

СОЦИАЛЬНЫЙ РОМАНТИЗМ АПОЛЛОНА ГРИГОРЬЕВА

В статье рассматриваются социально-философские и историософские воззрения Аполлона Григорьева. Исходя из идеологии почвенничества, известный русский мыслитель подвергает критике получившие широкое распространение в середине XIX в. социалистические теории и настаивает на понимании общества как духовной общности людей.

Ключевые слова: общество, социализм, историософия, личность, прогресс, социальный идеал, община, провиденциализм.

Философское мировоззрение Аполлона Григорьева можно определить как романтизм, поэтому основное внимание он уделял проблемам эстетики и духовного творчества, тогда как социальные вопросы интересовали его в меньшей степени, хотя и не были обойдены им вовсе. На годы жизни мыслителя пришлись многие важные события истории российского общества – это и конец николаевской эпохи, и начало александровской эпохи, и ожидание перемен, реформы 60-х годов, студенческие волнения осенью 1861 и польское восстание 1863 года. Оставаясь в стороне от политических событий, свидетелем которых ему довелось стать, Григорьев так определил свою позицию: «Я не консерватор, но и не революционер... Хотелось бы быть гражданином...» [3, с. 264]. С восторгом встретил мыслитель известие об отмене крепостного права. Главное для него – не допускать насилия, вооруженной борьбы в решении социальных вопросов. «Одно меня радует, - комментирует он полученные известия о студенческих волнениях, - что протестации... имели безоружный, гражданский, почти легальный характер» [3, с. 264]. Характерное для романтиков критико-ироническое отношение к действительности и к результатам ее духовного освоения позволило Аполлону Григорьеву остаться в стороне и от всех известных в середине XIX века социальных теорий. Его долгое увлечение в 40-е годы трудами Фурье, знакомство с петрашевцами и даже предполагаемое масонство в дальнейшем, очевидно, не оказали значительного влияния на его взгляды. Жизнь в основе своей духовна, считал философ, и проблемы ее должны, следовательно, решаться только в сфере «духа» - в искусстве, религии и культуре в целом, а не в области сугубо материальных социальных и политических отношений. Григорьева настораживало также то, что скоропалительно провозглашенные абсолютные ис-

тины и социальные рецепты могут быть опасны для веками складывавшихся национальных и государственных ценностей, среди которых он особенно выделял «личность», «свободу», «искусство», «народность». Этим истинным, по его мнению, ценностям противостоят ложные ценности, получившие особенное распространение благодаря социалистическим теориям, распространяемым западниками. С характерной для него страстностью Григорьев писал в письме к А.Н. Майкову: «Любезные друзья! «Антихрист родился» в виде материального прогресса, религии плоти и практичности, веры в человечество как в genus – поймите это вы все, ознаменованные печатью Христовой, печатью веры в душу, в безграничность жизни, в красоту, в типы – поймите, что даже (о ужас!!!) к церкви мы ближе, чем к социальной утопии Чернышевского, в которой нам останется только повеситься на одной из тех груш, возделыванием которых стадами займется улучшенное человечество. Поймите, что испокон века было два знамени. На одном написано: «Личность, стремление, свобода, искусство, бесконечность». На другом: «Человечество (...), материальное благосостояние, однообразие, централизация и т. д.» [3, с. 238].

Социалистические теории мыслитель рассматривал как неудачное «практическое приложение» гегелевской философии к социальной действительности. Для Григорьева любые формы «нормативной» справедливости и равенства неприемлемы, а все однозначное, раз и навсегда установленное пагубно, потому что является несвободным и принудительным. Вот почему у него социализм ассоциировался с деспотическим строем николаевской России: «Разве социальная блуза лучше мундиров *блаженной памяти* И(мператора) Н(иколая) П(авловича) незабвенного, и фаланстера лучше его казарм? В сущности, это одно и то же» [3, с. 128]. Еще

