

# *HISTORIA ROSSICA*



АНДЖЕЙ  
ВАЛИЦКИЙ

В КРУГУ  
КОНСЕРВАТИВНОЙ  
УТОПИИ  
СТРУКТУРА  
И МЕТАМОРФОЗЫ  
РУССКОГО  
СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

Andrzej Walicki

W kręgu  
konserwatywnej  
utopii

STRUKTURA  
I PRZEMIANY ROSYJSKIEGO  
SŁOWIANOFILSTWA

Warszawa  
Państwowe wydawnictwo  
naukowe

1964

Анджей Валицкий

В кругу  
консервативной  
утопии

СТРУКТУРА  
И МЕТАМОРФОЗЫ РУССКОГО  
СЛАВЯНОФИЛЬСТВА



Новое  
Литературное  
Обозрение

2019

УДК 1(091)(47+57)»18»

ББК 87.3(2)521-574

B15

**Редакционная коллегия серии**

**HISTORIA ROSSICA**

*Е. Анисимов, О. Будницкий, А. Зорин, А. Каменский,  
Б. Колоницкий, А. Миллер, Е. Правилова, Ю. Слэзкин, Р. Уортман*

Редактор серии *И. Жданова*



Книга издана при содействии программы  
поддержки переводов ©POLAND

**Валицкий, А.**

B15 В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий; пер. с польск. К. Душенко. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 704 с. (Серия Historia Rossica)

ISBN 978-54448-0977-8

Классическая работа знаменитого польского историка русской мысли Анджея Валицкого посвящена воззрениям славянофилов XIX века. В ней автор представляет не только русское славянофильство, но и его многочисленных предшественников и продолжателей, а также сопоставляет славянофильскую мысль с немецкой философией, русским левым постгегельянством и ранними философскими обобщениями русской истории с западных позиций. Валицкий утверждает, что славянофилы, глашатаи тезиса о будто бы радикальной самобытности России, в сущности принадлежали к общеевропейскому идейному движению, а их концепции имеют точные соответствия в немецком консервативном романтизме или даже прямо восходят к нему. Вместе с тем Валицкий выявляет глубокую социологическую интуицию славянофильских мыслителей, позволившую им предвосхитить ряд существенных положений исторической социологии Ф. Тённиса и М. Вебера. Спустя пятьдесят лет, прошедших с первой публикации, исследование продолжает сохранять свою научную ценность.

.УДК 1(091)(47+57)»18»

ББК 87.3(2)521-574

В оформлении обложки использован фрагмент портрета И. С. Аксакова работы И. Репина (1878) из собрания Государственной Третьяковской галереи.

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa  
Опубликовано по соглашению с Polish Scientific Publishers PWN.

© К. Душенко, перевод с польского языка, 2019

© Andrzej Walicki, предисловие, 2019

© А. Тесля, послесловие, 2019

© ООО «Новое литературное обозрение», 2019



## ОТ РЕДАКЦИИ

Настоящий перевод сделан с первого польского издания: *Walicki A. W kręgu konserwatywnej utopii: Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1964. По указанию автора, четыре небольших фрагмента исключены. Библиографические сноски унифицированы и в случае необходимости уточнены.

## СОКРАЩЕНИЯ КНИЖНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Описание некоторых наиболее часто цитируемых многотомных изданий дается в сокращенном виде, без указания места и года издания:

*Аксаков К. С.* Полн. собр. соч. — *Аксаков К. С.* Полное собрание сочинений: [В 3 т.] / Под ред. И. С. Аксакова. М.: П. Бахметев, 1861–1880.

*Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина: В 22 кн. СПб.: Погодин и Стасюлевич, 1888–1910.

*Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. — *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: В 13 т. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953–1959.

*Герцен А. И.* Собр. соч. — *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954–1965.

*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

*Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. — *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 2 т. М.: Путь, 1911.

*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. — *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений: В 55 т. 5-е изд. М.: Политиздат, 1967–1981.

*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения — *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: [В 50 т.] М.: Политиздат, 1955–1974.

*Плеханов Г. В.* Сочинения — *Плеханов Г. В.* Сочинения: В 24 т. М.; Пг.: Госиздат, 1923–1928.

*Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. — *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: [В 17 т.] М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1937–1959.

*Самарин Ю. Ф.* Сочинения — *Самарин Ю. Ф.* Сочинения: [В 12 т.] М.: Д. Самарин, 1877–1911.

*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: [В 8 т.] — 3-е изд. — М., 1886–1906.

## ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

В обширных «Предварительных замечаниях» к этой книге я попытался объяснить свой авторский замысел и возможно яснее изложить ее методологию, которую я бы, пожалуй, назвал социологизирующей версией истории мысли (прежде она именовалась *Geistesgeschichte*<sup>1</sup>). Сегодня я написал бы вступление немного иначе, в частности, не уделял бы столько внимания взглядам Л. Гольдмана. Но мне не кажется правильным менять что-либо задним числом в книге, написанной и опубликованной более полувека назад. Я хотел бы, однако, дополнить этот текст сведениями о генезисе и функции моего интереса к России, об истории возникновения этой книги, о ее судьбах в Польше и на Западе и о ее месте в формировании моих взглядов на всеобщую историю идей. Итак, по порядку.

**Русская культура против сталинской индоктринации.** Интерес к русской культуре возник у меня уже в ранней молодости под влиянием моего деда, Леона Валицкого. Это был незаурядный человек, сын польского повстанца 1863 года, проживший много лет в Петербурге (он был зубным врачом). Он не только полюбил этот прекрасный город, но также воспринял некоторые черты русского интеллигента из числа «кающихся дворян», что оригинальным образом сочеталось в нем с привязанностью ко всему польскому и страстным католицизмом мистического толка. Большевицкая революция стала для него катастрофой, но ненависти к ней он не питал, считая ее Божьей карой, которая

---

<sup>1</sup> История духа (нем.).

справедливо постигла Россию и постигнет другие страны за отступничество от христианской морали.

Мой отец Михал, позднее известный историк искусств (родившийся в Петербурге в 1904 году), воспринял революцию иначе. Она пробудила в нем сильнейший прилив мечтаний о свободной Польше, «стране людей с великими сердцами», как он выразился в стихотворении, написанном в 1921 году, когда он служил смотрителем Осиневецкого маяка на Ладожском озере. Вскоре после Рижского мира все семейство перебралось в Варшаву, и моя бабушка Мария, урожденная де Мантейфель, конечно же, привезла туда, как самое дорогое, польские книги, проткнутые казацким штыком. Но и она полагала, что революцию нельзя ненавидеть, а нужно ее понять. Ее многочисленная родня, потомки рыцарского ордена меченосцев, живших в Латгалии (некогда польской части Лифляндии), добились немалых профессиональных успехов в межвоенной Польше, а затем — в Польской Народной Республике, в то же время сохраняя теплые воспоминания о своей жизни на землях Российской империи.

Сам я родился (в 1930 году) в Варшаве, в межвоенной Польше, своего рода продолжением которой в годы немецкой оккупации было для меня польское подпольное государство. Трагедия Варшавского восстания оказала огромное влияние на юношество в те дни страстного, доходящего до экзальтации патриотизма. Неудивительно, что послевоенная «Народная Польша» стала для меня огромным разочарованием, вплоть до искушения погибнуть в очередном безнадежном восстании. Однако от мыслей подобного рода меня надежно хранил пример деда Леона, позиция моего отца, активного участника восстановления польского культурного наследия и самой Варшавы, и (возможно, в первую очередь) влияние левого окружения моей матери Анны Хмелевской. Эти люди были связаны с варшавским Свободным польским университетом, на базе которого после войны был основан Лодзинский университет.

Большое значение имело и то, что я жил в Лодзи — городе, во время войны включенном в Рейх и потому не разрушенном (за исключением гетто, снесенного до основания), а до войны — в высокой степени поликультурным (польско-еврейско-немецким с примесью русской культуры) и тесно связанным

с историей рабочего движения на польских землях. В 1945 году я увидел там грандиозную майскую демонстрацию под подлинными знаменами революции 1905 года, которые несли участники той революции, потом — те же знамена и тех же людей в столь же грандиозном шествии по случаю патриотического праздника 3 мая и, наконец, огромные толпы, стихийно праздновавшие на улицах и площадях конец войны. Я легко растворился в этих настроениях — сознавая, что история совершила поворот, но за ним нас ожидает нечто совершенно иное, нежели «новая оккупация».

Пробуждению моего интереса к России особенно способствовало то, что я пользовался счастливой возможностью беседовать с Сергеем Гессеном — выдающимся русским философом и теоретиком педагогики. В 1935 году он стал профессором Свободного польского университета и женился на подруге моей матери. Позднее я много писал о нем, поэтому замечу лишь, что в этих беседах передо мной открывалась необычайно притягательная картина русской мысли от Достоевского и Соловьева до философов Серебряного века, многих из которых Гессен знал лично и к которым себя причислял. Кроме того, он знакомил меня со своей интерпретацией марксизма, которая радикально отличалась от версии Энгельса и Ленина и позволяла верить, что и Маркс может пригодиться в деле превращения социальных бедствий в строительный материал обновленного, лучшего мира. Но прежде всего общение с этим мудрым человеком позволило мне понять трагедию России и обрести полный иммунитет против, увы, распространенного соблазна отождествления «русскости» с торжествующим «советизмом».

Окончание мною лица совпало с «разгромом правого уклона Владислава Гомулки» и началом форсированной сталинизации Польши. Отец был арестован и осужден за то, что в годы оккупации работал в Бюро информации и пропаганды Главной комендатуры Армии Крайовой. Это, несмотря на «приспособленческое» вступление в Польский союз молодежи, почти не оставляло мне шансов быть принятым в Лодзинский университет. Я все же решил попробовать. Я хотел изучать философию, но это отделение временно закрыли из-за отсутствия марксистско-ленинских кадров, так что я подал заявление на отделение

полонистики. Мне, разумеется, отказали, но предложили поступить на спешно созданное отделение русской филологии, куда записалось лишь несколько человек. Я охотно согласился, тем более что русский язык преподавал Гессен, которому уже не было места среди философов. Это решение, принятое, в сущности, не мной, оказалось (как я вижу сегодня) наилучшим: оно естественным образом связывало мое увлечение философией со все более глубоким интересом к России.

Год учения в Лодзи оставил во мне хорошие воспоминания, но потом начались передраги. После смерти Гессена (в июне 1950 года) я перевелся в Варшавский университет, где отделение русистики было уже многочисленным и (о чем я даже не подозревал) считалось правомочным представительством советского посольства, директивы которого ревностно проводили в жизнь две партийные активистки со стажем работы в Советском Союзе. Я был для них чужаком не только как сын справедливо осужденного «врага народа», но прежде всего как студент, который читает не то, что следует, говорит то, что думает, мало того — позволяет себе высмеивать обязательную программу и пропускает мимо ушей срежиссированную критику «коллектива товарищей». Очень скоро я подвергся крайне жесткой «проработке» на т. н. «производственных совещаниях» и в «индивидуальных беседах», где приходилось выслушивать угрозы. Временами я был близок к отчаянию, но спасало меня, во-первых, ироническое отношение к гротескным эксцессам тогдашней «борьбы с космополитизмом» в СССР и, что более важно, все более глубокое изучение шедевров дореволюционной русской литературы, в частности великой русской поэзии, включая ту, что именовалась «декадентской». Стихи Ахматовой, Мандельштама, Пастернака я усердно переписывал и запоминал наизусть. Мне казалось, что эти поэты спасают мою душу. И я пришел к убеждению, что самая важная свобода — свобода духовная, внутренняя, что позднее с такой силой выразил Александр Солженицын.

**Исследовательская программа и ее идейные источники.** После окончания университета в моей жизни начался период нелегкий, зато свободный от кошмара угроз и идеологического нажима. Благодаря помощи полонистов я уже мог публиковать рецензии на книги. Редакция авторитетной издательской серии

Национальной библиотеки заказала мне большое предисловие к «Ревизору» и «Мертвым душам», издаваемым по случаю столетия со дня смерти Гоголя. Вскоре затем партийный Институт подготовки научных кадров, хорошо зная, что мой отец осужден, а сам я не собираюсь вступать в партию, рискнул поручить мне издание сочинений Белинского, а кроме того, предложил подать заявление в аспирантуру. Я взялся за работу с тем большим энтузиазмом, что в конце 1953 года появились первые признаки польской «оттепели», увенчавшейся «октябрьским переломом» 1956 года. Я использовал открывшиеся возможности для писания статей, звучавших как нельзя более актуально. Говоря о Белинском, я акцентировал его страстный протест во имя прав личности, против гегелевской «Разумной Необходимости», проводя прозрачную параллель с протестом польских интеллектуалов против сталинской апологии «объективных законов истории». В статье «Идея свободы у Достоевского» (посвященной памяти Гессена и с цитатами из работ русских религиозных философов) русский писатель представлен как гениальный критик потенциала идеи земного спасения. Сборник этих статей, опубликованный в 1959 году под заглавием «Личность и история: Исследования по истории русской литературы и мысли», небезосновательно был признан одной из значимых книг польской «оттепели»<sup>1</sup>.

При написании этих работ, научных и идейно ангажированных одновременно, я ощущал себя человеком свободным, хотя избегал без нужды провоцировать стражей советской ортодоксии. Я исходил из предположения, что в октябре 1956 года в Польше закончился период тоталитарных притязаний правящей партии: под давлением общества она перешла от тоталитарной модели к авторитарной, фактически отказываясь от принудительной идеологической мобилизации, необходимой для «строительства коммунизма», а значит, допуская существование обширного пространства свободы, включая свободу культуры, религии и, конечно же, личной жизни. Я полагал, что этим пространством следует распорядиться как можно лучше, не требуя от Гомулки реформ в духе политической демократии, которые могли бы встревожить соседей и спровоцировать действия,

<sup>1</sup> На основании этой книги я получил степень кандидата наук.

пагубные для эволюции всего «социалистического содружества». Но это не значит, что мною руководила исключительно прагматическая осторожность. Не меньшую роль играло мое убеждение, что подлинным и трудным изменениям к лучшему должна предшествовать подготовка к нему в виде широко понимаемой **общественной культуры** и что именно в этом главная задача гуманитарной интеллигенции.

Это убеждение окрепло после моей первой поездки за рубеж — месячной научной командировки в Россию в ноябре 1956 года. Для меня она оказалась огромным событием: я встретил замечательных людей, сочувствовавших свободолобивым настроениям поляков и испытывавших стыд за свою страну из-за интервенции в Венгрии. Среди них были знатоки польской литературы, такие как очаровательная Вивиана Витт, отец которой хорошо помнил Леона Петражицкого и Тадеуша Зелинского, а также первоклассный мицкевичевед Семен Ланда, от которого я услышал трогательные слова: *«Андрей, поверь, так много на Руси честных сил, только нет им исхода! Исхода нету!»*<sup>1</sup> Потом, приезжая в Россию, я встречал много интересных и умных людей, не только из числа диссидентов, но и среди политически лояльных сотрудников научных учреждений. Но уже первая поездка в Москву и Ленинград утвердила меня в убеждении, что в России существует сильнейшая потребность в свободе, что распространенные в Польше антирусские стереотипы далеки от истины, хотя советская система действительно поработила людей несравненно сильнее, чем даже в самые худшие годы у нас. А значит, привилегированное положение в «восточном блоке», завоеванное в 1956 году, накладывает на нас моральное обязательство помогать русским вновь обрести свободу и утраченную идентичность.

Увы, вернувшись в Варшаву, я быстро заметил, что влиятельная часть интеллигенции пользуется свободой не так, как я бы того желал. Меня раздражал литературный снобизм, ориентированный исключительно на Париж, удивление при известии, что я по-прежнему хочу изучать русскую культуру, недоуменное пожимание плеч при упоминании о марксизме, наконец,

<sup>1</sup> В оригинале по-русски. — *Примеч. перев.*



безразличие перед лицом возрождения ксенофобских, анти-русских и антисемитских стереотипов мышления — наследия польского мракобесия. Но я также видел людей, увлеченных духовной силой молодой России, пробуждающейся к жизни, и оптимистически полагал, что их влияние на нашу интеллигенцию будет расти. А для себя самого я сформулировал программу исследований, записанную в моем дневнике 27 августа 1957 года. Оно исходила из предпосылки, что на данный момент ситуацию в Польше определяют три главных фактора.

1. Россия — страна, с которой нас связала история, и мы должны понимать ее верно, без каких-либо предубеждений.

2. Наше собственное культурное наследие, которое мы должны хорошо знать, чтобы использовать его мудро, т. е. с глубоким пониманием, но критически.

3. Марксизм, причем в трех различных значениях: как легитимация навязанной нам системы, которую мы должны знать лучше, чем ее мнимые адепты; критический марксизм как метод исследования и оружие в борьбе с догматизмом всякого рода; наконец, марксизм как самая могущественная мифотворческая сила современности, которая может использоваться для порабощения людей, но также (в других обстоятельствах) содействовать борьбе за социальную эмансипацию и обретению обществом власти над своей судьбой.

Эта программа, конечно, была слишком амбициозна, но я вправе сказать, что старался не отступать от нее всю свою жизнь. А в ноябре 1998 года, получая от президента Италии престижную премию Эудженио Бальцана, я не замедлил напомнить, что всем, чего мне удалось достичь, я обязан глубокому переживанию трагедии России и попытке ее осмысления, а также польской «оттепели».

**Первая поездка на Запад и встреча с русской эмиграцией.** После «октябрьского перелома» моя личная ситуация изменилась коренным образом. В 1958 году, после защиты кандидатской диссертации, мне предложили сразу три привлекательные должности. Я без раздумий отказался от должности адъюнкта на философском факультете Варшавского университета, не желая терять время на преподавание все еще обязательных догм советского марксизма. Я предпочел половинную ставку на факультете

социологии (которая в Польше традиционно стояла на высоте и быстро возрождалась после удара, нанесенного ей сталинизмом) и еще одну половинную ставку в Институте философии и социологии (ИФиС) Польской АН, т.е. научную работу без дидактической нагрузки. Большим плюсом этого второго выбора было то, что в отделе истории философии Нового времени ИФиС работал высоко ценимый мной Лешек Колаковский, а руководитель этого отдела, Бронислав Бачко, вел необычайно интересный всепольский семинар по проблемам историзма, где я имел возможность изложить общую концепцию этой книги.

Еще одним важным событием, особенно по контрасту со столь недавним периодом сталинизма, стало для меня годичное пребывание в США и Англии в рамках программы Фонда Форда, беспрепятственно действовавшего в Польше. Я оцениваю это как редкую удачу, без которой я не был бы тем, кем стал. Сегодня молодой польский стипендиат на Западе — дело совершенно обычное; но тогда, в 1960 году, молодой человек, приехавший из-за «железного занавеса», неплохо осведомленный о достижениях западной гуманистики, без опаски высказывающий свои мысли и к тому же способный сказать что-то свое о коммунизме и о России, был своего рода сенсацией; это открывало для него множество дверей и легко трансформировалось в товарищеские отношения и даже близкую дружбу.

Первым моим знакомством (как оказалось позднее — самым важным) было знакомство с сэром Исайей Берлином, выдающимся либеральным мыслителем и историком идей, страстным любителем русской культуры и литературы. Родился он в Риге в русифицированной еврейской семье, но получил образование в Оксфорде и возглавлял престижную кафедру в этом чудесном городе. По дороге в США я остановился в Англии в надежде, что смогу побеседовать с ним. Мы встретились в начале 1960-х годов в его кабинете в оксфордском Колледже Всех Душ (All Souls College). Встреча длилась неожиданно долго, потому что Берлина глубоко тронули процитированные мною строки Ахматовой (встречу с ней, о чем я в то время не знал, он считал одним из важнейших событий своей жизни), а затем упоминание о Герцене, которого он высоко ценил. Потом оказалось, что оба мы восхищаемся Белинским и Герценом за их бунт против неумолимой

Разумной Необходимости Гегеля и видим актуальность их мысли в эпоху порабощения совести и умов еще более неумолимым сталинским учением об объективных законах истории.

В США я сначала стажировался в Гарвардском университете, затем в Колумбийском (Нью-Йорк) и Калифорнийском (Беркли). То было время обостренного интереса к интеллектуальной истории России, поскольку после запуска советского спутника и хрущевской десталинизации на изучение России пролился поток денег. Доступ к информации о новейшей истории СССР был сильно затруднен, поэтому щедро финансировались исследования по истории дореволюционной России, включая историю русской мысли, — в надежде, что они дадут ключ к пониманию современной России. Повсюду я встречал историков, часто немногим старше меня, писавших работы о русских мыслителях и живо интересовавшихся моими взглядами.

Их было много, поэтому упомяну лишь о некоторых. В Гарварде это были Ричард Пайпс и Адам Улам, ученые польского происхождения из Русского исследовательского центра (Russian Research Center), с интересом читавшие мои работы на польском языке; затем — страстный русофил Джеймс Биллингтон и его одаренный ученик Аббот Глисон, а также Герберт Маркузе, знаменитый впоследствии философ «новых левых»; приезжая в Гарвард из Брандейского университета, он охотно беседовал со мной о русском и польском марксизме. В Нью-Йорке я встречался с Александром Эрлихом, историком экономической мысли родом из Польши, бывшим бундовцем, который прочитал мою книгу «Личность и история» и искал возможность ее издания на английском языке, с Леопольдом Хаймсоном, историком русского революционного движения, наконец, с пионером американских исследований в области русской философии Джорджем Клайном, который приехал в Колумбийский университет, чтобы взять у меня интервью о Лешеке Колаковском.

В Беркли я подружился с Мартином Малиа, автором очень интересной книги о Герцене, а также с Николаем Рязановским, учеником И. Берлина русского происхождения, автором неоднократно переиздававшейся «Истории России». Благодаря им обоим в октябре 1960 года я прочел в Беркли лекцию на тему «Личность и общество в идеологии русских славянофилов».

Исследование по социологии знания». Этой работой (в расширенном виде) открывался второй ежегодник «California Slavic Studies» (1963). В сущности, то был первый набросок концепции, развитой в моей докторской диссертации, т. е. в этой книге,

Я писал свою диссертацию, сознательно игнорируя очень многочисленные тогда советские работы о славянофильстве, всего лишь воспроизводившие ленинскую схему борьбы «либералов» с «крепостниками», в которой славянофилы причислялись к «либералам». Зато большое мотивационное значение имело для меня знакомство с выдающимися представителями русской эмиграции. В Гарварде меня сердечно приветствовал профессор Роман Якобсон, женатый на моей университетской однокашнице Кристине Поморской и хорошо говоривший по-польски; он с интересом прочитал мою первую книгу и смеялся над теми, кто критиковал ее с позиций литературного структурализма.

Вскоре затем я познакомился с выдающимся православным богословом, гарвардским профессором Сергеем Флоровским. Он несколько раз приглашал меня к себе, взял на себя труд прочитать мою книгу «Личность и история» и высказался о ней одобрительно, особенно выделив главу о Достоевском. Мы, разумеется, говорили по-русски, что его очень радовало. Моим следующим русскоязычным собеседником был влиятельный в то время экономист Александр Гершенкрон, создатель теории «преимущества отсталости», которую он применил к истории русской общественной мысли. Он охотно согласился со мной, что к авторитетным творцам этой теории следует причислить Петра Чаадаева. Но главной темой наших бесед было символическое содержание недавно опубликованного «Доктора Живаго». Мы читали друг другу строки из поэтического приложения к роману об ожидаемом духовном возрождении России, которое совершится «усильем Воскресенья», не опуская, однако, горьких слов из стихотворения «Гамлет»: «Я один. Всё тонет в фарисействе».

Затем был экс-меньшевик Борис Николаевский, превосходный знаток истории революционного движения в России. Он слушал (с явной досадой) мою критику Плеханова за то, что тот скрывал взгляды Маркса на возможность для России миновать капиталистическую фазу развития, а затем долго расспрашивал меня о впечатлениях от России. А во время второй нашей

встречи, когда я записал для него лагерную песню «Будь проклята ты, Колыма», у него на глазах появились слезы.

И наконец, Питирим Сорокин, один из великих творцов американской социологии, ставший на склоне лет ее суровым критиком. Он жил в прекрасном коттедже недалеко от Бостона. Я послал ему конспект этой книги с просьбой о встрече; он с готовностью согласился. Наш разговор он начал с того, что теперь он «славянофил». Конспект книги он оценил даже преувеличенно высоко: ему импонировало то, что я обращаюсь к идеям классиков социологии — Тённиса, Дюркгейма и Вебера. Он целиком разделял мою надежду на духовное возрождение России, но шел гораздо дальше, утверждая, что уже нынешняя, Советская Россия превосходит лицемерный и лживый Запад подлинностью и силой нравственных убеждений. К моему удивлению, в качестве примера он привел поведение Хрущева во время визита в США, усмотрев проявление искренности в том, что на сессии ООН Хрущев снял ботинок и, чтобы придать своим словам убедительность, стал колотить им по столу.

Совершенно другой опыт общения с русскими ждал меня в Нью-Йорке, где я часто бывал в кругу бывших меньшевиков, издателей журнала «Социалистический вестник». Эти встречи проходили в скромной квартире Лидии Осиповны Дан, сестры Мартова и бывшего секретаря «Искры». Они с огромным интересом расспрашивали меня о польской «оттепели» (имя Лешека Колаковского было им знакомо) и, конечно, о впечатлениях от СССР. Они были готовы признать, что следовало бороться против большевизма с самого начала, но поясняли, что для них лично, как для евреев, это было тогда психологически невозможно. Однако они с трогательным чувством говорили о русской интеллигенции, к которой, в **государственном** смысле, причисляли не только себя, но и меня. Лидия Осиповна выразила это так: «Как замечательно, что три поколения русской интеллигенции находят общий язык».

И наконец Калифорния. Там мне предложили посетить Александра Керенского, который тогда работал в Библиотеке Гувера при Стенфордском университете. Его уже ознакомили с моей книгой «Личность и история», поэтому в разговоре со мной он заметил, что конфликт между личностью и историческим

детерминизмом был одним из центральных для его собственной партии — социалистов-революционеров. Отсюда, добавил он, следовало, что эсеры, не сознавая того, в сущности, верили в бессмертие души, ведь иначе вера в человеческую личность немыслима.

Моим последним русским собеседником в Беркли был литературовед Глеб Струве, сын Петра Струве, который захотел встретиться со мной после моей лекции о славянофилах. Но говорили мы в основном о поэзии. Я прочитал по памяти неизвестное ему стихотворение Мандельштама «Жил Александр Герцович, еврейский музыкант». Оказалось, что он переписывается с Чеславом Милошем, который вскоре должен был занять кафедру в Беркли, и Струве настоятельно уговаривал меня подождать его приезда. Но это было невозможно: меня уже ждали в оксфордском Колледже Св. Антония, где должна была закончиться моя заграничная стажировка.

**Оксфорд и окончательная кристаллизация моих научных планов.** По приезде в Оксфорд я немедленно возобновил контакт с Исайей Берлином, который внимательно изучил мою лекцию о славянофилах, а также конспект моей будущей книги. Он настаивал, чтобы после ее публикации в Польше я устроил ее перевод на английский, пообещав со своей стороны финансовую помощь и престижного издателя. Это казалось неправдоподобным, но именно так и случилось.

Но вернемся к хронологическому порядку изложения. Мое краткое пребывание в Англии оказалось на удивление плодотворным. Я заметно расширил круг своих научных знакомств благодаря имевшей успех публичной лекции «Тургенев и Шопенгауэр» (напечатанной позднее в «Oxford Slavonic Papers»), а прежде всего благодаря частым беседам с преподавателями Колледжа Св. Антония — специалистами по Восточной Европе самого разного идеологического толка. Среди них был французский русист Жорж Нива, и вместе с ним я пережил его личную драму: он был выслан из Москвы и потому так и не смог жениться на своей любимой Ирине, приемной дочери Бориса Пастернака, а в Колледже Св. Антония узнал, что она и ее мать Ольга Ивинская отправлены в лагеря. Еще одним важным для меня собеседником был историк русской революции Джордж

Катков (потомок Михаила Каткова по прямой линии), который оказался чрезвычайно дружелюбно настроен по отношению к полякам. Следует назвать и Сергея Утехина, эмигранта младшего поколения, связанного с группой «солидаристов»; он работал тогда над кратким очерком русской политической мысли.

Познакомиться со мной захотел также Евгений Ламперт — русский еврей и в то же время православный священник, ученик Бердяева, автор апологетических работ о Белинском и Бакуanine, и, словно этого было мало, взявший жену из потомства Александра Бенкендорфа, знаменитого шефа жандармов. Все эти, столь разные люди относились ко мне с симпатией и желали удачи в работе.

В научном отношении особенно важным для меня оказалось знакомство с профессором Лондонской школы экономики Леонардом Шапиро, который, как и Берлин, был сильно связан с Россией, но держался более консервативных взглядов, критически оценивал кадетов, не говоря уже об эсерах. Во время моей следующей стажировки в Оксфорде я участвовал в семинаре Шапиро и сблизился со многими его участниками.

И наконец, нельзя не упомянуть о том, что в то время у меня завязалась интереснейшая переписка с Милошем, который прочитал книгу «Личность и история» и подробно высказался о ней, считая ее важной для себя и для польской культуры<sup>1</sup>. Конечно, это сильно подкрепило мою убежденность в том, что избранный мною путь изучения России — как выразился Милош, «через весомость русской мысли» — путь верный и следует идти по нему дальше.

Вернувшись в Варшаву, я отказался от преподавания на факультете социологии и полностью сосредоточился на научной работе в Институте философии и социологии. Я писал эту книгу и активно участвовал в семинаре Бронислава Бачко. В соответствии с моей (изложенной выше) исследовательской программой 1957 года, я также планировал заняться польскими мыслителями. И. Берлину я сообщил, что собираюсь писать работу

<sup>1</sup> Подробный отчет об этой переписке содержится в главе «Россия» моей книги «Встречи с Милошем» (Лондон, 1985). Русский перевод этой главы опубликован (к сожалению, с довольно значительными сокращениями) в «Вопросах философии», 1990, № 12.



о взаимоотношениях между русским славянофильством и мессианством Мицкевича. Любопытно, что Берлин в изящном десятистраничном письме от 13 марта 1963 года выразил некоторую обеспокоенность этим намерением и призывал меня: «Прошу Вас, не оставляйте русских мыслителей! <...> На Вас лежит обязанность ознакомить с ними научный мир за пределами Польши»<sup>1</sup>.

Итак, у меня было достаточно причин полагать (возможно, ошибочно), что мой исследовательский план периода «оттепели» — не только мой личный выбор, но прежде всего серьезное обязательство.

**Место книги в спорах о европеизме России.** Неудивительно, что после возвращения в Варшаву я рьяно взялся за работу, пользуясь богатым собранием Библиотеки Варшавского университета; то было наследие русскоязычного императорского университета, уцелевшее каким-то чудом<sup>2</sup>. Книга быстро разрасталась: я решил представить в ней не только классическое славянофильство, но и его многочисленных предшественников и продолжателей, а также сопоставить славянофильскую мысль с немецкой философией, русским левым постгегельянством и ранними философскими обобщениями русской истории с западных позиций. Особую важность я придавал интерпретации славянофильства в духе социологии знаний Карла Мангейма, а также выявлению глубокой социологической интуиции славянофильских мыслителей, позволившей им предвосхитить ряд существенных положений исторической социологии Фердинанда Тённиса и Макса Вебера.

Обосновывая этот тезис, я попытался показать, что славянофильская антитеза России и Европы вплоть до мельчайших деталей совпадает с противопоставлением *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*<sup>3</sup> у Тённиса и что славянофильская критика западного рационализма может быть объяснена в свете веберовской социологии как реакция на процесс рационализации общественных связей и индивидуального сознания, который

<sup>1</sup> Walicki A. Spotkania z Isaiahem Berlinem. Dzieje intelektualnej przyjaźni. Warszawa, 2014. S. 93.

<sup>2</sup> Значительная часть собрания Библиотеки Варшавского университета погибла во время немецкой оккупации. — *Примеч. перев.*

<sup>3</sup> «Общины» (или «общности») и «общества» (нем.).

и славянофилы, и Вебер считали специфически западным. Я использовал мангеймовские понятия «консервативная мысль» и «консервативная утопия», рассматривая классическое славянофильство в качестве особого, русского варианта общеевропейского консервативного романтизма — стиля мышления, возникшего как ответ на рационалистически-индивидуалистическую философию Просвещения, Великую французскую революцию и индустриальную революцию в Англии. Меня поразило, что исследовательские категории Тённиса и Вебера оказались пригодны для объяснения не только общественной идеологии славянофилов, но также их философских и теологических взглядов. Я объяснял это не в рамках марксистской теории базиса и надстройки, ставящей на первый план классовые интересы, но на почве общих предпосылок исторической социологии — как доказательство того, что существует «отношение соответствия между индивидуальными структурами мышления и воображения с одной стороны и социальными структурами и обусловленными ими типами межчеловеческих отношений — с другой».

Рассмотрение истории русской мысли XIX века в категориях, выработанных классиками западной исторической социологии, означало также занятие ясной позиции в «споре о России»: подчеркивая принципиальное сходство (несмотря на разницу в хронологии) между идейным развитием России и Европы, я дистанцировался от распространенных в Польше представлений о цивилизационной чуждости России и даже исключительности ее исторического пути. Ведь я утверждал, что даже славянофилы, глашатаи тезиса о будто бы радикальной самобытности России, в сущности, принадлежали к общеевропейскому идейному движению, что их концепции имеют точные соответствия в немецком консервативном романтизме или даже прямо восходят к нему, а стало быть, нет нужды выискивать для них специфически православные, святоотеческие источники. Их отношения с восточной патристикой были, на мой взгляд, отдаленными, опосредованными общеевропейским христианским неоплатонизмом, представленным в Новое время Николаем Кузанским, Якобом Бёме и немецкими, а также польскими романтиками (как, например, Август Цешковский).

Стоит добавить, что этот спор возобновился в посткоммунистической России. У историков русской религиозной философии (назову хотя бы Сергея Хоружего) заметно стремление выводить всю русскую «духовность» из специфически православных источников. Напротив, Борис Миронов, автор превосходной и хорошо принятой на Западе «Социальной истории России», стоит на почве социологического западничества, доказывая, что все развитие России можно объяснить в категориях Тённиса — как переход от модели *Gemeinschaft* к модели *Gesellschaft*<sup>1</sup>.

Работу над книгой я закончил в начале 1963 года, из печати она вышла в августе 1964 года, но уже в январе я защитил ее в качестве докторской диссертации в ИФиС. Вскоре затем появились три важные книги моих старших коллег — монография Бронислава Бачко о Руссо, обширный труд Колаковского о внеконфессиональном христианстве XVII века, а также краткая, но необычайно содержательная книга Ежи Шацкого о мировоззрении французских контрреволюционеров. Методологически их рднил полный отказ от телеологического, оценочного подхода, т. е. ранжирования мыслителей прошлого по степени их «приближения» к марксистской истине. Такому подходу противопоставлялось воссоздание исторических и социальных смыслов исследуемых идеологических построений, что означало признание необходимости и ценности мировоззренческого плюрализма.

Нас назвали — может быть, слишком поспешно — «варшавской школой истории идей». Ее деятельность была воспринята с одобрением, как радикальный разрыв со все еще памятными попытками навязать обществу марксистскую монополию на истину и правоту. Но уже через несколько лет, особенно после того как ПОРП<sup>2</sup> скомпрометировала себя «антисионистскими» репрессиями 1968 года, а Польша стала соучастницей подавления Советским Союзом «Пражской весны», начал вырисовываться вопрос: не есть ли плюрализм ценностей оправдание релятивизма и не следует ли противопоставить ему объективный, основанный на трансцендентных началах порядок ценностей.

<sup>1</sup> *Миронов Б. Н.* Социальная история России. СПб., 2003. Т. 1. С. 423–528.

<sup>2</sup> Польская объединенная рабочая партия. — *Примеч. перев.*

Эта тенденция, поначалу в очень мягкой форме, сказалась и на восприятии моей книги. Для многих молодых людей, в том числе тех, кто позднее занял видное место в польской интеллектуальной жизни, она была прежде всего открытием притягательного для них религиозного измерения мысли. Но этому сопутствовало подозрение, что выбранная мной методология сводит религию к роли социального явления и подрывает ее автономную ценность, не сводимую к чему бы то ни было. Яснее всего сформулировал этот упрек молодой философ Цезарий Водзинский, автор ценных и вполне «русофильских» работ о России, хотя он и считал меня «на редкость компетентным гидом в области русской мысли для нескольких поколений читателей»<sup>1</sup>.

Слабой стороной критики Водзинским моего подхода к религиозным ценностям было игнорирование того обстоятельства, что темой моей книги была «консервативная утопия», а это полностью оправдывало социологическую интерпретацию. В отличие от Берлина, мыслителя принципиально светского, я вполне признавал автономность религиозных ценностей и в своих позднейших работах подчеркивал влияние Хомякова на развитие христианской теологии — не только православной, но и католической. Но в первой половине 1960-х годов меня интересовала прежде всего антикапиталистическая направленность русской мысли, что совершенно естественно подтолкнуло меня к детальному исследованию социальной философии разных течений русского народничества. Я интерпретировал ее как предвосхищение идеи некапиталистического пути развития отсталых стран, а в то же время как пример весьма любопытной (хотя и сознательно избирательной) рецепции марксизма. В 1967 году я вместе с И. Берлином вел в элитарном Колледже Всех Душ семинар на эту тему. (Формально семинар вел один Берлин, чтобы «не дразнить русских», не желавших, чтобы поляки выступали на Западе в качестве экспертов по России.) Плодом этого семинара стала книга «Споры о капитализме», изданная в Оксфорде в 1969 году и вскоре переведенная на несколько языков, включая японский. (Впоследствии это привело к тому, что я был приглашен в Японию, где имел ряд очень интересных бесед с японскими учеными.)

<sup>1</sup> Wodziński C. Między anegdotą a doświadczeniem. Gdańsk, 2007. S. 57–68.

Благодаря участию в различных конференциях и публикациям в англоязычных журналах по славистике мое имя стало известно «россиеведам» и славистам из разных стран.

Но наибольшего успеха я, к своему удивлению, достиг в Италии благодаря известному издателю Джулио Эйнауди, не побоявшемуся потратить немалые деньги на перевод книги молодого поляка о славянофильстве и ее публикацию в престижной серии «Библиотека исторической культуры».

Книга вышла в 1973 году в тщательно выполненном переводе профессора Мишеля Колуччи, с обширным предисловием известного русиста Витторио Страда<sup>1</sup>. Страда был связан с Итальянской коммунистической партией (в то время уже ревизионистской) и симпатизировал диссидентскому движению в России, а мою книгу представил как плод «живой историографической традиции польского марксизма». Это было далеко не точно, но тогда это служило прекрасной рекомендацией. Благодаря этому мое присутствие в итальянской литературе стало заметным; в частности, я получил предложение стать соавтором двух пионерских трудов по истории марксизма — о Плеханове (в сборнике «*Storia del Marxismo Contemporaneo*», 1973) и о народничестве и первых польских марксистах (в сборнике «*Storia del Marxismo*», 1979). Затем я написал три главы о русской мысли от славянофилов и западников до Вл. Соловьева для фундаментальной «*Storia della civiltà letteraria russa*» (т. II, 1997), вышедшей, к сожалению, с огромным опозданием. Так что Италия стала близкой для меня страной, чему способствовало также восторженное итальянофильство И. Берлина.

Через два года после итальянского издания появилось английское издание «Консервативной утопии», переведенной (с моей помощью) англичанкой Хильдой Эндрюс-Русецкой. Я считал этот перевод очень хорошим, но Берлин был настолько заинтересован в успехе книги, что счел необходимым внести ряд собственных языковых исправлений. Это было до такой степени необычно, что я даже не смог упомянуть об этом в «Выражениях признательности» («Acknowledgement»). Неудобно же было сообщать, что президент Британской академии (которым

<sup>1</sup> *Walicki A. Una utopia conservatrice: Storia degli Slavofili. Torino, 1973.*

был тогда Берлин) тратил время на то, чтобы помочь молодому поляку в качестве редактора.

Рецепция книги в Англии была, разумеется, не та, что в Польше. Она — в полном соответствии с моими намерениями — сосредоточивалась на проблеме цивилизационно-культурной принадлежности России, а следовательно, на вопросе о возможности преобразования Советской России в духе европейских ценностей. Книга была безошибочно истолкована как довод в пользу того, что такая возможность существует, коль скоро даже славянофилы оказывались по существу (как выразился Флоровский) «звенем в истории русского европеизма», а их критика «Запада» была близка (что я убедительно доказал) к критике буржуазного рационализма, отождествляемого в немецкой культуре с «последним словом» Запада (то же относится к Польше, не говоря уже о Испании, на протяжении многих лет подчеркивавшей свою ярко выраженную «инакость»). Эту мою мысль выделил Хью Сетон-Уотсон, виднейший британский эксперт по Центральной и Восточной Европе, в статье «Now East, Now West» («То Восток, то Запад»), опубликованной в литературном приложении к «Times» от 26 апреля 1976 года. Отзыв был очень лестным, но преувеличивал мою зависимость от западной науки: в западных работах по русской мысли обычно утверждалось нечто совершенно иное. Я написал об этом в письме к редактору «Times», подчеркивая, что свои выводы я строю на почве интеллектуальной истории России и многим обязан «варшавской школе истории идей».

Несколько слов о дальнейшей судьбе книги. Ко времени выхода в свет английского перевода я уже был автором обобщающего учебника по истории русской мысли от Просвещения до марксизма, опубликованного по-польски в 1973 году. (Много лет спустя, в 2013 году, он стал доступен и русскому читателю.) Я думал, что тем самым надолго завершаю «русскую» часть моего плана 1957 года и могу полностью сосредоточиться на его «польской» части. На протяжении десятилетия с лишним так оно и было, хотя и не до конца.

