеистом, в юности – членом партии эсеров (вероятно, он выполнял поручения руководства этой партии и во время Гражданской войны). Быть может, его высокие оценки славянофильства хотя бы отчасти определяются этим прошлым – он хвалит именно “народничество” славянофилов, тогда как их богословские труды его совсем не интересуют. Не излагаются и политико-правовые идеи Хомякова, Аксакова, Самарина. Судя по всему, он не был знаком с вышедшей в Харбине брошюрой Н. Устрялова “Политическая доктрина славянофилов” (по крайней мере, ссылки на нее отсутствуют). Но даже если ограничиваться философией истории, то без Хомякова никак не обойтись, поскольку Койре сопоставлял философию истории Чаадаева со славянофильской, а она была в наибольшей степени развита именно в “Записках о всемирной истории”.

<sup>5</sup> Да и по своему объему они являются, скорее, не статьями, а брошюрами или даже небольшими книгами: по 3.5 – 4 а.л. каждая.

<sup>6</sup> В полемике с Катковым начале 1860-х гг. Самарин писал: “Давно и искренно желали мы выразуметь, что именно подразумевается у нас под словом *цивилизация*, так недавно вошедшим у нас в моду, так часто повторяемым и почти совершенно вытеснившим из употребления слово *просвещение*” [Самарин 1996, 542].

<sup>7</sup> Впервые вышел в “Le Monde Slave” в 1931 г.

<sup>8</sup> Если “Прологомены” Чешковского близки “левому” гегельянству, то его главный четырехтомный труд “Отче наш” есть учение о Св. Духе как приближающейся стадии всемирной истории. Идеи Иоахима Флорского сочетаются с гегельянством. Бердяев (в главе IX “Русской идеи”) обоснованно сопоставлял историософию Чешковского с философией истории В. Соловьева (и даже готов был поставить мысль Чешковского выше учения Соловьева).

<sup>9</sup> Стоит обратить внимание на то, что в то время критик революции и сторонник порядка Конт рассуждал о союзе между учеными и пролетариями, писал о том, что склонность к позитивному знанию присуща “производителям”, а не собственникам. Иначе говоря, социальная программа позитивизма сохраняла связь со своими сен-симонистскими истоками. См.: [Конт 2003, 190–214].