одно сравнение – с иезутизмом – дает возможность Григорьеву выразить свое отношение к социализму: «...Но социализма-то именно и не переваривала никогда моя душа (...) *Типическое* все сглаживается социализмом, - остается одно общее как нормальное отправление... В сущности, идея социализма и идея езуитизма сходятся: та и другая суть водворение мертвого покоя; только способы разные: у одной – *отсечение* всего типового, подчинение его слепую верою, у *другой* – разрешение его от всяких уз и умерщвление бесконечным, догматическим пользованием – обращенным в простое отправление. Иезуитизм и социализм равно обращают человека в свинью, т.е. рылом вниз...» [3, с. 160]. Получается, что социализм еще и безнравственен. Это – «узаконенное, возведенное в идеал распутство, *утонченный* разврат, эмансипированный блуд и т.д.» [см. 3, с. 128]. Социализм, по мнению Григорьева, опасен уничтожением «народностей, цветов и звуков жизни». Человек сильных плотских страстей, он питал страсть к красоте жизни, к таинственной ее прелести, жаждал полноты жизни. Эстет и романтик, Григорьев испытывал брезгливость к царству мещанства, сытого благополучия и умеренности, которое он видел в Европе и которое еще более связывал с социализмом.

Политический идеал Григорьева – народное правление, земский собор – сближал его со славянофилами. Однако в понимании того, кого нужно относить к народу, он со славянофилами расходился и это различие было принципиальным. В письме к А.И. Кошелеву от 25 марта 1856 г. Григорьев точно сформулировал это отличие: «Убежденные, как вы же, что залог будущего России хранится только в классах народа, сохранившего веру, нравы, язык отцов, - в классах, не тронутых фальшью цивилизации, мы не берем таковым исключительно одно крестьянство: в классе среднем, промышленном, купеческом по преимуществу, видим старую извечную Русь» [3, с. 106]. А в письме к Погодину разъясняет свою мысль: «... Славянофильство видит *народное* начало только в одном крестьянстве (потому что оно у *них* связывается с старым боярством), совсем не признавая бытия чисто великорусской промышленной стороны России» [3, с. 127]. Потому славянофильство становится Григорьеву «отчасти смешно, отчасти ненавистно как *барство* с одной стороны и пуританство с другой». Все барское, как и все аристократическое, Григорьев не любил. Еще один вопрос,

по которому он критиковал славянофилов – это вопрос об отношении к личности. «Мысль об уничтожении личности общностью в нашей русской душе – есть именно *слабая* сторона славянофильства...» [3, с. 183]. Хотя здесь Григорьев несколько преувеличивает: славянофилы не стремились к «уничтожению» личности, а считали, что она добровольно подчиняется «общности», но в целом водораздел намечен реальный. Для Григорьева раскрепощение личности является одним из приоритетных дел; личность не подчиняется и не принижается перед народом – именно из личностей и составляется народ. Это понимание личности сближало мыслителя с западниками. У Григорьева был и свой социальный идеал – свободно живущие и общающиеся личности, общающиеся без всяких сословных и классовых перегородок. Главные принципы, которые он провозглашал, – «Демократизм» и «Непосредственность» [3, с. 157]. Кроме того, как и западники, а может быть сильнее их, Григорьев «ненавидит деспотизм и формализм государственный и общественный». Но еще больше Григорьев ненавидит идею социализма, связанную «с мыслию об отвлеченном, однообразном, форменном, мундирном человечестве», как раз отстаиваемую западниками. Таким образом, ни западников, ни славянофилов Григорьев до конца не принимал. Для него и западничество и славянофильство «суть продукты головные, рефлексивные». Это – ученые кружки, отвлеченные, идеологичные, очень далекие от подлинной жизни, а, значит, и от народа.