Рассказ о моей позднейшей работе в области русской интеллектуальной истории, а также о тесно связанной с ней моей личной судьбе выходит за рамки этого и без того уже затянувшегося

вступления. Поэтому ограничусь кратким изложением причин, побудивших меня вернуться к углубленному исследованию русской мысли и в то же время ожививших интерес научного мира к моему первому англоязычному *magnum opus*<sup>1</sup>, а именно «The Slavophile Controversy» («Споры о славянофильстве»).

Первой из них, безусловно, был превзошедший все ожидания успех моего учебника. Благодаря профессору Т. Эммонсу, который, как оказалось, в качестве студента слушал мою лекцию о славянофилах в Беркли, первую половину 1976 года я провел в Стенфорде в качестве *visiting professor*<sup>2</sup>. Там мне предложили договор на английское издание моего учебника. Это было предложение, от которого нельзя отказаться. Книга «История русской мысли от Просвещения до марксизма» (также переведенная Х. Эндриус-Русецкой) вышла в 1979 году в издательстве Стенфордского университета, а в 1980 году — в издательстве «Oxford Clarendon Press». Вскоре затем появилось издание в мягкой обложке; на протяжении четверти века оно ежегодно допечатывалось для нужд университетов, в которых читался курс истории русской мысли<sup>3</sup>. Понятно, что это утвердило меня в убеждении о важности этого предмета. Я почувствовал себя обязанным продолжить работу в этой области.

Второй причиной была тревога, которую вызывала у меня шестнадцатимесячная борьба «Солидарности» с правительством ПРЛ (партия была уже отодвинута на задний план) — борьба, хотя и бескровная, но отмеченная огромным накалом ненависти. Она закончилась 13 декабря 1981 года объявлением военного положения. Я отнесся к этому со смешанными чувствами: то, что я знал об СССР, а также о тогдашних Соединенных Штатах, не позволяло мне верить в победу «революции солидарности». Но в Польше тогда не было места для независимых интеллектуалов. Поэтому я принял приглашение Австралийского национального университета и за две недели до 13 декабря отправился с семьей в Канберру, чтобы работать в отделе истории идей.

<sup>1</sup> Главному труду (*лат.*).

<sup>2</sup> Приглашенного профессора (*англ.*).

<sup>3</sup> Стоит отметить, что совсем недавно книга эта появилась в двух изданиях в турецком переводе.



Темой моей работы не могла быть экзотическая для австралийцев польская мысль, поэтому я решил взяться за монографию об антипозитивистском течении в русской философии права — от Чичерина и Соловьева до моего первого учителя Сергея Гессена, создателя теории «правового социализма». Эта книга, для написания которой мне уже не требовался переводчик, была опубликована в 1987 году издательством «Clarendon Press» под заглавием «Legal Philosophies of Russian Liberalism» («Правовая философия русского либерализма»). Я также написал несколько статей о марксизме, встретивших положительный отклик. Одна из них, опубликованная в «New York Review of Books» от 24 ноября 1983 года под заглавием «Маркс и свобода», заинтересовала несколько американских университетов. Я без особых раздумий выбрал католический (но вместе с тем очень прогрессивный) Университет Нотр-Дам в Индиане, поскольку здесь мне предлагали прекрасные условия работы и возможность вести собственные исследования в области русской мысли.

В должности профессора, которую я занял в конце 1986 года, я проработал более десяти лет, много времени уделяя русской проблематике. Главным результатом этой работы была большая монография «Марксизм и скачок в царство свободы» (Stanford University Press, 1995). Речь в ней шла об истории марксизма как коммунистической утопии и попытке ее реализации путем большевистского эксперимента в России. Моя преподавательская работа ограничивалась семинаром для аспирантов, главным образом на русские темы, чему немало способствовали дешевые переиздания Университетом Нотр-Дам моих более ранних книг, включая, конечно, монографию о народничестве и «The Slavophile Controversy».

Важнейшим событием тех лет стала для меня горбачевская «перестройка», которую я наблюдал воочию в первые месяцы 1991 года. Это было захватывающим переживанием: мне было дано ощутить происходящее как бы изнутри, благодаря искренним, откровенным беседам со многими, нередко заметными в обществе людьми, а также публичным выступлениям и написанию статей для «Вопросов философии». Почти все относились доброжелательно и ко мне лично, и к Польше. Я не раз слышал

о жгучей необходимости коренного обновления исследований в области идейного наследия России, о моем возможном участии в этой работе, а также о том, что некоторые из моих книг должны быть доведены до русского читателя.

Уже тогда Константин Душенко опубликовал избранные главы настоящей книги техникой «малой полиграфии», рассчитывая в дальнейшем опубликовать ее перевод полностью. Сергей Чижков, в свою очередь, прилагал старания, чтобы издать мою книгу о русской либеральной философии права, где, среди прочего, доказывалось, что Соловьев, а затем Новгородцев предвосхищали общеевропейскую реформу «вольнорыночного» либерализма в духе права на «достойное существование». По понятным причинам (катастрофическая экономическая ситуация после распада СССР) этим планам не было суждено осуществиться тогда, но я это понимал и ценил сами намерения. Однако я решил, что не могу уклониться от обязательства опубликовать новую редакцию своего учебника, добавив немало новых глав и доведя изложение до «религиозного и философского ренессанса» начала XX века (в ПНР я не мог писать о нем с надлежащим сочувствием, а также сказать, что я думаю, например, о ленинском «Материализме и эмпириокритицизме»).

В 1998 году я узнал о присуждении мне международной (прежде всего итало-швейцарской) премии Эудженио Бальцана за исследования по «культурной и общественной истории славянского мира от Екатерины Великой до русской революции 1917 года». Награда эта очень престижная и щедрая в финансовом плане, но главное — безусловно авторитетная, поскольку присуждается путем голосования в главных научных центрах, занимающихся данной дисциплиной. Ее вручил мне президент Италии в Квиринальском дворце 23 ноября 1998 года, после того как я произнес хорошо принятую аудиторией речь об идейной мотивации, которой я руководствовался в своих исследованиях. А в обосновании присуждения премии я, в частности, прочитал, что среди моих книг особую ценность представляет как раз «Консервативная утопия».

На английском языке соответствующий фрагмент гласит, что эта книга «still remains the fundamental text for understanding of Russian culture and its evolution» («по-прежнему остается

фундаментальным текстом для понимания русской культуры и ее эволюции»). А далее «История русской мысли от Просвещения до марксизма» названа элегантно сочетанием истории русской мысли с общей историей России<sup>1</sup>.

После таких слов у меня уже не оставалось выбора. Я решил оставить преподавание, уйти на пенсию, поскорее закончить польскоязычную книгу «Россия, католицизм и польский вопрос» (писавшуюся под впечатлением слов Иоанна Павла II о надежде на примирение католицизма с православием как «двух легких Вселенской Церкви») и приступить к подготовке расширенного издания «Истории русской мысли». Благодаря богатым и легко доступным библиотечным ресурсам я выполнил эту работу в Университете Нотр-Дам. В 2005 году объемистый, 800-страничный том под заглавием «Очерк русской мысли от Просвещения до религиозного и философского ренессанса» появился на полках книжных магазинов. Книга была опубликована в Кракове в рамках серии «Исследования Ягеллонского университета по русской философии»; главный редактор серии, профессор Владзимеж Рыдзевский, считает себя моим учеником. В 2015 году, благодаря финансовой поддержке Министерства науки Польши, вышел английский перевод этой книги<sup>2</sup>.

В современной Польше русская философия и общественно-политическая мысль как университетские дисциплины развиваются на удивление хорошо. Курс русской философии, который ведет в Варшавском университете мой младший коллега Януш Добешевский, привлекает рекордное число студентов, живо интересующихся этим предметом. Однако на уровне правительства и т. н. «политического класса» дело обстоит очень плохо, и притом уже давно. Я не считаю себя *homo politicus*, но мне больно и стыдно из-за примитивной русофобии большинства наших политиков, ошибочно полагающих, что враждебность к великой России — истинная или выставляемая напоказ, — это их пропуск в сферу большой политики как значимых игроков. Мне прекрасно известно, что в этой связи можно говорить об имперских амбициях США или критиковать украинскую политику путинской

<sup>1</sup> Fondazione Internazionale Balzan. Premio Balzan 1998. Milano, 1998. P. 72.

<sup>2</sup> Walicki A. The Flow of Ideas: Russian Thought From the Enlightenment to the Religions-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main, 2015.

России. Но я не верю в принцип «Это моя страна, права она или нет». Напротив, я считаю верной обратную формулу: ошибки моей страны должны причинять мне большую боль, чем ошибки других стран.

Кроме того, я уверен, что взаимопонимание и согласие между нашими странами очень помогло бы конструктивному сотрудничеству европейских государств для предотвращения катастроф, грозящих не только нам, но и всему человечеству. Память о трудном прошлом еще долго будет у нас разной. Это нормально, хотя иногда горестно. Важно то, чтобы мои соотечественники не погружались в переживание прошлых обид (или побед!), а русские могли бы не чувствовать себя «одинокими в мире», о чем так проникновенно писал когда-то Петр Чаадаев. Верю, что это возможно.

*Анджей Валицкий*  
*Варшава, сентябрь 2018*

## ОТ АВТОРА

В момент завершения этой книги я хотел бы сердечно поблагодарить тех, кто более всего помог ее появлению: Бронислава Бачко, дружеский интерес и поощрение которого были для меня постоянным стимулом и советы которого — как общеметодологические, так и по частным вопросам — я старался максимально использовать; профессора Нину Ассородобрай, которая много содействовала пробуждению во мне интереса к социологии, особенно социологии знания; своих коллег по кафедре истории философии и общественной мысли Нового времени Института философии и социологии Польской академии наук (ПАН), где была выполнена эта работа, а также участников организованного этим институтом семинара, который я посещал несколько лет и где мы обменивались идеями к нашей взаимной пользе. Я также благодарю всех советских, английских и американских ученых, с которыми встречался в своих заграничных поездках, результатом чего была плодотворная конфронтация взглядов.

Особо хочу поблагодарить учреждения:

Институт философии и социологии ПАН, обеспечивший мне исключительно благоприятные условия работы;

Фонд Форда, а также нью-йоркский Институт международного образования (Institute of International Education), предоставивший мне возможность годичного, крайне плодотворного в научном отношении пребывания в США и Англии;

Институт философии Академии наук СССР за радушный прием в Москве в июне 1962 года, за обмен мыслями, а также за предоставление мне возможности работать в Центральном

государственном архиве литературы и искусства (Москва) и Центральном государственном историческом архиве (Ленинград)<sup>1</sup>; сотрудников обоих этих архивов благодарю за доброжелательную и компетентную помощь.

И наконец — *last but not least*<sup>2</sup> — хочу от всего сердца поблагодарить свою жену, Янину Валицкую, за повседневную заботу, понимание и дружелюбие, без чего эта книга, конечно, не была бы написана.

*Варшава, июнь 1963 года*  
*Анджей Валицкий*

---

<sup>1</sup> Ныне — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва) и Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург). — *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Последнее по счету, но не по важности (*англ.*).

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Дать пример применения неких методологических принципов отнюдь не было главной целью настоящей книги; применяя те или иные исследовательские процедуры, автор не стремился «проиллюстрировать» некие теоретические обобщения. Прежде всего имелось в виду исследовать и воссоздать комплекс идей, сам по себе заслуживающий исследования, комплекс, без которого, как я полагаю, нельзя понять русскую интеллектуальную историю XIX века, без которого неполной будет история XIX века вообще. Вся книга служит обоснованием этого убеждения. Но читатель вправе получить некоторые методологические пояснения, необходимые хотя бы для более точного определения темы и рамок работы.

Как видно уже из оглавления, это не просто монография русского славянофильства: это нечто большее и в то же время нечто меньшее. Кроме славянофилов, в ней рассматриваются мыслители, которые не были славянофилами, и даже антагонисты славянофильства; в то же время в ней нет многих сведений, относящихся непосредственно к славянофильству и необходимых в любой традиционной монографии: не рассматриваются, к примеру, второстепенные славянофилы и деятели, сочувствовавшие славянофильству; нет анализа славянофильских изданий, изложения конкретных литературных полемик и т. п.; даже биографии главных славянофильских мыслителей ограничиваются важнейшими датами и характерными «значащими деталями». Это не значит, что мы недостаточно ценим труд историка-биографа, воссоздающего семейное окружение данного деятеля, годы его



учения, круг чтения, личную жизнь и общественные связи; подчеркивая своеобразие своего подхода, автор лишь хочет предупредить возможное непонимание поставленных им перед собою задач. Кроме того, нам кажется, что формулировка неких методологических посылок и уточнение значения терминов могут немало помочь правильному пониманию книги. Формулируя эти послылки, мы не претендуем на оригинальность — оригинально лишь их применение к конкретному, *именно этому* историческому материалу.

В настоящей книге основной «единицей исследования» — структурой, являющейся одновременно объектом и орудием исследования, — служит «мировоззрение»<sup>1</sup>. Под мировоззрением мы понимаем целостное видение мира — осмысленную структуру, систему гносеологических, этических и эстетических ценностей, внутренне согласованную в рамках присущего ей стиля. Понимаемое таким образом мировоззрение отличается как от философской теории, так и от «обыденного мировоззрения». Любая философская теория есть, в той или иной степени, выражение и концептуализация определенного мировоззрения, но не тождественна ему. Одно и то же мировоззрение может объективироваться во многих философских теориях (различных по своему теоретическому построению, но схожих по мировоззренческому содержанию); в то же время в одной философской теории могут содержаться элементы разных мировоззрений — теоретическая цельность не всегда совпадает с мировоззренческой. Мировоззрения, наконец, могут выражаться и объективироваться не только в философских теориях, но и — в зависимости от характера эпохи — в теологических, экономических, исторических сочинениях, а также (нередко — прежде всего) в произведениях искусства и литературы. Мировоззрение не обязательно выступает в концептуализированной форме — оно, по сути,

<sup>1</sup> Мировоззрение, пишет Л. Гольдман, это «феномен коллективного сознания, достигающего наибольшей концептуальной ясности в сознании мыслителя или поэта. А те, в свою очередь, выражают его в произведении, которое исследует историк при помощи такого понятийного, концептуального инструмента как мировоззрение, позволяющего: а) выделить наиболее существенное в исследуемых текстах; б) уяснить значение отдельных элементов в произведении, взятом в целом» (*Goldman L. Le Dieu caché: Etude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris, 1955. P. 97*).

внетеоретично и именно поэтому может выражаться в самых различных формах; тем самым становится возможным сравнение и приведение к «общему знаменателю» различных по своей форме и, казалось бы, гетерогенных продуктов культуры<sup>1</sup>. Таким образом, история мировоззрений — дисциплина, находящаяся в стадии становления, постулируемая ныне все большим количеством ученых, немарксистов и марксистов, — пробила бы брешь в разделении умственного труда, в значительной мере условном и устаревшем; она способствовала бы интеграции искусственно отделенных друг от друга и чрезмерно обособившихся областей гуманистики<sup>2</sup>.

От «обыденного мировоззрения» мировоззрение, понимаемое как целостная структура, отличается как раз своим структурным единством — единством своего *стиля*. «Обыденные мировоззрения», т. е. реальное, эмпирическое сознание различных социальных групп, всегда (а особенно в эпохи повышенной социальной мобильности) в большей или меньшей степени эклектичны. Чтобы понять их, отделить в них случайные элементы от существенных, необходимо методологическое орудие в виде категории мировоззрения, понимаемого как целостная, внутренне непротиворечивая, осмысленная структура, в сравнительно наиболее «чистом» виде проявляющаяся в своих культурных объективациях.

Очень верными кажутся нам замечания на эту тему Л. Гольдмана: «Социология духа может исследовать мировоззрения в двух разных плоскостях: в плоскости *действительного* группового сознания, как это делали, к примеру, Вебер или Гротуйзен, либо в плоскости их особенно целостного выражения (которое

<sup>1</sup> См.: Mannheim K. *Essays on the Sociology of Knowledge*. New York, 1952. P. 38 (раздел «On the Interpretation of Weltanschauung»).

<sup>2</sup> В Польше об этом писали, в частности: *Kořakowski L.* Pascal i epistemologia historyczna Goldmana // *Studia Filozoficzne*. Warszawa, 1957. № 3; *Idem.* Jednostka i nieskończoność: Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy. Warszawa, 1958. S. 5–11; *Szacki J.* W stronę antropologii filozoficznej // *Studia filozoficzne*. Warszawa, 1961. № 2 (пец. на книгу: *Walicki A.* Osobowość a historia: Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej. Warszawa, 1959); *Idem.* Perspektywy historii myśli społecznej // *Studia Socjologiczne*. Warszawa, 1962. № 1. Под другим углом — с точки зрения литературоведческой проблематики — этот вопрос затрагивал С. Жулкевский в статье «Об интеграции литературных исследований» (*Zółkiewski S.* *Przepowiednie i wspomnienia*. Warszawa, 1963. S. 131–174).

примерно соответствует максимуму *потенциального сознания*) в выдающихся произведениях философии и искусства или же в жизни неких исключительных индивидуальностей. Два эти аспекта дополняют друг друга и помогают друг другу. Как ни странно, но второй из них часто легче выявить, как раз потому, что в нем мировоззрение находит наиболее ясное и точное выражение»<sup>1</sup>.

Учение славянофилов, по нашему мнению, особенно благодарный объект для историка мировоззрений и особенно неблагодарный — для традиционных специалистов. Славянофилы, как и бóльшая часть русских мыслителей XIX века<sup>2</sup>, не придерживались традиционных правил «разделения умственного труда»; их учение состоит из теологических, философских, исторических концепций и т. д., его единство определяется именно мировоззрением. То, что в литературе существует множество концепций славянофильства, объясняется различием не только идеологических позиций, но и профессиональных интересов авторов: рисуемый ими образ славянофильства зависит, конечно, и от того, был ли автор данного труда профессиональным философом или профессиональным экономистом, историком литературы или историком теологии. Подходя к славянофильству как к целостному мировоззрению, мы не претендуем на энциклопедическую всесторонность, сознательно отказываемся от критики философских концепций славянофилов, от определения места их исторических трудов в русской историографии и т. д. Компетенции историка мировоззрений отнюдь не тождественны сумме компетенций представителей всех частных гуманитарных дисциплин: сфера его интересов не совпадает, а пересекается со сферами их интересов; история разных областей знания и творчества интересует его в *ее мировоззренческом аспекте*; чисто теоретические или чисто эстетические достоинства анализируемых произведений отходят для него на задний план.

Мировоззрение — осмысленная структура, по своему происхождению социальная, поэтому ее изучение не может ограничиться имманентным анализом: определение *типа* данного

<sup>1</sup> Goldman L. Nauki humanistyczne a filozofia. Warszawa, 1961. S. 145.

<sup>2</sup> См. замечания на эту тему в кн.: Walicki A. Osobowość a historia. S. 6–7.

мировоззрения, а также выявление динамики его развития невозможны без выявления его социологического содержания, связей между его структурой и историческими структурами общественной жизни. Речь идет вовсе не о микрогенетических исследованиях, выводящих идеи данного мыслителя из интерпретируемых на социологический манер фактов его биографии: такие исследования, исходящие из упрощенной модели причинно-следственных связей и ведущие обычно в тупик вульгарного социопсихологизма, не в состоянии объяснить феномен представительства общественных классов мыслителями и писателями, не принадлежащими к этим классам и далекими от них по условиям своего социального бытия<sup>1</sup>. Исследования, которые мы имеем в виду, — это историко-структурные исследования; они объясняют *структуры через структуры*, помещают изучаемые мировоззрения в глобальную структуру общественной жизни, которая их обуславливает; эти исследования не предполагают отношений непосредственной зависимости между мышлением индивида и суммой его социальных связей (нередко весьма случайных), но предполагают отношение соответствия между индивидуальными структурами мышления и воображения с одной стороны и социальными структурами и обусловленными ими типами межчеловеческих отношений — с другой. Отсюда вытекает определенная гипотеза, косвенно содержащаяся (как нам кажется) в основополагающих принципах исторического материализма, — назовем ее антропоцентричной гипотезой.

---

<sup>1</sup> Маркс писал об этом в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта»: «Не следует только впадать в то ограниченное представление, будто мелкая буржуазия принципиально стремится осуществить свои эгоистические классовые интересы. Она верит, напротив, что *специальные условия* ее освобождения суть в то же время те *общие условия*, при которых только и может быть спасено современное общество и устранена классовая борьба. Равным образом, не следует думать, что все представители демократии — лавочники или поклонники лавочников. По своему образованию и индивидуальному положению они могут быть далеки от них, как небо от земли. Представителями мелкой буржуазии делает их то обстоятельство, что их мысль не в состоянии преступить тех границ, которых не преступает жизнь мелких буржуа, и поэтому теоретически они приходят к тем же самым задачам и решениям, к которым мелкого буржуа приводят практические его материальные интересы и его общественное положение. Таково и вообще отношение между *политическими и литературными представителями* класса и тем классом, который они представляют» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 8. С. 148).

Она гласит, что стержнем всякого мировоззрения является определенная философия человека и общества. Осознается это, конечно, не всегда: часто, и даже преимущественно, центральные мировоззренческие проблемы выступают в мистифицированной форме, как «криптопроблемы», скрытые в якобы «чисто метафизической», «чисто научной» или «чисто художественной» проблематике<sup>1</sup>. Это не значит, что гносеологическое любопытство человека сводится, в сущности, к историческим и социальным проблемам; это лишь одно из проявлений той элементарной истины, что люди принадлежат к человеческому миру и в своем мышлении отражают те или иные закономерности, действующие в нем.

Кроме термина «мировоззрение», в этой книге используются термины «идеология» и «утопия». Разделяя стремление К. Мангейма употреблять слово «утопия» в более широком значении, мы в то же время хотели бы подчеркнуть, что слова «идеология» и «утопия» не употребляются мной в специфически мангеймовском смысле<sup>2</sup>: противопоставление «идеологии» с ее апологетической функцией и «утопии» с ее ярко выраженной критической функцией представляется нам процедурой несколько схоластической и не слишком плодотворной ввиду практической нераздельности этих функций едва ли не в каждом конкретном случае. Как мировоззрения, так и утопии относятся, в нашем понимании, к сфере идеологических явлений, хотя не каждая социально-политическая идеология будет утопией или целостным мировоззрением: мировоззрения и утопии отличаются от идеологий своей целостностью<sup>3</sup>. Мировоззрение — это воззрение на мир, человека и общество в целом; идеология (не являющаяся мировоззрением) — это только взгляды по тем или иным общественно-политическим вопросам. Мировоззрения

<sup>1</sup> См. замечания на эту тему в послесловии Б. Бачко к кн.: *Kamiński H. Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*. Warszawa, 1959. S. 500–501.

<sup>2</sup> См.: *Mannheim K. Ideology and Utopia*. New York; London, 1952.

<sup>3</sup> Аналогичное различие предложил Л. Гольдман, но дополнил его неверным, по нашему мнению, тезисом, что носителями мировоззрения могут быть лишь целые классы общества (вдобавок — за исключением позднего периода их истории). (*Goldman L. Nauki humanistyczne a filozofia*. S. 117–118.) Ср. также различие, которое проводит между «философией» и «идеологией» А. Грамши: *Gramsci A. Pisma wybrane*. Warszawa, 1961. Т. 1. S. 195.

обычно вызывают к жизни те или иные общественно-политические идеологии, но идеологии не вытекают из них прямо; идеологии всегда содержат в себе какие-то мировоззренческие аспекты, но вовсе не обязаны быть целостными мировоззрениями. Членов националистической политической партии объединяет общая идеология, комплекс мотиваций, служащих обоснованием партийной программы, — но общего мировоззрения у них может и не быть; а люди с одинаковым мировоззрением могут в определенных ситуациях не иметь общей идеологической платформы. Не следует смешивать целостное мировоззрение с исчерпывающими знаниями о том, что следует делать: картина мира дает лишь общий и косвенный ответ на этот вопрос, ответ, допускающий разные толкования в зависимости от прагматических соображений или различий во взглядах на частные вопросы<sup>1</sup>; в то же время исчерпывающая программа действий, указывающая конкретные решения всех актуальных общественных и политических проблем, не обязательно основывается на целостном мировоззрении.

Утопия — в предлагаемом мною значении — есть особая разновидность мировоззрения<sup>2</sup>. С мировоззрением утопию роднит ее *целостность*: великие социальные утопии определяют весь стиль мышления, открывают новые целостные интеллектуальные перспективы, вносят в историю смысл.

Их специфической чертой является трансцендентность по отношению к действительности и (в связи с этим) особенно сильное напряжение между идеалом и действительностью — напряжение конфликтного, постулативного свойства. Это напряжение, добавим, может быть обращено «внутрь» и не вести к действиям, направленным на изменение мира; резкая критика

---

<sup>1</sup> Ср. тезис Е. Шацкого: «Не следует абсолютизировать политические водоразделы; они не всегда устойчивы, а главное — редко имеют точные соответствия в области мировоззрения» (*Szacki J. Ojczyzna, naród, rewolucja. Warszawa, 1962. S. 202*).

<sup>2</sup> От утопии и утопичности как предмета истории идей следует, конечно, отличать «утопии» как литературный жанр. Мыслители-утописты не обязательно пишут «утопии», а авторы различных утопий не обязательно утописты — ведь их произведения могут быть просто сатирой или литературной игрой. «Утопия» Томаса Мора не перестала бы быть утопией (в литературном смысле), если бы оказалось, что автор написал ее, скажем, в шутку.

существующей действительности порой является чем-то вроде защитного механизма, защитой и «рационализацией» (во фрейдском значении слова) некоего «модуса существования», нравственные устои которого вместе с самим этим модусом подвергаются реальной угрозе. Поскольку такая ситуация возможна, оправданно употребление (вслед за Мангеймом) термина «консервативная утопия».

Мы также не отказываемся от употребления слова «мировоззрение» для обозначения взглядов на мир того или иного конкретного мыслителя. А если понадобится подчеркнуть, что речь идет о более широкой категории, о надындивидуальной структуре мышления, мы будем пользоваться термином «общественное мировоззрение». В отличие от Гольдмана мы отнюдь не стремимся свести все богатство индивидуальных мировоззренческих конфигураций к всего лишь нескольким картинам мира. Задача, которую мы ставим перед собой, не столь всеобъемлюща, но более исполнима при современном уровне развития науки: она заключается в объяснении мировоззрений отдельных мыслителей путем их включения в более широкое конкретное целое (общественные мировоззрения), а также в объяснении общественных мировоззрений путем их соотнесения с глобальной структурой общественной жизни. Так или иначе понимаемые, общественные мировоззрения служат орудиями исследования мировоззрений отдельных мыслителей; в свою очередь, результаты исследования индивидуальных мировоззрений корректируют и уточняют наши знания об общественных мировоззрениях, которые в них выражаются, — и так далее, без конца.

Остается еще пояснить, в каком значении мы употребляем понятия «консерватизм» и «консервативный». Вообще говоря, консерватизм определяется либо «ситуативно» (функционально), либо «содержательно»: в первом случае речь идет о людях, которые противятся переменам (в этом смысле можно говорить о консервативных либералах или консервативных коммунистах), об идеологии, выполняющей *консервативную функцию* по отношению к существующей действительности; во втором случае имеются в виду идеологии, определяемые по их социальному содержанию, независимо от актуальной функции; в свою очередь, эти определения могут быть внеисторическими

или отнесенными к истории<sup>1</sup>. Для настоящей книги характерно употребление слова «консерватизм» в исторически релятивизированном содержательном значении, а также различие между консервативными идеологиями и консервативными мировоззрениями.

Консервативные политические идеологии XVIII–XIX веков (например, идеологии князя Щербатова и Карамзина) мы классифицируем на основании «содержательного» определения консерватизма — причисление Щербатова к консерваторам обусловлено (с нашей точки зрения) социальным содержанием его идеологии, а не ее функционированием в рамках тогдашней российской действительности (Щербатов, как и современные ему антиабсолютистские дворянские консерваторы во Франции, стремился не сохранить, но изменить существующее положение вещей, вернуть утраченные свободы и привилегии). Различие между консервативными идеологиями и консерватизмом как целостным мировоззрением в известной мере совпадает с мангеймовским различием между «традиционализмом» и «современным консерватизмом» — мировоззренческой структурой, возникшей в условиях тотальной угрозы всей феодальной общественной формации (лишь тогда смогла появиться социальная философия, анализирующая с консервативных позиций сами основы «консервативного бытия»; все то, что вчера принималось нерелективно, сегодня требовало новых обоснований).

Говоря о консерватизме как об определенном историческом типе мировоззрения, мы, таким образом, имеем в виду определенный стиль мышления, противостоящий буржуазному либерализму и рационалистическо-индивидуалистической просветительской философии, стиль, сформировавшийся как реакция на Французскую революцию и английскую промышленную

---

<sup>1</sup> С. П. Хантингтон выделяет три определения консерватизма: 1) как феодально-аристократической идеологии; 2) «автономное» определение, когда консерватизм понимается как совершенно автономная и универсальная система идей и ценностей (примером может служить попытка дать «канон» консерватизма из шести пунктов в книге: Kirk R. *The Conservative Mind*. Chicago, 1953); 3) «ситуативное» определение (см.: *Huntington S. P. Conservatism as an Ideology* // *The American Political Science Review*. 1957. № 2). В первом случае, с нашей точки зрения, мы имеем дело с исторически релятивизированным содержательным определением (одним из возможных); «автономное» определение совпадает с внеисторическим содержательным определением.



революцию<sup>1</sup>. Различные варианты этого стиля мышления представлены целой плеядой мыслителей, таких как Бёрк, Кольридж и Карлейль в Англии, традиционалисты-теократы во Франции и консервативные немецкие романтики. Его классической (хотя и не единственной) разновидностью был консервативный романтизм, философское, политическое и литературное течение, внутренне сильно дифференцированное, которое в России было представлено — в особом, оригинальном варианте — славянофильскими мыслителями.

Эти пояснения по необходимости носят общий характер; чтобы дать более полное представление о содержательной и методологической проблематике книги, будет нелишним поместить здесь краткое резюме составляющих ее разделов.

Книга состоит из четырех частей, выделяющихся вполне четко, но далеких от превращения в самостоятельное целое. Каждая из них имеет свою собственную познавательную задачу, но все они, вместе взятые, служат одной цели: показу славянофильства в разных его аспектах, под разным углом зрения, в различных «значащих взаимоотношениях».

Задачей первой части — «Из истории проблематики» — было определить место славянофильства в эволюции русской консервативной мысли, взглянуть на него с точки зрения предшествующих ему идеологических событий и показать тем самым процесс кристаллизации некоторых — крайне важных — конституирующих элементов его доктрины. Мы хотели показать, каким образом традиционный стародворянский консерватизм превратился в России в консерватизм романтический, как возникли и функционировали в предславянофильской русской мысли характерные антитезы «старой» и «новой» России

<sup>1</sup> См.: Mannheim K. *Conservative Thought* // Mannheim K. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London, 1953. Ссылаясь на эту работу как на самую значительную попытку дать структурный анализ консервативной мысли интересующего нас периода, мы должны сразу же сделать две серьезные оговорки. Во-первых, Мангейм основывается почти исключительно на немецком материале и лишь на нем строит свои обобщения (так, французских «традиционалистов» он не считает полноценными и типичными представителями «консервативного мышления»); наши взгляды на этот вопрос будут изложены в главе о Чаадаеве). Во-вторых, мы не можем согласиться с оценкой философии Гегеля как своего рода увенчании консервативной мысли (см. главу «Славянофильство и гегелевская философия»).

(Щербатов, Карамзин), России и Европы (Погодин), а также явление европеизации, факт органичного включения русского образованного дворянства в орбиту западноевропейской культуры. Мы — это стоит отметить — не стремились проследить конкретные «влияния» и дать генетические объяснения одних идей через другие. Нашей целью была типологизация, «структурирующая» характеристика дославянофильских течений русской консервативной мысли, позволяющая делать сопоставления, необходимые для понимания и структуризации славянофильского мировоззрения. Мы исходили из того, что сопоставление исследуемой идеологии с идеологиями, более или менее ей родственными, а также включение ее в определенный процесс развития есть необходимое условие обнаружения закономерностей, которые объясняют ее появление и вместе с тем определяют ее структуру и историческую индивидуальность.

Особое место в этой части занимает третья глава — «Парадокс Чаадаева». В ней представлен мыслитель, который был скорее антагонистом, чем предшественником славянофильства, но, в отличие от либерально-демократических западников сороковых годов, антагонистом в рамках во многом общей, консервативной системы ценностей. Идеи Чаадаева, особенно его философия истории России, сыграли в формировании славянофильской идеологии роль катализатора; их анализ позволяет понять, почему дворянский консервативный романтизм николаевской эпохи не мог в длительной перспективе ужиться с западничеством (даже с западничеством консервативным, с идеализацией европейского *прошлого*) и почему вместе с тем он должен был принять утопическую форму, в которой идеализированное прошлое резко противопоставлялось критикуемому настоящему. Славянофильство — особенно историософия Ивана Киреевского — было, согласно предлагаемой мною интерпретации, своего рода «ответом Чаадаеву».

Часть II — «Классики славянофильства» — содержит структурный анализ славянофильства, а также сопоставление трех главных его вариантов, представленных Иваном Киреевским, Алексеем Хомяковым и Константином Аксаковым. Необходимость такого анализа, пожалуй, не требует обоснований,

а его конкретные результаты читатель найдет в соответствующих главах книги. Наиболее общий результат этого анализа — утверждение, что в лице славянофильства мы имеем дело уже не с той или иной консервативной общественно-политической идеологией, но с консерватизмом как *целостным мировоззрением*, как «стилем мышления», — определил в то же время метод интерпретации. Славянофильские исторические, теологические и философские концепции рассматриваются с точки зрения их мировоззренческой, *экспрессивной* функции, как проекция определенной целостной картины мира, картины, сосредоточенной вокруг проблемы человека и межчеловеческих отношений, личности и общественных связей. В свою очередь, само это мировоззрение интерпретируется как выражение конфликтов, существующих в социальной действительности, как «возведение до уровня сознания» некоего «модуса существования», уже анахроничного и поставленного под серьезную угрозу ходом истории. Приняв во внимание необычайно высокую степень социологического самосознания славянофилов — свойственную, впрочем, всем представителям «консервативного мышления», — мы сочли возможным взглянуть на некоторые высказывания самих славянофилов как на что-то вроде социологического автокомментария к их творчеству, а также попытаться «перевести» славянофильские концепции на язык социологии. Особенно полезными оказались при этом исторические обобщения и понятийные категории, введенные в социологию Ф. Тённисом и М. Вебером — социологами, сознательно выбравшими проблематику великого мировоззренческого спора первой половины XIX века, в который была вовлечена, прямо или косвенно, вся тогдашняя немецкая философия и который, несколько упрощая, можно было бы назвать спором о капитализме.

Особых пояснений, как нам кажется, требует часть III — «Конфронтации». Ее целью было взглянуть на славянофилов с точки зрения их непосредственных антагонистов, и наоборот — показать антагонистов славянофильства с точки зрения славянофилов, обозначить сферу их взаимных интеллектуальных контактов и общее для них проблемное поле. Ставя перед собой эту цель, мы исходили из того, что структурный анализ любой важной общественной идеи требует прежде всего подробного анализа

вытекающих из нее принципов мировоззренческой поляризации, а следовательно, значение, смысл любой идеологической структуры можно понять лишь в том случае, если мы понимаем ее, так сказать, «негативные системы соотнесения»<sup>1</sup>. Эта предпосылка и вытекающая из нее методологическая установка приобретают особое значение, если речь идет об эпохах великих мировоззренческих споров, эпохах, которым было присуще сознание совершающегося перелома или кризиса. Классическим примером может служить великая мировоззренческая дискуссия, которая велась в Европе со времен Великой французской революции вплоть до «Весны народов» 1848 года и в которой приняли участие также русские славянофилы. Карл Мангейм не случайно определял консервативную утопию как «контрутопию» по отношению к либеральной утопии, а эту последнюю, в свою очередь, характеризовал путем ее сопоставления с консервативной утопией.

Главными, непосредственными антагонистами славянофилов были, как известно, так называемые западники; весьма характерно, что сами названия обоих течений возникли в ходе полемики и что наименование «славянофильство» выдумали западники, а наименование «западничество» — славянофилы (причем оба эти названия носили, по мысли их авторов, уничижительный оттенок). Спор славянофилов с западниками был в истории русской мысли настоящим питомником идей, событием, значимость которого раскрывалась с течением времени. Некоторые историки, например Милюков и Плеханов<sup>2</sup>, склонны были даже рассматривать чуть ли не всю историю русской общественной мысли как историю проблематики, которая в споре славянофилов с западниками впервые нашла свое полное, сознательное

<sup>1</sup> Ср. замечания З. Стефановской о «типе зависимости, вытекающем из полемической установки»: *Stefanowska Z. Historia i profecja: Studium o «Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego» Adama Mickiewicza*. Warszawa, 1962. S. 17–18, 81.

<sup>2</sup> См.: *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. СПб., 1901. Ч. 3 (Национализм и общественное мнение); *Плеханов Г. В.* История русской общественной мысли // Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 20–23. В истории русской мысли (начиная с XVII века) Плеханов (как и часто критиковавшийся им Милюков) видел борьбу восточного (азиатского) начала с западным, национализма — с европеизмом. Марксизм на русской почве Плеханов считал продолжением и окончательным триумфом западничества.

выражение. Автор настоящей книги далек от подобных воззрений; тем не менее само их появление и распространение было весьма показательным фактом.

В идейном развитии ведущих западников сороковых годов — Белинского и Герцена, Грановского и Кавелина — решающую роль сыграла гегелевская философия. Седьмая глава — о конфронтации славянофильства с гегельянством (в котором славянофильские мыслители усматривали последнее слово «западного рационализма») — является, таким образом, введением в спор славянофилов с западниками и позволяет показать, какое место занимал этот спор на фоне гремевших тогда по всей Европе немецких споров о Гегеле.

Восьмая глава — «У истоков западничества» — продолжает эту проблематику; здесь мы стремились выявить своеобразие философских исканий русского западничества, их социально-психологическое содержание, а также некоторые закономерности, определяющие очередные стадии этих исканий. Главной целью главы было показать спор западников со славянофилами в связи с процессами индивидуализации и рационализации сознания, процессами, которые в тридцатые—сороковые годы глубоко перепахали сознание русской культурной элиты, оставив в наследие русской литературе тип «лишнего человека», а русской общественной мысли — характерную проблематику оторванной от народа интеллигенции, ее отчуждения и духовного «скитальчества». Именно эти процессы определили единство поколения «людей сороковых годов», поколения, двумя обличьями которого были славянофильство и западничество. Если обратиться к мангеймовской концепции «поколения», то можно сказать, что славянофилы и западники представляли в рамках одного «реального поколения» две антагонистические «поколенческие единицы»<sup>1</sup>. И неважно, что славянофилы выступили против этих процессов, объявив «народные начала» и православную веру надежным щитом от их разлагающего воздействия, — ведь антииндивидуализм, как было верно замечено, тоже продукт индивидуализма<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Mannheim K. The Problem of Generations // Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge.

<sup>2</sup> Hauser A. The Philosophy of Art History. London, 1959. P. 119.

Девятая глава — «Славянофилы и западники» — представляет собой попытку систематизировать позицию западников по всем главным спорным вопросам, а также построить модель двух противостоящих друг другу утопий — славянофильской и западной. Здесь не излагаются конкретные споры в печати, случайные обстоятельства, которые им сопутствовали, неудачные попытки примирения и т. п., не отслеживаются все взаимные нападки, зато приняты во внимание проблемы, которые, хотя и не затрагивались в полемическом контексте, играли в споре крайне важную роль. Словом, это не описание спора славянофилов с западниками, но его «структурализация», причем степень этой структурализации гораздо выше по отношению к западникам, чем по отношению к славянофилам. В случае славянофилов достаточно было привести обобщенные результаты структурного анализа их мировоззрения; в случае западников надо было сконструировать эмпирически не существовавшую «идеальную модель»<sup>1</sup>. Это объясняется тем, что западники были группой, гораздо менее однородной, — десигнатом слова «западничество» является не какое-то цельное мировоззрение, но лишь некая общая платформа, мировоззренчески активная, но не определяющая мировоззрение без остатка.

В части IV и последней — «Дезинтеграция славянофильства. Его продолжатели и воздействие его идей» — рассматривается процесс изменений славянофильства, а также включения отдельных частей славянофильского учения в иные структурные образования. Мы стремились показать, как совершалась — в изменившихся исторических условиях — «дезутопизация» славянофильства; каким образом и почему это повлекло за собой дезинтеграцию славянофильства как целостного мировоззрения, перерастание его в панславизм или же сведение

<sup>1</sup> «История, — пишет Л. Колаковский, — может получить смысл лишь благодаря деформациям, разнообразие которых практически не ограничено в границах исторической корректности. Стремление вообще исключить субъективность, т. е. дать всестороннюю картину, не достигает намеченной цели, зато приводит к тому, что нарисованная картина теряет тот колористический контраст, благодаря которому она только и может восприниматься как распознаваемый образ» (*Kołodkowski L. Religijność mistyczna w strukturze urzeczowionej: Pierre de Bérulle // Studia Filozoficzne. 1961. № 6. S. 49*). В этих словах превосходно сформулирован методологический принцип, которым мы руководствовались в заключительной части главы «Славянофилы и западники».