Часто называя себя славянофилом, Григорьев тем не менее дистанцируется от них в своей публицистической деятельности, мечтает о собственном журнале как органе «*правды*», которую он исповедовал. Вот почему Григорьеву так важно определиться со своими собственными взглядами по социальным и историческим вопросам, избегая при этом однозначной схематизации и стараясь преодолеть неприемлемый для себя умозрительный «теоретизм». Кроме того, критику важно было выработать определенный исторический фон для своих общественно-литературных идей, которые должны, по его мысли, вытекать из самой русской жизни, из исторически выработанных народных идеалов. Этой задаче Григорьев посвятил две пространные статьи, написанные по поводу исторических трудов Соловьева и Костомарова. Это – «Взгляд на историю России г. Соловьева» и статья 1863 года «Северно-русские

народоправства во времена удельно-вечевого уклада. Соч. Николая Костомарова». Интерес к истории отличал мыслителя всю жизнь, сознание которого было чаще ориентировано не на будущее, а на прошлое. Веря в идею исторической преемственности, в силу традиций, отстаивая концепцию самопроизвольного «органического развития» общества, Григорьев часто склонялся к идеализации исторического прошлого, что, однако, не исключало критического взгляда на весь исторический процесс и его результаты. Этим объясняется стремление отделить закономерное, естественное и положительное в русской истории от неизбежного, но вовсе не закономерного, а скорее результата тех или иных случайных исторических обстоятельств, иноземных влияний и т.д. Григорьев, например, критически относился к преобразованиям Петра I, в ряде существенных черт осуждал московский период русской истории. Ошибками, по его мнению, было еще многое в отечественной истории. Нигилизм, однако, не составлял сущность его исторических воззрений. Не занимаясь специально конкретно-историческими изысканиями, Григорьев обращается к трудам известных русских историков с тем, чтобы изложить свои взгляды по актуальным вопросам истории и общественной мысли. Делал это, как всегда, горячо, руководствуясь, по его собственному признанию, «душевными убеждениями» при определении своего отношения к тому или иному направлению в воззрениях на русскую историю.

Историческая наука в России к середине XIX века достигла необычайных успехов. Появились труды Т.Н. Грановского, С.М. Соловьева, Н.А. Костомарова. Большой интерес у читающей аудитории вызывали историко-публицистические выступления Н.А. Полевого, М.П. Погодина. Историческая наука, накопив огромный материал, начала задаваться теми же, что и философия, вопросами о смысле исторического бытия, о путях и судьбах исторического развития России, об ее отношении к мировому историческому процессу. В это время были предприняты серьезные попытки синтеза строго научного и философско-мировоззренческого подхода к истории. С 1851 года практически ежегодно, том за томом, выходила «История России с древнейших времен» С.М. Соловьева, который был университетским товарищем Григорьева. Отношения их расстроились по причине западничества историка.

В «Русском слове» Григорьев напечатал масштабную историческую статью «Взгляд на историю России г. Соловьева», в которой дал критику концепции истории С.М. Соловьева и изложил свои взгляды на исторический процесс. Первое, что не удовлетворяло Григорьева – это западничество известного историка. Сам Григорьев симпатизировал славянофильским историческим идеям. Основные идеи славянофильства – противопоставление исторического развития России и Западной Европы, утверждение особой значимости общинных традиций и безгосударственных начал русской жизни, их связи с идеей христианского общежития и общинности в противоположность отравленному жаждой материальных благ и эгоизмом Западу – были восприняты Григорьевым первоначально довольно прямолинейно. Второе – это схематизм исторической концепции С.М. Соловьева. По мнению Григорьева, труд Соловьева проникнут деспотизмом теории. «Во все продолжение восьми доселе напечатанных томов мы постоянно имеем дело с теорией, постоянно с нею встречаемся, нигде не видим свободного отношения к предмету» [6, с. 67], – писал критик, придавая самому слову «теория» осуждающее значение. С точки зрения Григорьева, Соловьев и его сторонники – К.Д. Кавелин и Б.Н. Чичерин, создавшие так называемую «государственную школу» в русской исторической науке, пытаются «навязать» истории абстрактно-логическую идею Гегеля о саморазвитии государства как некоего «вместилища» абсолютного духа, ведущего человечество прямым путем к земному совершенству. Для историков этой школы главным принципом оценки русской истории стала идея государства и тесно связанная с ней концепция «родового быта» как первоисточника государственности в России. Древнерусский «родовой быт» как сеть внутриродовых иерархических отношений «по старшинству» определял социальную и политическую жизнь Древней Руси и способствовал утверждению княжеского единовластия. Княжеская власть, по мнению «государственников», или как их называл Григорьев «родовиков», как власть «главы рода» была укоренена в традициях родовой организации жизни славянских племен и стала основой позднейшего русского самодержавия. Историческое значение русской сельской общины как коллектива объединенных «круговой порукой» свободных земледельцев, значение древнерусских вечевых учреждений в городах, на