к идеологическому обоснованию специфического варианта помещичьего пути капиталистического развития. В обоих случаях целостная картина мира — антикапиталистическая утопия, насыщенная социологическим содержанием, но трансцендентная по отношению к непосредственным, эгоистическим классовым интересам, — уступала место общественно-политической идеологии, стремящейся к реализации частичных и ограниченных целей и все более подчиняющей мировоззренческую мотивацию прагматическим соображениям, которые вытекали из необходимости эффективного действия. Кроме того, в IV части представлен широкий спектр идеологий второй половины XIX века, которые так или иначе обращались к различным аспектам славянофильского учения и в той или иной степени усваивали его отдельные части. (Все они, понятно, интересовали нас лишь в связи со славянофильством; отсюда известная — сознательно избранная — односторонность подхода, особенно ощутимая там, где речь идет о Достоевском и В. Соловьеве.) Нам было важно, во-первых, взглянуть на славянофильство под разными углами зрения, показать *ex post*<sup>1</sup> его многоаспектность, многообразии содержащихся в нем потенциальных влияний. Во-вторых, мы хотели показать, что славянофильство составляет «систему соотнесения», которая многое объясняет в русской идейной жизни второй половины века и которая необходима для более глубокого понимания целого ряда политических, исторических и философских воззрений, часто враждебных друг другу и взаимоисключающих. Это намерение, как заметит читатель, проявлялось и в предыдущих разделах книги. С такой точки зрения ее общую тему можно сформулировать так: «Славянофильство в русской интеллектуальной истории XIX столетия».

И под конец еще одно замечание. Работая над этой книгой, автор сознавал, что совершает известную, неизбежную модернизацию; старательно избегая всякой поверхностной «актуализации», он отдавал себе отчет в том, что *понимание* документов прошлого предполагает установление каких-то отношений между ними и современностью<sup>2</sup>. Если речь идет о круге проблем,

<sup>1</sup> Задним числом, ретроспективно (*лат.*).

<sup>2</sup> См.: Hauser A. The Philosophy of Art History. P. 243.

рассматриваемых в настоящей книге, то мы находимся в привилегированном положении: вопросы, из-за которых славянофилы вели спор с западниками, — проблема индивида и общества, типов общественной интеграции и духовной культуры, свободы и отчуждения, проблема личности — вовсе не устарели. Мне даже кажется, что в некоторых случаях (это отнюдь не правило!), глядя на эти вопросы с нашей исторической перспективы, мы можем вложить в них более богатое содержание, чем люди XIX столетия, открывая тем самым новые глубины в старых, вековой давности спорах.



ЧАСТЬ I

*Из истории проблематики*

Вопрос о «предшественниках» какой-либо идеологии может пониматься двояко: как установление генезиса отдельных ее элементов либо как поиски систем соотнесения. В соответствии с общими принципами этой книги нас прежде всего интересует второе. Прослеживание предвосхищений, отнесение все дальше в прошлое генезиса отдельных идей и мотивов славянофильского учения не являются здесь самоцелью; наша задача — не выискивать «влияния», но дать особую перспективу интерпретации славянофильства путем выделения в русской дославянофильской мысли таких проблемных комплексов, без которых славянофильство повисло бы в пустоте, без соотнесения с которыми остались бы непонятны его специфика и его место в русской интеллектуальной истории.

Поставленная таким образом задача, разумеется, требует тщательного отбора и структурирования материала. Это позволит представить проблему «предшественников славянофильства» в рамках истории трех противопоставлений: 1) противопоставление «старой» и «новой» России, ретроспективная критика реформ Петра Великого и связанная с ней ретроспективная идеализация «старой Руси»; 2) противопоставление России и Европы; 3) противопоставление «старой» и «новой» Европы, сформировавшееся в западноевропейской консервативной мысли как реакция на Французскую революцию. Между первым и третьим противопоставлениями имеет место определенная аналогия, но рамки ее ограничены: первое появилось в России в XVIII веке, когда основные принципы феодального строя не были еще поколеблены, второе же возникло в Западной Европе

при столкновении с качественно новой, капиталистической общественной формацией. Упрощая, можно сказать, что необходимым (хотя и недостаточным) условием появления славянофильства была идеологическая ситуация, в которой консервативная критика реформ Петра могла органически слиться с новой проблематикой, перенесенной на русскую почву с Запада романтиками-любомудрами, — проблематикой философского романтизма и консервативно-романтической критики капитализма. Такая ситуация, усложненная и обогащенная всей спецификой тогдашней российской действительности, возникла в России лишь в николаевскую эпоху.

## ГЛАВА 1. «СТАРАЯ» И «НОВАЯ» РОССИЯ В КОНЦЕПЦИЯХ ИСТОРИКОВ-КОНСЕРВАТОРОВ<sup>1</sup>

Князь М. М. Щербатов не оказал и не мог оказать непосредственного влияния на формирование славянофильской идеологии. Взгляды этого наиболее выдающегося идеолога аристократической оппозиции времен Екатерины нашли выражение прежде всего в страстной неподцензурной публицистике, в трудах, сознательно писавшихся «в стол» и опубликованных лишь в середине XIX века. Главный и вместе с тем наиболее «славянофильский» из этих трудов — трактат «О повреждении нравов в России» — был издан Герценом лишь в 1858 году. Создатель свободной русской печати издал за границей книгу Щербатова вместе с книгой Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву», обнаруживая тем самым критику самодержавия справа и слева. «Князь Щербатов и А. Радищев, — писал Герцен, — представляют собой два крайних воззрения на Россию времен Екатерины. Печальные часовые у двух разных дверей, они, как Янус, глядят в противоположные стороны». Радищев смотрит вперед, тогда как Щербатов, «отворачиваясь от распутного дворца сего времени, смотрит в ту дверь, в которую вошел Петр I, и за нею видит чинную, чванную Русь московскую, скучный и полудиккий быт

---

<sup>1</sup> В этой главе важное место занимает обсуждение текста Н. М. Карамзина «Записка о древней и новой России». На польском, т. е. на языке оригинала настоящей книги, данное название выглядит как «Записка о *старой* и новой России» — «Notatka o starej i nowej Rosji». Поэтому закавыченные упоминания «старой» и «новой» России в повествовании А. Валицкого могут быть аллюзиями на «Записку» Карамзина. — *Примеч. ред.*

наших предков кажется недовольному старику каким-то утраченным идеалом»<sup>1</sup>.

В сопоставлении Щербатова и Радищева Герцен усматривал некую аналогию со славянофилами и западниками николаевской эпохи, которых он тоже сравнивал с Янусом, смотрящим в разные стороны<sup>2</sup>. «К[нязь] Щербатов дошел до своей славянофильской точки зрения, сверх частных причин, тем же путем, которым на нашей памяти дошла до нее часть московской молодежи. Раздавленная николаевским гнетом, не видя конца ему, не видя выхода, она прокляла петровский период, отреклась от него и надела, нравственно и в самом деле, — *зипун*»<sup>3</sup>.

В красочном изложении Герцена аналогия между Щербатовым и славянофильством сильно преувеличена: аристократический критик нравов XVIII столетия никогда не призывал надеть — в каком бы то ни было смысле — мужицкий зипун; его точку зрения можно назвать «славянофильской» разве что в кавычках, в самом условном и общем значении. Тем не менее, и даже как раз поэтому, взгляды Щербатова, знаменующие начало критического отношения к петровским реформам в русской историографии, позволяют увидеть славянофильство в крайне любопытной перспективе, необходимой для верного понимания и структурирования определенных аспектов исторической концепции славянофилов.

Тема «повреждения нравов», чрезмерного развития потребностей и роскоши двора была общей для эпохи Просвещения. Во Франции ее разрабатывали дворянские традиционалисты, а также — и прежде всего — идеологи плебейского толка (Руссо, Морелли, Мабли). В России, ввиду большего, чем в других странах, контраста между эпохами (до- и послепетровской), а также более резкого темпа перемен, эта тема давала возможность для особенно резких и красочных противопоставлений. Еще при жизни реформатора России разбогатевший крестьянин, экономист-самородок Иван Посошков в своем «Завещании отеческом» (около 1719 года) с грустью и не без своеобразного

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 13. С. 272.

<sup>2</sup> Там же. Т. 9. С. 170. («Былое и думы», ч. II.)

<sup>3</sup> Там же. Т. 13. С. 273.

реализма размышляет о новых временах: «Святые апостольские последователи жить по-вашему не умели; <...> вместо златотканых одежд носили рубища; вместо постелей пуховых спали на голой земле; вместо светлых светлиц жили в темных вертепах; вместо французских танцев проводили ночи во всеобщем бдении; вместо множества денег имели множество вшей; вместо музыки и веселья — плакали день и ночь о грехах»<sup>1</sup>.

В царствование Екатерины II одаренный сатирик, отражавший настроения русского «третьего сословия», Николай Новиков, так излагал взгляды симпатичного немца, защитника «древних русских добродетелей»:

О, когда бы силы человеческие возмogli, дабы ко просвещению россиян возвратить и прежние их нравы <...>; тогда бы можно было поставить их образцом человеку. Кажется мне, что мудрые древние российские государи якобы предчувствовали, что введением в Россию наук и художеств наидрагоценное российское сокровище, нравы, погубятся безвозвратно; и потому лучше хотели подданных своих видеть в некоторых частях наук незнающими, но с добрыми нравами, людьми добродетельными, верными Богу, Государю и Отечеству<sup>2</sup>.

Ни Посошков, ни Новиков не ратовали за «восстановление» допетровской России: действительность Древней Руси была в XVIII веке все еще слишком близка, а выгоды европеизации — слишком очевидны с точки зрения общих интересов «образованного круга». Автор «Завещания отеческого», осуждая «светскую жизнь», вместе с тем отчетливо отмежевался от консерватизма раскольников, в среде которых сам был воспитан<sup>3</sup>; Новиков противопоставлял доводам поборника «древних русских добродетелей» едкую иронию анонимного защитника новой эпохи, избегая определенной, однозначной позиции в этом споре<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Милоков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Париж, 1930. Т. 3. С. 236.

<sup>2</sup> Сатирические журналы Н. И. Новикова. М.; Л., 1951. С. 488. [Прописные буквы в конце цитаты в этом издании убраны. — Примеч. перев.]

<sup>3</sup> См.: Милоков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 3. С. 237.

<sup>4</sup> См.: Плеханов Г. В. История русской общественной мысли // Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 22. С. 307. [Прописные буквы в конце цитаты в этом издании убраны. — Примеч. перев.]

Элементы традиционализма в мировоззрении Посошкова и Новикова были прежде всего проявлением неприязни к наиболее европеизированным кругам высшего дворянства, т. е. именно к тем кругам, от имени которых выступал Щербатов; этот традиционализм, скорее инстинктивный, нежели сознательный, и к тому же — особенно в случае с Новиковым — находящийся на втором плане и не согласующийся с другими элементами мировоззрения, не мог служить основой углубленной критической рефлексии над историей «старой и новой России». Первенство в этой области выпало на долю идеолога «просвещенной аристократии», ученика Монтескьё, попытавшегося в новых условиях возобновить проигранное дело старобоярской фронды против самодержавия.

Щербатов не был, разумеется, безусловным противником реформ Петра Великого. Реформы были необходимы для движения вперед, для пробуждения России от спячки. В одной из своих статей Щербатов даже рассчитал, что реформы ускорили развитие России почти на двести лет<sup>1</sup>. Не следует, однако (как это сделал недавно Марк Раев<sup>2</sup>), заключать отсюда, что Щербатов относился к Петру с восхищением и преклонением. Во всех его высказываниях о Петре восхищению сопутствовала критика; с годами критицизм нарастал, достигнув высшей точки в трактате «О повреждении нравов». В основе этого критицизма лежала политическая философия Монтескьё: предостережение перед разрывом преемственности исторического развития, а также принцип, согласно которому «„Нет монарха, нет и дворянства, нет дворянства, нет и монарха“. В монархии, где нет дворянства, монарх становится деспотом»<sup>3</sup>.

Важным стимулом для развития политической мысли Щербатова была созданная Екатериной Законодательная комиссия (1767). Здесь будущий автор трактата «О повреждении нравов» проявил себя искусным оратором, ревностным защитником

<sup>1</sup> В трактате под заглавием «Примерное времяисчислительное положение, во сколько бы лет, при благополучнейших обстоятельствах, могла Россия сама собою, без самовластия Петра Великого, дойти до того состояния, в каком она ныне есть в рассуждении просвещения и славы». (*Щербатов М. М. Сочинения*. СПб., 1896. Т. 2.)

<sup>2</sup> См.: *Raev M. State and Nobility in the Ideology of M. M. Shcherbatov // The American Slavic and East European Review*. Seattle, 1960. № 3 (October).

<sup>3</sup> *Монтескьё Ш. О духе законов // Монтескьё Ш. Избр. произв. М., 1955. С. 21.*

прав старого родового дворянства, поставленного под угрозу петровской Табелю о рангах. Дворянское звание, по мнению Щербатова, должно дароваться исключительно монархом, автоматическое вхождение в дворянство по достижении определенного военного или чиновничьего чина поощряет карьеризм и угодничество, превращает монархию в бюрократическую деспотию. К тому же ведут любые уступки в пользу крестьян (например, законодательное ограничение барщины) или купцов (купеческие мануфактуры), словом, все, что каким-либо образом подрывает традиционные привилегии аристократии и родового дворянства — главного оплота свободы и чести, единственного сословия, способного сохранить независимость по отношению к власти, свободного от раболепия и низкопоклонства.

В своих рукописных публицистических статьях Щербатов заявлял без обиняков, что строй, господствующий в России, является не монархией, а деспотией, худшей формой правления, а вернее, бесправия, «понеже сие есть мучительство, в котором нет иных законов и иных правил, окромя безумных своенравий деспота». Деспотизм не уважает добродетель, ибо она есть живая укоризна деспоту; преследует разум, «ибо вредно самовластия, чтоб кто вникал во взаимственные правы [права], сочиняющие основания обществ, и умными бы очами воззрил на состояние свое»<sup>1</sup>.

В «Рассуждении о истребившейся в России совсем всякой форме государственного правления» — политическом заведении графа Никиты Панина — встречаются места, звучащие совершенно по-щербатовски: «Государство, в котором почтеннейшее из всех состояний, долженствующее оборонять отечество купно с государем и корпусом своим представлять нацию, руководствуемое одною честью, дворянство уже именем только существует и продается всякому подлецу, ограбившему отечество; где знатность, сия единственная цель благородной души, сие достойное возмездие заслуг, от рода в род оказываемых отечеству, затмевается фавором...»<sup>2</sup> Эти сходства

<sup>1</sup> Цит. по: Плеханов Г. В. История русской общественной мысли // Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 22. С. 214.

<sup>2</sup> Соавтором «Рассуждения» был секретарь Панина, драматург Фонвизин. См.: Фонвизин Д. И. Собр. соч.: В 2 т. М.; Л., 1959. С. 254–268 (в этом издании «Рассуждение» носит заглавие: «Рассуждение о непременных государственных законах»).



стоит отметить, поскольку они выявляют возможные политические выводы из взглядов Щербатова: традиция «дворянской оппозиционности», и в частности — панинское «Рассуждение», сыграла видную роль в формировании идеологии правого крыла декабристов<sup>1</sup>.

В качестве историка — автора семитомной «Истории Российской», доведенной до 1610 года, — Щербатов высказывал мнение, что деспотизм отнюдь не был извечной, традиционной формой правления в России. Прежние князья и цари правили вместе с боярством; строго и обоюдно соблюдаемый союз царя с боярами был главным условием непрерывного роста могущества России. Серьезной трудностью в обосновании этой концепции оказывалось деспотическое, но тем не менее отмеченное множеством политических успехов правление Ивана Грозного. Щербатов преодолел эту трудность, разделив царствование Грозного на два периода: первый период был для России благотворным, поскольку царь еще умерял свои страсти и слушался советов Боярской думы; во второй половине царствования он стал кровавым тираном, истребил своих советников и довел государство до разрухи<sup>2</sup>. Претендуя на беспристрастность, Щербатов формально осуждал измену Курбского, но вместе с тем оправдывал ее жестокостями Ивана, а других противников царя среди бояр и церковных иерархов прямо именовал «святыми мужами». Такая или сходная трактовка этой переломной эпохи в истории России на долгие годы стала отличительной чертой дворянской историографии. В том же духе оценивал Ивана IV Карамзин, что вызвало взрыв энтузиазма среди декабристов<sup>3</sup>. Таким же оказалось отношение к Грозному славянофилов; интерпретация и оценка его царствования были одним из главных

<sup>1</sup> «Рассуждение» было известно в кругах Северного общества декабристов благодаря родственникам Д. И. Фонвизина, участникам декабристского движения, — генералу М. А. Фонвизину и полковнику И. А. Фонвизину. Декабрист Никита Муравьев в агитационных целях отредактировал «Рассуждение...», приспособив его реалии к царствованию Александра I (см.: *Пигарев К. В.* Творчество Фонвизина. М., 1954. С. 147). О связях идеологии декабристов со «стародворянской оппозицией» времени Екатерины см.: *Благой Д. Д.* Социология творчества Пушкина. М., 1931. С. 28–30.

<sup>2</sup> См.: *Рубинштейн Н. Л.* Русская историография. М., 1941. С. 133.

<sup>3</sup> См.: *Волк С. С.* Исторические взгляды декабристов. М.; Л., 1958. С. 383–387.

пунктов в их острой полемике с С. Соловьевым и буржуазной «государственной школой» в русской историографии, которую он представлял.

Еще бóльшую трудность при обосновании необходимости союза царя с боярством и дворянством составляло, понятно, царствование Петра. Несмотря на жестокую расправу с боярами, несмотря на введение Табели о рангах, могущество России, ставшей в ряд великих европейских держав, многократно усилилось. Этого Щербатов не отрицал — ему оставалось лишь утверждать, что успехи были лишь внешними и оплачены слишком дорогой ценой. Обратной стороной поступательного движения стало глубочайшее развращение нравов. Дети уже не почитают родителей и не слушаются их, да и родители перестали заниматься их воспитанием; нет уже супружеской любви, делом обычным стали прелюбодеяния и разводы; исчезли родственные связи и родовая солидарность, каждый заботится лишь о себе; нет дружбы, каждый жертвует друзьями ради собственной выгоды; верность государю и любовь к отечеству уступили место погоне за рангами и наградами; наконец, нет уже твердости духа, чтобы сказать монарху правду или хотя бы воспротивиться незаконным и зловредным деяниям временщика<sup>1</sup>. Большая часть трактата «О повреждении нравов в России» посвящена обоснованию этих мыслей на примере нравов двора и свежеиспеченной придворной аристократии.

Исходным пунктом своего трактата Щербатов сделал идею противоречивости прогресса, достигнутого ценой регресса в нравственной области. Идеолог аристократической оппозиции не убоился идеализации жизни «диких народов», дабы противопоставить ее простоту соблазнам цивилизации<sup>2</sup>. Этим народам свойственно, по мнению Щербатова, священное почитание существующих законов и обычаев, будь они хороши или плохи, супружеская верность, общественная взаимопомощь и, в тесной связи с этим, твердость духа, готовность к самопожертвованию вплоть до смерти ради общего блага. Любопытно, что Щербатов,

<sup>1</sup> Щербатов М. М. О повреждении нравов в России / С предисл. Искандера. Лондон, 1858. С. 1–2.

<sup>2</sup> Там же. С. 4–5.

ревностный защитник крепостничества и барщины, одобрял также и первобытный эгалитаризм этих обществ (включая распределение имущества между всеми), оговариваясь лишь, что развитие цивилизации не позволяет его сохранить, поскольку предполагает социальное расслоение.

Концепция Щербатова во многих отношениях не совпадает с популярной просвещенческой схемой. Жизнь «диких народов» в его трактовке не была свободной жизнью в «естественном состоянии». Напротив, Щербатов усматривал в ней прежде всего сильную социальную связь и именно ее, а не «естественную свободу» противопоставлял дряблости, эгоизму и нравственной анархии, присущей, по его мнению, состоянию цивилизации. «Дикие народы» не знали «сластолюбия» — безудержного стремления к удовлетворению всяческих чувственных желаний, постоянного возрастания утонченных, искусственных потребностей в сочетании с болезненным честолюбием, жадной произвести впечатление, «показать себя». Об оригинальности точки зрения Щербатова свидетельствует то, что доцивилизационное состояние было в его глазах не столь уж далеким историческим прошлым: антитеза «диких» и цивилизованных народов в значительной мере совпадает у него с противопоставлением до- и послепетровской России.

Жизнь в старой Руси была проста, чрезмерной роскоши там не знали. Государям хватало семи, самое большее десяти комнат, еда и напитки были простые, не чужеземные, серебряными сервизами не пользовались. В быту за грех почитали использовать восковые свечи; для освещения большой комнаты хватало четырех сальных свечей. Цари ездили верхом, цариц возили в простых колымагах. Правда, держали множество слуг, но те обходились недорого — еда и питье, да малое жалованье на сапоги, о прочем они заботились сами. Роскошь в одежде ограничивалась драгоценными мехами, но получали их как дань из Сибири, к тому же они переходили от отца к сыну. Главное же, совершенно не знали прихотей моды: внуки носили то же, что и деды, не переменяя традиционной одежды.

Старорусское воспитание было воспитанием в набожности; правда, иных оно делало суеверными, зато внушало спасительный страх перед законом Божиим. Добрым нравам много

способствовало строгое соблюдение обрядов, в особенности постов, а также ежедневные богослужения в домашних часовнях. Среди обстоятельств, благотворных для нравов, Щербатов называет скуку: не было «разных для увеселения сочиненных книг, и тако скука и уединенная жизнь заставляла читать Божественное Писание и паче в вере утверждаться»<sup>1</sup>.

Особенно Щербатов подчеркивал, что в старой Руси не рангом определялось благородство, но благородством определялся ранг<sup>2</sup>. Это способствовало развитию гражданских добродетелей, сдерживая индивидуальные притязания и подчиняя их интересам своего рода и сословия. Даже местничество играло положительную роль, поддерживая уважение к старым родам и упрочая родовую солидарность. Для иллюстрации этой мысли Щербатов приводит трагический пример князя Симского-Хабарова: приговоренный Иваном Грозным к смерти за отказ уступить свое место Малюте Скуратову, он просил казнить и двух своих сыновей, опасаясь, что по молодости они могли бы обесчестить свой род из страха перед преследованиями<sup>3</sup>.

Реформа Петра ввела в русскую жизнь неизвестное прежде «сластолюбие». Трактат Щербатова — человека, лично знавшего многих свидетелей петровской эпохи, — во многих отношениях имеет значение исторического документа; он позволяет понять огромное значение петровских реформ для эмансипации индивида, освобождения личности от власти традиции и религиозного ритуала. Неограниченная самодержавная власть, государственная централизация, бюрократическая регламентация различных областей жизни ограничивали индивида в гораздо меньшей степени, нежели строгая дисциплина церковных обрядов, регулярных постов и традиционных условностей, охватывающих все — публичные и частные — области жизни. «Сластолюбие», о котором пишет автор трактата «О повреждении нравов», — это, в сущности, индивидуализм, проявляющийся поначалу в примитивных формах, нередко отталкивающих и наивных одновременно, о чем свидетельствует длинный список

<sup>1</sup> Щербатов М. М. О повреждении нравов в России. С. 12.

<sup>2</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>3</sup> Там же. С. 13.

приводимых Щербатовым примеров безнравственности, карьеризма и распутства.

Особое внимание обратил Щербатов на индивидуализацию эмоционально-чувственной жизни и, в связи с этим, на коренное изменение отношения к женщинам. Во времена Петра был введен обычай знакомства жениха и невесты перед венчанием, устроены общие для женщин и мужчин «ассамблеи», начали обращать внимание на красоту и одежду. «Страсть любовная, до того почти в грубых нравах незнаемая, начала чувствительными сердцами овладевать, <...> жены, до того не чувствующие свои красоты, начали силу ее познавать»<sup>1</sup>. Единственную московскую парикмахершу осаждали клиентки; по случаю различных празднеств некоторые из них приходили за три дня вперед и потом были вынуждены спать три ночи кряду сидя, чтобы не испортить прическу. Модники и модницы обеих столиц старались перещеголять друг дружку по части роскоши и моды. Сам Петр, признает Щербатов, не грешил пристрастием к роскоши, но поощрял ее, видя в ней стимул развития промышленности, ремесел и торговли<sup>2</sup>.

Другую причину «повреждения нравов» Щербатов усматривал в установленной Петром бюрократической иерархии. Петровская Табель о рангах, поощряя индивидуальное честолюбие, окончательно подчинила дворянство бюрократии, уничтожила остатки дворянской независимости, этого оплота гражданских добродетелей, и внедрила повсюду дух карьеризма и раболепия. «...Могла ли остаться добродетель и твердость в тех, которые с юности своей от палки своих начальников дрожали?»<sup>3</sup> Насильственный характер реформы, грубо разрывающей историческую преемственность, плачевно сказался и на нравах народа: Петр был слишком радикален в борьбе с суевериями, подобно неопытному садовнику, обрезающему деревья в неподходящее время. «Уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера. Исчезла рабская боязнь ада, но исчезла и любовь к Богу и к святому Его закону»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Щербатов М. М. О повреждении нравов в России. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> Там же. С. 28.

<sup>4</sup> Там же. С. 29.

Несмотря на столь суровую оценку новых нравов, Щербатов не осуждал огульно все реформы Петра, а общее суждение о них сформулировал крайне осторожно: «...нужная, но, может быть, излишняя [т. е. чрезмерная] перемена»<sup>1</sup>. Политическая программа Щербатова предусматривала не «возврат» к допетровской Руси, но ограничение самовластия аристократическими учреждениями по шведскому образцу. Подобную программу содержали «кондиции», представленные в 1730 году императрице Анне Иоанновне членами Верховного тайного совета князем Голицыным и князем Долгоруковым<sup>2</sup>. Эта программа выросла на почве европеизации и лишь косвенно обращалась к старобоярским московским традициям.

В своей критике петровских реформ, в необычайно острой и всесторонней постановке вопроса о «старой» и «новой» России Щербатов был в определенной степени предшественником славянофильства; при такой общей формулировке трудно не согласиться с приведенным выше мнением Герцена. Характерно, что, подобно славянофилам, автор трактата «О повреждении нравов» крайне негативно оценивал перенесение столицы из старой, боярской Москвы в только что построенный Петербург, воплощавший всевластие бюрократического абсолютизма.

Однако аналогия между Щербатовым и славянофилами XIX столетия является чисто формальной и во многих отношениях мнимой. Щербатов не противопоставлял Россию и Европу, его взгляды на законность, на формы государственного устройства и значение политических прав имели отчетливо западноевропейскую окраску — причем специфически просвещенческую, как нельзя более далекую от славянофильского романтизма и идеализации простого народа. «Западноевропейским» по своему происхождению — т. е. выросшим на почве европеизации, почерпнутым не столько из отечественной традиции, сколько из книг, скроенным по образцу ходячих идеалов западной аристократии — был также аристократизм Щербатова; славянофилы, как мы увидим, считали аристократизм болезнью обществ, сформировавшихся в ходе завоевания, проявлением

<sup>1</sup> Там же. С. 16.

<sup>2</sup> Щербатов считал эту попытку московской аристократии «великим намерением», но обусловленным личными амбициями и потому потерпевшим неудачу (см.: Там же. С. 42).

дезинтеграции и индивидуализма, совершенно чуждым, к счастью, истинно христианским старорусским началам.

В крайне любопытном свете общественно-политический идеал Щербатова выступает в его утопическом романе «Путешествие в землю Офирскую» (1783). Согласно верному наблюдению современного исследователя, это идеальный образец «регулярного полицейского государства» («*der ordentlicher Polizeistaat*»)<sup>1</sup>. Если бы славянофилы могли прочесть это сочинение, они ужаснулись бы; ужаснулся бы и Монтескьё, из книги которого Щербатов черпал аргументы в защиту прав дворянства и против деспотизма.

Население Офирии поделено на замкнутые сословия; кроме свободных сословий, есть также крепостные крестьяне, которых автор именует просто «рабами». Образ жизни каждого жителя подлежит мелочной регламентации, чрезмерная роскошь и прегрешения против добрых нравов сурово караются. Подданные делятся на ряд «каст»; детальные предписания указывают, какую кому носить одежду, каких размеров должен быть дом, сколько держать слуг, какими столовыми приборами пользоваться и даже какие подавать напитки. Противник бюрократии и деспотизма в своем идеальном государстве ввел крайне деспотическую, бюрократическую регламентацию жизни. Щербатов не видел тут никакого противоречия — регламентация нравов не была для него чем-то несовместимым с политической свободой. Ведь в Офирском государстве предусмотрены гарантии против деспотизма: «основные законы», сословное представительство, упразднение монаршей гвардии и т. п. Важной гарантией свободы служил, в частности, закон, запрещавший крестьянам жаловаться монарху на своих господ: подача челобитных монарху утвердила бы в темном люде веру в «доброе царя», а монархи, чувствуя поддержку простого народа, могли бы возгордиться и стать деспотами. Итак, согласно Щербатову, Офирия была не деспотией, но основанной на законах монархией, сочетающей свободу со строгостью нравов, порядком и дисциплиной.

Некоторые черты утопии Щербатова можно объяснить принадлежностью к масонству с его формалистикой, культом

<sup>1</sup> Raeff M. State and Nobility in the Ideology of M. M. Shcherbatov. P. 374.

иерархии, любовью к внешним различиям. Массонский характер имеют, в частности, фрагменты, посвященные образованию и религии<sup>1</sup>. Образование в Офирском государстве бесплатно и строго обязательно для всех — в объеме, определяемом сословной принадлежностью; религия сведена к рационалистическому культу Высшего Существа. Здесь нет особого духовного сословия, получающего доходы от религиозных обрядов. Отброшены таинства, жертвоприношения и всякая таинственность, молитвы кратки и немногочисленны, коллективные молитвы напоминают масонские обряды. Но быть атеистом нельзя: посещение храма обязательно под угрозой уголовной ответственности.

Однако масонское происхождение некоторых элементов этой утопии не объясняет всего. Ключ к ее пониманию следует искать, как мы полагаем, во взглядах Щербатова на «старую» и «новую» Россию. Справедливо было замечено, что мелочная регламентация Офирского государства отражает некоторые черты реформированной России<sup>2</sup>; еще более верным, однако, представляется сопоставление Офирии с образом допетровской Руси в трактате «О повреждении нравов». И здесь, и там частная жизнь строго регламентирована, в одном случае нормами права, в другом — освященным обычаем и религиозным ритуалом; и здесь, и там сословное деление, замкнутый характер сословий, в особенности дворянства, гарантирует прочную социальную связь и расцвет гражданских добродетелей; наконец, и здесь, и там строгость нравов и ограничение потребностей препятствуют распространению пагубного «сластолюбия». Из противопоставления «старой» России и «новой» вытекает также убеждение Щербатова в том, что строгий контроль и регламентация нравов есть нечто совершенно отличное от деспотизма: ведь старая Русь (за вычетом некоторых периодов) не была деспотией как раз потому, что в ней хранили верность старым обычаям, которые исключали самоволие, назначая каждому, не исключая царя, свою сферу деятельности. В новой России деспотизм породил «повреждение нравов» и именно в нем нашел своего самого преданного союзника.

<sup>1</sup> См.: Пиксанов Н. К. Массонская литература // История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1947. Т. 4, ч. 2. С. 81–82.

<sup>2</sup> Raeff M. State and Nobility in the Ideology of M. M. Shcherbatov. P. 375.



Эта последняя мысль в значительной мере совпадает с излюбленной концепцией славянофилов, согласно которой индивидуализм (у Щербатова — «сластолюбие») и полное всевластие государства (деспотизм), в сущности, две стороны одного и того же явления. Но и тут аналогия носит крайне ограниченный характер. По славянофильским критериям Щербатов должен быть признан крайним, абстрактным рационалистом, неспособным отличить «органическое» регулирование обычаев посредством традиции от их «механической» регламентации посредством государственных законов. Ближе к славянофильству был в этом отношении официальный историограф государства Российского, идейный лидер консервативной оппозиции эпохи Александра I, Николай Карамзин.

\* \* \*

В молодости Карамзин, как и Щербатов, был масоном; но в масонстве он представлял другие тенденции, нежели автор «Путешествия в землю Офирскую». Его интересовало не столько исправление общественного строя, сколько нравственное самосовершенствование. Пафос гражданских добродетелей и гневная оппозиционность Щербатова были чужды писателю-сентименталисту, который осуждал «шумный свет» и восхвалял одинокую задумчивость и сладкую меланхолию, «страсть нежных, кротких душ». Сентиментализм Карамзина не имел ничего общего с аристократической фрондой: он выражал настроения, характерные для среднего дворянства, которое поспешило воспользоваться освобождением от обязательной государственной службы, чтобы в своих поместьях найти свободу от политики, независимость и спокойствие частной жизни<sup>1</sup>.

В 1789–1890 годах Карамзин совершил поездку за границу. Он посетил Германию, Швейцарию, Англию и Францию, встретился с рядом европейских знаменитостей, был свидетелем первых месяцев Французской революции. Результатом этой поездки стали знаменитые «Письма русского путешественника». Однако трудно отыскать в них объективное описание людей и событий — это всего лишь «лирический дневник», запись

<sup>1</sup> Pipes R. Karamzin's Memoir on Ancient and Modern Russia. Cambridge (Mass.), 1959. P. 10.

субъективных впечатлений. Цель «Писем» их автор сформулировал так: «Вот зеркало души моей в течение осьмнадцати месяцев! Оно через 20 лет (если столько проживу на свете) будет для меня еще приятно — пусть для меня одного! Загляну и увижу, каков я был, как думал и мечтал; а что человеку (между нами будь сказано) занимательнее самого себя?..»<sup>1</sup>

Между тем великие исторические события сами врывались в этот эготический, замкнутый мир. Если начало Французской революции пробудило в Карамзине неопределенные, мечтательные симпатии, то вторая ее фаза — казнь короля, якобинская диктатура, террор — ужаснула его. «Гром грянул во Франции... Мы видели издали ужасы пожара, и всякий из нас возвратился домой благодарить небо за целостность крова нашего и быть рассудительным!»<sup>2</sup> В «Письмах русского путешественника» Карамзин проповедовал гуманистический космополитизм, он писал: «Все *народное* [т. е. национальное. — Примеч. перев.] ничто перед *человеческим*»<sup>3</sup>. Вскоре, однако, оказалось, что эти идеи были укоренены не столь глубоко. Когда — выражаясь собственными словами Карамзина — «революция объяснила идеи»<sup>4</sup>, в мировоззрении автора «Писем» возобладал консервативный национализм вместе с идеализацией самодержавной власти как единственной прочной опоры старого порядка.

Эти новые тенденции впервые проявились в повести «Наталья, боярская дочь» (1792). Карамзин восхваляет здесь добродетельную и простую жизнь предков, когда «русские были русскими», одевались по-русски, говорили по-русски (а не по-французски), твердо держались стародавних, строгих обычаев. Еще более характерна повесть «Марфа-посадница, или Покорение Новгорода» (1803). Знаменательно уже то, что любовная интрига полностью подчинена здесь историческому сюжету — коллизии между «республиканской добродетелью» новгородцев и исторической необходимостью самодержавия. За обеими сторонами автор признает гражданские добродетели и славит их, забыв об очаровании интимной приватности, одинокой меланхолии и эготического

<sup>1</sup> Карамзин Н. М. Избр. соч.: В 2 т. М.; Л., 1964. Т. 1. С. 600.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 268.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 417.

<sup>4</sup> Там же. Т. 2. С. 268.

анализа собственной души. Побеждает идея самодержавия, поскольку «не вольность, часто гибельная, но благоустройство, правосудие и безопасность суть три столпа гражданского счастья»<sup>1</sup>.

Дальнейшему усилению консервативно-националистических взглядов Карамзина способствовали наполеоновские войны, а также либеральные устремления Александра I. Мирный трактат, подписанный Наполеоном и Александром I в Тильзите, националистически настроенная часть дворянства сочла позорным; еще большее негодование вызывали проекты кодификации законодательства в духе Кодекса Наполеона, того самого Наполеона, который унижил Россию, в котором усматривали не только врага России, но и узурпатора на троне, наследника Революции. Раздражение усиливалось тем, что автором этих проектов, а также плана общего переустройства государства был Сперанский — разночинец, сын деревенского попа. Покровительницей усиливающегося консервативного лагеря стала честолюбивая сестра Александра I, великая княгиня Екатерина. По-видимому, по ее инициативе Карамзин в 1811 году — в момент максимального влияния Сперанского — пишет обширную «Записку о древней и новой России» со смелой и всесторонней критикой политики правительства<sup>2</sup>. Эта записка — один из важнейших документов русской общественной мысли александровской эпохи — в сжатой форме содержала в себе также всю карамзинскую концепцию русской истории. «Настоящее, — заявляет Карамзин, — бывает следствием прошедшего. Чтобы судить о первом, надлежит вспомнить последнее»<sup>3</sup>.

Старая, Киевская Русь была, согласно автору «Записки», не только могущественным, но и самым образованным средневековым государством<sup>4</sup>. Ее отличало сосуществование сильной княжеской власти (норманнского происхождения) с «республиканскими» институтами в виде исконно славянских народных вече — в Новгороде и Пскове эти вече имели решающий голос. Однако такое устройство не предотвратило общеевропейского зла — удельной раздробленности, которая ослабила силы Руси

<sup>1</sup> Карамзин Н. М. Избр. соч. Т. 1. С. 726.

<sup>2</sup> См.: Pipes R. Karamzin's Memoir... P. 10.

<sup>3</sup> Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 16.

<sup>4</sup> Там же. С. 18.

и сделала ее добычей татар. Главную роль в освобождении Руси, а также в восстановлении и росте ее могущества сыграла централизаторская политика Москвы. Отсюда Карамзин делал вывод о спасительном характере самодержавного правления, а ликвидацию «мятежной вольности» Новгорода и Пскова оценивал как обстоятельство хотя и печальное, но необходимое для благополучия и силы государства. Во всех исторических катастрофах самодержавие было для России единственным якорем спасения. «Самодержавие, — читаем мы в заключении „Записки“, — есть палладиум России; целость его необходима для ее счастья»<sup>1</sup>.

Это утверждение не мешало Карамзину резко критиковать некоторых российских самодержцев, прежде всего тех, чья деятельность была направлена против дворянства. Российский император, будучи самодержавным правителем, не должен унижать дворянство, столь же древнее, как и Россия, и всегда бывшее главной опорой монархии<sup>2</sup>. Поэтому Карамзин резко осуждает кровавую расправу Ивана Грозного с боярством. История России, по мнению Карамзина, свидетельствует о спасительности тесного союза между самодержавием и дворянством: всякое нарушение этого союза одной из сторон ведет к пагубным следствиям. Значит ли это, что дворянство вправе выступать против самодержавия, если самодержавие угрожает его традиционным, извечным привилегиям? На этот вопрос Карамзин отвечал совершенно иначе, чем Щербатов. Любые попытки ограничения самодержавия, установления контроля над ним чреватые «гидрой аристократии», внутренним распадом, анархией<sup>3</sup>. Автор «Записки» осуждал злоупотребления самодержавия, но допускал лишь нравственное сопротивление им: рекомендовал гражданское мужество, но выступал против открытого бунта, усматривал добродетель в сохранении верности любой ценой<sup>4</sup>. Ивана Грозного он считал тираном хуже Калигулы и Нерона, тем не менее

<sup>1</sup> Там же. С. 105.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Знаменательно с этой точки зрения отношение Карамзина к «кондициям», представленным Анне Иоанновне московской аристократией: «Замыслы дерзкие и малодушные! Пигмеи спорили о наследии великана. Аристократия, олигархия губила отечество» (см.: Там же. С. 38). Стоит сравнить эту оценку с мнением Щербатова (см. примеч. 2 на с. 63).

<sup>4</sup> Там же. С. 25.

сурово осуждал Курбского, а его бегство в Польшу расценивал как измену<sup>1</sup>.

Чтобы понять концепцию Карамзина, следует помнить, что «самодержавие» означало для него власть не столько неограниченную, сколько нераздельную<sup>2</sup>: монарх осуществляет ее сам, не деля ни с кем, но это не значит, что она распространяется в равной мере на все области жизни. Признавая за монархом абсолютную власть в сфере политики, Карамзин вместе с тем предполагал, что эта сфера имеет ясно очерченные границы и ни в коем случае не может охватывать совокупность общественных отношений: вне сферы политики монаршая власть должна считаться с традицией, с обычаями, освященными историей, и не допускать произвола. Здесь можно усмотреть зачатки славянофильской идеи союза «земли» с государством — союза, основанного на невмешательстве «земли» в политические дела и невмешательстве государства в дела «земские».

Понятно, что правление Петра Великого сильно отличалось от карамзинского идеала. Подобно Щербатову, Карамзин признавал великие заслуги Петра как создателя современного Российского государства, но вместе с тем резко критиковал «темные стороны» его царствования. Он также подчеркивал, что заслуг Петра не следует преувеличивать. Только чужеземцы, не знающие истории России, могут утверждать, будто Петр был единственным творцом русского могущества. Даже сам процесс сближения с Западом начался в России до Петра, хотя и совершался совершенно иначе. При первых Романовых, одобрительно замечает автор «Записки», «мы заимствовали, но как бы нехотя, применяя все к нашему и новое соединяя со старым»<sup>3</sup>.

В отличие от своих предшественников, Петр не сумел понять, что «дух народный составляет нравственное могущество государств», что национальные особенности укрепляют любовь к отечеству и, безусловно, заслуживают поддержки мудро-го политика<sup>4</sup>. Распространение просвещения было необходимо,

<sup>1</sup> Pipes R. *Karamzin's Conception of Monarchy* // Harvard Slavic Studies. Cambridge (Mass.), 1957. Vol. 4 (Russian Thought and Politics). P. 43.

<sup>2</sup> См.: Ibid. P. 44–46; также: *Idem. Karamzin's Memoir...* P. 62–63.

<sup>3</sup> Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России... С. 31.

<sup>4</sup> Там же. С. 32.

но «русская одежда, пища, борода не мешали заведению школ»<sup>1</sup>. Обычаи должны изменяться естественным образом, их насильственная регламентация «есть насилие, незаконное и для монарха самодержавного»<sup>2</sup>. Чрезмерная и насильственная европеизация ослабила национальное чувство. Прежде русские называли иноземцев «неверными», были убеждены, что «Святая Русь — первое государство. Пусть назовут то заблуждением; но как оно благоприятствовало любви к Отечеству и нравственной силе оного!». В результате деятельности Петра, заключал Карамзин, «мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России»<sup>3</sup>.

Сетуя об упадке гражданских добродетелей в послепетровской России, Карамзин подхватывал центральную мысль Щербатова; подобно Щербатову, он обращал внимание на ослабление родовых связей и авторитета дворянства: «Надлежало бы не дворянству быть по чинам, но чинам по дворянству, т. е. для приобретения некоторых чинов надлежало бы необходимо требовать благородства, чего у нас со времен Петра Великого не соблюдается»<sup>4</sup>. Но сходства не должны заслонять различий. Автору трактата «О повреждении нравов» был чужд национализм Карамзина: главную ошибку Петра он усматривал в недооценке освященных социальных условностей, безразлично какого рода, в выбрасывании людей из привычной колеи без возможности заменить ее новой. Различие между Щербатовым и Карамзиным особенно отчетливо заметно в суждениях Карамзина о «народном духе»: это понятие было известно Щербатову из Монтескье, однако он вовсе не пользовался им в своих сочинениях.

Критикуя Петра, Карамзин высказал ряд мыслей, воспринятых позднее славянофилами, в частности мысль о пагубности пропасти, которую создали реформы Петра между высшими и низшими сословиями в сфере культуры и нравов<sup>5</sup>. Однако

<sup>1</sup> Там же. С. 33.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 35.

<sup>4</sup> Там же. С. 106.

<sup>5</sup> Карамзин писал об этом: «Петр ограничил свое преобразование дворянством. Дотоле, от сохи до престола, россияне сходствовали между собою некоторыми общими признаками наружности и в обыкновениях, — со времен

национализм Карамзина был очень далек от славянофильского романтизма. В сфере политики Карамзин полностью признавал авторитет Макиавелли; в специфически русских национальных чертах он не видел какого-либо глубокого духовного содержания и ценил их прежде всего в чисто практическом, прагматическом плане. Осуждая перенос столицы в Петербург — город, основанный, как он писал, «на слезах и трупах», — он не обращался к романтическому пониманию традиции, но указывал исключительно на практические невыгоды этой затеи<sup>1</sup>.

«Прагматизм» Карамзина ярко сказался в его отношении к религии. Автор «Записки о древней и новой России» приписывал православию большую роль, чем деист Щербатов, но, в отличие от славянофилов, в рассуждениях о православии никогда не покидал чисто политической, светской точки зрения. Упрекая Петра в унижении духовенства и подрыве авторитета церкви, он делал это во имя правильно понятых интересов государства: «Умный монарх в делах государственной пользы всегда найдет способ согласить волю митрополита, или патриарха, с волею верховною; но лучше, если сие согласие имеет вид свободы и внутреннего убеждения, а не всеподдан[н]ической покорности. Явная, совершенная зависимость духовной власти от гражданской предполагает мнение, что первая бесполезна, или, по крайней мере, не есть необходима для государственной твердости, — пример древней России и нынешней Испании доказывает совсем иное»<sup>2</sup>.

Сравнительно ближе всего к идеалу Карамзина было царствование Екатерины II — «золотой век» русского дворянства, получившего максимальное освобождение от обязанностей при одновременном расширении своих сословных привилегий и общегражданских прав. Карамзину, разумеется, было в чем упрекнуть Екатерину: в фаворитизме и распущенности придворных нравов, во франкомании, в пристрастии к внешним формам

---

Петровых высшие степени отделились от нижних, и русский земледелец, мещанин, купец увидел немцев в русских дворянах, ко вреду братского, народного единодушия государственных состояний» (см.: Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России... С. 33).

<sup>1</sup> Там же. С. 37.

<sup>2</sup> Там же. С. 36–37.

и мишурному блеску; однако он утверждал, что Екатерина «очистила самодержавие от примесей тиранства», «возвысила нравственную цену человека», создала учреждения, долженствующие на долгие годы стать основой внутренней организации государства. Окончательная оценка такова: «Сравнивая все известные нам времена России, едва ли не всякий из нас скажет, что время Екатерины было счастливейшее для гражданина российского; едва ли не всякий из нас пожелал жить тогда, а не в иное время»<sup>1</sup>.

Главная заслуга Екатерины, согласно Карамзину, заключалась в смягчении самодержавия при сохранении его силы. Однако после кончины Екатерины дело ее жизни было поставлено под угрозу, сначала — безумной тиранией Павла<sup>2</sup>, затем — либеральными устремлениями Александра I. Исторические рассуждения Карамзина должны были стать для Александра поучением и предостережением. Писатель напоминал государю, что малейшее формальное ограничение самодержавия было бы губительно для России; мало того, ссылаясь на избрание Романовых, он утверждал, что император не вправе самовольно ограничивать свою власть.

Если бы Александр, вдохновенный великодушною ненавистью к злоупотреблениям самодержавия, взял перо для предписания себе иных законов, кроме Божиих и совести, то истинный добродетельный гражданин российский дерзнул бы остановить его руку и сказать: «Государь! Ты преступаешь границы своей власти: наученная долговременными бедствиями, Россия пред святым алтарем вручила самодержавие твоему предку и требовала, да управляет ею верховно, нераздельно. Сей завет есть основание твоей власти, иной не имеешь; можешь все, но не можешь законно ограничить ее!...»<sup>3</sup>

Центральная мысль детальной и резкой критики правления Александра, предпринятой Карамзиным, заключалась в словах: «Всякая новость в государственном порядке есть зло, к коему

<sup>1</sup> Там же. С. 44.

<sup>2</sup> Карамзин считал Павла таким же деспотом, каким был Иван Грозный, но его убийство не оправдывал (см.: Там же. С. 46).

<sup>3</sup> Там же. С. 48.



надобно прибегать только в необходимости»<sup>1</sup>. Лишь укорененность во времени и привычка дают надлежащую силу законам. Для старого народа не надобно новых законов: «Россия же существует около 1000 лет, и не в образе дикой Орды, но в виде государства великого, а нам все твердят о новых образованиях, о новых уставах, как будто бы мы недавно вышли из темных лесов американских!»<sup>2</sup>

Введение в России Наполеонова кодекса было бы торжественным признанием перед всем миром в глупости и безрассудстве: законы нельзя просто перевести — они должны вырастать из собственного исторического опыта, из отечественных понятий и нравов<sup>3</sup>. Вместо изменений в законодательстве следовало бы скорее постараться отыскать пятьдесят умных и добросовестных губернаторов, поскольку «не бумаги, а люди правят»<sup>4</sup>. Лучшим способом усиления России было бы увеличение роли дворянства и духовенства: «Дворянство и духовенство, Сенат и Синод как хранилище законов, над всеми — государь, единственный законодатель, единовластный источник властей. Вот основание российской монархии»<sup>5</sup>.

В отличие от славянофилов, Карамзин — как и Щербатов — был человеком XVIII столетия. Историю он рассматривал с дидактической точки зрения, обращая внимание прежде всего на политическую историю, историю государства, войн и правителей; если он искал в истории преемственность, развитие, независимое от воли законодателя, если подчеркивал роль отечественной традиции и национальных нравов, то тут он не выходил за рамки, очерченные Монтескье. В литературе он также был человеком XVIII столетия. Как создатель «нового стиля», как новатор-европеист, очищавший русский язык от церковнославянских наслоений, вводящий в него новые слова, а вместе с ними и новые, европейские понятия, он подвергался резким нападкам со стороны «архаистов», соратников адмирала Шишкова.

Однако в сфере политики автор «Записки о древней и новой России» радикальным образом порывал с веком Просвещения, а следовательно, и с программой европеизации. Правда, он

<sup>1</sup> Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России... С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 64.

<sup>3</sup> Там же. С. 90, 95.

<sup>4</sup> Там же. С. 100.

<sup>5</sup> Там же. С. 109.

ссылался на Монтескьё, мыслителя, представлявшего консервативное крыло просветительской мысли, но приходил к выводам, с которыми Монтескьё ни в коем случае не согласился бы. Пренебрежение Карамзина к писаным законам, его убеждение, что «не бумаги, а люди правят», было полностью противоположно просвещенческому культу закона — закона с большой буквы, закона как фундамента общества. Идеализируемое им самодержавие было крайней противоположностью принципа разделения властей у Монтескьё: две власти в одном государстве Карамзин сравнивал с двумя грозными львами в одной клетке, готовыми растерзать друг друга<sup>1</sup>. «В России, — читаем мы в его „Записке“, — государь есть живой Закон. <...> Наше правление есть отеческое, патриархальное. Отец семейства судит и наказывает без протокола, — так и монарх в иных случаях должен необходимо действовать по единой совести»<sup>2</sup>. Мысли эти, совершенно несходные с просвещенческим идеалом правозаконности, означали отказ от борьбы за «основные права», которых домогался Щербатов, а вместе с ним и вся консервативная и либеральная «дворянская оппозиция» екатерининской эпохи.

Взгляды Карамзина не были оригинальны, они выражали ходячие мнения, преобладавшие тогда в среднем дворянстве. В лице Карамзина дворянство уступало самодержавию, отрекалось от борьбы за политические права, требуя взамен обеспечения и дальнейшего упрочения своей социальной позиции. В отличие от славянофилов, Карамзин ни на минуту не сомневался в правомочности закрепощения крестьян: он напоминал императору, что в государственных делах право естественное уступает гражданскому. Чтобы отменить крепостничество, нужно сперва, по его мнению, отыскать исторические истоки этого учреждения, установить, какие крестьяне являются потомками холопов-военнопленных, какие попали в холопство за долги и т. д. Но прежде всего уничтожение крепостничества не в интересах самих крестьян, поскольку означало бы их обезземеливание; то, что вся земля по закону принадлежит дворянству, для Карамзина не подлежало дискуссии<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 48.

<sup>2</sup> Там же. С. 102.

<sup>3</sup> Там же. С. 71.

Отдавая справедливость Карамзину, следует подчеркнуть, что его консерватизм был, несмотря ни на что, консерватизмом просвещенным, далеким от реакционного обскурантизма. Защищая крепостничество и барщину, Карамзин в то же время проповедовал гуманное отношение к крестьянам; его «верноподданничество» не имело ничего общего с сервиллизмом Аракчеева, его национализм сильно расходился с шовинистической ксенофобией С. Н. Глинки<sup>1</sup>. В одном из писем, написанных им в конце жизни, Карамзин даже признавал, что «по чувству» остался республиканцем<sup>2</sup>. На фоне «Записки о древней и новой России» это может показаться удивительным, но в сущности тут нет противоречия. Писатель остался «республиканцем» только в том смысле, что признавал абстрактное превосходство республики, но вместе с тем полагал, что она требует от людей слишком великих добродетелей, никогда не может быть могущественной, а в таких обширных странах, как Россия, вообще невозможна. Так что платоническое «республиканство» Карамзина уступало требованиям государственной необходимости: в конкретной исторической действительности он был, по его собственным словам, «верным подданным царя русского». Это не помешало некоему не в меру усердному доносчику сообщать властям (в 1809 году), что сочинения автора «Марфы-посадницы» пропитаны «якобинским ядом» и заслуживают сожжения.

«Записка о древней и новой России», полная смелых и резких замечаний по адресу императора, на долгие годы осталась нелегальной литературой. Современники знали историческую концепцию Карамзина по его двенадцатитомной «Истории государства Российского», доведенной лишь до начала XVII века. Первые восемь томов «Истории» вышли из печати в 1818 году, в момент особенно живого интереса к отечественной истории, вызванного прежде всего победным завершением войны с Наполеоном. «История» Карамзина, написанная живо и красочно, сразу же приобрела огромную популярность; для людей,

<sup>1</sup> См.: Koyré A. La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle. Paris, 1929. P. 18–22.

<sup>2</sup> См. письмо к И. И. Дмитриеву от 1818 года: «Не требую ни конституции, ни представителей, но по чувству останусь республиканцем и притом верным подданным царя русского: вот противоречие, но только мнимое» (Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. СПб., 1866. С. 49).

воспитанных на западноевропейской литературе и истории, она стала истинной школой национальной гордости. Пушкин писал: «3000 экземпляров разошлись в один месяц <...> — пример единственный в нашей земле. Все, даже светские женщины, бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную. Она была для них новым открытием. Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка — Колумбом»<sup>1</sup>.

Эта оценка в высшей степени знаменательна. Известно, что на «Истории» Карамзина воспитывались, среди прочих, все главные идеологи классического славянофильства. Они заново открыли Древнюю Русь, пытаясь взглянуть на нее с точки зрения не государства, а «народа», но это не уменьшило их уважения и признательности к историографу александровской эпохи.

В истории русского консерватизма идеологию Карамзина можно рассматривать как своего рода промежуточное звено между просвещенческим, аристократическим консерватизмом Щербатова и романтическим, «народным» славянофильским консерватизмом.

В критике реформ Петра Великого Щербатов и Карамзин развивали близкие мысли и прибегали к близким, «славянофильским» аргументам (сходство со славянофилами сильно подчеркивал Виссарион Белинский)<sup>2</sup>. Впрочем, эти аргументы они могли почерпнуть у Монтескье, которого оба усердно читали и которого считали величайшим современным авторитетом в «политической науке». Ведь в трактате «О духе законов», в главе «Каким образом естественные средства изменения нравов и обычаев народа» (кн. XIX, гл. 14), они могли прочесть:

...государь, который пожелает произвести большие перемены в своем народе, должен преобразовать посредством законов то, что установлено законами, и изменять посредством обычаев то, что установлено обычаями. Изменять же посредством законов то, что должно быть изменено посредством обычаев, — очень дурная политика.

<sup>1</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: [В 17 т.]. Л., 1937–1959. Т. 11. С. 305.

<sup>2</sup> В статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» Белинский писал: «Известно, что в глазах Карамзина Иоанн III был выше Петра Великого, а допетровская Русь лучше России новой. Вот источник так называемого славянофильства, которое мы, впрочем, во многих отношениях считаем весьма важным явлением» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 17).

Закон, обязывавший московитов брить бороду и укорачивать платье, и насилие Петра I, приказывавшего обрезать до колен длинные одежды каждого, кто входил в город, были порождением тирании. Есть средства бороться с преступлениями: это наказания; есть средства для изменения обычаев: это примеры.

Легкость и быстрота, с которыми этот народ приобщился к цивилизации, неопровержимо доказали, что его государь был о нем слишком дурного мнения и что его народы вовсе не были скотами, как он отзывался о них. Насильственные средства, которые он употреблял, были бесполезны: он мог бы достигнуть своей цели и кротостью<sup>1</sup>.

Монтескьё, в отличие от Щербатова, не утверждал, что обычаи, введенные в России Петром, были «повреждением» прежних, допетровских; он критиковал — подобно Карамзину, который здесь был его верным учеником, — не столько само «насаждение цивилизации», сколько его способы. Однако в другом отношении автор трактата «О повреждении нравов в России» был ближе к Монтескьё (и дальше от славянофилов), чем Карамзин: Щербатов, в отличие от Карамзина, стремился к ограничению самодержавия «основными законами», к разделению власти между монархом и представительными аристократическими учреждениями. Правда, у Карамзина — в критике «тирании», в требованиях ограничить доступ в дворянское сословие и увеличить роль Сената — отчетливо проявляются отзвуки «дворянской оппозиционности»; но требование политических свобод сведено к праву говорить государю правду без лести и угодничества. Тут позиция Карамзина была ближе к позиции славянофилов, которые требовали от монарха свободы слова, оставляя за ним полную свободу окончательного решения. В заключении своей «Записки» Карамзин замечает, что говорил искренне; а теперь возвращается к молчанию верноподданного. Того же правила держались, согласно Аксакову, древнерусские земские соборы: «Как поступить в этом деле, государь, — это твоя воля; а наша мысль — такова»<sup>2</sup>.

В подчеркивании роли национальной традиции, в критике абстрактного «юридического мировоззрения» и в ряде других

<sup>1</sup> Монтескьё Ш. Избр. произв. С. 416.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. По поводу VI тома «Истории России» г. Соловьева // Бродский Л. Н. Ранние славянофилы. М., 1910. С. 82.

вопросов Карамзин ближе к славянофильству, чем рационалист Щербатов; тем не менее в целом Карамзина отделяло от славянофилов большее расстояние, чем от Щербатова. Россия не была в его глазах антитезой Европы, носителем особых, «высших» начал; критика бюрократии не сопровождалась отрицательным отношением к государственности как таковой; славянофильская идеализация простого народа была ему совершенно чужда, религиозная составляющая — несмотря на большую роль, которую Карамзин отводил православному духовенству, — также не занимала существенного места в его мировоззрении. Но прежде всего и важнее всего то, что Карамзин, как и Щербатов, защищал не идеализированные, архаичные формы социальной связи, а совершенно реальные, сословные интересы дворянства. Его консерватизм был гораздо более практичен, чем славянофильский, но и гораздо менее глубок: он не был мировоззрением, а всего лишь политической идеологией. В сочинениях Карамзина трудно отыскать размышления об исторических формах отношения индивида к обществу, о типах культуры и соответствующих им типах личности; проблема капитализма как культурной формации вообще в них не ставилась. Идеология Карамзина — как и Щербатова — была, несомненно, важным звеном в предыстории отдельных славянофильских идей, она помогает уяснить их генезис, но отнюдь не предвосхищает славянофильство как целостную идеологическую структуру.

\* \* \*

«Записка о древней и новой России» была представлена Александру I, когда во внутренней политике правительства еще господствовали умеренно либеральные идеи. Вскоре затем чаша весов качнулась в сторону реакции. Ее первой жертвой оказался Сперанский, отправленный в отставку за мнимые симпатии к Наполеону. Дальнейшие шаги в направлении реакции последовали после окончательного разгрома Наполеона. В 1815 году по инициативе Александра I монархи России, Австрии и Пруссии подписали трактат о Священном союзе. Наиболее влиятельным сановником стал в России граф Аракчеев, узколобый реакционер и солдафон; Министерство народного

просвещения, порученное мистически настроенному князю А. Голицыну, превратилось, по едкому определению Катенина, в «министерство затмения»; в ближайшем окружении государя все большую роль начал играть монах-фанатик, архимандрит Фотий, человек, попросту одержимый искоренением «пещер сатаны», «семиглавой гидры революции», а также всякого рода вольтерьянцев, масонов и мартинистов. В кругах крайней реакции была выдвинута идея полной изоляции России от Европы; М. Л. Магницкий, член Главного правления училищ, а затем попечитель Казанского университета, сформулировал ее в следующих словах: «Счастлива была бы Россия, ежели бы можно было так оградить ее от Европы, чтоб и слух происходящих там неистовств не достигал до нее. Настоящую войну духа злобы не могут остановить армии, ибо против духовных нападений нужна и оборона духовная. Благоразумная цензура, соединенная с утверждением народного воспитания на вере, есть единый оплот бездне, затопляющей Европу неверием и развратом»<sup>1</sup>.

Усилия фанатиков реакции не смогли затормозить развитие прогрессивной идеологии, а лишь привели к дальнейшей поляризации идеологических позиций. После 1812 года конституционные и либерально-демократические тенденции начали выкристаллизовываться в тайных обществах декабристов, готовых осуществить свою программу даже путем вооруженного выступления. Однако неудача восстания в декабре 1825 года предрешила окончательный, как казалось, триумф самодержавия.

\* \* \*

Николай I, вступив на трон после подавления восстания декабристов, поклялся, что, пока он жив, революция не проникнет в Россию. Казалось бы, он сдержал слово: несмотря на усиливающуюся коррозию системы, самодержавие в его царствование осталось, хотя бы по видимости, монолитной, несокрушимой силой. Трудно согласиться с мнением историков, усматривающих

<sup>1</sup> Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. СПб., 1889. Т. I. С. 185.

в николаевской эпохе «апогей самодержавия»<sup>1</sup>, но нельзя не признать, что Николаю удалось на время стабилизировать и даже упрочить самодержавную власть. Консервативная идеология также «стабилизировалась», достигла внутреннего равновесия, — мистики наподобие Голицына и истерические обскуранты наподобие Фотия исчезли из окружения императора. Но не исчезло ощущение угрозы, убеждение в существовании опасностей, которым надо противодействовать всеми силами. В этом отношении характерно признание министра просвещения, графа С. С. Уварова, что он умрет спокойно, если ему удастся «отодвинуть Россию на 50 лет от того, что готовят ей теории»<sup>2</sup>.

Программа нового царствования была выражена Уваровым в словах: православие, самодержавие, народность. Эта «триединая формула», сознательно противопоставленная революционному девизу «свобода, равенство и братство», во многом напоминала идеологию Карамзина, но вместе с тем существенно от нее отличалась. В третьем члене формулы — «народность», слово, означающее одновременно «национальность» и «простонародность» (немецкое *Volkstum*<sup>3</sup>), находила выражение не только националистическая тенденция, но также, и даже прежде всего, стремление самодержавия расширить свою социальную базу, получить непосредственную опору в «народе» (в широком значении слова). Формула Уварова, таким образом, противостояла идее Монтескьё (столь близкой Карамзину) о посредничестве между властью и народом, отвергала претензии дворянства на такое посредничество<sup>4</sup>. Уваровская «народность», в отличие

<sup>1</sup> См.: Пресняков А. Е. Апогей самодержавия: Николай I. Л., 1925.

<sup>2</sup> Никитенко А. П. Дневник. Л., 1955. Т. 1. С. 174.

<sup>3</sup> См.: *Kouré A. La philosophie et le problème nationale en Russie...* P. 197; а также: *Нернер В. Р. Bakounine et le panslavisme révolutionnaire.* Paris, 1950. P. 72. Согласно М. К. Азадовскому, слово «народность» впервые появилось в 1819 году, в переписке П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым как калька польского «*narodowość*» (Азадовский М. К. История русской фольклористики: В 2 т. М., 1958. Т. 1. С. 191–192). «Зачем не перевести *nationalité* — *народностью*? — писал Вяземский. — Поляки сказали же *narodowość!*» (Там же. С. 192). Не отвергая этого объяснения, следует заметить, что слово это с самого начала означало также «простонародность», а в тридцатые—сороковые годы по своей эмоциональной окраске сблизилось с немецким «*Volkstum*».

<sup>4</sup> «Верноподданный» русский народ противопоставлялся в официальной идеологии оппозиционно настроенному дворянству.



от национализма Карамзина, не содержала в себе никаких антибюрократических акцентов; напротив, именно в бюрократии Уваров усматривал подлинно «народную» систему, открывающую перед каждым возможность социального продвижения, систему, принципиально отличную от аристократизма, а значит, гарантированную от социальной революции. Официальная идеология николаевской эпохи, сделав консерватизм основой правительственной политики, вместе с тем старательно очищала его от «стародворянских» элементов, могущих перерасти в критику абсолютистской власти.

С этой точки зрения весьма поучительно сопоставить трех историков — представителей трех стадий или, вернее, трех ориентаций русского консерватизма. В эпоху Екатерины — аристократ Щербатов, открыто оппозиционный по отношению к «деспотизму», требующий для своего класса не только социальных привилегий, но и политических прав; в эпоху Александра I — Карамзин, представитель среднего образованного дворянства, апологет самодержавия, но также критик его злоупотреблений, выступающий за тесный союз самодержавия с дворянством на базе традиционных прав и привилегий своего класса; в николаевскую эпоху — Михаил Погодин, сын крепостного, «демократства и холопства удивительная смесь»<sup>1</sup>, националист в великодержавном стиле, подозрительный по отношению к любым стародворянским претензиям, прославляющий самодержавие как строй, при котором будто бы «простолюдину открыт путь к высшим государственным должностям, <...> и университетский диплом заменяет собою все привилегии»<sup>2</sup>. Между Щербатовым и Карамзиным имеется связь; отчетливая связь существует между Карамзиным и Погодиным, но Щербатова и Погодина не объединяет уже ничего.

Идеология Погодина, а также его идейного соратника, историка литературы С. Шевырева, называемая обычно «официальной народностью», заслуживает более подробного рассмотрения в настоящей работе. Ее значение в предыстории славянофильских идей несомненно, но требует уточнения, тем более что вокруг этого вопроса накопилось множество недоразумений.

<sup>1</sup> Определение Погодина в эпиграмме Н. Ф. Щербины «Кто он?» [*Щербина Н. Ф. Избр. произв. Л., 1970. С. 273. — Примеч. перев.*]

<sup>2</sup> *Погодин М. Л. Историко-критические отрывки. М., 1846. С. 8.*

Погодин (1800–1875), который был всего лишь несколькими годами старше славянофилов, в молодости, подобно И. Киреевскому и А. Кошелеву, был близок к кружку Любоумров и уже в двадцатые годы стилизовал свои университетские лекции в шеллингианском духе. Молодой историк, который искал в истории необходимое, «органическое» развитие особых идей, воплощенных в каждом народе согласно общему плану Провидения, ставил в упрек Карамзину то, что его «История» не дает ответа на философские вопросы — например, «чем отличается российская история от прочих европейских и азиатских историй»<sup>1</sup>.

К ответу на этот вопрос Погодин пришел, сравнивая Несторову летопись с исторической концепцией Гизо и Тьерри; это сравнение показало, что, в отличие от западноевропейских государств, которые сложились в результате завоевания, русское государство возникло в результате добровольного «призвания власти». Отсюда вытекали далеко идущие последствия. Соглашаясь с французскими историками, выведившими борьбу классов из борьбы двух племен — завоевателей и завоеванных, — Погодин пришел к выводу, что в русской истории классовая борьба и революции были бы аномалиями, лишенными исторической почвы. И в самом деле: приступая с этой посылкой к исследованиям в области русской истории, он находил, что весь ее ход решительно отличает ее от истории Западной Европы. Аналогом феодализма было в России удельное деление, принципиально отличное от феодализма<sup>2</sup>; в России не было ни аристократии, ни третьего сословия; православная церковь, как в России, так и в Византии, не боролась с государством, но смиренно подчинялась светской власти. История России, таким образом, была поистине «бесконфликтной» историей: в ней не было «ни рабства, ни ненависти, ни гордости, ни борьбы»<sup>3</sup>. Стремясь придать своим концепциям «философское» измерение, Погодин добавлял,

<sup>1</sup> См.: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 2. С. 242.

<sup>2</sup> Принципиальное отличие удельного строя от западноевропейской ленной системы Погодин усматривал в том, что все русские князья были членами одной семьи, послушными власти старшего. Н. А. Полевой в своей «Истории русского народа» (1829–1833) назвал это «семейным феодализмом» и резко выступил против взглядов Карамзина, отождествлявшего эту систему с западноевропейской феодальной раздробленностью.

<sup>3</sup> Погодин М. П. Историко-критические отрывки. С. 62.

что Западная Европа и Россия представляют собой две большие, качественно различные мировые цивилизации — западноевропейскую, наследницу Римской, и восточноевропейскую, наследницу Восточной Римской империи<sup>1</sup>.

Тем самым впервые в русской историографии был высказан тезис о принципиальном отличии России от Западной Европы, о противоположности представляемых ими «начал». Приоритет Погодина в отношении сформулированной через десяток с лишним лет славянофильской доктрины не подлежит в этом плане сомнению<sup>2</sup>. Это, впрочем, признавали и сами славянофилы. Самарин, который учился в Московском университете вместе с К. Аксаковым (и его прежде всего имел в виду, когда говорил о своих товарищах-студентах), так оценивал роль Погодина в своем интеллектуальном развитии:

Из профессоров того времени сильнее всех действовал не только на меня, но и на многих других Погодин <...>. Чему нас выучил Погодин, я не могу сказать, передать содержание его лекций я был бы не в состоянии; но мы были наведены им на совершенно новое воззрение на русскую историю и русскую жизнь вообще. Формулы западные к нам не применяются; в русской жизни есть какие-то особенные, чуждые другим народам начала; по иным, еще не определенным наукою законам совершается ее развитие. Все это высказывал Погодин довольно нескладно, без доказательств, но высказывал так, что его убеждения переливались на нас. До Погодина господствовало стремление отыскивать в русской истории что-нибудь похожее на историю народов западных; сколько мне известно, Погодин первый, по крайней мере первый для меня и для моих товарищей, убедил в необходимости разъяснения явлений русской истории из нее самой<sup>3</sup>.

Тезис о качественном отличии России (а до известной степени — и то конкретное содержание, которое Погодин вкладывал в противопоставление России и Европы), несомненно,

<sup>1</sup> Погодин М. П. Исторические афоризмы. М., 1836. С. 29–30.

<sup>2</sup> «Исторические афоризмы» Погодина, написанные вчерне уже в 1823–1826 годах, впервые были опубликованы в журнале «Московский вестник» в 1827 году. Отдельное издание вышло в 1936-м. (См.: Миллюков П. Н. Главные течения русской исторической мысли. СПб., 1913. Ч. 3. С. 282.)

<sup>3</sup> Цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 4. С. 4–5.

предвосхищал некоторые славянофильские воззрения. Ведь славянофилы, как и Погодин, предполагали, что «чистые» русские начала исключают борьбу, перевороты и революции; как концепция Погодина, так и славянофильская доктрина были в этом отношении идейной реакцией на характерное для капитализма усиление и открытое проявление классовой борьбы в западноевропейских странах. Это очевидное сходство, вместе с целым рядом других, мнимых сходств, стало причиной чрезмерного сближения идеологии «официальной народности» со славянофильством, часто в литературе предмета. Особенно решительно высказывался в этом духе Плеханов, который посвятил большую статью доказательству того, что между славянофильством и взглядами Погодина и Шевырева не было никакого существенного различия. «Славянофильство и теория официальной народности, — утверждал Плеханов, — представляют собою по существу одно и то же учение, одинаково дорогое некоторым идеологам двух общественных слоев, но различно понимаемое ими <...>. Славянофилы — дворяне, Погодин — разночинец»<sup>1</sup>. Итак, сам Плеханов указал на различие, и притом, казалось бы, довольно значительное, но вместе с тем сделал все, чтобы свести его значение к минимуму: вся разница, согласно Плеханову, сводилась к отталкивавшей славянофилов неблагоприятности Погодина, а также к большей независимости, которую могли позволить себе представители образованного и материально обеспеченного дворянства<sup>2</sup>.

В доказательство своего тезиса Плеханов сослался на помещенную в первом номере журнала «Москвитянин» (1841) статью Шевырева «Взгляд русского на современное образование Европы». Все европейские страны, утверждал Шевырев, страдают, в большей или меньшей степени, все той же страшной болезнью духа: в Германии она проявилась как Реформация, во Франции — как Революция. Сам Запад сознает свою болезнь, это сознание проникает даже на страницы западной печати<sup>3</sup>; среди

<sup>1</sup> Плеханов Г. В. М. П. Погодин и борьба классов // Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 23. С. 96–97.

<sup>2</sup> Там же. С. 97–101.

<sup>3</sup> В подтверждение этого тезиса Шевырев приводил обширную выдержку из статьи Филарета Шаля (Chasle) «Обозрение английской литературы» в «Revue des deux mondes» за ноябрь 1840 года (см.: Струве П. В. С. П. Шевырев и западные внушения и источники теории-афоризма о «гнилом» или «гниющем»

западных мыслителей заметно стремление к примирению философии с верой; оно представлено прежде всего Шеллингом, который после долгих исканий понял недостаточность философии и смиренно склонил голову перед религией. Этот «духовный подвиг» Шевырев называл «высшим психологическим фактом нашего века»<sup>1</sup>, но добавлял, что Шеллинг молчит, как видно, чувствуя, что его новая философия совершенно чужда общему духу времени. Ибо болезнь Запада неизлечима. Русские должны противодействовать «магическому обаянию», которым все еще очаровывает их Запад, осознать свою самобытность, покончить с апатией и неверием в собственные силы.

Счастье России в ее исторической молодости, ее сила — в древнем религиозном чувстве, чувстве государственного единства и национальном чувстве; быть может, именно Россия — та провиденциальная, «хранящая и соблюдающая сила», что призвана спасти и сохранить в высшем синтезе все ценное в западной культуре<sup>2</sup>. Чтобы исполнить свою миссию, Россия должна освободиться от духовной власти Запада; но, пока она далека от этого, она все еще подобна молодому деревцу, которое не может разрастись в тени мощного дуба, или ребенку, резвость которого сдерживает старая няня. В публицистическом запале Шевырев дошел до утверждения, обоснованно возмущившего всех западников: «Да, в наших искренних, дружеских, тесных сношениях с Западом мы не примечаем, что имеем дело как будто с человеком, носящим в себе злой, заразительный недуг, окруженным атмосферой опасного дыхания. Мы целуемся с ним, обнимаемся, делим трапезу мысли, пьем чашу чувства... и не замечаем скрытого яда в беспечном общении нашем, не чуем в потехе пира будущего трупа, которым он уже пахнет!»<sup>3</sup>

Таких до вульгарности натуралистических сравнений мы не найдем в трудах классиков славянофильства. Как же примирить

---

Западе // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1940. Вып. 17. С. 224–228). Шаль писал об «умирании» Европы и двух молодых странах, которые придут ей вскоре на смену, — Соединенных Штатах и России (Москвитянин. М., 1841. № 1. С. 242–245).

<sup>1</sup> Шевырев С. П. Взгляд русского на современное образование Европы // Москвитянин. М., 1841. № 1. С. 284.

<sup>2</sup> Эту мысль Шевырев высказал в заключение статьи (см.: Там же. С. 296).

<sup>3</sup> Там же. С. 247.

с этим декларацию Погодина, который определял свою позицию как *промежуточную* между Востоком и Западом, хотя и с большей склонностью к Востоку, — а значит, более умеренную, чем славянофильская?<sup>1</sup> Неужели Шевырев шел дальше в отрицании Запада, чем Погодин? Ничего подобного — Плеханов был совершенно прав, считая изложенную выше статью программной, выражавшей точку зрения также и Погодина, главного редактора и владельца журнала. Но значит ли это, что в вопросе об отношении к «европеизму» позиция славянофилов, как утверждал Плеханов, совпадала с позицией идеологов «официальной народности»? Аргументация Плеханова не учитывает того обстоятельства, что в том же самом номере «Москвитянина» была еще одна программная статья, и притом помещенная на первом месте. Статья эта, написанная Погодиным, называлась «Петр Великий»<sup>2</sup>.

Знаменательны уже первые ее слова: «Нынешняя Россия, то есть Россия европейская, дипломатическая, военная, Россия коммерческая, мануфактурная, Россия школьная, литературная — есть произведение Петра Великого»<sup>3</sup>. Приступая к описанию его царствования, «неволью чувствуешь трепет, падаешь духом и не знаешь, с чего начать, что сказать и что умолчать»<sup>4</sup>. Все, буквально все заставляет нас думать о человеке, которого Ломоносов сравнил с Богом. Мы просыпаемся, заглядываем в календарь — это Петр велел считать годы от Рождества Христова. Одеваемся — наш мундир сшит по указаниям Петра, соткан на фабрике, основанной им. Приносят газету — Петру мы обязаны ими; все мелочи быта напоминают о Петре, об учрежденной им торговле, о построенных им кораблях, каналах и дорогах. Все, что мы едим за обедом, — от соленых сельдей и картофеля

<sup>1</sup> См.: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 2. С. 224. Это высказывание цитирует и Плеханов, но ставит под сомнение его справедливость (Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 23. С. 45).

<sup>2</sup> На эту статью, а также на место выраженных в ней взглядов в системе «официальной народности» обратил внимание Н. В. Рязановский: *Riasanovsky N. V. Pogodin and Sevyrev in Russian Intellectual History // Harvard Slavic Studies. Col. IV. The Hague, 1957. P. 149–167*; также: *Riasanovsky N. V. Nicholas I and the Official Nationality in Russia. Berkley; Los Angeles, 1959*. Но Рязановский не указал на тесную связь между взглядами Погодина на Петра Великого и развиваемой им «норманнской теорией».

<sup>3</sup> Москвитянин. М., 1841. № 1. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 4.

до виноградного вина — было неизвестно в допетровской России. После обеда едем в гости, встречаем дам — это Петр ввел в России «ассамблеи», это он потребовал допустить женщин в общество мужчин. Мы поступаем в университет — первое светское училище основано в России Петром. Мы получаем чин — по петровской «Табели о рангах»; ранг дает нам дворянство — так решил Петр. Мы отправляемся путешествовать за границу — пример нам дал Петр; иностранцы относятся к нам с уважением — причиной тому деятельность Петра, превратившего Россию в могучую, внушающую почтение европейскую державу. Петр — ключ ко всему, что мы думаем, говорим и делаем<sup>1</sup>.

Статья Погодина — истинный панегирик, одна из самых восторженных оценок Петра в русской историографии. При ее чтении создается впечатление, что Петр создал Россию из ничего. Притом это была открыто полемическая статья, направленная против славянофильской критики реформатора России<sup>2</sup>.

Петра, продолжал Погодин, упрекают в том, что, введя в России европейскую цивилизацию, он тем самым унизил русскую национальность. Допустим даже, что это правда, но была ли хоть малейшая возможность избежать европеизации? «Россия есть часть Европы, составляет с нею одно географическое целое и, следовательно, по физической необходимости должна разделять судьбу ее, участвовать в ее движении, как планета повинуетя законам своей солнечной системы»<sup>3</sup>.

Можем ли мы отречься от машин и железных дорог? Не можем, поскольку живем в Европе; точно так же во времена Петра нельзя было отказаться от употребления пороха и связанной с этим реформы армии. Не слишком ли высокой была цена, заплаченная за европеизацию? Отнюдь нет: взбунтовавшихся стрельцов надо было сокрушить, невзирая на их национальность; реформа армии требовала рекрутских наборов, приглашения

<sup>1</sup> Москвитянин. М., 1841. № 1. С. 9–10.

<sup>2</sup> В своей статье Погодин несколько раз упоминал о «новых критиках» Петра Великого, отмечая, что появились они после более чем столетнего периода «неограниченного, безусловного благоговения» к императору-реформатору (см.: Там же. С. 11). Впрочем, последнее утверждение — будто бы на протяжении столетия с лишним в России не было критиков Петра — расходилось с исторической истиной.

<sup>3</sup> Там же. С. 11–12.

чужеземцев, установления подушной подати; строительство флота требовало еще бóльших жертв, но они были необходимы. Не впадал ли Петр временами в крайность? Автор статьи не осмеливается осуждать ни одно из его деяний, даже бритье бород и введение немецкого платья<sup>1</sup>. Все реформы Петра были необходимы, и не только из-за соседства с европейскими государствами, но также — и прежде всего — «по естественному ходу вещей» в самой России<sup>2</sup>.

Эти утверждения отнюдь не противоречили погодинской концепции о качественном отличии России. Причисляя старую Русь к Востоку, автор «Исторических афоризмов» всегда имел в виду Восток *Европы*; Европа была для него единственной в мире колыбелью просвещения, которое рано или поздно, добровольно или путем колонизации должны будут перенять все неевропейские народы<sup>3</sup>. Кроме того, Погодин неизменно утверждал, что восточноевропейская цивилизация без западной односторонняя, и поэтому был до конца последователен, когда усматривал в реформах Петра зародыш будущего синтеза Рима и Византии, разума и веры, динамики и статики, центробежной и центростремительной сил<sup>4</sup>. Наконец, он был последователен в более глубоком, социальном смысле: как идеолог самодержавия, которое не могло и не хотело отречься от своего прошлого<sup>5</sup>, и как профессор-разночинец, своей карьерой целиком обязанный петровской Табели о рангах и европеизации России.

Впрочем, в статье Погодина имелся мотив, игравший роль мостика между дифирамбами в честь Петра и помещенными в том же номере журнала косервативно-националистическими сентенциями Шевырева. Редактор «Москвитянина» заявил, что со смертью Александра I кончился начатый Петром *европейский* период истории России. «С императора Николая <...> начинается новый период русской истории, период *национальный*,

<sup>1</sup> Там же. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.

<sup>3</sup> См.: Погодин М. П. Исторические афоризмы. С. 14–15.

<sup>4</sup> См.: Москвитянин. М., 1841. № 1. С. 24; Погодин М. П. Историко-критические отрывки. С. 357–358.

<sup>5</sup> Николай I, видя в себе наследника и продолжателя дела Петра Великого, критику реформатора России считал недопустимой.



которому, на высшей ступени его развития, будет принадлежать, может быть, слава сделаться периодом в общей истории Европы и человечества»<sup>1</sup>.

Заслуживает внимания и мысль Погодина, что реформа Петра вовсе не была чем-то совершенно беспримерным в русской истории. Ей предшествовали два радикальных преобразования, совершенные под влиянием импульса извне, преобразования еще более глубокие, ибо они затрагивали все сословия: создание русского государства норманнами и его превращение в централизованную самодержавную монархию под влиянием монголов<sup>2</sup>. Первый из этих тезисов следует рассмотреть подробнее, так как он указывает на весьма характерную черту исторической концепции Погодина. Идеолог «официальной народности» утверждал, что варяги пришли в Россию не как завоеватели, а как добровольно призванная власть, но вместе с тем подчеркивал, что вся русская государственность была создана исключительно варягами, что участие русского народа в этом деле ограничилось добровольным подчинением чужой власти и оказанием ей послушания.