котором настаивали славянофилы, историки «государственной школы» не считали ни решающим, ни позитивным. Как следовало из их концепции, народная инициатива и самостоятельность в русской истории практически равнялись нулю – русский народ всегда был направляем государством и подчинен ему. При ослаблении же государственной власти и вытекающей из нее децентрализации в политической и экономической жизни России народная масса обращалась в неуправляемую разрушительную стихию – как, например, на рубеже XVII века, в период Смутного времени, – и национальное единство и благоденствие рушилось.

Историки – «государственники» идеализировали государство, рассматривали его как подлинную силу исторического развития и прогресса. Такая позиция не могла быть однозначно принятой в мыслящих кругах русского общества, хорошо знакомого с авторитарными методами николаевского самодержавия. Вообще проблема государства была центральной не только в русской исторической науке, но и в русском общественном сознании XIX века. У историков «государственной школы» были как сторонники, так и противники среди ученых, литераторов, всей «читающей и рассуждающей общественности». Решительным противником всякой государственной унификации жизни общества выступил А.И. Герцен, прозорливо полагавший, что от аппарата подавления и насилия никогда не дождаться свободы. Григорьев, всегда с особым вниманием следивший за творчеством этого мыслителя, неожиданно сближается с ним по ряду мировоззренческих вопросов – в осуждении государственной централизации, в вере в особый исторический путь «общинной» России, на которой строились и григорьевские общественные идеалы, и идеи «русского социализма», развивавшиеся Герценом в эмиграции. На антигосударственных позициях стояли и славянофилы. Утверждая, что «эпохи – организмы во времени, и народы – организмы в пространстве» [2, с. 238], – Григорьев понимал опасность произвола в истории могущественного государства – этой безличной машины, как бы «дирижирующей» хаотичной народной массой, искореняющей все неуютное, бунтарское и силой внедряющей в жизнь умозрительно сформулированные принципы социальной и политической организации общества. Равным образом, идея титанической личности, ломающей окружающую традиционную жизнь

во имя прогресса, не могла вызвать у него особой симпатии. Различая два направления в воззрениях на русскую историю и на русский быт, – направление *родовиков* и направление *общинников* – Григорьев причислял себя к последним и выступал с критикой своих идейных противников. Хотя идею «родового быта» как организующего начала древнерусской жизни в исторической концепции Соловьева он не считал особо принципиальной, но указывал на ее следствия – на оправдание и идеализацию жесткой централизации и единовластия на всем протяжении истории России. Как писал Григорьев, концепцию, которую развивает в своей «Истории России» С.М. Соловьев, справедливее было бы именовать не «родовой теорией», а «теорией централизации». «Нам кажется, что именно это неправильное название путает очень простое дело» [6, с. 10-11], – утверждал Григорьев, стремясь перенести полемику из сферы частных исторических сюжетов в область принципиальных вопросов – о путях централизации в России и связанном с нею становлении русского государства. На априорный характер исторических построений Соловьева и других «родовиков» Григорьев указывал постоянно. По его мнению, не сложившаяся из непосредственных исторических фактов концепция «родового быта» привела Соловьева и его единомышленников к убеждению в первостепенности в русской истории централизации и государственных начал, а, наоборот, взятая ими на вооружение гегельянская идея о саморазвитии государства, была спроецирована на конкретный исторический процесс.