В своих «Исторических афоризмах» Погодин писал:

Народы вступают в брак между собою как лица, и от сих бракосочетаний происходят новые народы, новое потомство. Так норманны женились на наших славянах, франки на галлах, англосаксы на бриттах, вестготы на испанцах, остготы на итальянцах, венгры на паннонцах, норманны на сицилийцах, немецкие рыцари на пруссах, и проч. Сии мужья, несмотря на малочисленность, преобразовали совершенно своих жен со всем их приданым (нашим славянам, например, норманны дали все политическое устройство). В сем отношении все почти европейские государства начались одинаковым образом<sup>3</sup>.

В контексте русской и польской исторической мысли начала XIX века политическое звучание концепции Погодина становится совершенно ясным. В «славянских началах» видели «республиканское» начало, источник вечевоего строя, в норманнах же — носителей монархического, централистско-государственного

<sup>1</sup> Москвитянин. М., 1841. № 1. С. 25–26.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> Погодин М. П. Исторические афоризмы. С. 13–14.

начала. Эта схема была упрочена Карамзиным, который, правда, оплакивал «старорусскую вольность», но «палладиум России» усматривал в самодержавии и решительно высказывался в пользу норманнской теории.

С Карамзиным полемизировали польские ученые — Раковецкий, Ходаковский, а прежде всего Лелевель; норманизму они противопоставляли теорию самобытного происхождения славянских государств, а также концепцию славянского «гминовластия»<sup>1</sup>. Теорию Лелевеля использовали декабристы. Погодин, разумеется, следовал за концепцией Карамзина, доводя ее, однако, до крайности. Дворянский автор «Истории государства Российского» видел в строе Киевской Руси своего рода сосуществование норманнских и славянских начал (вече), окончательное уничтожение «старорусской вольности» оценивал как печальную необходимость; разночинец Погодин приписывал норманнам роль *единственных* создателей русской государственности, в славянах (т. е. в народе) видел лишь благодарный материал для созидательной деятельности государства. Заметим, что в 1848 году «норманнская теория» получила официальное одобрение Николая I<sup>2</sup>.

Позиция славянофилов в «варяжском вопросе» отличалась от погодинской решительным образом. Славянофильских мыслителей не удовлетворяло утверждение, что Россия не была завоевана оружием, но «призвала» варягов добровольно; всего важнее для них было показать самобытный, славянский характер русского государства. (В этом плане исключение составлял К. Аксаков, который, однако, полностью отвергал концепцию Погодина, положительно оценивая не государство, а народ.) По замечанию Ивана Киреевского, русская государственность возникла «из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания, где господствующие религиозные и общественные понятия людей, воплощаясь в бытовых отношениях, естественно вырастают и крепнут и связываются в одно общее единомыслие, правильно отражающееся в стройной цельности общественного организма»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Волк С. С. Исторические взгляды декабристов. С. 314–319.

<sup>2</sup> Там же. С. 319.

<sup>3</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 184.

В отличие от Лелевеля, славянофилы проводили отчетливую границу между «народностью» и «республиканством», но это не означало сближения с концепцией Погодина, ведь предмет истории России они видели не в государстве, а в народе, величие России — не в материальной мощи, но в нравственных началах, хранящихся в крестьянской общине. Их вера в народ контрастировала с пессимизмом Погодина, убежденного, что русские крестьяне «не станут людьми, пока не приневолят их к этому»<sup>1</sup>, что «русскому человеку необходимо разумное побуждение и надзирание извне»<sup>2</sup>. Идеолог «официальной народности» прославлял русский народ лишь как превосходный материал для целей самодержавия, а в приступах откровенности признавался: «Удивителен русский народ, но удивителен только еще в возможности. В действительности он низок, ужасен, скотен»<sup>3</sup>.

У славянофилов имелось слишком много причин относиться к «официальной народности» с далеко идущим скептицизмом. Несмотря на постоянно возобновлявшиеся предложения Погодина, их сотрудничество с «Москвитянином» было лишь эпизодическим. Переломным моментом стало начало 1845 года. Ввиду неуклонно падающей популярности своего журнала Погодин решил любой ценой привлечь славянофилов к более деятельному сотрудничеству и даже согласился передать редактирование журнала И. Киреевскому. Славянофилы поставили собственные условия — отказ Погодина и Шевырева от руководства журналом, изменение состава сотрудников, — но в конце концов пошли на компромисс и приняли предложение. Славянофильский «Москвитянин», однако, выходил лишь три месяца: идейные противоречия проявились отчетливее, чем прежде, дальнейшее сотрудничество оказалось невозможным<sup>4</sup>. Поводом для разрыва стала полемика Петра Киреевского с Погодиным по поводу происхождения русского государства и национального характера русского народа.

<sup>1</sup> См.: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 2. С. 17.

<sup>2</sup> Письма М. П. Погодина, С. П. Шевырева и М. А. Максимовича к князю П. А. Вяземскому. СПб., 1901. С. 58.

<sup>3</sup> Цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 2. С. 17.

<sup>4</sup> См.: Очерки по истории русской журналистики и критики: В 2 т. Л., 1950. Т. 1. С. 493–495.

В первом номере «Москвитянина» за 1845 год (т. е. в первом номере под редакцией И. Киреевского) Погодин опубликовал статью «Параллель русской истории с историей западных европейских государств относительно начала»<sup>1</sup>. Специфика русской истории была сведена здесь, в сущности, к полному смирению, послушанию и пассивному безразличию русского народа, вытекающим из национального характера и климатических условий. Различие в происхождении русского государства и западных государств заключалось в том, что на Западе местное население боролось с завоевателями, а в России без сопротивления подчинилось «первому пришедшему»; на Западе местное население навязало свою цивилизацию «пришельцам», а в России «пришельцы» привили свое «гражданское образование» местному населению, которое было еще «новью», т. е. непаханой землей<sup>2</sup>. Погодин сам признавал, что «добровольное призвание власти» было, в сущности, проблематично и немногим отличалось от завоевания, однако считал, что это небольшое поначалу различие предредило принципиально иное направление исторического развития. Смиренность и покорное послушание русского народа стали основой развития без антагонизмов и конфликтов, без независимой аристократии и борющегося за свои права третьего сословия, развития, в котором единственной созидательной силой была могущественная и все усиливающаяся государственная организация.

Взяв на себя ответственность за идейное направление «Москвитянина», славянофилы не могли оставить такую статью без ответа. Его написал самый горячий, наряду с К. Аксаковым, энтузиаст русского народа Петр Киреевский. Его статья «О древней русской истории» была одобрена остальными славянофилами и опубликована — вопреки воле Погодина — в третьем номере журнала; рядом был помещен очень резкий, выдержанный в категорическом тоне ответ критикуемого автора. Невозможность дальнейшего сотрудничества стала очевидна для обеих сторон. «Друзья хуже врагов», — гневно записывал в своем дневнике Погодин. «Все отказываются от „Москвитянина“ <...>

<sup>1</sup> Погодин М. П. Историко-критические отрывки. С. 55–83.

<sup>2</sup> Там же. С. 80.

он действительно не заслуживает поддержки», — писал в то же самое время Хомяков Самарину<sup>1</sup>.

В статье Погодина, утверждал в своем ответе Петр Киреевский, содержатся два противоречащих друг другу воззрения: с одной стороны, автор справедливо подчеркивает, что в России не было завоевания, с другой — сводит к нулю различие между завоеванием и добровольным «призванием» власти; если бы национальный характер русских был таков, каким его изображает Погодин, «призвание» и завоевание были бы одним и тем же<sup>2</sup>. Взгляд Погодина на русский национальный характер мрачен и несправедлив:

Надобно признаться, что тот человек, который уже *по самому климату своей земли* не может иметь никакого сочувствия с делами своего народа, и тот народ, который *подчиняется спокойно первому пришедшему*, который принимает *чуждых господ* без всякого сопротивления, которого *отличительный характер* составляет безусловная покорность и равнодушие и который даже *отрекается от своей веры* по одному приказанию *чуждых господ*, — не может внушить большой симпатии. Это был бы народ, лишенный всякой духовной силы, всякого человеческого достоинства, отверженный Богом; из его среды не могло бы никогда выдти ничего великого<sup>3</sup>.

Взгляды Погодина, к счастью, опровергаются всей историей России. Русский народ нередко боролся до последней капли крови, оказывая героическое сопротивление всем *чуждым господам*; во времена татарских нашествий ни один русский город не был взят без самого отчаянного отпора; не *покорно* и не *равнодушно* встретил русский народ *чуждых господ* в 1612 и 1812 годах. Эти доводы заслуживают самого пристального внимания, поскольку опровергают распространенное мнение, будто славянофилы некритически идеализировали народную пассивность; буквально те же доводы использовал в полемике с Погодиным западник Виссарион Белинский в статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года».

<sup>1</sup> Очерки по истории русской журналистики и критики. Т. 1. С. 494.

<sup>2</sup> Москвитянин. М., 1845. № 3. С. 13.

<sup>3</sup> Там же. С. 13–14.

Основную ошибку Погодина как историка Киреевский усматривал в том, что он смотрит на общественный быт глазами немецких историков (прежде всего А. Л. Шлёцера), которые в XVIII веке положили начало исследованиям о происхождении русского государства. Их односторонним, несправедливым к славянам взглядам Киреевский противопоставлял результаты исследований славянских ученых, изложенные прежде всего в «Славянских древностях» Шафарика и «Истории славянских законодательств» В. А. Мацеевского. Древние славяне отнюдь не были «новью» — у них был свой собственный, патриархальный общественный строй, основанный на общем владении землей, а также на вечевых собраниях — от сельской общины до общенародного вече, в котором участвовали лишь старейшины. Славянские племена имели собственных князей, воевод, жупанов, и эти князья подчинялись вечевому собранию, а также власти великого князя; повсеместно принятым идеалом был «мир», слово, означающее не только общину, но также «вселенную» и «порядок» (греческий «космос»), единство, целостность и согласие<sup>1</sup>. Славянские племена, следовательно, не были безгосударственными; но славянские государства нельзя считать чем-то навязанным извне — они органически вырастали из родовой организации, родового строя славян. Выбор варяжской династии Рюриковичей Киреевский объяснял древним обычаем замены старого, слишком многочисленного господствующего рода новой династией во избежание споров о старшинстве; точно так же древние поляки возвели на трон простого крестьянина Пяста, лишив власти род Попелей<sup>2</sup>. Норманны не были создателями русского государства, выбор Рюрика не повлек за собой существенных перемен; Нестор, по мнению Киреевского, как раз потому не описывал прежний строй русской земли, что в этом строе ничего не изменилось — все шло по-старому, заведенным порядком<sup>3</sup>.

Ответ Погодина был краток и решителен. Издатель «Москвитянина» не согласился ни с одним упреком, не отказался даже

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 40–41.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.

<sup>3</sup> Там же. С. 35.

от явно неудачных формулировок. Различие между завоеванием и добровольным подчинением чужой власти было действительно невелико, поэтому совершенно уместны такие определения, как «покорение» и «удержание в повиновении»; никаких князей до Рюрика в России не было, не было и никакого единства между племенами, слово «мир» означало лишь отсутствие войны; то, что было у других славян, неприменимо к России, а уж особенно то, что было в старой Польше, история которой ничем не похожа на русскую. В своем ответе идеолог «официальной народности» выступал в роли объективного историка, говорящего лишь о том, о чем сообщают летописи. «Вы, — поучал он своего оппонента, — ищите в истории подкреплений для вашей гипотезы, а я учусь у истории и говорю только то, что она мне сказала»<sup>1</sup>. Только раз «объективный ученый» откладывал науку в сторону и предъявлял Киреевскому прямой идеологический упрек: «Отнимая у нас терпение и смирение, две высочайшие христианские добродетели, коими украшается наша история, вы служите Западу»<sup>2</sup>.

Из-за разрыва сотрудничества с «Москвитянином» Петр Киреевский не написал обещанной второй части своей полемической статьи. Можно предположить, что эта ненаписанная вторая часть касалась бы позднейшей истории России, т. е. прежде всего вопроса о самодержавии. Поэтому, чтобы дополнить картину, стоит привести суждение Ивана Киреевского по этому вопросу, высказанное, кстати, в письме Погодину (в 1846 году). Критикуя статью Погодина «Историческое похвальное слово Карамзину», славянофильский мыслитель упрекал Карамзина в недостаточно ясном различении двух понятий: «единодержавия» (т. е. власти, осуществляемой одним лицом) и «самодержавия» (в смысле неограниченной власти)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Москвитянин. М., 1845. № 3. С. 58.

<sup>2</sup> Там же. С. 55.

<sup>3</sup> Как мы старались показать, Карамзин, хотя и не проводил терминологических различий, вкладывал в понятие самодержавия значение, более близкое к «единовластию» (в понимании Киреевского), чем к «самодержавию» в смысле ничем не ограниченной власти. Приписывая Карамзину безусловную апологетику самодержавия, Киреевский, как видно, находился под впечатлением тех цитат из его произведений, которые односторонне подобрал Погодин; однако не подлежит сомнению, что по вопросу об отношении к самодержавию Карамзин, несмотря ни на что, был ближе к Погодину, чем к идеологам славянофильства.

В прежние века не было безусловных верноподданных. Сколько князей изгонялись за нарушения условий! Одно подозрение в злодеянии Бориса восстановило против него всю Россию. Одно неуважение к обрядам и обычаям русским уничтожило Самозванца. А те грамоты, на которых целовали кресты наши властители при восшествии на престол от Шуйского до Анны? — Нет, то-то и особенность нашего прежнего верноподданства, что оно было *не безусловное*, но, напротив, условленное *законностью*. Самое слово «верноподданный» как-то нейдет к характеру прежних веков. В нем закал нового времени. Оно из лексикона Феофана и Яворского<sup>1</sup>.

Киреевский не мог не понимать, что, адресуя эти упреки Карамзину, он попадает прежде всего в автора «Похвального слова». То, что он называл «темной точкой в светлом уме Карамзина», — безусловная апология самодержавия, мысль о «воспитании грубого и невежественного народа просвещенным правительством»<sup>2</sup>, — было скорее краеугольным камнем «официальной народности»; Карамзин, как мы старались показать, не был в этом отношении так однозначен.

Пора сформулировать общий вывод. Центральным пунктом идеологии «официальной народности», элементом, определяющим всю ее структуру, была идея ничем не ограниченного самодержавия. Точка зрения самодержавия определяла взгляды Погодина на государственность и народ, на европеизацию и историческое значение Петра Великого. Эти взгляды существенно отличались от славянофильской доктрины — формулируя тезис о государстве как о единственной творческой силе русской истории, Погодин сближался со взглядами правых западников-государственников наподобие Чичерина, с историками «государственной школы», которых критиковали славянофилы<sup>3</sup>. В исторической концепции Погодина проблема «старой» и «новой» России, одна из центральных проблем славянофильства, теряла свою остроту — ведь «новая Россия» не переставала быть самодержавным государством, а именно в самодержавии историк видел квинтэссенцию самобытных «русских» начал; разрыва

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 239.

<sup>2</sup> Там же. С. 241.

<sup>3</sup> См.: Рубинштейн Н. Л. Русская историография. С. 265.



преемственности, в сущности, не было — Петр, создавая свое государство, не считаясь с понятиями и обычаями пассивного, «покорного» народа, поступил так, как некогда варяги, а значит, обращался к самой старой и ценной русской традиции.

Рассмотрение славянофильской идеологии нам придется отложить до следующих глав настоящей книги. Предвосхищая его результаты, можно, однако, сказать, что славянофильское учение было сосредоточено на вопросе о традиционалистском типе социальной связи, которая сохранилась в крестьянском «мире» и которая разрушалась как западным капитализмом, так и европеизированным бюрократическим абсолютизмом императорской России. Для Погодина и Шевырева это был второстепенный вопрос; весьма характерно, что Погодин, говоря об одной из статей Хомякова, подверг критике славянофильский взгляд на общину<sup>1</sup>. Романтическая критика капитализма не играла существенной роли в погодинском противопоставлении России и Европы: редактор «Москвитянина» осуждал западный либерализм с позиций апологета самодержавия, а не с позиций антикапиталистической консервативной утопии. Различия между славянофильством и идеологией «официальной народности» скорее недооценивались, чем переоценивались современниками — даже самими славянофилами; эта тенденция была понятной в тогдашнем историческом контексте, но ничто не оправдывает ее при структурном анализе обеих идеологий.

Однако есть еще один аспект проблемы. Антагонисты славянофилов, западники сороковых годов, были склонны стирать различия между славянофилами, с одной стороны, и Погодиным и Шевыревым — с другой, причисляли тех и других к антизападной «московской партии», а журнал «Москвитянин» часто называли «органом славянофильства». Этот факт требует объяснения, и искать его надо не в официальной идеологии как таковой, но в некоторых особых чертах течения, которое представляли в ее рамках издатели «Москвитянина». Правительство Николая I стояло на позициях традиционного легитимизма, к национализму обращалось с огромной осторожностью, в случае конфликта между «народностью» и легитимностью всегда делало

<sup>1</sup> См.: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 7. С. 320–321.

выбор в пользу легитимистских соображений. Это проявилось в отрицательном отношении Николая I к панславизму, первым пропагандистом и идеологом которого в России стал Погодин<sup>1</sup>. Несмотря на наличие слова «народность» в «триединой формуле» Уварова, Николай I думал о государственных делах в династических категориях и высказывался против слишком настойчивых попыток сделать самодержавие более «национальным»; карикатурной иллюстрацией подобного образа мыслей могут служить взгляды министра финансов, графа Е. Ф. Канкрин, который (по свидетельству Ф. Булгарина, разделявшего эту мысль) совершенно серьезно предлагал назвать Россию «Петровией», а русских — «петровцами»<sup>2</sup>. В отличие от Канкрин — и в отличие от самого императора, — Погодин, при всей своей верноподданности, был склонен на первый план ставить соображения великодержавного национализма, а в легитимизме усматривал (не высказываясь слишком громко на эту тему) традиционный предрассудок, затрудняющий политику внешней экспансии. Ярко выраженное консервативное антизападничество, стремление «обрусить» как самодержавие, так и в целом общественную жизнь — все это (несмотря на чрезвычайно существенные различия) сближало Погодина со славянофилами, делало его их союзником в идеологической борьбе.

Эти черты сходства, пусть даже во многом формальные, были важнее различий в эпоху, когда отношение к ценностям, воплощенным в слове «Запад», стало главным критерием идеологических водоразделов.

<sup>1</sup> См.: *Boro-Petrovich M. The Emergence of Russian Pan-Slavism, 1856–1870.* New York, 1958. P. 26–31; *Riasanovsky N. V. Nicholas I and the Official Nationality in Russia.* Ch. 5.

<sup>2</sup> *Riasanovsky N. V. Nicholas I and the Official Nationality...* P. 139.

## ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКИЙ РОМАНТИЗМ ЛЮБОМУДРОВ. В.Ф. ОДОЕВСКИЙ

В предыдущей главе было упомянуто о «шеллингианстве» Погодина, о его стремлении философски обосновать идею самобытности России. Однако погодинское «шеллингианство» было, в сущности, довольно поверхностной стилизацией, данью моде, господствующей интеллектуальной атмосфере. Все построения Погодина концентрировались вокруг традиционной проблематики самодержавия и норманнской теории происхождения русского государства; философская антитеза Востока и Запада как центростремительной и центробежной сил сочеталась с этими построениями чисто внешним и формальным образом. Более существенны элементы философского романтизма у Шевырева, но его вклад ограничился истолкованием идей московских Любомудров в духе официальной «триединой формулы».

Кружок Любомудров в двадцатые годы был важнейшим в России центром кристаллизации романтической антипросветительской философии. Любомудры были непосредственными предшественниками славянофилов, их идеи — особенно идейная эволюция председателя кружка, князя Владимира Одоевского, — вводят нас в круг проблем, разрабатывавшихся позднее славянофильской антропологией и философией истории.

Тайный кружок Любомудров был создан в 1823 году молодыми людьми, служившими в Московском архиве Министерства иностранных дел; Пушкин называл их «архивными юношами»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Архивны юноши толпою / На Таню чопорно глядят» («Евгений Онегин», VII, 49).

Вообще говоря, кружок состоял лишь из пяти человек (В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, Н. Н. Рожалин и два будущих славнофила: И. В. Киреевский и А. И. Кошелев), но его влияние было довольно заметным благодаря тесным контактам с открыто действовавшим литературным кружком С. Е. Раича (к нему принадлежали, в частности, Погодин и Шевырев, В. П. Титов, Н. А. Мельгунов, а также поэт Ф. И. Тютчев)<sup>1</sup>. Идеи кружка Любомудров популяризировал издававшийся в 1824 году (при участии декабриста Кюхельбекера) альманах «Мнемозина». Слово «философия» было заменено масонским, мистическим термином «любомудрие» с целью отграничения от французского «философизма». «До сих пор, — писал Одоевский в „Мнемозине“, — философа не могут представить иначе, как в образе французского говоруна XVIII века, — много ли таких, которые могли бы измерить, сколь велико расстояние между истинною, небесною философией и философией Вольтеров и Гельвециев?» «Истинную» философию Любомудры искали в Германии; председатель кружка выражал свои чувства в словах: «Страна древних тевтонов! страна возвышенных помыслов! к тебе обращаю благоговейный взор мой!»<sup>2</sup>

О занятиях кружка вспоминает в своих «Записках» Кошелев:

Тут господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Гёррес и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще и по большей части беседовали о прочтенных нами творениях немецких Любомудров. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед; христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, Любомудров<sup>3</sup>.

Наибольшим даром красноречия обладал секретарь кружка, поэт Веневитинов, — его речи нередко приводили слушателей в восторг. О господствовавшей в кружке атмосфере энтузиазма можно судить по лирическим воспоминаниям Одоевского:

<sup>1</sup> См.: Кошелев А. И. Записки (1812–1883). Берлин, 1884. С. 11–12.

<sup>2</sup> Мнемозина. М., 1824. Кн. 4. С. 163. (Цит. по: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. С. 138, 139.)

<sup>3</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 12.

...на этом пути [на пути философии] наши искатели имели минуты восхитительные, минуты небесные, которых сладости не может понять тот, кого не томила душевная жажда, кто не припадал горячими устами к источнику мыслей, не упивался его магическими струями, кто, еще не возмужавши, успел растлить ум сладострастием расчета, кто с ранних лет отдал сердце в куплю и на торжище ежедневной жизни опрокинул сокровищницу души своей.

Счастливые, небесные минуты! Тогда, для юноши, философ говорит с сердечным убеждением; тогда юноше в стройной системе представляется вся природа; тогда вы не хотите сомневаться, — все ясно! все понятно вам!

Счастливые мгновения, предвестницы рая! зачем так скоро вы улетаете?<sup>1</sup>

Интересы Любомудров концентрировались прежде всего (тут следует несколько скорректировать воспоминания Кошелева) вокруг шеллинговской философии искусства и философии природы. На мир они смотрели как на живое произведение искусства. Искусство есть органическое единство бессознательного творчества и его осознанного оформления, иррациональной интуиции и разумного сознания, поэтому оно выражает глубочайшую сущность мира, первичное единство объекта и субъекта, материи и духа, бессознательного и сознательного, темной воли и творческого разума. Вдохновенный художник не подражает действительности, но творит по божественным законам творения, поэтому его по праву можно назвать божественным существом. Искусство находится в тесном родстве с философией, художественная интуиция есть орудие философии, а поэзия — высшее из искусств (Венеитинов называл ее «матерью» скульптуры, живописи и музыки<sup>2</sup>). Неудивительно, что молодые Любомудры были непримиримыми врагами классицизма и любого «подражания французским образцам». В их литературной программе преобладала ориентация на немецкий романтизм; осуществлением этой программы во многих отношениях было творчество В. А. Жуковского.

<sup>1</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. М., 1913. С. 50. (Предисловие к изданию 1844 года.)

<sup>2</sup> В статье «Скульптура, живопись и музыка» (Венеитинов Д. И. Избранное. М., 1956. С. 139–141).

Столь же романтической была философия природы Любомудров. Вслед за Шеллингом, а также русскими естествоиспытателями-шеллингианцами Велланским и Павловым<sup>1</sup>, Любомудры не признавали атомистическую и механистическую физику, рассматривая природу как живое, одушевленное целое. В природе они видели творчество, развитие и борьбу противоречий, центробежную и центростремительную силы, притяжение и отталкивание полярных явлений, таких как свет и тьма, мужское и женское начала, положительное и отрицательное электричество и т. д. Эта философия, несомненно, содержала в себе некоторые элементы диалектики, но вместе с тем была уходом от научного естествознания в сторону средневековой мистики, алхимии и магии. Природа в глазах Любомудров была лишь внешним облачением духа, и каждое ее проявление имело для них скрытый символический смысл. Ключ к пониманию этих символов, а тем самым к разгадке тайн природы и овладению ими они пытались отыскать в спекулятивной философии. Одоевский так вспоминал об этом:

Моя юность протекла в ту эпоху, когда метафизика была такою же общею атмосферою, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить (мы говорили — конструировать) все явления природы, точно так, как теперь верят возможности такой социальной формы, которая бы вполне удовлетворяла всем потребностям человека; может быть, и действительно, и такая теория, и такая форма и будут когда-нибудь найдены, но *ab posse ad esse consequentia non valet*<sup>2</sup>. — Как бы то ни было, но тогда вся природа, вся жизнь человека казалась нам довольно ясною, и мы немножко свысока посматривали на физиков, на химиков, на утилитаристов, которые рылись в *грубой материи*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Особенно сильное влияние оказал на Одоевского Д. М. Велланский (см.: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 131). Стоит добавить, что Велланский, в свою очередь, был многим обязан польскому шеллингианцу Юзефу Голуховскому, книгу которого под заглавием «Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen» (1822) перевел в 1834 году на русский язык (см.: Шпет Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. Ч. 1. С. 126).

<sup>2</sup> Из возможного еще не следует действительное (лат.).

<sup>3</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. М., 1913. С. 8.

Другой важной чертой мировоззрения Любомудров был романтический национализм. «Мнемозина» много внимания уделяла борьбе за истинно национальную культуру, противодействуя французскому влиянию во имя национальной «самобытности» (*Echtheit*), провозглашавшейся немецким идеализмом. Программа «национализации» литературы по видимости совпадала с литературной программой декабристов; это стало причиной тесного сотрудничества с «Мнемозиной» декабриста Кюхельбекера. Однако мировоззренческие основы такого сотрудничества были весьма хрупкими. Решение проблемы национальной самобытности Любомудры видели не в политической борьбе за современные формы существования нации, но исключительно в духовной сфере, в развитии органических начал, содержащихся в национальной истории<sup>1</sup>. Согласно рационалистической просвещенческой концепции (сильно повлиявшей на декабристскую мысль), нация была прежде всего «политическим телом», субъектом права, «совокупностью граждан»<sup>2</sup>. Для Любомудров народ был сверхиндивидуальным целым, неповторимой коллективной индивидуальностью, организмом, развивающимся исторически из своих собственных, «самобытных» начал. Эта концепция содержала в себе потенциальную идеализацию иррациональных элементов национального бытия, осуждение «механических преобразований» и революций, разрывающих историческую преемственность. Утверждение, что путь к общечеловеческим ценностям возможен только через национальность, что каждому народу в истории предназначена своя, совершенно особая миссия, было чревато коллизией с рационалистическим универсализмом — одной из главных (хотя и не всегда сознательно формулируемой) предпосылок декабристской идеологии.

В высшей степени характерна в этом отношении статья Веневитинова «О состоянии просвещения в России» (1826)<sup>3</sup>. Русское

<sup>1</sup> См.: Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 1. С. 217–218.

<sup>2</sup> Особенно показательны в этом плане взгляды наиболее радикального из декабристов — руководителя Южного общества, П. И. Пестеля. В «Русской правде» Пестель определял народ как «совокупность всех тех людей, которые, принадлежат к одному и тому же государству, составляют гражданское общество» (см.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 2. С. 77).

<sup>3</sup> См.: Веневитинов Д. И. Избранное. С. 209–214. Эта статья детально проанализирована в кн.: *Koyré A. La philosophie et le problème nationale en Russie...* P. 149–152.

просвещение, утверждает поэт, заимствовано извне, но это не означает, что русский народ неспособен к спонтанному духовному творчеству. Причиной отсутствия культурной самобытности было поспешное усвоение Россией внешних форм европейской цивилизации. Россия получила литературу уже готовой, прежде чем успела выразить свою внутреннюю сущность и найти соответствующую ей форму. Поэтому в русской литературе нет, по мнению Веневитинова, ни одного произведения, которое бы «носило печать свободного энтузиазма». Русская поэзия не есть поэзия мысли, ее язык «превращается в механизм». Единственное средство побудить Россию мыслить — это устранить ее «от нынешнего движения других народов» и представить ей основанную на прочных философских началах картину развития человеческого духа, в которой Россия могла бы найти свое собственное место, осознать свою самобытность и свое предназначение<sup>1</sup>.

Однако идейное различие между декабристами и Любомудрами — людьми, принадлежавшими к одному кругу «образованного дворянства» и нередко породненными между собой, — не было ясно осознано. Обеим сторонам представлялось, что это различие не столько взглядов, сколько интересов и жизненных установок. Интерес к немецкой идеалистической философии был отходом от политического активизма, характерного для декабристов. Немецкая философия позволяла, согласно Любомудрам, охватить мир как целое, проникнуть в глубочайшие тайны бытия; с таких вершин общественные и политические вопросы, не говоря уж о заботах повседневной жизни, виделись маловажными, почти незаметными. Одоевский в одном из своих произведений так описывал юношу-Любомудра: «Чужды ему обыкновенные скорби, бременящие слабое человечество, — они не заметны ему с высоты, на которую он возносится духом; пред ним ничтожно гибельное владычество самого времени, ибо дух не стареется»<sup>2</sup>.

Взгляд на мир *sub specie aeternitatis*<sup>3</sup>, с вершин абсолюта, побуждал презирать житейскую «эмпирию» и закрывать глаза на

<sup>1</sup> Проповедуя национальную самобытность, Веневитинов в то же время подчеркивал (в отличие от славянофилов), что истинным носителем этой самобытности являются «просвещенные классы», а не простой народ (см.: Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 1. С. 219–222).

<sup>2</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 298.

<sup>3</sup> С точки зрения вечности (лат.).



актуальную общественно-политическую действительность, с чем декабристы не могли согласиться. Знаменательна в этом отношении переписка двух братьев Одоевских — декабриста и любомудра. Старший, декабрист Александр Одоевский, упрекал младшего в «идолопоклонстве» перед Шеллингом, в бесплодном мудрствовании, в отказе от «собственного бытия»; младший, Владимир, пенял старшему за безразличие к высшим вопросам духа<sup>1</sup>.

Как верно заметил А. Койре<sup>2</sup>, различия между любомудрами и декабристами были различиями не только между двумя поколениями, но и между двумя столицами. Любомудрие возникло в Москве, центром декабризма был Петербург. «Вывись, ради Бога, из этой гнилой, вонючей Москвы»<sup>3</sup>, — писал В. Одоевскому декабрист Кюхельбекер. Полупатриархальная, стародворянская Москва, столица Древней Руси и центр русской религиозной жизни, была главным оплотом консерватизма, мистики, отвержения рационалистических, революционных и либеральных идеологий; в XVIII веке здесь находился главный центр масонской мистики (розенкрейцеры), и здесь предстояло родиться славянофильскому движению<sup>4</sup>. Петербург же, город без прошлого, единственный в России современный европейский город, был колыбелью прогрессивной, внесословной интеллигенции (разночинцев), главным очагом либеральных, буржуазно-демократических и социалистических идеологий.

Из идей, провозглашавшихся любомудрами, вытекало осуждение политического выступления декабристов, хотя сами любомудры не отдавали себе в этом отчета. Кошелев рассказывает об огромном впечатлении, которое произвели на него разговоры о необходимости «*den finir avec ce gouvernement*» («покончить с этим правительством», *франц.*), совершенно свободно ведшиеся заговорщиками на одном из открытых приемов; любомудры, которым он пересказал содержание этих бесед, реагировали на них

<sup>1</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 299–305.

<sup>2</sup> Koyré A. La philosophie et le problème national en Russie. С. 43.

<sup>3</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 304.

<sup>4</sup> Г. Флоровский видел в славянофильстве своего рода продолжение масонской мистики екатерининской эпохи (см.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 116, 254). Идея «внутреннего человека», которую проповедовали масоны-мистики, действительно отчасти напоминает антропологию И. Киреевского.

отнюдь не возмущением, но, напротив, взрывом интереса к политике: они бросились читать французских либералов (Б. Констан и Ройе-Коллара), немецкая философия отошла на второй план. Когда из Петербурга в Москву пришли первые вести о восстании, кружок любомудров из осторожности был распущен, но его участники отнюдь не скрывали своих симпатий к революционерам. Под влиянием слухов, что 2-я армия будто бы не желает присягать Николаю, что генерал Ермолов идет с Кавказа на Москву и т. п., они забыли о Шеллинге, ежедневно брали уроки верховой езды и фехтования, чтобы быть готовыми к грядущим событиям. Во время волны арестов, охватившей также и Москву, молодые идеалисты «почти желали быть взятыми и тем стяжать и известность, и мученический венец»; повешение пяти декабристов наполнило любомудров ужасом и унынием, словно бы каждый лишился отца или брата<sup>1</sup>. Эти чувства, однако, не могут заслонить того факта, что идеи любомудров находились в орбите других течений, нежели идеи декабристов, и имели свой собственный, объективный вектор развития. Вскоре после восстания декабристов это обнаружилось со всей очевидностью.

\* \* \*

Несмотря на формальный роспуск кружка, московские любомудры продолжали тесно общаться; свои взгляды они излагали на страницах погодинского «Московского вестника»<sup>2</sup>. Однако в кругу их интересов произошел некий — поначалу незначительный — сдвиг. Философия природы и вопрос об «общих основах знания» начали уступать место историософии и философии религии. Особый интерес представляет идейное развитие В. Одоевского. П. Сакулин считал начало тридцатых годов — момент окончательного распада бывшего кружка — своего рода *поворотным пунктом* в мировоззрении Одоевского<sup>3</sup>: от «любомудрия» двадцатых годов Одоевский перешел

<sup>1</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 13–18.

<sup>2</sup> Этот журнал выходил в 1827–1830 годах. Сотрудничество любомудров с Погодиным не было бесконфликтным, хотя Погодин еще не стал тогда идеологом «официальной народности».

<sup>3</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 324.

к «философско-мистическому идеализму»; его интересы сосредоточились вокруг мистической историософии и антропологии, его все больше стали занимать сочинения мистиков и теософов — Бёме и Порреджа, Сен-Мартена и Баадера. Соглашаясь с наблюдением Сакулина, мы вместе с тем хотели бы подчеркнуть, что этот «поворотный пункт» отнюдь не был переломом или, тем более, разрывом с шеллингианством: сам Шеллинг тогда же пережил совершенно аналогичную мировоззренческую эволюцию — его мюнхенские лекции уже предвещали позднейшую «философию мифологии» и «философию откровения».

Одной из центральных философских проблем стал для Одоевского вопрос о первородном грехе. Человек, утверждал мыслитель, некогда был чистым свободным духом. Его зависимость от природы стала следствием грехопадения, тело есть болезнь души<sup>1</sup>. Но человек может возродиться, освободиться от власти условий, навязанных первородным грехом. Путь к возрождению лежит через любовь и искусство — эстетическое развитие человечества показывает, что когда-нибудь люди отыщут утраченную целостность и гармонию духа<sup>2</sup>. Эстетическое начало необходимо для возрождения человечества — поэты, вопреки Платону, необходимы в государстве<sup>3</sup>. Однако искусство должно быть проникнуто религиозным началом, иначе оно всего лишь «эгоистический мир»; то же касается науки, которая в отрыве от религии и поэзии ведет к духовной смерти народа<sup>4</sup>. Примером нравственно мертвой нации была в глазах русского романтика капиталистическая Англия; ее погубил индустриализм и разделение труда, жажда золота, приведшая к развитию промышленности ценой полной механизации человека<sup>5</sup>. Одоевский утверждал, что каждой философской системе соответствует одна из эпох истории человечества<sup>6</sup>, и потому усматривал тесную связь

<sup>1</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 446–448. (Монография Сакулина основана на источниках, в ней используется весь рукописный архив Одоевского.)

<sup>2</sup> Высшим из искусств Одоевский считал музыку — «прямой язык души» (см.: Там же. С. 506).

<sup>3</sup> Там же. С. 510.

<sup>4</sup> Там же. С. 564.

<sup>5</sup> Там же. С. 577.

<sup>6</sup> Там же. С. 328.

между английским индустриализмом, обратившим общество в совокупность индивидов, лишенных всякой нравственной связи, и английской философией — рационально-эмпирической, недоверчивой ко всему, чего нельзя потрогать руками, односторонне аналитической<sup>1</sup>. Тем самым в русской мысли появился характерный мотив консервативно-романтической критики рационализма. Этот мотив, лишенный значения в псевдоромантическом консерватизме Погодина, позднее был подхвачен и всесторонне развит славянофильской мыслью<sup>2</sup>.

Однако в рассуждениях Одоевского об Англии содержался момент, явно отличавший его от славянофилов: хранителя национальной традиции, силу, способную дать отпор пагубным тенденциям «коммерческого века», Одоевский усматривал исключительно в «высших классах»; в простом народе он видел лишь самые низкие, эгоистические страсти и страшился их высвобождения. Англию доселе спасала ее аристократия, но теперь англичане готовят реформу (т. е. избирательную реформу 1832 года), вследствие которой «Джон Буль с багровым лицом и засученными рукавами — вломится в парламентские двери»<sup>3</sup>. Романтизм Одоевского имел отчетливую аристократическую окраску, любые стремления «учиться у народа» были ему совершенно чужды, крестьянская община, игравшая столь важную роль в славянофильской социальной философии, оставалась вне его поля зрения.

В плане романтической историософии, а также концепции социальной связи особенно значима оригинальная теория «инстинкта», созданная Одоевским<sup>4</sup>.

Естественно-научная терминология не должна никого удивлять. «Инстинкт» у Одоевского не биологическое понятие — это могущественная иррациональная сила, делающая возможным непосредственное общение с Богом, нечто вроде той «искры

<sup>1</sup> Там же. С. 578–580.

<sup>2</sup> Среди идеологов «официальной народности» этот мотив (хотя и в ослабленной форме) встречается у Шевырева, который в качестве литературного критика выступал против тенденции к коммерциализации литературы (т. е. против «торгово-промышленного направления» в лице Булгарина и Сенковского).

<sup>3</sup> Там же. С. 581–582.

<sup>4</sup> Там же. С. 469–480.

Божией», которая, согласно мистикам, осталась в человеке после его падения как залог будущего его возрождения. Во всеобщей истории Одоевский видел поочередную смену эпох инстинкта и эпох рационализма. Инстинкт старше разума. Первобытные народы действовали как бы «сомнамбулически»: они обладали огромной силой инстинкта, которая, однако, ослабевала по мере развития цивилизации; окончательному упадку инстинкта особенно способствовал рационализм римской цивилизации. Христианство возвестило начало новой эпохи инстинкта, более высокой, чем первоначальная, — но ныне источники силы инстинкта в человеке опять иссякают. Цикл повторился — недаром XVIII век так ценил наследие древних язычников. На смену спонтанности пришел расчет; истины, некогда постигаемые «инстинктивно», приходится добывать упорным и тяжелым трудом.

Одоевский не был безусловным врагом разума, но полагал, что следует «ум возвысить до инстинкта»<sup>1</sup>. Синтез инстинкта и разума был для него равнозначен синтезу эмпиризма (рационального, расчленяющего, неспособного постичь свой объект как живое целое) и философских систем, которые обращаются к «врожденным идеям» — непосредственным данным инстинкта<sup>2</sup>. Путь к возрождению ослабленного инстинкта лежит прежде всего через искусство, поскольку в нем сохранилась часть первоначальной энергии, утраченной человечеством в результате развития рационализма. Поэтическое чутье никогда не ошибается, «поэтическая стихия есть самая драгоценная сила души». Наука должна стать поэзией, а поэзия — наукой; высшим видом поэзии является «пророческая поэзия», безошибочно возвещающая грядущее.

«Поэзия» должна войти не только в науку, но и в живую социальную ткань человечества; она, подобно религии, есть могущественная, сплывающая общество «инстинктуальная сила»; общество, в котором развитие науки приводит к упадку религии и поэзии, является обществом выродившимся. Инстинкт — это творческое начало, органическая сила, без которой

<sup>1</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 482.

<sup>2</sup> Представляется вероятным, что отождествление картезианских «врожденных идей» с инстинктом Одоевский заимствовал у де Местра (который развивал эту мысль в особенности в «Санкт-Петербургских вечерах»).

все человеческие творения (произведения искусства, наука, законы) мертвы. Инстинкт есть условие живой социальной связи; рационализм способен создать общество лишь «механически, без жизни». Тем самым Одоевский приходил к теории нации: каждый народ есть часть универсального целого, а вместе с тем нечто особое и замкнутое, «организм, состоящий из элементов, выработанных веками»<sup>1</sup>. Загипнотизированный картиной сверхиндивидуального органического целого, идеалист-романтик выступал в защиту смертной казни как права организма избавляться от больных клеток<sup>2</sup>.

Богатство сил инстинкта, утраченное в Западной Европе, сохранила Россия, страна молодая, все еще живущая в «героическом веке». Усвоив, благодаря реформам Петра, достижения Европы, русские обогатились опытом старцев, не перестав быть детьми<sup>3</sup>. России предстоит великая миссия — привить Европе новые силы, вдохнуть новую жизнь в старую, одряхлевшую культуру. В социальном вопросе Западная Европа также многому может научиться у России. Тут для взглядов Одоевского характерна необычайно наивная идеализация патриархальных отношений; крепостной строй представлялся ему несравненно более совершенным, чем буржуазный. Мыслитель не отрицал, что крепостная система требует многих усовершенствований: хорошо бы, например, чтобы помещики в качестве опекунов народа сдавали предварительный экзамен «в ученом и нравственном отношении». Однако этот проект казался Одоевскому настолько смелым, что его осуществления он ожидал лишь к началу XX века<sup>4</sup>.

Мысль об особой миссии России созревала одновременно во многих умах; она находила сторонников и за границей. Франц Баадер, один из любимых философов Одоевского, уже давно связывал с Россией свои надежды и планы<sup>5</sup>. В 1839 году Мельгунов

<sup>1</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 561.

<sup>2</sup> Там же. С. 558.

<sup>3</sup> Там же. С. 591.

<sup>4</sup> Там же. С. 585–586. В пятидесятые годы Одоевский отказался от этого взгляда и стал горячим сторонником подготовлявшейся правительством крестьянской реформы.

<sup>5</sup> Там же. С. 129–132.

сообщал Одоевскому, что сам Шеллинг интересуется Россией, особенно Москвой, где у него так много приверженцев: «Я знал, что Шеллинг в особенности, в противоположность Гёрресу, имеет о России высокое понятие и ожидает от нее великих услуг для человечества»<sup>1</sup>. Вскоре затем Одоевский имел возможность лично в этом удостовериться. В 1842 году он поехал в Берлин слушать лекции Шеллинга о «философии откровения» и имел случай долго беседовать со своим старым учителем. В частности, Шеллинг сказал, что Россия «к чему-то важному назначена». Побеседовав с ним на религиозные темы, Одоевский записал: «Шеллинг стар, а то верно бы перешел в православную церковь»<sup>2</sup>.

Мысль о миссии России тесно связана у Одоевского с критической материалистической и индустриальной буржуазной цивилизации. Всестороннее развитие эта проблематика, вместе с различными ее ответвлениями, получила в главном произведении Одоевского — в «Русских ночах». Эта книга, будучи поистине «суммой» протославянофильских идей писателя-романтика, заслуживает более подробного рассмотрения в настоящем труде.

\* \* \*

«Русские ночи» стали плодом многолетних размышлений: их замысел восходит к концу двадцатых годов, отдельные части появились в печати в тридцатые годы, а полностью книга была опубликована лишь в 1844 году, в первом томе «Сочинений» Одоевского. Своей формой — беседы друзей, перемежаемые вставными новеллами, — «Русские ночи» напоминают «Серапионовых братьев» Гофмана. Автор отдавал себе в этом отчет; в «Примечании к „Русским ночам“» он объясняет подобное сходство исключительно «гармонической связью, естественно существующей между людьми всех эпох и всех народов»<sup>3</sup>. На выбор формы повлияло стремление к сочетанию авторской «субъективности» с «объективностью» путем введения в литературу полифонии — принципа хора, по образцу диалогов Платона.

<sup>1</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 339–340.

<sup>2</sup> Там же. С. 385, 386.

<sup>3</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 13. [Далее «Русские ночи» цитируются по тому же изданию. — Примеч. перев.]

Замысел автора не вполне удался: голоса « хора » неравноправны, слишком явно главенствует голос Фауста, высказывающего мысли самого автора. Беседы, воспроизведенные в книге, имеют значение исторического документа: они представляют, говоря словами Одоевского, « довольно верную картину той умственной деятельности, которой предавалась московская молодежь двадцатых и тридцатых годов, о чем почти не сохранилось других сведений »<sup>1</sup>.

Темы бесед затрагивают широкий круг проблем: от музыки и поэзии до политической экономии, от гносеологии до историсофии. В этой « энциклопедичности » нашел выражение сознательный протест против чрезмерной специализации, стремление восстановить « живое единство » предмета познания. Для свежего, незамутненного взгляда ребенка, писал Одоевский, не существуют отдельно физика и химия, грамматика и история; они отделились друг от друга в результате искусственного разделения умственного труда, но XIX век стремится воссоединить их опять<sup>2</sup>. Пионером в этой области был Шеллинг, новый Христофор Колумб, открыватель неизвестной части света — нераздельной человеческой души, таящей в своих « живых символах » глубочайшие тайны мироздания.

Исходная предпосылка Одоевского — существование « таинственных стихий, образующих и связующих жизнь духовную и жизнь вещественную »<sup>3</sup>. Эти таинственные связи прозревает поэт, который в экстатическом состоянии, в высшем напряжении сил инстинкта, видит дальше и лучше, чем обычные смертные. Поэт есть пророк и судья, в его самых фантастических видениях всегда таится частица истины. Многочисленные в « Русских ночах » новеллы провидчески-дидактического характера — это смертный приговор, вынесенный романтической поэзией бездушной прозаичности эпохи капитализма. Особенно знаменательна новелла под заглавием « Город без имени », представляющая историю возникновения и гибели государства, именуемого Бентамией. Английский утилитарист был для Одоевского « символическим

<sup>1</sup> Там же. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 10–12.

<sup>3</sup> Там же. С. 24.



персонажем», воплощением торгашеского расчета и эгоизма «индустриального века» (впрочем, так же относились к Бентаму английские романтики, особенно Кольридж)<sup>1</sup>.

История Бентамии стоит более детального пересказа. Это история людей, которые, покинув «старый мир», порвали все связи с традицией и на необитаемом острове, «на голой земле» принялись воплощать в жизнь систему Бентама. Их божеством была «польза», слово «польза» мгновенно разрешало все трудности. Колония бентамитов расцвела. На главной площади столицы воздвигли огромный памятник Бентаму с надписью «польза». Некоторые жители решили построить храм. Но что за польза от храма? Храм, объяснили инициаторы, необходим для постоянного напоминания, что «польза есть единственное основание нравственности и единственный закон для всех действий человека». Все согласились с этим, и храм был построен. Несколько артистов предложили устроить театр; другие бентамиты сочли его бесполезным; в конце концов театр был построен, дабы наглядно показывать, что польза есть источник всех добродетелей, а бескорыстие — главная причина всех бед человечества.

Экономическая деятельность бентамитов выглядит как гиперболлизация веберовской концепции «духа капитализма» — агрессивного духа рационализированной экономики, подчиняющей все области жизни индивида систематическому планированию и мелочной калькуляции.

Колония процветала. Общая деятельность превосходила всякое воображение. С раннего утра жители всех сословий поднимались с постели, боясь потерять понапрасну и малейшую частицу времени, — и всякий принимался за свое дело: один трудился над машиной, другой взрывал новую землю, третий пускал в рост деньги — едва успевали обедать. В обществах был один разговор — о том, из чего можно извлечь себе пользу? Появилось множество книг по сему предмету — что я говорю? одни такого рода книги и выходили. Девушка вместо романа читала трактат о прядильной фабрике; мальчик лет двенадцати уже начал откладывать деньги на составление капитала для торговых оборотов. В семействах не было ни бесполезных шуток, ни бесполезных

<sup>1</sup> См.: Kirk R. The Conservative Mind. Ch. 4: «Romantics and Utilitarians».

рассеяний, — каждая минута дня была разочтена, каждый поступок взвешен, и ничто даром не терялось. У нас не было минуты спокойствия, не было минуты того, что другие называли самонаслаждением, — жизнь беспрестанно двигалась, вертелась, трещала<sup>1</sup>.

На соседнем острове между тем поселилась колония, состоящая из простых людей, земледельцев, которые приехали для того, чтобы жить, а не для того, чтобы проводить в жизнь какую-либо систему. Бентамиты сочли их удобным объектом «для так называемой эксплуатации». Они начали с экономического проникновения, результатом которого стало разорение соседней колонии, после чего встал вопрос: не было бы полезно целиком завладеть землями соседей? Выдвинутый им ультиматум соседи отклонили. Тогда, подсчитав предварительно баланс затрат и прибылей, бентамиты напали на соседей с оружием в руках. Так постепенно они овладели всеми соседними областями, и Бентамия стала могущественной и грозной державой.

Однако внутри державы возрастала бедность, обогащение одних вело к разорению других. Все это совершалось по принципу «благородного соревнования» (т. е. честной конкуренции) и «естественного хода вещей». Купцы, руководствуясь возвышенным принципом прибыли, не пускали в оборот необходимых товаров, чтобы увеличить спрос на них и затем продать по сильно завышенным ценам; во имя рассудка и пользы они играли на бирже; пользуясь неограниченной свободой, основывали монополии. Даже слова «общая польза» стали казаться им сентиментальной фантазией; различные социальные слои захотели подчинить себе государственную власть и править исключительно в своих собственных интересах. Сначала власть захватили купцы — восторжествовал банкирский феодализм. Купеческая прибыль подчинила себе все области жизни. Религия сделалась, в сущности, лишней; нравственность была сведена к искусству выравнивания баланса; целью умственной деятельности стало изыскание способов обманывать без потери кредита; место поэзии заняло счетоводство, место музыки — монотонный стук машин.

<sup>1</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 154–155.

Тогда явился последний пророк, предвещавший бентамитам гибель и призывавший их к покаянию. Его не послушали и заперли в сумасшедший дом, но пророчества его исполнились. Диктатура купцов была свергнута, начался период борьбы за власть, различные сословия — сперва ремесленники, потом крестьяне — поочередно приходили к власти и правили страной в своих собственных, узкоэгоистических интересах. Бентамия погрузилась в хаос и разруху, ее население ушло в леса и занялось звероловством, голодало, предавалось разврату и сражалось за пищу и власть. В конце концов были разрушены все здания некогда великолепной столицы (а ныне — «города без имени»), остался лишь камень, на котором прежде стоял памятник Бентаму; одичавшие бентамиты в суеверном страхе преклоняли перед ним колени, принимая его за древнее божество. Вскоре все они были истреблены голодом, болезнями и хищными зверьми.

История Бентамии иллюстрировала мысли, встречавшиеся в различных контекстах почти во всех главах «Русских ночей». Одоевский был первым в России непримиримым, последовательным консервативно-романтическим критиком капитализма; его первые высказывания на эту тему (об Англии) появились в начале тридцатых годов, т. е. за несколько лет до окончательного формирования славянофильской идеологии. Мальтузианство было в глазах русского романтика преступлением<sup>1</sup>, а буржуазный парламентаризм — «ложью, какой еще не бывало в прежней истории мира»<sup>2</sup>. Моралистику Франклина Одоевский считал квинтэссенцией лицемерного эгоизма фабрикантов-филантропов; успех теории Адама Смита объяснял рьяной поддержкой купцов, которые с профессорской кафедры

<sup>1</sup> Критике мальтузианства Одоевский посвятил в «Русских ночах» новеллу под заглавием «Последнее самоубийство»: здесь говорилось о безуспешной борьбе с приростом населения, завершившейся коллективным самоубийством человечества. Фауст сопровождает новеллу комментарием: «Если теория Мальтуса справедлива, то действительно скоро человеческому роду не останется ничего другого, как подложить под себя пороху и взлететь на воздух или приискать другое, столь же действительное средство для оправдания Мальтусовой системы» (Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 145–146).

<sup>2</sup> Здесь (в «Эпиллоге» к «Русским ночам») Одоевский говорит, собственно, не о буржуазном парламентаризме, а обо всей «настоящей эпохе», переживаемой Западной Европой. — *Примеч. перев.*

услышали, что могут делать все, что им угодно, и всегда будут правы<sup>1</sup>; в законах политической экономии видел перенесение в сферу межчеловеческих отношений безжалостных законов природы<sup>2</sup>. Несколько страниц своей книги писатель посвятил примерам нищеты, вырождения, вымирания и преступности в промышленных странах, прежде всего клеймя, разумеется, Англию. Отношение Одоевского к догмам либерализма превосходно выражено в следующем диалоге:

*Виктор.* ...Должно брать в расчет <...> огромную производительность Запада, которая, естественно, понижает цены на фабричные произведения и заставляет производить дешевле и в меньшее время; оттого все эти ночные работы, употребление детей, утомление... без того большая часть фабрикантов бы разорились...

*Фауст.* Я не вижу нужды в этой непомерной производительности...

*Виктор.* Помилуй! ты хочешь ограничить свободу промышленности...

*Фауст.* Я не вижу нужды в этой беспредельной свободе...

*Виктор.* Но без нее не будет соревнования...

*Фауст.* Я не вижу нужды в этом так называемом соревновании...<sup>3</sup>

Вера Одоевского в историческую миссию России основывалась на убеждении, что Россия — единственная европейская страна, не вступившая еще на путь капиталистического развития<sup>4</sup>. Западная Европа все еще могущественна, но упадок ее неизбежен. Молодой, полный свежих сил русский народ есть резервная сила Провидения, призванная оздоровить и спасти гибнущую культуру Европы, осуществить мечты ее лучших сыновей, таких как Баадер, Балланш и Шеллинг<sup>5</sup>. Петр Великий привил России некоторые западные начала и в конечном счете тем самым упрочил ее самобытность, избавив ее от первобытной односторонности; ныне России нужен новый Петр, Петр западноевропейский, который привил бы дряхлеющему Западу свежие соки

<sup>1</sup> Там же. С. 238, 179–180.

<sup>2</sup> Там же. С. 237.

<sup>3</sup> Там же. С. 263–264.

<sup>4</sup> Следует заметить, что Одоевский использовал термин «капитализм», а также определения «коммерческий век», «индустриальная эпоха» и т. п.

<sup>5</sup> Там же. С. 419.

славянского Востока<sup>1</sup>. Запад не должен бояться России. Русская стихия — не разрушительная стихия: ее победа станет вместе с тем победой Европы, осуществлением ее старых христианских идеалов; когда западные народы поймут это, в них возродится надежда на «полноту жизни», они почувствуют приближение эпохи единства — «одной науки и одного учителя» — и с восхищением повторят забытые слова «одной старой книги»: «Человек есть стройная молитва земли!»<sup>2</sup>

В предисловии к «Русским ночам» (1844), а также в эпилоге и одном из примечаний к тексту книги Одоевский справедливо подчеркнул, что эти мысли — высказанные в начале тридцатых годов — в известной мере предвосхищали взгляды славянофилов<sup>3</sup>. Сходство действительно весьма велико, что особенно заметно при сопоставлении взглядов Одоевского с историософией и антропологией его близкого друга, бывшего любомудра И. В. Киреевского. Если Погодин усматривал самобытность России в самодержавии, то Одоевский, подобно славянофилам, видел ее в докапиталистическом социальном укладе и традиционной системе ценностей, сохранившейся в России (по его мнению) лучше, чем в странах Запада. Между «Русскими ночами» и взглядами Киреевского существует также целый ряд более частных совпадений. В критике рационализма Одоевский и Киреевский оперировали совершенно аналогичными доводами: оба они считали рационализм причиной расчлененности субъекта и объекта познания и противостояли ему во имя целостности человеческого духа; оба проводили параллели между рационализмом римской и капиталистической цивилизации; оба считали Шеллинга величайшим мыслителем Запада, а в его философии откровения видели свидетельство истины, которую Европа наконец осознала, но осуществить неспособна.

Однако сходства не должны заслонять различий. Одоевский не был славянофилом и никогда им не стал. Можно сказать, что он перенес на русскую почву консервативный, аристократический *западноевропейский* романтизм, не слишком заботясь

<sup>1</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 416–418.

<sup>2</sup> Там же. С. 422.

<sup>3</sup> Там же. С. 22, 342, 419.

о его «обрусении» или «ославянивании». За вычетом некоторых — впрочем, немногочисленных — упоминаний о русском православии, мы не найдем у Одоевского какую-либо концепцию русского исторического процесса и анализ русской действительности, способный обосновать убеждение в особой миссии русского народа. Свое миссианство<sup>1</sup> автор «Русских ночей» основывал на мнимой молодости и свежести России; из истории России он не черпал никаких аргументов, от проблемы петровских реформ отделался общими фразами, крестьянской общины не заметил вообще. Его мировоззрение не эклектично, оно обладает определенным стилем, но в этом стиле нет ничего специфически русского. Одоевский прежде всего европеец, он печалится о *европейском* прошлом, идеализирует общехристианские ценности — те, что воспевали трубадуры и во имя которых велись крестовые походы.

А ведь история России имела свою несомненную специфику, и любовь к европейскому прошлому могла вступать в конфликт с любовью к русскому прошлому. В Средневековье Россия, как страна православная, «схизматическая», находилась вне рамок европейского христианского сообщества; в ней не было рыцарей, трубадуров и крестовых походов; ее бояре не походили на западных аристократов, а ее цари — на западных королей; наконец, реформы Петра, казалось бы, полностью прервали нить исторической традиции. С точки зрения европейца-консерватора, все это могло вызывать сомнения в провиденциальной миссии России и даже внушать крайний пессимизм относительно ее будущих судеб. Такой пессимизм нашел выражение в «Философическом письме» Петра Чаадаева.

<sup>1</sup> Нам кажется верным мнение Бердяева о необходимости разграничения «миссианства» и «мессианства»: убеждение, что данный народ — как другие народы до него — должен осуществить особую историческую миссию, не обязательно связано с идеей «Миссии народов». (См.: *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 209.)

### ГЛАВА 3. ПАРАДОКС ЧААДАЕВА

Петр Чаадаев (1794–1856) — безусловно, одна из самых поразительных фигур русской интеллектуальной истории. Мыслитель, казалось бы, совершенно одинокий, стоящий в стороне от всех главных течений русской умственной жизни, с необычайной силой сформулировал ряд центральных проблем русской мысли, проблем, разрабатывавшихся позже людьми диаметрально противоположных мировоззренческих и политических ориентаций — славянофилами и западниками, Достоевским и Чернышевским, народническими мыслителями и Владимиром Соловьевым. Эти проблемы, по видимости гетерогенные, в мировоззрении Чаадаева складывались в стройную систему. Авторы, пытавшиеся найти у Чаадаева ответы на совершенно иной комплекс вопросов, оценивавшие его мировоззрение при помощи критериев, внешних по отношению к этому мировоззрению и потому внеисторических, вынуждены утверждать, что автор «Философических писем» то и дело «противоречит самому себе, на каждом шагу проявляет непоследовательность»<sup>1</sup>. Подобные утверждения свидетельствуют, по нашему мнению, о поражении исследователя, о недостаточности метода, которым он пользуется. Мировоззрение Чаадаева — мыслителя, принимающего предпосылки крайне консервативной социальной философии для того, чтобы осудить все прошлое и настоящее своей страны, нельзя не признать парадоксом. Но это исторический парадокс, в стиле великих парадоксов Паскаля и Руссо;

<sup>1</sup> См.: Григорян М. М. Чаадаев и его философская система // Из истории русской философии. М., 1958. Вып. 2.

противоречия, лежащие в его основе, нельзя свести к простой непоследовательности в умозаключениях.

Чаадаев был племянником князя Михаила Щербатова, главного идеолога аристократической оппозиции эпохи Екатерины; мы подчеркиваем это обстоятельство, поскольку воспитание в аристократическом и франко-космополитическом духе проливает определенный свет на многие из его позднейших идей.

Пятнадцати лет Чаадаев начал учиться в Московском университете, в 1812 году поступил на военную службу и принял участие в войне с Наполеоном. После окончания войны он сошелся с будущими декабристами, стал одним из ближайших друзей Пушкина. Автор первой монографии о Чаадаеве, Гершензон, пробовал умалить значение уз, связывавших Чаадаева с декабристами, оценивая их как своего рода недоразумение<sup>1</sup>. Это утверждение не выдерживает критики — даже православный историк русской мысли Зенковский был вынужден признать, что связи эти были «очень тесными»<sup>2</sup>. Молодой Пушкин не без оснований видел в Чаадаеве одного из наиболее выдающихся представителей либерализма двадцатых годов; недаром его знаменитое послание «К Чаадаеву» (1818) заканчивается словами:

Товарищ, верь, взойдет она,  
Звезда пленительного счастья,  
Россия вспрянет ото сна,  
И на обломках самовластья  
Напишут наши имена!

Это — самая оптимистическая строфа в творчестве Пушкина. По иронии истории тот, кому она была адресована, через несколько лет стал создателем глубоко пессимистического взгляда на Россию.

В начале 1821 года московский съезд декабристов поручил И. Д. Якушкину принять Чаадаева в тайную организацию. Предложение, однако, запоздало: как раз в это время<sup>3</sup> по неясным причинам Чаадаев вышел в отставку (отказавшись от превосходно начавшейся карьеры), отстранился от великосветской жизни

<sup>1</sup> См.: Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев: Жизнь и мышление. СПб., 1908.

<sup>2</sup> Zenkovsky V. V. A History of Russian Philosophy. London, 1953. Vol. 1. P. 153.

<sup>3</sup> Прошение об отставке Чаадаев подал в декабре 1820 года и получил ее в феврале 1821-го (см.: Григорян М. М. Чаадаев и его философская система. С. 128).



салонов и погрузился в чтение религиозных авторов. В его мировоззрении стала совершаться знаменательная эволюция; интенсивность духовных переживаний была столь велика, что серьезно подорвала его здоровье и заставила в 1823 году выехать за границу. Во время путешествия Чаадаев познакомился непосредственно с интеллектуальной жизнью Европы и утвердился в своих симпатиях к католицизму, который оказывал в то время сильное влияние на русскую аристократию<sup>1</sup>. Вернувшись в Россию в 1826 году, он в течение нескольких лет, проведенных почти в полном одиночестве, совершил огромный труд по философской формулировке своего нового мировоззрения. Так появились восемь «Философических писем» (написанных по-французски в 1826–1831 годах), из которых только одно, посвященное России, было напечатано при жизни автора — в журнале «Телескоп» за 1836 год.

После написания «Писем» Чаадаев вернулся к светской жизни и вскоре стал одной из главных достопримечательностей московских литературных салонов. Московская аристократия смотрела на него как на любопытную личность и украшение старой столицы; знакомство с Чаадаевым было предметом зависти в разного рода снобистских кружках; интеллектуальная элита, несмотря на то что он не принадлежал ни к одной из ее группировок, окружала его почтением; в дискуссиях с автором «Писем» формировалась идеология как западников, так и славянофилов.

Герцен — главный представитель западничества в тогдашней Москве — посвятил Чаадаеву несколько прекрасных страниц в «Былом и думах». Одна из них как нельзя лучше передает атмосферу, окружавшую мыслителя:

Печальная и самобытная фигура Чаадаева резко отделяется каким-то грустным упреком на линючем и тяжелом фоне московской high life<sup>2</sup>. Я любил смотреть на него среди этой мишурной знати, ветреных сенаторов, седых повес и почетного ничтожества. Как бы ни была густа толпа, глаз находил его тотчас; лета не исказили стройного стана его,

<sup>1</sup> Известное влияние оказала на него в этом направлении Софья Свечина, русская, перешедшая в католицизм, ярая ультрамонтанка, приятельница и корреспондентка де Местра. Формальным адресатом «Писем» была знакомая Чаадаева Екатерина Дмитриевна Панова.

<sup>2</sup> Светской жизни (англ.).

он одевался очень тщательно, бледное, нежное лицо его было совершенно неподвижно, когда он молчал, как будто из воску или из мрамора, «чело, как череп голый», серо-голубые глаза были печальны и с тем вместе имели что-то доброе, тонкие губы, напротив, улыбались иронически. Десять лет стоял он, сложа руки, где-нибудь у колонны, у дерева на бульваре, в залах и театрах, в клубе и — воплощенным veto, живой протестацией смотрел на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него, капризничал, делался странным, отчуждался от общества, не мог его покинуть, потом сказал свое слово, спокойно спрятав, как прятал в своих чертах, страсть под ледяной корой. Потом опять умолк, опять являлся капризным, недовольным, раздраженным, опять тяготел над московским обществом и опять не покидал его. Старикам и молодым было неловко с ним, не по себе; они, Бог знает отчего, стыдились его неподвижного лица, его прямо смотрящего взгляда, его печальной насмешки, его язвительного снисхождения. Что же заставляло их принимать его, звать... и, еще больше, ездить к нему? Вопрос очень серьезный<sup>1</sup>.

Свидетельство Герцена можно дополнить свидетельством Хомякова: «...в такое время, когда, по-видимому [т. е. по внешнему впечатлению. — *Примеч. ред.*], мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что и сам бодрствовал, и других побуждал»; «...может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками»<sup>2</sup>.

Взгляды Чаадаева были вызовом, задевали как славянофилов, так и западников. Задачей тех и других становилось преодоление чаадаевского пессимизма. После знаменитого диагноза Чаадаева европейское будущее России перестало быть чем-то само собой разумеющимся, западничество не могло уже существовать без историсофской концепции, без критической рефлексии над проблемой специфики русского исторического процесса. В свою очередь, создатели славянофильства не без влияния Чаадаева начали искать в истории России все то, в чем он ей отказывал, — нравственную и религиозную идею, духовную самобытность, которую нельзя было свести (как это делал Погодин и официальная идеология) к апологии самодержавия.

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 141.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 454. (Некролог Чаадаева.) [В оригинале — описка в выходных данных цитируемого издания. — *Примеч. перев.*]

\* \* \*

Чаадаев знал и высоко ценил немецкую философию; ближе всего духовно был ему Шеллинг, с которым он познакомился лично в 1825 году и переписывался в позднейшие годы. Следует подчеркнуть, что он знал и Канта, и даже Гегеля, что на рубеже двадцатых—тридцатых годов было в России редкостью. Но решающее влияние на него оказала французская католическая философия и историософия, особенно де Бональд, Балланш и де Местр, а также Шатобриан и Ламенне («теократического» периода). Мировоззрение Чаадаева — любопытный пример синтеза идей католических или близких к католицизму романтиков (французских и немецких) с доромантическим, антипросветительским традиционализмом — синтеза «романтического» и «классического» католицизма. Сам Чаадаев, несмотря на явные симпатии к католицизму, не порвал с православием — из всех существующих вероисповеданий он выше всего ставил католицизм, однако не считал его исключительным обладателем экуменической истины.

Исходной точкой (в плане генезиса), а также центральной проблемой философии Чаадаева является, несомненно, проблема России<sup>1</sup>. Однако идеи Чаадаева складываются в дедуктивную последовательность: размышления о России формально вытекают из общих посылок метафизики и теории познания, философской антропологии и историософии. Для большей ясности изложения представляется целесообразным сохранить и подчеркнуть этот порядок.

Вопреки мыслителям Просвещения, Чаадаев утверждал, что естественным стремлением человека является вовсе не стремление к индивидуалистически понимаемой свободе — человек стремится к *подчинению*, бытие имеет иерархическую структуру, естественный порядок основан на *зависимости*<sup>2</sup>. Вся активность человека направляется стоящей вне его, высшей, надындивидуальной силой; человеческий разум тем сильнее,

<sup>1</sup> Это справедливо подчеркивает Григорян, не соглашаясь с Зенковским, который стремится переместить акцент на чисто метафизические и теологические воззрения Чаадаева.

<sup>2</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 51.

чем более он послушен, подчинен, покорен<sup>1</sup>. Самая совершенная из наук — математика, поскольку она исключает всякую индивидуальность и своеволие мысли, полностью подчиняет мысль общим, универсальным законам<sup>2</sup>. Примерами покорности ума общим законам Чаадаев считал также естествознание (ссылаясь на Ф. Бэкона) и логический анализ<sup>3</sup>; даже интуиция, благодаря которой человек творит методом синтеза, не есть наша внутренняя познавательная способность, но отражение высшего разума; истина доступна нашей интуиции лишь тогда, когда мы полностью подчиняемся высшей, действующей через нас, но не зависящей от нас силе. Стремление к автономии индивидуального разума — абсурд, источник несчастий, главная причина, затрудняющая познание истины. Разум индивида черпает свою силу в причастности к универсальному разуму; глубоко в человеке содержится начало этого универсального разума, «память о первом глаголе Бога к первому человеку». Индивид познает эти божественные истины при посредничестве общества; без него он всего лишь заблудившаяся молекула, сдвинувшийся со своего места атом<sup>4</sup>. Разум обособленного индивида — это разум падшего человека, искусственный разум; человек, провозглашающий независимость своего ограниченного разума, пытающийся самостоятельно сорвать яблоко с древа познания, повторяет, по мнению Чаадаева, первородный грех. Бессилие разума обособленного индивида показано в кантовской «Критике чистого разума»; в сущности, это лишь критика искусственного разума, оторванного от источника мудрости<sup>5</sup>. Такой — субъективный — разум отделяет человека от мира, делает невозможным истинное познание,

<sup>1</sup> В подтверждение этой мысли Чаадаев цитирует Монтеня: «Повиновение есть истинный долг души разумной, признающей небесного владыку и благодетеля» (Там же. С. 50).

<sup>2</sup> Там же. С. 62.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 71, 81.

<sup>5</sup> На титульном листе своего экземпляра «Критики чистого разума» Канта Чаадаев написал: «Apologete adamitischer Vernunft» [«Апологет адамитского разума» (нем.)]. Секта адамитов проповедовала возвращение к эпохе райской невинности и отвергала церковные догматы и обряды, а заодно — условности человеческого общежития. — *Примеч. перев.*]

которое возможно лишь как коллективное знание, как участие в надындивидуальном коллективном сознании; это «высшее сознание» имеет свое начало в Боге — высшем принципе единства мироздания.

Абсурдом является и нравственная независимость индивида: «нравственный закон», подобно истине, не в нас, как полагал Кант, но вне нас<sup>1</sup>. Человек, предоставленный самому себе, будет падать все ниже и ниже. Непроизвольные и вместе с тем нравственные поступки возможны лишь для великих людей, которыми мы восхищаемся в истории<sup>2</sup>; обычные люди, поступки которых не направляются «таинственными побуждениями», должны подчиниться строгой дисциплине унаследованных традиций. В способности наследования традиции, в надындивидуальной исторической памяти Чаадаев усматривал основной факт психологии и резко выступал против «эмпирической психологии», рассматривающей человеческую психику как механическую игру случайных ассоциаций<sup>3</sup>.

Итак, предназначение человека — жизнь в полной зависимости; истинная свобода состоит в нравственной гармонии, в сознательном подчинении своих поступков действию высшей силы, общему праву. Высшей степенью совершенства было бы доведение этого подчинения до полного упразднения своей собственной, индивидуальной воли. Тогда человек не был бы оторван от природы, любое движение его души было бы созвучно всему мирозданию; он освободился бы от своего узкого, субъективного разума и начал бы жить как праотец Адам до изгнания из рая. Отрешение от индивидуальности («пагубного Я») одновременно стало бы выходом за пределы времени и пространства, в беспредельность и вечное бытие<sup>4</sup>.

В этой картине отчетливо виден элемент романтического пантеизма. Однако от пантеизма Чаадаев решительно отрекался: он подчеркивал, что концепция «единства объективного, стоящего совершенно вне ощущаемой нами действительности», не имеет «ничего общего» с пантеизмом, учением ложным,

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 59.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Там же. С. 54, 73.

<sup>4</sup> Там же. С. 55–56.

хотя и разделяемым большей частью современных философов<sup>1</sup>. Несмотря на это заявление, концепция Чаадаева не полностью свободна от пантеистических элементов; ее можно было бы назвать «пантеизмом», попыткой примирения пантеистических элементов с традиционным, христианским теизмом. «Великое ВСЁ»<sup>2</sup>, о котором писал автор «Писем», имело в его трактовке четырехступенчатую иерархическую структуру. Вершина этой иерархии — Бог; его эманацией является всеобщее сознание, мировой дух, отождествленный *со сферой социального*, с надындивидуальным и универсальным коллективным сознанием, сохраненным в традиции. Гораздо ниже этой сферы расположено в иерархии Чаадаева эмпирическое индивидуальное сознание, сознание индивидов, утративших связь с целостным бытием. Самый низкий (четвертый) уровень — дочеловеческая природа<sup>3</sup>. Таким образом, Бог не тождествен миру, как в пантеистических учениях, но и не отделен от мира, как в традиционном теизме.

Особенно любопытна чаадаевская концепция сферы социального и ее решающего значения в жизни человека. Знание, по мнению Чаадаева, есть форма коллективного сознания, возникает из взаимодействия многих людей, из коллизии многих сознаний; без общественных контактов, без социальной сферы, позволяющей передавать традицию из поколения в поколение, люди никогда не вышли бы из животного состояния. Предвосхищая (подобно французским традиционалистам) концепцию Дюркгейма, русский мыслитель утверждал, что «врожденные идеи» и «суждения а priori» — это, в сущности, идеалы и суждения, передаваемые традицией и принимаемые индивидами как истины, не требующие доказательств, самоочевидные<sup>4</sup>. Особое значение Чаадаев придавал, вслед за де Бональдом, языку: «Главный рычаг образования душ есть, без сомнения, слово; без него нельзя себе представить ни происхождения сознания в отдельной личности, ни его развития в человеческом роде»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 73–74.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

<sup>3</sup> Там же. С. 82.

<sup>4</sup> Там же. С. 85.

<sup>5</sup> Там же. С. 77.

Однако язык сам по себе не в состоянии объяснить «великое явление мирового сознания»; перенос мыслей может совершаться также неязыковыми, нематериальными средствами. «Тысячи скрытых нитей связывают мысли одного разумного существа с мыслями другого; наши самые сокровенные мысли находят всевозможные средства вылиться наружу; рассеиваясь, скрещиваясь между собой, они сливаются воедино, сочетаются, переходят из одного сознания в другое, обсеменяют, оплодотворяют и, в конце концов, порождают общее сознание»<sup>1</sup>. Это коллективное сознание нельзя свести к сумме индивидуальных сознаний; только через участие в этой надындивидуальной сфере индивид может познавать Бога и становиться сосудом божественной правды. Путь к Богу ведет не через индивидуалистическое самосовершенствование и пустынноческую аскезу, но через строгое соблюдение традиционных норм и условностей общественной жизни<sup>2</sup>. Стремление к преодолению индивидуальности и «растворению» в Боге, в сущности, равнозначно стремлению к полной социализации; это следует понимать в том смысле, что «все назначение человека состоит в разрушении его отдельного существа и в замене его существом совершенно социальным или безличным»<sup>3</sup>.

Эта концепция сочеталась с крайним, типично аристократическим гносеологическим элитаризмом<sup>4</sup>; народ, по мнению автора «Философических писем», не имеет ничего общего с Разумом («Was hat das Volk mit der Vernunft zu schaffen?»<sup>5</sup>); глас народа, вопреки Ламенне, отнюдь не глас Божий<sup>6</sup>. Страж откровения — не народ, но церковь, организованное социальное тело, посредничающее между народом и Богом. Если Бог посылает на землю новое откровение, то не прямо народу, но избранным личностям, наделенным особыми духовными достоинствами. В пренебрежении к роли церкви, а также в индивидуалистическом

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 77.

<sup>2</sup> Чаадаев, в частности, настаивал на необходимости заботиться о своем внешнем окружении (Там же. С. 36), а также строго соблюдать религиозные обряды как своего рода «режим души» (Он же. Сочинения и письма: В 2 т. М., 1913. Т. 1. С. 76–77).

<sup>3</sup> Он же. Сочинения. С. 115.

<sup>4</sup> См.: Stark W. The Sociology of Knowledge. London, 1958. P. 41–43.

<sup>5</sup> Что стал бы делать народ с разумом? (нем.)

<sup>6</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 140.

эгалитаризме Чаадаев видел главное зло протестантизма. Протестантизм он критиковал и за мистические тенденции. Если сущностью мистицизма считать стремление к индивидуальному, непосредственному общению с Богом и преодолению тем самым отчужденных, институционализированных форм религиозной жизни<sup>1</sup>, то Чаадаева придется признать решительным противником мистицизма; так и поступил Т. Масарик, категорически заявив, что Чаадаев не мистик, поскольку подчеркивает не субъективную, а объективную, «социальную» сторону религиозной жизни<sup>2</sup>.

Несмотря на некоторую односторонность, точка зрения Масарика представляется более обоснованной, чем мнение Гершензона, который мировоззрение Чаадаева определяет как «мировоззрение декабриста, ставшего мистиком»; не меняет дела даже оговорка, что чаадаевский мистицизм был «социальным мистицизмом»<sup>3</sup>. Чаадаев использовал некоторые концепции мистиков, но сам не был мистиком-теософом<sup>4</sup> и выступал против мистицизма — постольку, поскольку видел в нем антиэклесиологическую тенденцию. Защищая земную, социально-организационную функцию религии, он доходил до утверждений, звучавших кощунственно: «Для чего соединяться со Спасителем, если мы разлучены друг с другом?»<sup>5</sup> Мы еще не на небе, чтобы безнаказанно нарушать установленный порядок, чтобы пренебрегать «видимой», организационной стороной церкви<sup>6</sup>. Папство, по мнению Чаадаева, было бы необходимо даже в том случае, если бы оно возникло как чисто земное учреждение, установленное людьми для сохранения единства, для «централизации» христианских идей<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Kořakowski L. Mistyka i konflikt społeczny // Studia Filozoficzne. 1959. № 3 (12); Wach J. Socjologia religii. Warszawa, 1961. S. 172, 263.*

<sup>2</sup> См.: *Masaryk T.G. The Spirit of Russia. London; New York, 1955. Vol. 1. P. 227.* (Первое издание было опубликовано на немецком языке в 1913 году.)

<sup>3</sup> Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев. С. 64.

<sup>4</sup> Мистико-философский «Дневник», авторство которого Гершензон приписал молодому Чаадаеву, оказался сочинением Д. А. Облеухова. (См.: *Шаховской Д. И. Якушкин и Чаадаев // Декабристы и их время. М., 1925.*)

<sup>5</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 111.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 112.



С вопросом об отношении Чаадаева к мистицизму тесно связан вопрос, имеющий первостепенное значение для интерпретации «Философических писем»: вопрос об отношении их автора к католическим традиционалистам с одной стороны и консервативным романтикам — с другой.

В идеологии консервативных немецких романтиков традиция подвергалась иррационализации, противопоставлялась — наряду с вдохновением, пророческим даром и другими непосредственными дарами благодати — разуму, воплощавшему революционную негацию. В идеологии французских традиционалистов-теократов, особенно традиционалистов старшего поколения, сформировавшихся интеллектуально в XVIII веке (исключением до известной степени является де Местр<sup>1</sup>), основная линия разграничения проходила иначе: разум вместе с традицией противопоставлялся неконтролируемым иррациональным силам, и именно в них (а не в разуме) усматривали главную причину и силу революции. Де Бональд доказывал тождественность разума и откровения, усиленно подчеркивая, что католическая религия, в отличие от протестантизма, — это религия откровения, а не озарения<sup>2</sup>; в традиции он видел не противоположность, но воплощение разума, революционные доктрины осуждал за гипертрофию неразумного воображения. Ламенне настаивал на том, что истина познается не органами восприятия и не чувством, а исключительно разумом, что даже озарение должно быть подчинено контролю разума<sup>3</sup>. Как разум, так и традиция (разумеется, католическая традиция), согласно теократам, воплощали в себе универсальное начало, фактор всеобщего порядка, противопоставляемый иррациональным и партикулярным разрушительным стремлениям. Поэтому де Бональд сравнивал

<sup>1</sup> Де Местр ближе к мистикам, которые (особенно Сен-Мартен) оказали на него определенное влияние через масонство, а также к консервативным романтикам, работы которых — в частности, Галлера и Баадера — он читал и ценил. Но даже де Местр не был программным иррационалистом; он осуждал «единичный разум» во имя «всеобщего разума»; сочетал интуитивизм с похвалами силлогизму и рационализму априорного знания.

<sup>2</sup> См.: *Brunschvicg L. Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale.* Paris, 1953. Vol. 2. P. 490, 497.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 489; *Brehier E. Histoire de la philosophie.* Paris, 1957. Vol. 2: *La philosophie moderne.* Fascicule 3. P. 585.

христианство с математическими истинами, а Ламенне — с гравитацией и законами равновесия, утверждая, что отречение от католицизма равнозначно отречению от разума<sup>1</sup>.

Все это позволяет сделать вывод о большом сходстве между Чаадаевым и традиционалистами, особенно де Бональдом. В отличие от романтиков, Чаадаев выбирал скорее схоластическую, чем мистическую традицию христианства, не отвергал рационализма, видел в разуме не разрушительную, но объединяющую силу, высоко ставил «западный силлогизм» и «логический анализ»; подобно де Бональду и Ламенне, сравнивал универсальность и обязательную силу математических истин, а также законов тяготения, с универсальностью христианства, выступал против спиритуализации религии, провозглашал своего рода (отличный от романтического) социологизм в гносеологии и морали; не разделял веры романтиков (в том числе славянофилов) в возможность полной интернализации традиции, подчеркивал, что послушание традиции редко связано со спонтанностью и требует прежде всего подчинения определенным общественным формам и условностям<sup>2</sup>.

Вместе с тем философия Чаадаева включила в себя и многие романтические элементы, в частности культ незаурядных личностей, наделенных особой «харизмой», профетический элемент, а также романтический историзм, явно отличающий «Философические письма» от статических концепций де Бональда; через романтиков (Шеллинга и Балланша прежде всего) в философию Чаадаева проникли определенные мистические мотивы. Эти романтические и мистические элементы особенно заметны в чаадаевской философии истории.