Но в своих исторических построениях сам Григорьев тоже не избежал идеологической заданности – они были призваны служить идее «органического развития» русского общества, развития, инициатива в котором принадлежит народу и выработанным им общинным формам общежития. Правда, Григорьева оправдывает то, что на безупречный объективизм он и не претендовал, больше того – принципиально отрицал такой объективизм. Называя историю «священной книгой» народа, Григорьев писал: «Мудрено ли, что за понимание и толкование этой книги люди борются; мудрено ли, что они вносят в эту борьбу и надежды свои, и порою свое горькое сожаление» [6, с. 4]. Чтобы представить историю России как естественный вольный процесс саморазвития «народного организма», критику приходилось согласовывать и

«примирять» между собой разнородные, конфликтные исторические явления – христианство и язычество, областной сепаратизм и стремление к «собираению земли русской». При этом в результате появилась не эклектика или простая тенденциозность, как можно было бы ожидать, но оригинальные, яркие идеи, отражающие глубину интуиции Григорьева-мыслителя. Так, Григорьев вопреки горделивому тезису «ортодоксального» славянофильства, что Древняя Русь заимствовала «чистое христианство» из Византии, утверждал: «Мудрая восточная церковь на следах язычества строила свое здание, терпела невинные языческие обряды в соединении с празднествами. Следы всего этого уцелели доселе в жизни народа – образовали для царства духа такую твердую и прочную подкладку, которой тщетно стали бы мы искать на Западе» [6, с. 44]. Синтез язычества и христианства на Руси – реальное, ныне доказанное явление, которое было блестяще угадано Григорьевым, не занимавшимся при этом конкретно-историческими изысканиями. Вообще глубина и оригинальность философско-исторических прозрений Григорьева такова, что позволяют говорить о создании им новой историософской концепции, хотя специально, вероятно, мыслитель такой задачи перед собой и не ставил. Эту концепцию В.В. Зеньковский называет философией «почвенности»: «Почва, это есть глубина народной жизни, таинственная сторона» исторического движения. Весь пафос «самобытности» направлен у него на это погружение в глубину народности; Григорьеву поэтому чуждо разногласие западников и славянофилов, он ищет новой историософской концепции. В этой новой концепции тайна русской народности раскрывается в Православии» [4, с. 391].

Прошлое, настоящее и будущее исторической реальности мыслитель связывает с христианством и этим проблемам он посвящает немало замечательных строк. По его мысли, христианство на Западе уже принесло свои замечательные плоды в виде выдающихся произведений искусства средневековья и эпохи Ренессанса, которыми Григорьев без устали наслаждался в свой приезд в Европу. Но католицизм уже исчерпал себя. Свидетельств тому множество: это и «мизерность души» европейца, так неприятно поразившая Григорьева во время его пребывания за границей, и нарастающий культ чувственности, телесности в ущерб духовности, и вырождение самого католицизма как религии,

проявляющееся в опошлении религиозного обряда, а, главное, создание и распространение социалистической теории. Эта теория уже своим появлением свидетельствует о «жизненном истощении» западного мира, потому что ошибочна ее главная мысль – «что человечество существует само для себя, для своего счастья – стало быть должно *определиться* теоретически, успокоиться в конечной цели, в возможно полном пользовании...» [3, с. 193]. И если западная жизнь истощилась и, по мнению Григорьева, у нее нет будущего, то жизнь «новая начинается, новая, которая пойдет от толчка *православия* – второй оболочки Христова учения» [3, с. 184].

Проблема «старых» и «молодых» народов в русской историософии не нова. Эта идея высказывалась Любомудрами, П.Я. Чаадаевым, старшими славянофилами, А.И. Герценом. Им же принадлежит мысль о преимуществах России как молодого, «свежего» народа. Однако в этом вопросе Григорьев не повторял своих предшественников и современников. Связывая, как и славянофилы, историю и культуру России с православием, Григорьев само православие понимал несколько иначе. Решительно отвергая официальное православие, мыслитель признавал «настоящее», стихийное, народное, то, которое возникло и выросло естественно на русской земле. Такое христианство нельзя было просто заимствовать в древней Византии в готовом виде, как об этом писали славянофилы. «Православие народное *выросло* как растение, а не *выстроено* по русской земле: оно не тронуло даже языческого быта, когда он радикально ему не противодействовал: оно только новые имена придало старым на почве выросшим поклонениям (Св. Власий, Флор и Лавр, Святки, Масляница и т.д.). Все, что было в язычестве старом существенно-народного, праздничного, живого, даже веселого без резкого противоречия духу Того, Кто Сам претворил воду в вино на браке в Кане галилейской – все уцелело под сенью этого растения, в противоположность давившему и уничтожавшему все католицизму» [3, с. 110].