Мировой дух, всеобщее, коллективное сознание развивается в историческом процессе. В отличие от просветительской историографии Чаадаев полагал, что поступки, совершаемые по собственной воле, не играют почти никакой роли в истории: они

<sup>1</sup> См.: *Lamennais F. Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Paris, 1817–1823. Vol. 1–4. В библиотеке Чаадаева сохранился экземпляр этого труда с подчеркиваниями, свидетельствующими об очень внимательном чтении (см.: Литературное наследство. М., 1935. Т. 22/24. С. 43).

<sup>2</sup> Отсюда столь характерная для Чаадаева забота об этикете, значение, которое он придавал внешним формам и условностям общественной жизни.

всегда остаются в границах сознательного или неосознаваемого эгоизма (так же считал и де Бональд) и не могут способствовать развитию человечества<sup>1</sup>. Творческая сила истории — высшая надындивидуальная сила; массы слушаются ее слепо, как «бездушные атомы», избранные личности служат ей как сознательные органы<sup>2</sup>. Тайну назначения человека христианин открывает в старых символах и традициях, источник которых теряется в лоне Бога<sup>3</sup>. Эти традиции в наиболее чистом виде хранил избранный народ; в избранных личностях как бы повторяется акт первоначального откровения. Неравенство народов и индивидов было для Чаадаева условием их индивидуальной разнородности, необходимой для достижения мировой гармонии<sup>4</sup>; тем самым мыслитель, который вообще-то смотрел на индивидуальность как на зло, развивал характерный мотив романтического плюрализма.

Задача исторической науки, согласно Чаадаеву, — не накопление и анализ фактов, но поиск смысла истории, отыскание в ней божественного плана. То была попытка вторичной сакрализации истории, обмирщенной Просвещением<sup>5</sup>. Русский мыслитель придавал истории огромное значение, хотел превратить ее в основную и главную из философских наук. Историческая мысль, писал он, «призвана подняться в наши дни на неизмеримо большую высоту, чем та, на которой она стояла до сих пор. В настоящее время разум, можно сказать, только и находит удовлетворение в истории; он постоянно обращается к прошедшему времени и в поисках новых возможностей выводит их исключительно из воспоминаний о прошлом, из обзора пройденного пути, из изучения тех сил, которые направили и определили его движение в продолжение веков. И, разумеется, это направление современной науки чрезвычайно благотворно»<sup>6</sup>.

С задачами, стоящими перед исторической мыслью, не могут справиться ни «повествовательная» история, ни история

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 42–43.

<sup>2</sup> Он же. Сочинения и письма. Т. 1. С. 93.

<sup>3</sup> Он же. Сочинения. С. 46.

<sup>4</sup> Там же. С. 88.

<sup>5</sup> Там же. С. 116–117.

<sup>6</sup> Там же. С. 90.

«психологическая». Выше их Чаадаев ставил историографический провиденциализм той эпохи, когда «в науке господствовал дух христианства»; тогда в нем была мысль «глубокая, хотя и неудачно выраженная» и неспособная восполнить изъяны тогдашней исторической науки, что автор «Писем» понимал ясно<sup>1</sup>. Поэтому-то «разум века требует совсем новой философии истории», философии, которая так же мало напоминала бы старую, как современная астрономия — «гномонические наблюдения Гиппарха»<sup>2</sup>. Эта зарождающаяся философия истории покончит с идеей «механического совершенствования» (т. е. с просветительской концепцией прогресса)<sup>3</sup>, покажет, что истинный прогресс совершался лишь в христианском мире; согласно афоризму Паскаля, она увидит в смене поколений — одного коллективного человека, пребывающего вечно<sup>4</sup>; она объяснит миссию и предназначение народов, подчинит их общей, универсальной цели — всечеловеческому объединению; и наконец, познав ритм и смысл истории, позволит до некоторой степени предвидеть будущее<sup>5</sup>.

В теоретическом плане историософия Чаадаева сильно отличалась от традиционного провиденциализма, поскольку пыталась примирить идею трансцендентного Провидения с историософским имманентизмом (точно так же чаадаевский «панентеизм» сочетал теизм и пантеизм). В ее основе лежала концепция медиатизации, надындивидуального, высшего сознания, посредничающего между Богом и людьми. На ряд проблем, которые в сороковые годы сыграли центральную роль в спорах о гегельянстве, в частности на вопрос о личной или безличной природе Бога, мыслитель не дал ясного ответа.

Новая философия истории, утверждал Чаадаев, пересмотрит все существующие оценки: она уничтожит незаслуженную репутацию индивидуалистов и скептиков, таких как Сократ и Марк Аврелий; имя Аристотеля будет произносить с ужасом, в Гомере узнает преступного обольстителя человечества; значение,

<sup>1</sup> Там же. С. 91.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 97.

<sup>4</sup> Там же. С. 77, 115.

<sup>5</sup> Там же. С. 95.

придаваемое ныне Древней Греции и вообще античной цивилизации, признает чрезвычайно преувеличенным; воздаст должное людям — таким, как Моисей, Давид, Магомет, — которые чувствовали пламя истории, через которых передавалось «святое озарение». Будущий историк сосредоточит внимание на первых веках христианства и на Средневековье; он покажет, что со времен Христа христианство является средоточием истории и в то же время сущность христианства реализуется в историческом развитии.

Во взглядах Чаадаева на Средневековье — в его концепции папства, в отношении к Реформации, в положительной оценке ислама, рассматриваемого как одна из христианских сект, — отчетливо сказывается влияние де Местра, впрочем, сильно окрашенное романтическим эстетизмом Шатобриана<sup>1</sup>. В папе римском мыслитель усматривал «видимый знак единства» и вместе с тем — символ будущего всеобщего объединения. Благодаря папству Европа была в Средневековье одним великим христианским народом. Возрождение и Реформация отбросили человечество к состоянию языческой разобщенности<sup>2</sup>; католической церкви ни в коем случае не следует мириться с протестантами — это значило бы санкционировать раздробление личности<sup>3</sup>. К счастью, Реформация не успела уничтожить всего. Христианская Европа прошла через все стадии порчи, неразрывно связанной со свободой, но не пала и пасть не может<sup>4</sup>; уже ныне в атмосфере эпохи ощущается приближение какого-то великого перелома. Христианство, расставшись со своей политической ролью, становится социальным, мы вступаем в последнюю стадию осуществления Царства Божия на земле. В заключение последнего, восьмого

<sup>1</sup> О влиянии де Местра на Чаадаева см.: Степанов М.: Жозеф де Местр в России // Литературное наследство. М., 1937. Т. 29/30. С. 618; *Quénet Ch. Tchaadaev et les lettres philosophiques*. Paris, 1931. P. 155–160. «Петербургские вечера» были напечатаны лишь в 1837 году, но содержащиеся в них идеи уже раньше были известны в России, где де Местр пребывал (до 1817 года) в качестве посла Королевства Сардиния. Кене считает возможным даже личное знакомство Чаадаева с де Местром (см.: *Ibid.* P. 157).

<sup>2</sup> См.: Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 99, 110. (Чаадаев использует термин «desunité».)

<sup>3</sup> Там же. С. 111.

<sup>4</sup> Там же. С. 100. Сходную мысль высказал де Местр, утверждавший, что христианская цивилизация — это цивилизация, «не допускающая упадка».

«Философического письма» Чаадаев возвещал будущее слияние душ и нравственных сил мира в одну душу, в одну силу. «Это слияние, — писал он, — все предназначение христианства. Истина едина: Царство Божие, небо на земле, все евангельские обетования — все это не что иное, как прозрение и осуществление соединения всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль есть мысль самого Бога, иначе говоря — *осуществленный нравственный закон*»<sup>1</sup>. Когда уже будет совершено это последнее деяние, исполнится назначение человечества, наступит «разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез»<sup>2</sup>.

Это уже не язык де Бональда и иных апологетов римско-католического порядка. Видение Чаадаева вырастает из хилиастических верований, созвучно иоахимизму<sup>3</sup> Шеллинга и польских романтиков, параклетизму Цешковского и «палингенетическим» концепциям Балланша. Вместе с хилиастическими элементами в историософию Чаадаева проникал мистицизм, сознательно отвергаемый им в онтологии, экклесиологии и теории познания. Формальная цельность системы, как я полагаю, не главное. Оригинальность Чаадаева как философа заключается в попытке дать синтез классического, в каком-то смысле рационалистического традиционализма де Бональда с романтикой харизмы и хилиазмом, синтез Церкви святого Петра и Церкви святого Иоанна<sup>4</sup>. Автор «Философических писем» понимал традицию так же, как де Бональд, но, в отличие от него, считал, что откровение и разум не исключают озарения.

\* \* \*

С точки зрения своей философии истории Чаадаев пробовал взглянуть на Россию. В сущности, следовало бы сказать наоборот: взгляд на Россию привел его именно к этой философии истории. Чаадаев был аристократом-европейцем; европейскую

<sup>1</sup> Там же. С. 138.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Учение Иоахима Флорского. — *Примеч. перев.*

<sup>4</sup> Та же тенденция свойственна философии Балланша. Близкое родство между «Философическими письмами» и воззрениями Балланша отмечал сам Чаадаев в письме к А. И. Тургеневу. (Там же. С. 380.)

цивилизацию с гордостью называл «нашей цивилизацией», в России не находил того, что любил, в чем видел универсальные, абсолютные ценности. Свою философию он создавал, пытаясь объяснить, чего, собственно, ему не хватает в отечестве. В высшей степени знаменательно, что «Философическое письмо», посвященное России, было первым в цикле и единственным напечатанным при жизни автора.

Россия, по мнению Чаадаева, — это страна, словно забытая Провидением. Расположенная между Востоком и Западом, она принадлежит скорее географии, чем истории. Никто ее вообще не заметил бы, не растянься она от Германии до Берингова пролива. Если бы не татарское нашествие, которое остановилось в России и благодаря этому миновало Европу, Россия не заслуживала бы даже упоминания во всеобщей истории<sup>1</sup>. «Дело в том, — пишет Чаадаев, — что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»<sup>2</sup>.

России неведома преемственность традиции, «поразительная связь» сменяющих друг друга идей, все в ней случайно, неустойчиво, обособленно. Русские ни к чему не привязаны, ни один из них не имеет «определенного круга действия, нет ни на что добрых навыков, ни для чего нет твердых правил», в собственных семьях русские как пришельцы, в собственных домах живут, словно в лагере; живя в городах, остаются кочевниками<sup>3</sup>. Полу-дикие номады больше привязаны к своим степям и пустыням, чем русские к своим городам. У русского народа не было вдохновенных героев, он не переживал поэтическую эпоху страстного беспокойства, бурной, по видимости бесцельной деятельности;

<sup>1</sup> Такая оценка характерна скорее для Пушкина, чем для Чаадаева (см. письмо Пушкина к нему от 19 октября 1836 года). У Чаадаева роль России в истории человечества скромнее: «Если бы полчища варваров, потрясших мир, не прошли по занятой нами стране прежде нашествия на Запад, мы бы едва дали главу во всемирной истории» (Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 25). — *Примеч. перев.*

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> Там же. С. 19.

история России — это дикое варварство, грубое суеверие, а затем — унижительный гнет татарщины, дух которой — согласно холодному, меткому замечанию Чаадаева — унаследовала затем национальная власть. Юность России — эпоха бесцветная и мрачная, лишенная кипучей энергии, оживляемая лишь злодеяниями. В истории России, утверждал мыслитель, нет «ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы говорил о прошедшем с силою и рисовал его живо и картинно. Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»<sup>1</sup>.

Неизвестна в России нравственная атмосфера Запада — идеи долга, справедливости, права, порядка; неизвестен и «западный силлогизм», методичность, логика. Русский, лишенный указателей пути и опоры в истории, теряет почву под ногами, всякую уверенность. Для него характерна особая, беззаветная отвага, свойственная существам, ни к чему не привязанным, которым нечего терять. Россия не принадлежит нравственному миру, не является сложившимся и окрепшим целым, а находится в состоянии постоянного брожения, напоминающего первобытный хаос, который предшествовал формированию земного шара.

Итак, русский народ, согласно Чаадаеву, есть редкое исключение среди народов мира: народ без истории, без собственной идеи и «нравственной личности», существующий лишь для того, чтобы дать великий урок миру. Такой народ не участвует в развитии всеобщего, коллективного человеческого сознания и не способен к истинному прогрессу; это забытый Богом безродный подкидыш. Автор «Письма» так подытоживал свой суrowый анализ:

Мы же, явившись, как незаконнорожденные дети, лишенные наследства, без связи с людьми, предшественниками нашими на земле, не храним в сердцах ничего из наставлений, вынесенных до нашего существования. Каждому из нас приходится самому искать путей для возобновления связи с нитью, оборванной в родной семье. То, что у других народов просто привычка, инстинкт, то нам приходится вбивать в свои

<sup>1</sup> Там же. С. 20.



головы ударами молота. Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и раздражительной. Внутреннего развития, естественно-го прогресса у нас нет, прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас откуда-то извне. Мы воспринимаем идеи только в готовом виде; поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы подвигаемся вперед, но в косвенном направлении, т. е. по линии, не приводящей к цели.

Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды<sup>1</sup>.

Каковы причины такого положения вещей?

Главная причина — изоляция, выпадение из всеобщего единства, религиозный и национальный партикуляризм. Его источник — схизма, отпадение от всеобщей церкви; русские, правда, христиане, но разве не христиане и абиссинцы? Русский народ в течение целых столетий замыкался в себе, подчинял христианство национальному предрассудку, наихудшему из всех, какие разделяют людей. Европейские народы, «подвигаясь из века в век, шли рука об руку», вместе сражались за Гроб Господень, на одном языке возносили молитвы к Богу; их голоса сливались в «дивное созвучие, в тысячу раз более величественное, чем все гармонии физического мира»<sup>2</sup>. История Запада была священной историей, там до известной степени уже осуществилось Царство Божие. Россия, чтобы вознестись от эмпирического прозябания

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 21, 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

к духовной жизни, должна была бы повторить с самого начала все предшествующее развитие Европы.

Любопытным дополнением к первому «Философическому письму» служит фрагмент о рабстве во втором «Письме». В рабстве Чаадаев усматривал главный факт русской жизни, источник ее отравленной атмосферы и паралича воли. На Западе церковь уничтожила рабство, в России же без протеста примирилась с его установлением. «Одно это, — утверждал мыслитель, — могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся»<sup>1</sup>. Это высказывание красноречиво свидетельствует о том, что чаадаевская апология католического Средневековья не была связана с защитой конкретных, эгоистических интересов аристократии; то была утопия, которую племянник князя Щербатова противопоставлял российскому деспотизму, основанному на узурпации и самоуправстве, а также русскому православию, для Чаадаева — религии мертвой, неспособной удовлетворить какие-либо духовные потребности<sup>2</sup>.

В своих чувствах Чаадаев отнюдь не был одинок. Подобные настроения переживал В. С. Печерин, многообещающий молодой профессор классической филологии Московского университета. В 1836 году (т. е. как раз тогда, когда появилось в печати «Письмо» Чаадаева) он уехал за границу и решил не возвращаться в Россию, через некоторое время перешел в католицизм и поступил в ультраконсервативный орден редemptористов. Гершензон нашел в его бумагах четверостишие, своей резкостью превосходящее даже «обдуманное, выстраданное проклятие» Чаадаева<sup>3</sup>:

Как сладостно отчизну ненавидеть!

И жадно ждать ее уничтоженья!

И в разрушении отчизны видеть

Всемирного денницу возрожденья!<sup>4</sup>

Зародыш чаадаевских воззрений на Россию можно найти в сочинениях французских традиционалистов. Де Бональд,

<sup>1</sup> Там же. С. 40.

<sup>2</sup> Под первым «Философическим письмом» Чаадаев написал: «Некрополис 1829, 1 декабря». «Некрополис» буквально означает «город мертвых».

<sup>3</sup> Выражение Герцена (см.: Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 146).

<sup>4</sup> Цит. по: Гершензон М. О. История молодой России. М.; Пг., 1923. С. 108.

как и Чаадаев, утверждал, что Россия, расположенная между Европой и Азией, — еще не сформировавшееся общество, что характер русских — это характер кочевников, а московские дома — всего лишь скифские повозки, с которых сняты колеса<sup>1</sup>. Де Местр, много лет проживший в России, считал ее страной, не знающей неких всеобщих истин — плодов старой цивилизации; причину этого он усматривал в изоляции, вызванной схизмой, а единственное противоядие видел в присоединении России к западному, католическому единству<sup>2</sup>. Эти мысли, по-видимому, были известны Чаадаеву и оказали влияние на его представления о России<sup>3</sup>. Идеи Чаадаева, в свою очередь, оказали огромное влияние на католического консерватора, маркиза де Кюстина, который в своей известной книге «Россия в 1839 году» дал портрет русского мыслителя, изложил «Философическое письмо» и описал скандал, вызванный его публикацией.

Эти сходства побуждают еще раз задуматься над вопросом о консерватизме Чаадаева. На европейском фоне автор «Философических писем» был консерватором, однако не мог быть им в своем собственном отечестве: ведь он утверждал, что там нет основных условий подлинного консерватизма — чувства оседлости, традиции, укорененности в истории.

<sup>1</sup> См. «Мысли о различных предметах» де Бональда (*Bonald L. de. Pensées sur divers sujets, et discours politiques.* Paris, 1817). [В оригинале описка: 1812. — *Примеч. перев.*] Фрагмент о «кочевниках», поразительно схожий с мыслями Чаадаева, у де Бональда звучит так: «Русские — все еще народ кочевников, во всяком случае по натуре, и московские дома — остановившиеся повозки скифов. Сверх того, русские имеют странную склонность менять планировку и обстановку своих жилищ, как если бы, не имея возможности перемещать место, они перемещают все, что только могут». — Цит. по: *Quénet Ch. Tchaadaev et les lettres philosophiques.* P. 162. См. также: *Europa und Russland: Texte zum Problem des Westeuropäischen und Russischen Selbstverständnisses.* Darmstadt, 1959. S. 56.

<sup>2</sup> См.: *Степанов М. Жозеф де Местр в России.* С. 618.

<sup>3</sup> См.: *Quénet Ch. Tchaadaev et les lettres philosophiques.* P. 157–159. Следует, однако, подчеркнуть, что, по сравнению с Чаадаевым, де Местр делает из этого диагноза другие практические выводы. Чаадаев был противником крепостного права, а де Местр (в работе «*Quatre chapitres sur la Russie*», 1811) советовал Александру I защищать привилегии дворянства и совершенно отказаться от мысли отменить крепостное право и даже от поощрения индивидуального освобождения крестьян. В России, доказывал де Местр, рабство необходимо, так как православие не способно играть ту же общественную роль, что католицизм на Западе.

Если исходить из «функционального» (или, по терминологии С. Ф. Хантингтона, «ситуативного»<sup>1</sup>) определения консерватизма, то придется признать, что Чаадаев консерватором не был. Его идеи не укрепляли российский статус-кво, отрицали существующую действительность и играли по отношению к ней деструктивную роль.

Иначе выглядит дело, если исходить из «содержательного» определения консерватизма, а также из рассмотрения идей Чаадаева на общеевропейском фоне. Связь русского мыслителя с широко понимаемым общеевропейским консерватизмом с этой точки зрения не может подвергаться сомнению.

Но, чтобы понять позицию Чаадаева, нельзя забывать о том, что его идеология была проникнута духом оппозиции к «православной, самодержавной и народной» николаевской России. «Философическое письмо» было напечатано тогда, когда официальная идеология возвещала всему миру, что Запад гниет, а Россия процветает, что ее прошлому, настоящему и будущему можно только завидовать, что Россия — единственный «якорь спасения» для всего человечества. Впечатление, произведенное «Письмом», было потрясающим. По личному повелению императора Чаадаева объявили сумасшедшим и отдали под принудительный врачебно-полицейский надзор; журнал «Телескоп» был закрыт, а его редактор Н. И. Надеждин сослан в Усть-Сысольск. Многие считали эти меры еще слишком мягкими. Даже Одоевский был возмущен публикацией «Письма»<sup>2</sup>.

О том, какое впечатление произвело «Письмо» в наиболее прогрессивных кругах тогдашней молодой интеллигенции, мы знаем по замечательному отзыву Герцена: то был «выстрел, раздавшийся в темную ночь; тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь, весть об утре или о том, что его не будет, — все равно, надобно было проснуться»<sup>3</sup>.

Между написанием «Философического письма» (около 1829 года) и его публикацией прошло несколько лет, за которые

<sup>1</sup> См.: *Huntington S. P. Conservatism as an Ideology.*

<sup>2</sup> См.: *Koyré A. Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie.* Paris, 1950. P. 29–30. В письме к Шевыреву Одоевский, в частности, писал: «То, что Чаадаев говорил о России, я говорю о Европе, и vice versa [наоборот (лат.)]» (цит. по: *Kohn H. The Mind on Modern Russia.* New Brunswick, 1955. P. 15).

<sup>3</sup> *Герцен А. И. Собр. соч.* Т. 9. С. 139.

мировоззрение Чаадаева претерпело определенную эволюцию: в момент публикации «Письмо» уже не полностью выразало позицию автора.

Июльская революция во Франции стала для Чаадаева потрясением, подорвавшим его спокойную, непоколебимую веру в Европу. Европа, которую он любил, была старой, аристократической Европой, залечивающей в эпоху Реставрации раны, нанесенные ей Революцией. «Еще недавно, с год тому назад, — писал он в 1831 году Пушкину, — мир жил в полном спокойствии за свое настоящее и будущее <...>. Ум возрождался в мире, человеческая память обновлялась, мнения сглаживались, страсть была подавлена, гнев не находил себе пищи, тщеславие находило себе удовлетворение в прекрасных трудах»<sup>1</sup>. И вдруг из-за глупости одного человека (Карла X) все это обратилось в ничто. «У меня навертываются слезы на глазах, — писал Чаадаев, — когда я вижу это необъятное злополучие старого, моего старого общества; это всеобщее бедствие, столь непредвиденно постигшее мою Европу, удвоило мое собственное бедствие»<sup>2</sup>. Единственным утешением оставалась для Чаадаева вера в мудрость непостижимых путей Провидения. «Я не один, — писал он, — не теряю надежды на то, что разум образумится. Но как совершится этот возврат, когда? Будет ли в этом посредником, какой-либо могучий дух, облеченный Провидением на чрезвычайное посланничество для совершения этого дела, или это будет следствием ряда событий, вызванных Провидением для наставления рода человеческого? Не знаю»<sup>3</sup>.

Это признание в неведении было равнозначно допущению того, что Провидение может воспользоваться совершенно новыми средствами и новыми силами. Потрясенный революционными событиями в Европе, Чаадаев начал ценить собственное отечество; под влиянием споров с будущими славянофилами, особенно с Иваном Киреевским, начал смотреть на Россию как на резервную силу Провидения, предназначенную для особой цели и как раз потому доселе изолированную от великой семьи исторических народов.

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 354.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

Атмосфера скандала после публикации первого «Философического письма» побудила Чаадаева полнее изложить свой взгляд на Россию, а вместе с тем оправдаться перед властями и (в меньшей степени) перед общественным мнением. Сделал он это в «Апологии сумасшедшего», написанной в 1837 году.

Свою защиту он начал с утверждения, что, вопреки общему мнению, ему не чужда любовь к родине. Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но еще прекраснее любовь к истине; любовь к родине разделяет народы, любовь к истине объединяет их; «не чрез родину, а чрез истину ведет путь на небо»<sup>1</sup>.

Признавая, что выраженный в «Философическом письме» взгляд на историю России был слишком суров, Чаадаев, однако, поддерживал свои основные тезисы; но теперь он делал из них другие выводы. Россия — страна без истории, в ее прошлом нет самостоятельного, внутреннего развития. В подтверждение этого тезиса Чаадаев ссылаясь на реформы Петра: будь Россия исторической нацией, эти реформы оказались бы невозможны — старые, прочно укорененные традиции положили бы предел произволу законодателя. Но Россия — лишь чистый лист бумаги:

Бела, как пустая страница, она<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 140.

<sup>2</sup> Мицкевич А. Дяды: Отрывок части III // Мицкевич А. Избр. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 240 (пер. В. Левика). Многочисленные сходства между первым «Философическим письмом» и картиной России в «Отрывке» третьей части «Дядов» рассматривает В. Ледницкий (*Lednicki W. Russia, Poland and the West. New York, 1954. Ch. I*). Ледницкий предполагает, что во время пребывания в России Мицкевич мог встречаться с Чаадаевым и запечатлеть в «Дядах» отзвуки бесед с ним. Гипотеза Ледницкого кажется нам правдоподобной: некоторые совпадения действительно поражают. Например, Чаадаев писал: «Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее обличье народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы. В чужих краях, особенно на юге, где лица так одушевлены и выразительны, я столько раз сравнивал лица моих земляков с лицами местных жителей и бывал поражен этой немотой наших выражений» (*Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 23*).

А у Мицкевича читаем:

И только их лица подобны донине  
Земле их — пустынной и дикой равнине.  
И пламя до глаз их еще не дошло  
Из темных сердец, из подземных вулканов,  
Чтоб, вольности факелом ярким воспрянув,  
Той дивной печатью отметить чело,  
Которой отмечены люди Восхода

Реформы Петра вовсе не были грехом против преемственности традиции, против «историчности», коль скоро эта историчность все равно никогда не существовала. По отношению к народу, не имеющему истории, поведение Петра было обоснованным и справедливым. Заметим, что это утверждение имело и другую сторону: за ним крылось желание убедить наследников Петра, что только взгляд на Россию как на страну без истории способен обосновать радикальность петровских реформ, а следовательно, правомочность неограниченного бюрократического самодержавия.

«Я люблю мое отечество, — заявлял мыслитель, — как Петр Великий научил меня любить его»<sup>1</sup>. Изоляция России была не ее виной, а виной ее географического положения.

Россия не имеет истории, но и отсутствие истории может быть своего рода преимуществом. Народы Европы, связанные собственными традициями, собственной блестящей историей, строят будущее с усилием, в тяжелой борьбе с силами прошлого; в России же достаточно чьей-либо властной воли — и все мнения стусеиваются, все верования покоряются и все умы открываются новой мысли. Русские могут строить свое будущее, используя исторический опыт народов Европы и избегая их ошибок, повинувшись исключительно «голосу просвещенного разума, сознательной воли»<sup>2</sup>. «Правда, история, — писал Чаадаев, — больше не в нашей власти, но наука нам принадлежит; мы не в состоянии проделать сызнова всю работу человеческого духа, но мы можем принять участие в его дальнейших трудах; прошлое уже нам не подвластно, но будущее зависит от нас»<sup>3</sup>. На этом

---

И люди Заката, вкусившие яд  
Падений и взлетов, надежд и утрат;  
Чьи лица — как летопись жизни народа.  
Здесь очи людей — точно их города,  
Огромны и чисты. И, чуждый смятенью,  
Их взор не покроется влажною тенью,  
В нем грусть состраданья мелькнет без следа.  
Глядишь на них издали — яркие и чудны,  
А в глубь их заглянешь — пусты и безлюдны.

(Мицкевич А. Дядя: Отрывок части III. С. 241)

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 150.

<sup>2</sup> Там же. С. 151.

<sup>3</sup> Там же.

основывалось убеждение Чаадаева, что России суждено «решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»<sup>1</sup>.

Чаадаевская концепция России — точное соответствие теории *tabula rasa*<sup>2</sup>, сформулированной Локком по отношению к человеческому уму. О следствиях, вытекающих из этого учения, английский ученый А. Коббен писал так:

Если человек с самого своего появления на свет наделен врожденными идеями, неискоренимыми инстинктами, унаследованными традициями, то очевидно, что изменить его можно лишь в очень небольшой степени <...>. Локк представил ситуацию совершенно иную, в соответствии с которой ум человека в момент его рождения — всего лишь чистый лист бумаги, на котором мы можем писать, что хотим. Никогда еще не появлялось учение более революционное, ибо из него следует, что воспитание и внешнее окружение — господин и владыка человека, что можно изменить весь облик общества на протяжении жизни одного поколения<sup>3</sup>.

В «Апологии сумасшедшего» необычайно резко сказался трагический парадокс Чаадаева. Философ, который «основной факт психологии» усматривал в надындивидуальном наследовании идей и резко выступал против локковского эмпиризма, в то же время полагал, что его собственная страна — как раз чистый лист бумаги, страна без наследия, исключение из общего правила; это утверждение было равнозначно признанию, что все его воззрения на человека, общество и историю неприменимы к его отечеству. Парадоксальность позиции Чаадаева была тем заметнее, что мыслитель-консерватор принимал антиконсервативные следствия теории *tabula rasa* и именно в них видел единственную возможность спасения для России.

Мнение, что Россия — страна, в которой ничего еще не сделано и в которой поэтому можно сделать все что угодно, отнюдь

<sup>1</sup> Там же. С. 150.

<sup>2</sup> Чистого листа (*лат.*).

<sup>3</sup> Cobban A. Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century. London, 1929. P. 24.



не было новым: его высказывал уже Лейбниц в связи с реформами Петра<sup>1</sup>, а также Дидро в связи с законодательной деятельностью Екатерины II<sup>2</sup>. Однако у них это мнение высказывалось как бы мимоходом, вне непосредственной связи с основными положениями их философии; лишь у Чаадаева оно стало тезисом, в высшей степени важным в мировоззренческом плане, выражающим всю внутреннюю драму мыслителя. Благодаря Чаадаеву мысль о России как о чистом листе стала — в разных ее аспектах и вариантах — важной составной частью идеологии революционеров-народников. Герцен, перенявший эту мысль непосредственно у Чаадаева, высказывал ее почти в тех же самых словах, что и автор «Апологии сумасшедшего»: русские свободны от «бремени истории», не имеют в своем прошлом ничего, что могли бы любить (ничего, кроме общины), это как бы пролетарии среди народов Европы, народ, который не может ничего потерять в случае революции, зато приобрести может все<sup>3</sup>. Михайловский (по-видимому, тоже продолжая мысль Чаадаева) выводил из «отсутствия истории» как слабость характера, свойственную, по его мнению, многим русским, так и смелость «русского отрицания», не останавливающегося ни перед чем<sup>4</sup>. Еще

<sup>1</sup> См.: *Europa und Russland...* S. 15–17; *Richter L. Leibniz und sein Russlandbild.* Berlin, 1946.

<sup>2</sup> В предназначавшемся Екатерине II труде «Опыт истории политики Франции» («*Essai sur la Police de la France*») Дидро утверждал, что Россия как молодая страна, не знающая старых, застывших форм общественного устройства, представляет собой особенно удобный, послушный материал для творческой воли мудрого законодателя: «Как счастлив народ, у которого ничего еще не сделано!» (*Плеханов Г. В. Сочинения.* Т. 22. С. 144).

<sup>3</sup> См.: *Герцен А. И. Собр. соч.* Т. 7. С. 15–16, 298–299.

<sup>4</sup> Н. К. Михайловский в статье «Прудон и Белинский» писал, в частности: «История создает силу, твердость, определенность, но <...> создает также многопудовую тяжесть предания, не дающую свободы критическому духу. Отсутствие истории создает дряблость, нравственную слякоть, но зато если уж выдается в среде, лишенной истории, личность, одаренная инстинктом правды, то она способна к гораздо большей широте и смелости, чем европейский человек, именно потому, что над ней нет истории и мертвящего давления предания. Европейских людей поражает смелость русского отрицания. Оно для них — дикость, варварство, и в этом мнении есть известная доля правды. Русскому человеку, благодаря отсутствию истории, нет причины дорожить даже таблицей умножения и, например, общественными перегородами, которых наша история никогда не водружала с европейской определенностью и устойчивостью» (*Михайловский Н. К. Полн. собр. соч.: В 10 т. СПб., 1909.* Т. 3. Стб. 683–684).

одним вариантом концепции «чистого листа» была идеология Ткачева: он утверждал, что российское самодержавие не имеет опоры в исторически сложившихся общественных силах и потому слабо, «висит в воздухе»; в слабости и несамостоятельности традиционных общественных сил он видел ручательство того, что «властная воля» победившего революционного меньшинства не встретит в России серьезного сопротивления<sup>1</sup>.

Оценка этих идей, отделение в них «мифологии» от «реализма» не входит в задачи настоящей работы. Мы упомянули о них, чтобы яснее показать парадокс Чаадаева — философа, прославляющего Историю, а вместе с тем отрицающего ее существование в собственном отечестве, ученика французских традиционалистов, вдохновляющего идеологов русской революции.

\* \* \*

Трудно установить, в самом ли деле оптимистический взгляд на будущее России в «Апологии сумасшедшего» выражал действительные убеждения Чаадаева; если учесть особые обстоятельства, в которых писалась «Апология», а также совокупность более ранних и позднейших воззрений мыслителя, это представляется сомнительным. Разумеется, нет оснований подозревать Чаадаева в полной неискренности; вероятней всего, он и в самом деле допускал возможность великого будущего России, но был далек от того, чтобы отождествиться с этим воззрением и связывать с ним все свои надежды. Впрочем, картина будущей русской цивилизации, лишенной опоры в религии, цивилизации чисто научной и антиисторической, не могла его особенно вдохновлять.

Так или иначе, основой взглядов Чаадаева продолжало оставаться убеждение в неспособности русского народа к самостоятельному историческому творчеству. Чаадаев с тревогой отмечал в «Апологии» появление «фанатических славян», роящихся в библиотеках и архивах в поисках документов, могущих поставить под сомнение эти взгляды<sup>2</sup>. Зарождающееся

<sup>1</sup> Особенно см. знаменитое «Открытое письмо господину Фридриху Энгельсу» (Ткачев П. Н. Избр. соч. на социально-политические темы: В 4 т. М., 1932. Т. 3. С. 88–98).

<sup>2</sup> См.: Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 144.

славянофильство было для него явлением необычайной важности, «первым актом эмансипированного национального разума»; он смотрел на него с печалью и озабоченностью, поскольку видел в нем «страстную реакцию против просвещения, против идей Запада — против того просвещения и тех идей, которые сделали нас тем, что мы есть, и плодом которых является эта самая реакция, толкающая нас теперь против них»<sup>1</sup>. Необычайно замечательно то, что автор «Апологии» противопоставлял славянофилам «просвещенное правительство»; в известном смысле он даже взывал к правительству, обращая его внимание на то, что славянофильское движение угрожает наследию Петра Великого и может повлечь за собой непредвиденные последствия.

Характерным документом борьбы Чаадаева со славянофилами является также его письмо Шеллингу от мая 1842 года<sup>2</sup>. «Философия откровения», читавшаяся Шеллингом в Берлине, была встречена славянофилами с радостью как важный аргумент в споре с западниками, которые в огромном своем большинстве были связаны с гегельянством; положение Чаадаева в этих спорах было трудным, поскольку сам он считал Шеллинга крупнейшим авторитетом среди немецких философов, а в философии откровения видел большой шаг вперед в деле примирения философии и религии. Целью письма, подробно извещавшего Шеллинга о деятельности славянофилов, было получить от старого философа высказывание, авторитетно осуждающее славянофильство и поддерживающее позицию Чаадаева в московских дискуссиях. Надо признать, что письмо было написано очень искусно: автор напоминал Шеллингу о своем давнем знакомстве с ним, резко критиковал Гегеля, выводя славянофильство (совершенно безосновательно) из распространения его философии в России, наконец, подчеркивал, что славянофилы пытаются создать «новую, небывалую» философию, опровергающую все прежние системы, а значит, и систему адресата письма.

Под влиянием частых дискуссий со славянофилами Чаадаев сделал некоторые уступки в пользу «новой школы» — «несколько

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 147.

<sup>2</sup> Там же. С. 422–444.

ослаивания»<sup>1</sup>, по его собственным словам. Важнейшей из этих уступок было изменение однозначно отрицательного отношения к восточной церкви. Чаадаев признал, что православие превосходит католицизм по чистоте догматов; в восточной церкви начал усматривать развитие аскетической и созерцательной стороны христианства, т. е. своего рода дополнение к «социальности» и «активности» римской церкви<sup>2</sup>. Он даже согласился с утверждением славянофилов, что допетровская Русь была «продуктом религиозного начала», что «простодушный и добрый» русский народ принял евангельское учение в его первоначальной форме и применил его к семейной жизни<sup>3</sup>. Но это не были принципиальные уступки. В обширном письме к графу Сиркуру (1846) Чаадаев говорил своему корреспонденту о значении славянофильских воззрений, а также просил его поместить во французской печати статью Хомякова «Мнение иностранцев о России», но вместе с тем подтверждал и обосновывал новыми доводами свою позицию непримиримого западника<sup>4</sup>.

Письмо к Сиркуру для нас особенно важно. Чаадаев подхватывает здесь аргументацию славянофилов, иногда даже повторяет их утверждения, но делает из них прямо противоположные выводы. Так, из тезиса об исконно христианском характере православия Чаадаев делал вывод, что русский народ принял христианские начала тогда, когда еще не проявился и не получил развития их «социальный» характер, — вот почему христианство проникло в семейную, домашнюю жизнь старой Руси, но не могло повлиять на общественные и государственные отношения. Тезис славянофилов о пагубном влиянии Рима на католицизм подвергся у Чаадаева инверсии: мыслитель напоминал, что в эпоху, предшествовавшую разделению церковью, столицей Римской империи была Византия; это, по его мнению, способствовало укреплению независимости западного христианства, удаленного от резиденции императора, и подчинило восточную церковь светской власти; православное духовенство переняло у греков смирение перед императором и именно поэтому ничего

<sup>1</sup> Там же. С. 444.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 457.

<sup>4</sup> Там же. С. 450–459.

не сделало для «социализации» христианства и христианизации общественного строя. Чаадаев сумел обратить на пользу западничеству даже утверждение славянофилов, что русское общество, в отличие от западных, сложилось без завоевания. На Западе «рабство» (т. е. крепостная зависимость крестьян) было результатом завоевания, в России же возникло само по себе, без протеста духовенства и даже народа. По мнению Чаадаева, это явление, не имевшее прецедентов в истории, свидетельствовало о том, что в России все с самого начала было направлено к порабощению личности и мысли.

Итог его размышлений был таков:

Мы будем истинно свободны от влияния чужеземных идей лишь с того дня, когда вполне уразумеем пройденный нами путь, когда из наших уст помимо нашей воли вырвется признание во всех наших заблуждениях, во всех ошибках нашего прошлого, когда из наших недр исторгнется крик раскаяния и скорби, отзвук которого наполнит мир. Тогда мы естественно займем свое место среди народов, которым предназначено действовать не только в качестве таранов или дубин, но и в качестве идей. И не думайте, что нам еще очень долго ждать этой минуты<sup>1</sup>.

Деятельность славянофилов, считал Чаадаев, в конечном счете способствует приближению этого будущего. Начатые ими исследования самобытности русской истории помогут лучше понять прошлое и приведут к неожиданным открытиям; даже теперь «в недрах этой самой новой школы, которая силится воскресить прошлое, уже не один светлый ум и не одна честная душа вынуждены были признать тот или другой грех наших отцов»<sup>2</sup>.

Эту мысль превосходно иллюстрирует письмо Чаадаева Хомякову от 1844 года. Чаадаев благодарит идеолога славянофильства за суровое осуждение Ивана Грозного, а вместе с тем выражает надежду, что дальнейшие исследования помогут Хомякову понять: «Такое чудовище возможно лишь в стране, в которой оно появилось». «Потом, — иронизирует Чаадаев, — останется только показать прямое его исхождение из нашей народной жизни,

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 458–459.

<sup>2</sup> Там же. С. 459.

из того семейного, общинного быта, который ставит нас выше всех народов в мире и к возвращению которого мы всеми силами должны стремиться. В ожидании этого вывода — не возврата — благодарю вас еще раз за вашу статью»<sup>1</sup>.

Событием, способствовавшим дальнейшей эволюции взглядов Чаадаева на Россию — и окончательному отказу от надежд, выраженных в «Апологии сумасшедшего», — была «Весна народов» 1848 года. Российский император стал тогда, по словам Мицкевича, «действительным вождем европейской реакции»<sup>2</sup>. По другую сторону баррикады ту же самую мысль выразил другой поэт-романтик, Федор Тютчев. В этой борьбе, писал он, участвуют только две силы — Революция и Россия. «Между ними никакие переговоры, никакие трактаты невозможны; существование одной из них равносильно смерти другой!»<sup>3</sup>

Поставленный перед альтернативой: Революция или Россия, Чаадаев выбрал Революцию; западничество оказалось в нем сильнее консерватизма. Об этом свидетельствует удивительный документ — написанный Чаадаевым проект прокламации, извещавшей русских крестьян о революционных событиях в Европе<sup>4</sup>. Этот проект, стилизованный на простонародный лад, сообщал «людям русским, православным», что христианские народы «взволновались, всколебались, аки волны окиана-моря», встали против своих «царей, государей», против угнетения, порабощения и не хотят уже другого царя, «окромя Царя Небесного». Прокламация осталась неоконченной, обстоятельства ее появления по-прежнему загадочны; было бы крайне наивным делать на ее основании вывод о переходе Чаадаева на сторону революционного крестьянства, но можно смело утверждать, что мыслитель не симпатизировал контрреволюционным мерам царизма и хотел каким-то образом способствовать их поражению.

Эти настроения упрочились в мрачные годы реакции — в период преследования любой философии, «цензурного террора» 1848–1855 годов. Чаадаевская критика России, особенно критика

<sup>1</sup> Там же. С. 439.

<sup>2</sup> Mickiewicz A. Dzieła. Warszawa, 1955. Т. 12. С. 196.

<sup>3</sup> Тютчев Ф. И. Россия и Революция // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. СПб., [1911?]. С. 542.

<sup>4</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 294.