Как религиозный мыслитель, Григорьев видит в религии одну из стихий истории, аккумулирующую духовные устремления эпох и народов и потому проявляющаяся в самой жизни общества. Что касается православия, то оно вообще не может быть понято как сумма определенных догматов и одна из «ветвей» христианства. Для него это – некая жизнетворческая

сила, созидаящая и еще способная созидать новые формы жизни в будущем. Об этом он писал в письме М.П. Погодину от 25 августа 1859 года: «Под православием разумел 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. Что это начало, на почве славянства, и преимущественно великорусского славянства, с широтою его нравственного захвата – должно обновить мир – вот что стало для меня уже не смутным, а простым верованием...» [3, с. 217].

И здесь возникает еще одна важная проблема философии истории – проблема цели истории и ее будущего. И в этих вопросах Григорьев не повторяет своих современников – ни славянофилов, ни западников, которые говорили об историческом призвании России как спасительницы Запада. В будущее Европы Григорьев не верил в отличие от них. Будущее есть только у России, но не потому только, что она остается верной хранительницей истинного христианства, а потому что она не ошиблась в выборе цели: «Запад дошел до мысли, что человечество существует само для себя, для своего счастья – стало быть, должно *определиться* теоретически, успокоиться в конечной цели, в возможно полном пользовании. Восток внутренне носит в себе живую мысль, что человечество существует во *свидетельство* неистощенных еще и неистощимых чудес великого Художника. Наслаждаться призвано светом и *теньями* его картин» [3, с. 193]. Каково это будущее – не знает никто: «Будущее темно – в настоящем какая-то безвыходная бездна вопросов и сомнений, какие-то слепые, но страшные ненависти, какие-то смутные, но пламенные верования... во что? Вот в этом-то и вопрос... В русское начало? Да что оно такое? Целую книгу исписал я уже мечтами по его поводу и анализом самым бесстрашным – а в голове и в сердце все еще тьма-тьмуца... Ясно только отрицание» [3, с. 155], – писал Григорьев 8 ноября 1857 года. Он неоднократно говорил о своем переживании этого нового, которое еще слишком смутно, неопределенно: «Глубоко говорит Шеллинг, что появление нового Бога выражается первоначально в вакханалиях, неистовстве, юродстве – результатах могущественного, но не уясненного самому себе предчувствия, пламенной, но не проведенной в догматы веры. Этот момент есть и в процессах це-

лых эпох, есть и в процессах отдельных душ, как есть во всем создании, ибо это – процесс космический. Этим я не хочу сказать, чтоб душа моя *прошла* уже эту минуту. Никто из нас не *пройдет* ее совсем... Всем нам суждено только ждать и под конец разве сказать: «Ныне отпускаеши»» [3, с. 157]. Как видно, переживания нового, переживания почти мистические не оставляют мыслителя. Григорьев называет себя до мозга костей проникнутым «вакхическим неистовством новой веры» [3, с. 157]. И нет сомнения, что они содержат тот «пророческо-мистический элемент», который так необходим, по словам А.Н. Бердяева, любой историософской системе, поскольку «дух народа воспринимается лишь мистической или художественной интуицией...» [1, с. 178]. Важно при этом обратить внимание на то, что, бесконечно веря в народное начало, в народ как хранитель веры, традиций отцов, Григорьев себя и своих друзей причисляет к народу. Признание «Мы – народ» [3, с. 128] очень существенно. Для такого сознания – народ не есть тайна, тайна в которой скрыта правда, скрыт Бог. Ощущение себя народом дает возможность в своей глубине раскрыть Бога и правду. Для Григорьева, отождествлявшего себя с народом, между «духом народа» и своими собственными духовными исканиями не было непроходимой пропасти. Не только для Григорьева, но для всех тех, кто себя осознает частью народа, Правда, новая жизнь, Бог раскрываются в собственной глубине, которая есть народная, сверхличная глубина. Свои интуиции мыслитель формулирует в виде «символов веры»: «Для меня стало ясно, как Божий день, что:

1) все прогнило, кроме нового начала жизни, которое мы называем *русским*.

2) что безумно ограничивать его старым идеалом...

3) что оно, как всякое живое начало, – двойственно, т.е. имеет две силы, стремительную и осаживающую» [3, с. 160].

Утверждая свою веру в «новое начало», которое живет «во всей великой и богоспасаемой России», Григорьев пояснял, что «верить в *начала*, в *силы* не значит верить в слепую историю» [3, с. 160]. Для мыслителя это означало признание роли Промысла Божьего в истории, которое не освобождает человечество от деятельности и от ответственности: «Великие и плодоносные эпохи человечества были не эпохи раздвоения абсолюта с деятельностью, а эпохи *целостные*» [3, с. 166]. Будущее России вели-

чественно, хоть и неизвестно «какой цвет и какой плод даст это новое, которое во мне, как и во всей великой и богоспасаемой России, растет – но только у нас еще жизнь живет и растет все, от верования до народной песни. Оттого-то «с нами Бог – разумеете языцы и покоряйтесь», ибо Он «несть Бог мертвых, но Бог живых» [3, с. 172]. Здесь становится очевидной основная особенность историософской концепции Григорьева: придерживаясь органической теории, которую он воспринял непосредственно от Шеллинга, русский мыслитель двинулся не в сторону натуралистического понимания общества и поисков органических законов исторического развития, а в сторону романтизма и христианства как религии богопознания. Это отличает ее и от концепций «сциентистского типа» Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева и от историософских построений славянофилов, связанных признанием естественной законо-

мерности в историческом бытии. Творчество жизни невозможно втиснуть ни в какие заранее определенные логикой исторического движения рамки или законы. О будущем знает только Бог и только со временем «все это *стихийное*, что в нас облекается то тою, то другую оболочкою,.. выступит резко и ясно... А пока... пока, чему же прикажете следовать, как не темным указаниям этого стихийного?.. Ведь это темное сказывается в душе такими осязательными ненавистями и такими существенными привязанностями» [3, с. 163]. Религиозный провиденциализм здесь сочетается с апологией «Непосредственности». Но, по причине характерной для него манере писать «на распашку» и нечего не доводить до конца, Григорьев не оформил свои историософские идеи в более или менее стройную систему. Однако и в таком незавершенном виде они представляют значительный интерес для уяснения его философского мировоззрения в целом.

18.01.2010 г.

Список использованной литературы:

1. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. – М., 1910.
2. Григорьев А. А. Искусство и нравственность. – М.: Искусство, 1986.
3. Григорьев А. А. Письма. – М.; Наука, 1999.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001.
5. Русская историософия. Антология. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006.
6. Русское слово. – 1859. – № 1.

Сведения об авторе: Писарчик Татьяна Петровна, доцент кафедры истории философии Оренбургского государственного университета, кандидат философских наук, доцент 460018, г. Оренбург, пр-т Победы, 13, тел. (3532) 372573, e-mail: leonidtp@yandex.ru

Pisarchik T.P.

Social romanticism of Apollon Grigoryev

The article covers social and philosophic and historiosophic views of Apollon Grigoryev. Basing on ideology of *pochvennichestvo*, famous Russian philosopher criticizes well-known in the middle of 19th century social theories and insists on understanding of the society as a spiritual community of people.

Key words: society, socialism, historiosophy, personality, progress, social ideal, community, providentialism.

Bibliography:

1. Berdyayev N.A. Aleksey Stepanovich Khomyakov. - M., 1910.
2. Grigoriev A.A. Arts and morality. – M.: Iskusstvo, 1986.
3. Grigoriev A.A. Letters. – M. ; Nauka, 1999.
4. Senkovski V.V. History of Russian philosophy. – M.: Academic Project, Raritet, 2001.
5. Russian historic philosophy. Anthology.- M.: Russian political encyclopedia (POSSPEN), 2006.
6. Russkoe slovo. – 1859. – N 1.