русского национализма, как официального, так и славянофильского, стала еще острее и резче. В заметке об одной из теологических брошюр Хомякова Чаадаев называл царизм «восточным деспотизмом» и именно этим (а не особыми достоинствами православия, как считал Хомяков) объяснял то, что Реформация не переступила границ России: протестантизм остановился там, где кончалась всякая мысль, «царство идеи» и начиналось «царство грубого факта и обряда»<sup>1</sup>. В «Письме неизвестного к неизвестной», написанном в начале Крымской войны (в 1854 году), Чаадаев выразил мнение, что причиной войны была «мнимо национальная реакция», которая дошла в России до мономании и повлияла на внешнюю политику правительства<sup>2</sup>.

Изменения, произошедшие в мировоззрении автора «Философических писем», — ослабление и отодвижение на второй план консервативных элементов — превосходно характеризует то обстоятельство, что, осуждая славянофильские «ретроспективные утопии», Чаадаев противопоставлял им патриотическую установку своей молодости, т. е. периода сближения с декабристами. Он характеризовал ее так:

Не так мы в молодости любили нашу родину. Мы хотели ее благоденствия, мы желали ей хороших учреждений и подчас осмеливались даже желать ей, если возможно, несколько больше свободы; мы знали, что она велика и могущественна и богата надеждами; но мы не считали ее ни самой могущественной, ни самой счастливою странюю в мире. Нам и на мысль не приходило, чтобы Россия олицетворяла собою некий отвлеченный принцип, заключающий в себе конечное решение социального вопроса, чтобы она сама по себе составляла какой-то особый мир, являющийся прямым и законным наследником славной восточной империи, равно как и всех ее прав и достоинств, чтобы на ней лежала нарочитая миссия вобрать в себя все славянские народности и этим путем совершить обновление рода человеческого; в особенности же мы не думали, что Европа готова снова впасть в варварство и что мы призваны спасти цивилизацию посредством крупиц этой самой цивилизации, которые недавно вывели нас самих из нашего векового

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 272.

<sup>2</sup> Там же. С. 276.

ощепенения. Мы относились к Европе вежливо, даже почтительно, так как мы знали, что она выучила нас многому, и между прочим — нашей собственной истории. Когда нам случалось нечаянно одерживать над нею верх, как это было с Петром Великим, мы говорили: этой победе мы обязаны вам, господа<sup>1</sup>.

Но возвращение к патриотизму двадцатых годов было для Чаадаева невозможным. К концу жизни мыслитель вернулся к пессимизму первого «Философического письма», утвердился в убеждении (хотя обосновывал его несколько по-иному), что Россия все же «особый мир» — мир зла, рабства и творческого бессилия. Д. Шаховской нашел в бумагах Чаадаева необычайно красноречивую статью, написанную во время Крымской войны (в 1854 году) и предназначенную для публикации (разумеется, анонимной) во французской печати<sup>2</sup>. Здесь утверждалось, что по сравнению с Россией все в Европе преисполнено духа свободы — монархи, правительства и народы, что война Европы с Россией — «естественная борьба света с тьмой». Статья заканчивалась словами:

Говоря о России, постоянно воображают, будто говорят о таком же государстве, как и другие; на самом деле это совсем не так. Россия — целый особый мир, покорный воле, произволению, — фантазии одного человека, именуется ли он Петром или Иваном, не в том дело: во всех случаях одинаково это — олицетворение произвола. В противоположность всем законам человеческого общежития Россия шествует только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов. И поэтому было бы полезно не только в интересах других народов, а и в ее собственных интересах заставить ее перейти на новые пути<sup>3</sup>.

Мы читаем эти несправедливые, но задевающие за живое слова со смешанными чувствами: поражаемся поистине русской «смелости отрицания» и вместе с тем с ужасом осознаем

<sup>1</sup> Там же. С. 275.

<sup>2</sup> Там же. С. 266–271.

<sup>3</sup> Там же. С. 271.



то душевное состояние, в котором эти слова писались, — состояние полного отчуждения от собственного народа. Жизненный путь Чаадаева закончился двойным поражением: поражением западника-аристократа, ценностям и идеалам которого изменила буржуазная Европа, и еще большим поражением русского патриота, который в мрачной действительности николаевской России не смог найти путь в свое собственное отечество.

\* \* \*

Чаадаевская критика славянофильства часто была несправедлива, нередко даже поверхностна, недостаточно вникала во внутреннюю структуру критикуемой идеологии. Чаадаеву казалось, например, что взгляды Хомякова на Ивана Грозного были уступкой западничеству, чем-то, что отличало Хомякова от других славянофилов, тогда как в действительности это воззрение вытекало из основных принципов славянофильского учения. Автор «Апологии сумасшедшего» видел в славянофильстве только национализм, не отличал славянофильства от идеологии «официальной народности»; привыкнув видеть в правительстве носителя «просвещения» и европеизации, предъявлял славянофилам упреки, которые с большим основанием следовало бы направить по адресу национализма, непосредственно инспирировавшегося правительством. Критика Чаадаева не затрагивала центральных для славянофильства вопросов: концепцию личности и социальных связей, проблему типов культуры, вопрос о рационализме.

В споре славянофилов с западниками Чаадаев занимал «нетипичную» позицию. Его западничество не имело ничего общего с точкой зрения, согласно которой Россия должна пройти через стадию капиталистического развития. Апогей Европы Чаадаев видел в Средних веках, капитализм (которому, впрочем, он уделял не слишком много внимания) был для него скорее свидетельством глубокого кризиса европейской цивилизации, чем существенным элементом «европеизма». Демократические и либеральные западники сороковых годов прошли школу гегельянства и развивали свои воззрения в направлении материализма и атеизма. Чаадаев, напротив, подобно славянофилам, возлагал

надежды на будущее возрождение религии и с радостью приветствовал антигегельянскую философию откровения Шеллинга. Западники стремились философски обосновать автономию личности, которая выражает себя в свободной и творческой деятельности; Чаадаев, подобно славянофилам, категорически отвергал автономию индивида и творческий характер его самостоятельной деятельности.

Эта «нетипичность», однако, особенно поучительна. Глубокие противоречия западничества Чаадаева показывают а *contrario*<sup>1</sup> закономерность развития главного течения западной мысли.

Чаадаевская попытка примирить западничество с консерватизмом должна была закончиться поражением. Ни одного русского не могла удовлетворить апология консервативной системы ценностей, сочетающаяся с утверждением, что именно в России — отсталой стране — эта система не может иметь никакого применения. Программа, предполагающая начать развитие России с самого начала, с устранения разделения церквей и прохождения всех очередных стадий развития средневековой Европы, была слишком, до очевидности утопической, чтобы стать руководством к действию. «Апология сумасшедшего» демонстрировала, правда, другую, заманчивую возможность — построения будущего без оглядки на историю, чисто рациональными средствами. Но выбор этой возможности был равнозначен признанию, что Россия может развиваться только вне консервативной системы ценностей и независимо от нее.

Консервативным убеждениям Чаадаева противоречило, впрочем, развитие событий в самой Европе. Его любимая аристократическая Франция уходила в прошлое, главные европейские страны становились ареной ожесточенной классовой борьбы буржуазного либерализма, а также радикальных — демократических и социалистических — общественных движений; главной, общеевропейской опорой консерватизма оказалась Россия. В этой ситуации трудно было сочетать консерватизм с западничеством, и неудивительно, что они должны были разойтись в России в противоположных направлениях.

<sup>1</sup> От противного (*лат.*).

Парадокс Чаадаева многое объясняет и в славянофильской идеологии. Чаадаевский тезис, что Россия — страна без истории, без собственной, глубоко укорененной национальной культуры (ибо иначе нельзя объяснить осуществленную Петром радикальную, не считающуюся с какой-либо традицией европеизацию), произвел глубокое впечатление на славянофилов. Аргументация Чаадаева побуждала их подчеркивать «народный» характер своего консерватизма; ведь только в народе — в народе, которого Чаадаев не заметил, — сохранилась преемственность русской истории, только народ не подвергся европеизации, остался предан обычаям и вере отцов. «В России, — утверждали славянофилы, — единственный приют торизма — черная изба крестьянина»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Слова Ю. Самарина (см.: Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 402).

ЧАСТЬ II  
*Классики славянофильства*

## ГЛАВА 4. ИВАН КИРЕЕВСКИЙ

Создатель славянофильской доктрины Иван Киреевский (1806–1856) был родом из старой, патриархальной дворянской семьи, которая старалась сочетать верность национальной традиции и религии с западноевропейской культурой. Его отец, Василий Киреевский, просвещенный консерватор, масон, был человеком большой литературной культуры, знал пять языков, имел огромную библиотеку; будучи ярым англоманом, он разбил в родовом поместье Долбино английский парк и зачитывался английской предромантической литературой; французскую литературу Просвещения терпеть не мог, а модное вольтерьянство ненавидел до такой степени, что, приезжая в Москву, скупал книги Вольтера для того лишь, чтобы уничтожить их<sup>1</sup>. Иван рано (в 1812 году) потерял отца; воспитывала его мать, одна из самых образованных женщин тогдашней России, и отчим, А. Елагин, человек с философскими интересами, поклонник Канта, один из первых переводчиков Шеллинга на русский язык; немалое участие в воспитании мальчика принимал также родственник Киреевских, поэт Василий Жуковский, известный переводчик и пропагандист немецкой романтической литературы. Уже десятилетним ребенком будущий славянофил прочел всю собранную в отцовской библиотеке французскую литературу, двенадцати лет свободно владел немецким; уже в детстве он стал также энтузиастом отечественной литературы, которую изучал под руководством Жуковского.

<sup>1</sup> См.: Koyré A. Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. P. 2.

В 1812 году Елагины перебрались из Долбина в Москву. Их дом — «салон Елагиных» — вскоре стал одним из главных центров интеллектуальной жизни Москвы, ареной жарких философских и литературных споров. Иван Киреевский окончил Московский университет, сошелся с кружком Любомудров, целью своей жизни выбрал непрерывное самообразование, а главным поприщем — литературу; свои планы он выразил в словах: «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога»<sup>1</sup>. Круг знакомств молодого Киреевского охватывал едва ли не всех видных людей тогдашней Москвы; для поляков любопытно то обстоятельство, что в этом кругу оказался и Адам Мицкевич. Перед отъездом Мицкевича из Москвы в 1828 году московские друзья польского поэта вручили ему золотой кубок, на котором были выгравированы их имена; Киреевский написал по этому случаю стихотворение «Мицкевичу»<sup>2</sup>.

Исходной точкой идейной эволюции Киреевского был, таким образом, западноевропейский философский и литературный романтизм (преимущественно консервативный), который вводился в русскую литературу Жуковским и культивировался в кружке Любомудров. Интеллектуальная биография мыслителя будет, однако, неполной, если не сказать об огромной роли, которую с юных лет играл в его жизни младший брат, Петр Киреевский (1808–1856), будущий видный фольклорист-славянофил. Этот человек, по единодушным отзывам современников, был живым воплощением лучших сторон уходящей, патриархально-дворянской старорусской традиции. Его индивидуальность сформировалась очень рано и уже не претерпевала каких-либо существенных изменений; определяла ее глубокая привязанность к национальной традиции и православной вере, любовь к русскому народу и русской деревне, инстинктивная неприязнь

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 210, 178. На кубке были выгравированы имена обоих братьев Киреевских, их отчима А. А. Елагина, поэта Е. А. Баратынского, Н. М. Рожалина, Н. А. Полевого, С. С. Шевырева и С. А. Соболевского. Все они прямо или косвенно были связаны с кружком Любомудров. Среди московских знакомых Мицкевича были также А. Хомяков и М. Погодин.

к западной цивилизации; согласно Буслаеву, Петр Киреевский уже в самом начале тридцатых годов был фанатичным противником Петра Великого и жалел, что носит такое же имя<sup>1</sup>. Сила его убеждений, внутренняя цельность его личности оказывали огромное влияние на Ивана Киреевского — тем большее, что сам он обладал этими чертами в гораздо меньшей степени.

В отличие от брата, Иван Киреевский не был «готовой с самого начала» натурой, его славянофильство — результат сознательных размышлений, сложной мировоззренческой эволюции. Эволюция эта заслуживает более обстоятельного рассмотрения, поскольку она позволяет увидеть промежуточные звенья, соединявшие славянофильство с романтизмом Любомудров и западным консерватизмом Чаадаева.

### От Любомудрия к славянофильству

Весьма знаменательно, что первая статья Киреевского — «Нечто о характере поэзии Пушкина» (1828) — была посвящена доказательству того, что в лице Пушкина Россия наконец обрела долго ожидавшегося национального поэта. Киреевский усматривал национальные черты даже в тех произведениях Пушкина, которые на первый взгляд могли показаться лишь подражаниями западным писателям. Пушкин, по мнению Киреевского, поэт поистине национальный, поэт действительности, воспитанный в средоточии жизни своего народа; его произведения — непосредственное выражение духовной сущности русского народа, впервые выразившейся в совершенной поэтической форме. Пушкин — первый поэт, который остался полностью национальным, а вместе с тем усвоил все наследие западной культуры. Наряду с этими утверждениями в статье Киреевского появляется характерная мысль о старости и увядании европейской культуры; критик высмеивает русских байронистов, заявляя, что в столь молодой и полной надежд стране, как Россия, байроновский разочарованный герой не может не быть неестественным явлением.

Выдвинутое в статье о Пушкине требование народности литературы получило развитие и более глубокое обоснование

<sup>1</sup> Гершензон М. О. Образы прошлого. М., 1912. С. 124.

в «Обозрении русской словесности за 1829 год». Путь к истинно национальной культуре ведет через историю и философию. Уважение к действительности, писал Киреевский, составляет «средоточие той степени умственного развития, на которой теперь остановилось просвещение Европы и которая обнаруживается историческим направлением всех отраслей человеческого бытия и духа. История в наше время есть центр всех познаний, наука наук, единственное условие всякого развития; направление историческое обнимает *все*»<sup>1</sup>.

Однако сама история должна стать философской — современным русским уже мало «Истории» Карамзина. «Нам *необходима философия: все развитие нашего ума требует ее*»<sup>2</sup>. Первым шагом в деле создания национальной философии должно быть усвоение идейных достижений Германии. Таким образом, «немецкое направление», представителями которого были любомудры, благоприятствует возникновению самобытной русской философии; точно так же «немецкое направление» в литературе, зачинателем которого был Жуковский, освободило русскую литературу от французского влияния и содействовало возникновению самобытной литературы. Но, подчеркивал молодой мыслитель, «чужие мысли полезны только для развития собственных. *Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта. Когда? и как? — скажет время; но стремление к философии немецкой, которое начинает у нас распространяться, есть уже важный шаг к этой цели*»<sup>3</sup>.

Эти суждения связаны у Киреевского с определенной концепцией взаимоотношений между Россией и Западной Европой. Молодой мыслитель восхищался западной цивилизацией, но именно из ее совершенства делал вывод, что ее роль подходит к концу. Каждый из европейских народов уже совершил свое назначение; Европе необходим прилив свежих сил, нужен центр, «народ, который бы господствовал над другими своим политическим и умственным перевесом»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 18–19.

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 38.



В кругу европейской культуры существуют лишь два молодых великих народа: Соединенных Штатов Америки и России. Однако Соединенные Штаты не могут стать средоточием цивилизации из-за своей отдаленности и «английской односторонности» своей культуры. Так что остается Россия. Усилия всех основных народов Европы сформировали ее цивилизацию, придали ей характер, лишенный исключительности, общеевропейский, приготавливая тем самым возможность будущего влияния России на всю Европу. В качестве «младшей сестры в большой, дружной семье» Россия получила наследство и опыт своих предшественников, поэтому ее задача облегчена. Еще одно благоприятное для России обстоятельство — ее географическое положение и размеры<sup>1</sup>.

Сопоставление России и Соединенных Штатов как двух молодых, полных сил наследников европейской цивилизации получило распространение в Европе благодаря книге Токвиля «О демократии в Америке» (1835), но стоит напомнить, что Киреевский говорил о том же за пять лет до знаменитого прогноза французского историка.

Однако высказывание Киреевского о будущей исторической миссии России не гармонировало с совокупностью его взглядов. «Обозрение русской словесности за 1829 год» — статья, необычайно интересная с точки зрения характерного, хотя и скрытого мировоззренческого противоречия. Это статья гораздо более «западническая», чем может показаться на первый взгляд. С одной стороны, Киреевский выступал за создание действительно национальной литературы и философии, такой, какую нельзя импортировать извне; с другой стороны, утверждал, что вся русская цивилизация и культура есть нечто импортированное, плод общих усилий главных народов Европы. Одну из основных черт современной умственной жизни Киреевский усматривал в историзме, интерпретируя его в консервативном духе — как теорию органической преемственности национальной жизни; а в то же время, утверждая, что Россия — молодая страна, он неявно признавал, что в России все начинается с реформ Петра, с резкого разрыва исторической преемственности. Противоречивость мировоззрения молодого Киреевского имела

<sup>1</sup> Там же. С. 38–39.

глубокие социологические корни: с одной стороны, он был потомком старого дворянского рода, представителем социального слоя, который ценит традиции, своими привилегиями обязан не петровской «Табели о рангах», но длительному, «органическому» историческому процессу; с другой стороны, он был образованным интеллектуалом-европейцем, обладателем духовных благ, умевшим ценить их и прекрасно понимавшим, что обязан ими европеизации России, радикальной реформе и «якобинским» методам «императора-революционера».

\* \* \*

В начале 1830 года Киреевский отправился в свое первое и последнее путешествие за границу. Оно ограничилось посещением Германии (поездке во Францию во Францию помешала Июльская революция и тревога за семью, вызванная эпидемией холеры в России). Молодой мыслитель вынес из этой поездки смешанные впечатления. В Берлине он слушал лекции Гегеля (с которым познакомился лично и беседовал о своем отечестве), Шлейермахера и Савиньи, в Мюнхене — лекции Шеллинга. Он понимал, что окружен первостепенными умами Европы. В то же время его отталкивало филистерство студентов и мещанский облик немецкой жизни. Он пришел к выводу, что лишь русские еще сохранили способность горячо интересоваться духовными вопросами. «...Все русское, — замечает он в одном из своих писем, — имеет то общее со всем огромным, что его осмотреть можно только издали»<sup>1</sup>.

В результате заграничного путешествия историософские воззрения молодого Киреевского претерпели некоторую эволюцию. Несмотря на довольно критическое отношение к Германии, это была эволюция в направлении к западничеству. Как убедительно доказывает Койре, имело значение и влияние Чаадаева, с которым Киреевский познакомился ближе по возвращении из путешествия<sup>2</sup>. Воззрения Киреевского подверглись пересмотру

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 48.

<sup>2</sup> См.: Koyré A. La philosophie et le problème nationale en Russie au debut du XIXe siècle. Ch. 6.

в направлении более суровой оценки России и меньшего пессимизма в оценке перспектив развития западной цивилизации. Мыслитель, до недавнего времени проповедовавший развитие национального самосознания и неподверженность чужим влияниям, начал издавать журнал под знаменательным названием «Европеец».

Самой интересной статьей, опубликованной в «Европейце», был трактат Киреевского «Девятнадцатый век» (1832). Он возбудил подозрения самого императора и стал причиной запрещения журнала<sup>1</sup>.

Проблема «Россия — Запад», полагал Киреевский, имеет огромное практическое значение. Сосуществование традиционных, национальных начал с заимствованными началами европейской цивилизации — наиболее важная черта современной России. Поэтому проблема взаимного отношения между Россией и Западом — это *внутрироссийская* проблема; от того, как она будет решена, зависит направление дальнейшего развития русского народа.

Европейская цивилизация (несмотря на действующие внутри нее разрушительные силы) имеет органический характер — Россия же его лишена. Хотя Россия существует тысячу лет, она не создала свою собственную, настоящую цивилизацию и по-прежнему считается молодой страной. Ее культура заимствована, а то, что в ней самобытно, будучи предоставлено само себе, в изоляции от Европы, не способно к творческому развитию. Подобно Чаадаеву, Киреевский утверждал, что Россия доселе не участвовала в историческом развитии человечества.

Вслед за Гизо и Савиньи Киреевский называет три основных начала европейской культуры и цивилизации<sup>2</sup>. Это:

- 1) христианская религия;
- 2) характер молодых варварских народов, разрушивших Римскую империю;
- 3) наследие античного мира.

<sup>1</sup> Обвинения со стороны Николая I сводились к тому, что замечания Киреевского о свойственном современной Европе «стремлении к синтезу» означали, по существу, похвалу французской конституционной монархии как компромисса между феодальной реакцией и завоеваниями революции.

<sup>2</sup> Киреевский пользовался словами «образованность» и «просвещение».

Два первых начала — молодой варварский народ и христианство — имелись также в России; ее несчастьем было отсутствие античного наследия. Таким образом, своеобразие русской цивилизации не в том, что она представляет собой нечто иное, что она чем-то богаче, но в том, что она беднее на крайне существенный элемент. Античная культура была общим, наднациональным фундаментом европейской культуры и основой формирования общечеловеческой культуры. Русская культура, лишенная этой основы, была обречена на изоляцию, не могла участвовать в общем прогрессе человечества.

Античность оказала также благотворное влияние на католическую церковь. Борьба языческого начала с христианским была движущей силой богатого, всестороннего развития римской церкви — христианство укреплялось в постоянной борьбе, а вместе с тем усваивало все существенные ценности античности. Церковь как посредник между античностью и варварами была в Европе главным фактором интеграции — благодаря ей европейское Средневековье стало блестящей эпохой духовного единства<sup>1</sup>. Сильная церковная организация служила в Европе противовесом феодальной раздробленности, поэтому Европа устояла перед нашествием арабов. В России христианская религия сохранила, правда, бóльшую чистоту, но из-за отсутствия связей с античным миром влияние церкви было гораздо меньше. Именно поэтому Россия, лишенная столь существенного фактора интеграции, не устояла перед татарами, что на долгое время задержало ее развитие.

Лишенная духовного единства Россия должна была заботиться о материальном единстве и могуществе. Отсюда Киреевский выводит генезис самодержавия и огромные размеры русского государства. Еще несколько лет эти размеры были для Киреевского предметом гордости; теперь же, под влиянием Чаадаева, они стали для него свидетельством бездушия русской цивилизации. Громадность государства поглощала все силы народа, преобладание материи над духом возрастало, увеличивалась пропасть между Россией и Западом. Тем временем Запад в эпоху

<sup>1</sup> В этой концепции, наряду с несомненным влиянием Чаадаева, заметно влияние знаменитого эссе Новалиса «Христианство, или Европа».

Возрождения вернулся к классической древности как первоисточнику своей цивилизации, полностью усвоил ее себе, создал общечеловеческую цивилизацию. Чтобы участвовать в этой цивилизации, России пришлось бы заново пережить всю прошлую жизнь Европы.

Киреевский полностью отдавал себе отчет в том, что повторить с самого начала весь цикл развития Европы невозможно, но не делал отсюда вывода о невозможности европеизации России. Настоящая ее европеизация началась, по мнению Киреевского, не в эпоху Петра Великого, но лишь в эпоху Екатерины. Петр хотел пересадить европейскую цивилизацию в Россию в готовом виде, механически, и поэтому достиг лишь внешних успехов.

Возможность настоящей европеизации открылась перед Россией при Екатерине, ибо именно тогда, в середине XVIII века, европейская цивилизация закончила первый большой цикл своего развития и начала новый цикл — созидание новой, качественно отличной цивилизации. Россия не могла насадить у себя старую, полностью сформировавшуюся, выросшую в процессе органического развития европейскую цивилизацию; отсюда лишь частичный успех цивилизации, возникшей в середине XVIII века и развивающейся в XIX веке, — отсюда успех реформ Екатерины.

Образованность европейская является нам в двух видах: как просвещение Европы прежде и после половины восемнадцатого века. Старое просвещение связано неразрывно с целю системой своего постепенного развития, и, чтобы быть ему причастным, надобно пережить снова всю прежнюю жизнь Европы. Новое просвещение противоположно старому и существует самобытно. Потому народ, начинающий образовываться, может заимствовать его прямо и водворить у себя без предыдущего, непосредственно применяя его к своему настоящему быту. Вот почему и в России, и в Америке просвещение начало приметно распространяться не прежде восемнадцатого и особенно в девятнадцатом веке<sup>1</sup>.

Вывод из этих умозаключений ясен и однозначен. Россия должна воспользоваться необычайно благоприятной возможностью — участия в созидании новой европейской цивилизации —

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 107–108.

цивилизации, роль России в которой могла бы стать важной и даже решающей.

Киреевский отвергает проповедовавшийся им несколько лет назад лозунг национальной самобытности. В Европе такой лозунг имеет смысл, но в России стремление к самобытности равнозначно стремлению к отказу от цивилизации. Для России Европа является тем, чем для Европы когда-то была античность. Пока что задачей России должно быть усвоение западной цивилизации. До этого еще далеко: «Из-под европейского фрака выглядывает остаток русского кафтана, <...> обривши бороду, мы еще не умыли лица»<sup>1</sup>.

Не следует опасаться утраты национальности — это невозможно ввиду географического положения России, ее особых традиций и религии. До сих пор русская национальность была грубой, необразованной, неподвижной; приобщение к европеизму сделает ее способной к дальнейшему развитию.

Статьи в «Европейце» были высшей точкой западничества молодого Киреевского. В стремлении к единству и универсальности цивилизации, в осуждении национальной изоляции, во взглядах на католическую церковь и общественную роль религии заметно явное влияние Чаадаева. Но западничество Киреевского отличалось от западничества Чаадаева в вопросе о возможности участия России в европейской цивилизации. Для Чаадаева условием действительно творческого участия было прохождение заново всей прошлой жизни Европы — отсюда глубокий чаадаевский пессимизм. Для Киреевского это была проблема включения в новый цикл развития, начавшийся в Европе в середине XVIII столетия, а значит, задача гораздо более легкая, уже осуществляемая. Такой подход давал основания для оптимизма.

Новая концепция Киреевского очень искусно устраняла одно из главных противоречий его более ранних построений: противоречие между положительной оценкой последствий европеизации и решительным неприятием резких исторических переломов наподобие петровского, нарушающих историческую преемственность. «Механическим» и «внешним» попыткам врага бояр,

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 60.

Петра, Киреевский противопоставлял «органические» (и потому успешные) методы европеизации екатерининской эпохи, «золотого века» русского дворянства. Это, конечно, не означало одобрения им Екатерины-вольтерьянки, искавшей расположения французских энциклопедистов. Здесь (как и во многих других отношениях) молодой Киреевский сохранил полную верность семейной традиции. Это было признание Екатерины-англоманки, отвергающей просветительскую теорию «естественного права», высшим авторитетом в области права считающей уже не Беккариа, но английского консерватора У. Блэкстона.

Однако преодоление одного противоречия вело к появлению нового, более скрытого, но разрушающего изнутри всю историософскую конструкцию. Путем чисто имманентного анализа выявить его трудно — его не заметил даже Койре в своем необычайно пронизательном и детальном анализе статьи Киреевского «Девятнадцатый век».

Новая, складывающаяся европейская цивилизация есть, в сущности, цивилизация капиталистическая. Это совершенно ясно в свете замечаний Киреевского о развитии промышленности и переломной роли Французской революции. Заявляя о необходимости участия России в созидании этой новой цивилизации, Киреевский становился непосредственным предшественником либерального западничества сороковых годов.

И все же западничество Киреевского не было последовательным. Подобно Чаадаеву, он был влюблен в европейское прошлое. Его западничество не являлось либеральной идеологией, определенно высказывающейся в пользу новой европейской цивилизации, в пользу капитализма. К героическому периоду этой новой цивилизации, эпохе Просвещения и Французской революции, молодой мыслитель относился с явной неприязнью. В развитии современной европейской цивилизации он видел стремление к синтезу достижений Просвещения и Революции с идеологией антипросветительской реакции эпохи Священного союза. Признаком этого стремления было, по Киреевскому, обращение к истории, к Средневековью, примирение материализма и спиритуализма в шеллинговской философии тождества, примирение классицизма и романтизма в «поэзии действительности», а прежде всего — взаимопроникновение религии и общественной

жизни<sup>1</sup>. Новая цивилизация, по мнению Киреевского, будет основана на религии, понимаемой не как внешняя обрядность и не как внутренние, индивидуальные убеждения, но как важнейшее звено общественных связей, как единоподушие народа, вырастающее из традиции и освященное устройством общества<sup>2</sup>.

В этих идеях содержались зачатки позднейшего славянофильства. Идеология молодого Киреевского была, как видим, очень далека от либерализма как «стиля мышления». Это была идеология непоследовательная и внутренне противоречивая. В качестве западника, который будущее России видит в созидании, вместе с другими народами, новой европейской цивилизации, родившейся в эпоху Просвещения и Французской революции, Киреевскому надлежало поддерживать эту новую цивилизацию и стремиться очистить ее от пережитков старой, уже завершившей свой исторический цикл. Но было иначе: идеалом молодого Киреевского являлся гармонический синтез старой и новой европейской цивилизации, такой компромисс между консерватизмом и либерализмом, который обеспечил бы в сфере идеологии главенство консервативных элементов — религии и непрерывной исторической традиции.

Размышляя о Европе, Киреевский старается подчеркнуть органическую, историческую связь новой европейской цивилизации со старой. А ведь Россия может включиться в созидание новой цивилизации лишь на том основании, что эта цивилизация есть нечто совершенно новое, не имеющее опоры в истории. Отсюда для молодого мыслителя вытекала нелегкая дилемма, проблема выбора: *либо* новая европейская цивилизация сохраняет органическую связь со старой, и тогда Россия не может включиться в ее созидание; *либо* такой связи нет, и тогда нельзя говорить об органическом синтезе как основном стремлении современной Европы. В таком случае можно надеяться на великую будущность России, но лишь примирившись с тем, что новая европейская цивилизация (европейская и русская) будет созидаться без опоры на прошлое, чисто рациональным путем. Несколькими годами позже к такому выводу пришел (если речь

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 88–94.

<sup>2</sup> Там же. С. 93–94.



идет о России) Чаадаев: преимущество России именно в том, что она — чистый лист бумаги, что она свободна от бремени традиции и не обращена в прошлое: «...прошлое уже нам не подвластно, но будущее зависит от нас»<sup>1</sup>.

Киреевский не желал отказываться ни от великого будущего России, ни от органической связи русского будущего с прошлым. Для решения этой задачи требовалась историософская концепция, в рамках которой органическое развитие было бы свойственно не Европе, но именно России; следовало пересмотреть оценку античности, перенести центр тяжести на «чистое» христианство, не испорченное столкновением с великой языческой цивилизацией. Словом, надо было отказаться от западничества, прийти к выводу, что Россия способна развиваться сама, без помощи народов Европы и в другом направлении.

\* \* \*

От закрытия «Европейца» до создания Киреевским основ славянофильской философии истории прошло несколько лет. За это время совершилось так называемое «обращение» Киреевского. По свидетельству Кошелева, решающее влияние оказала на Киреевского его жена, женщина глубоко религиозная, излюбленным чтением которой были сочинения отцов восточной церкви<sup>2</sup>. Киреевский читал вместе с женой Шеллинга, и каждый раз после чтения она находила, что главные мысли философа давно ей известны из творений святых отцов. Под влиянием жены Киреевский познакомился с этими сочинениями, а затем завязал знакомство с православными иерархами. Неподалеку от имения Киреевского находилась знаменитая Оптина пустынь — вскоре Киреевский стал постоянным гостем «святых старцев», принял живое участие в начатой монастырем публикации классиков восточной патристики. В нем произошел перелом: светский философ, предлагавший жене читать Вольтера, стал глубоко верующим православным христианином.

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 161.

<sup>2</sup> См.: Кошелев А. И. История обращения Ивана Васильевича // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 285–286.

Сообщение Кошелева содержит ряд правдивых подробностей, но в целом оно вызывает серьезные сомнения. В самом ли деле можно говорить об «обращении» писателя? Ведь и раньше Киреевский придавал огромное значение религии, к вольтерьянству относился в высшей степени неприязненно, а живой пример истовой православной веры имел перед глазами — в лице своего брата Петра. Кроме того, можно ли ставить знак равенства между верой Киреевского и верой православных монахов? На этот счет существует диаметрально противоположное мнение, ставящее под сомнение искренность «обращения». Оно было высказано Владимиром Соловьевым<sup>1</sup>.

Свидетельству Кошелева Соловьев противопоставлял свидетельство Герцена. Согласно Герцену, Киреевский так рассказывал о своем сближении с православием:

Я раз стоял в часовне, смотрел на чудотворную икону Богоматери и думал о детской вере народа, молящегося ей; несколько женщин, больные, старики стояли на коленях и, крестясь, клали земные поклоны. С горячим упованием глядел я потом на святые черты, и мало-помалу тайна чудесной силы стала мне уясняться. Да, это не просто доска с изображением... века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполняться силой, струящейся из нее, отражающейся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми. Думая об этом, я еще раз посмотрел на старцев, на женщин с детьми, поверженных во прахе, и на святую икону, — тогда я сам увидел черты Богородицы одушевленными, она с милосердием смотрела на этих простых людей... и я пал на колени и смиренно молился ей<sup>2</sup>.

Отсюда Соловьев заключал, что Киреевский оставался далек от истинной веры. Человек действительно религиозный верит, что икона священна и чудотворна сама по себе, благодаря сверхъестественной силе; а из слов Киреевского следует, что настоящий чудотворец — вера народа. Соловьев считал, что

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. С. 437.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 160.

это свидетельствует о Киреевском не лучшим образом. Оценка, разумеется, зависит от точки зрения, но диагноз не подлежит сомнению: вера Киреевского и в самом деле «философская», далекая от «детской веры простого народа»<sup>1</sup>.

В приведенном выше высказывании Киреевского виден налет мистицизма, однако нельзя не заметить, что это не мистицизм анахорета, но общественный мистицизм. И в этом случае религия интересует Киреевского как вопрос межчеловеческих отношений, как общественное явление: к православию он обратился именно тогда, когда оно оказалось необходимым элементом его историософских построений. Славянофильство Киреевского не было следствием «обращения» — оно было необходимым результатом предшествующего развития его мысли.

### ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Основные положения славянофильской философии истории Киреевский сформулировал уже в 1839 году, в рукописной статье «В ответ А. С. Хомякову».

Стержнем статьи осталась все та же историософская схема, которая в 1832 году служила Киреевскому основой западнической концепции: он по-прежнему выделяет три главных начала западной цивилизации (христианство *плюс* молодые варварские народы *плюс* наследие античного мира), по-прежнему важнейшее различие между Россией и Западом усматривает в том, что Россия не унаследовала начал античного мира. Но *оценка* античной цивилизации становится совершенно иной.

«Классический мир древнего язычества, — пишет Киреевский, — не доставшийся в наследие России, в сущности своей представляет торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится, — чистого, голого разума, на себе самом основанного и вне себя ничего не признающего»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> О тенденции к символическому толкованию истин веры красноречиво свидетельствует заглавие одной из рукописей Киреевского: «О том, что так называемый рай есть образ внутреннего человека» (см.: Центральный государственный архив литературы и искусства [далее — ЦГАЛИ\*]. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 16). [\*Ныне — РГАЛИ, Российский государственный архив литературы и искусства. — Примеч. ред.]

<sup>2</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 111.

Поэтому отсутствие такого наследия было не несчастьем, а истинным подарком судьбы.

Наиболее ясное и систематическое изложение славянофильской историософии — работа Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» («Московский сборник», 1852). Киреевский повторил и развил здесь основные мысли статьи «В ответ А. С. Хомякову», вводя вместе с тем некоторые новые элементы, заслуживающие упоминания.

Первым таким элементом был отказ от рассмотрения античной цивилизации как однородного целого. В этой новой трактовке рационализм стал отличительным признаком прежде всего римской цивилизации. Древние римляне, по мнению Киреевского, превратили логику, абстрактный разум индивида в единственную меру вещей. Рационализм не способен проникнуть во внутреннюю сущность вещей, при помощи разума можно понять лишь внешние формы — потому-то римляне прославились главным образом в области права, т. е. в области пагубной рационализации и формализации живых общественных связей. В Древнем Риме общество было лишь совокупностью рационально мыслящих индивидов, руководствующихся своим интересом, изолированных друг от друга, не объединенных общностью убеждений, верований и обычаев. «Римлянин не знал почти другой связи между людьми, кроме связи общего интереса; другого единства, кроме единства партии»<sup>1</sup>. При таком положении дел единственным регулятором межчеловеческих отношений была правовая условность, а единственным гарантом ее соблюдения — внешняя сила в виде государственного аппарата; обратной стороной внутренней разобщенности было, следовательно, чисто внешнее единство, институционализированное и формальное, основанное на принуждении и ощущаемое как принуждение: «Насильственный узел связывал людей, но не соединял их»<sup>2</sup>.

Римская цивилизация была искусственной. Даже в латинском языке Киреевский находил искусственность, отсутствие естественной свободы и живой непосредственности духа, подавленного логичностью внешней грамматической конструкции.

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 187.

<sup>2</sup> Там же. С. 255.

Искусственной конструкцией было и римское общество, представляющее собой не органичное сообщество людей, но лишь механический конгломерат индивидов.

Греческая цивилизация, полагал Киреевский, также была заражена рационализмом, но в гораздо меньшей степени, нежели римская. В Греции сохранилась сила обычаев и традиции, патриархальные формы общественных связей не подверглись полному разложению, христианство нашло в Греции лучшую почву, чем в Риме. Эта частичная реабилитация Греции не относилась к Афинам Перикла; то была реабилитация, с одной стороны, патриархальной гомеровской Греции, с другой — Византии, византийского христианства, противопоставляемого римскому христианству.

Частичное изменение отношения к Греции имело своей причиной утверждение Киреевского в православной ортодоксии. Происхождение православия связано с Грецией, религиозная столица православия — Константинополь, поэтому полное осуждение греческой цивилизации не могло иметь места в рамках славянофильской историософии.

Вторым, более существенным новым элементом было принятие Киреевским концепции Погодина, подчеркивавшего (вслед за Карамзиным), что русская государственность возникла не вследствие завоевания, но вследствие добровольного призвания власти:

Почти ни в одном из народов Европы государственность не произошла из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания, где господствующие, религиозные и общественные понятия людей, воплощаясь в бытовых отношениях, естественно вырастают и крепнут и связываются в одно общее единомыслие, правильно отражающееся в стройной цельности общественного организма. Напротив, общественный быт Европы, по какой-то странной исторической случайности, почти везде возник насильственно, из борьбы на смерть двух враждебных племен; из угнетения завоевателей, из противодействия завоеванных и наконец из тех случайных условий, которыми наружно кончались споры враждующих, несоразмерных сил<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 184.

В основе историософии Киреевского лежит утверждение, что характер каждой культуры и цивилизации определяется господствующей в ней религией. Для Западной Европы такой религией был католицизм. Христианская религия подверглась в католицизме искажению — над ней возобладало наследие Древнего Рима. В соответствии с духом античного рационализма — философии, неспособной подняться над ограниченностью изолированного, индивидуального разума, — римская церковь отождествила надындивидуальное религиозное сознание с сознанием клира, признав за ним право произвольно изменять освященные традицией догматы, а позднее — с сознанием папы, избранной личности, наделенной внешним авторитетом. Католический папа не устоял перед искушением дьявола — он решил, по примеру римских кесарей, построить универсальное государство на земле. Христово предание сохранило свою чистоту лишь в православии, которое будто бы никогда не стремилось к светской власти, памятуя, что Царство Божие «не от мира сего». Бедная, не имеющая великих языческих традиций русская земля как раз благодаря своей девственности могла полностью принять христианство и сохранить его в первоначальной чистоте. Тем самым унижительная зависимость православия от светской власти стала у Киреевского предметом идеализации — как свидетельство истинно христианского смирения, способности отрекаться от мирских благ.

Западноевропейская католическая церковь развивала энергичную практическую деятельность — жизнь православия протекала в тихих монастырях, в молитве и созерцании. Католицизм достиг больших внешних успехов, создал могущественную, успешно действующую организацию, стал действительным наследником всего богатства античной цивилизации, но утратил духовную цельность, сделавшись орудием чисто внешних, механических общественных связей. Живую веру постепенно заменила абстрактная схоластика, которая, в сущности, была попыткой рационализации религии — доказательства истин веры при помощи силлогизмов. Рационализация веры привела к распаду органической христианской общности: церковь стала чем-то внешним и чужим по отношению к верующим. На смену общности традиции пришли отношения, основанные

на договоре, на правовой норме, *внутреннее* единение уступило место послушанию церковной иерархии, авторитету. *Внутренние* веления и запреты были заменены *внешними*. Смещение двух сфер — сферы разума и светской власти со сферой веры и церковной общности — нанесло вред как вере, так и разуму: от живой веры отрекались как от «мистики», а в то же время преследовали науку, не понимая, что ее развитие не может угрожать истинной вере: самое большое, оно может опровергать рационалистические объяснения положений веры. Высшая точка католицизма — это период фанатичных преследований свободы совести, а вместе с тем период торговли индульгенциями с папского благословения, т. е. предоставления возможности избавиться от угрызений совести, уничтожения личной ответственности христианина перед Богом.

Дезинтегрирующее влияние рационализма и индивидуализма Киреевский усматривал также в структуре западноевропейского феодализма. «Весь частный и общественный быт Запада, — писал он об этом уже в 1839 году, — основывается на понятии о индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Оттуда святость внешних формальных отношений, святость собственности и условных постановлений важнее личности»<sup>1</sup>. Феодализм возник в результате завоевания одних племен другими; в таких условиях отношения между низшими и высшими сословиями общества не могли основываться на внутреннем единении, общей вере, обычаях и традиции: отношения между людьми строились на внешнем принуждении или на рационально-формальном определении прав и привилегий. Каждое сословие жило замкнутой, обособленной жизнью; господствующее сословие, испорченное своим односторонне привилегированным положением, прониклось духом рационализма и индивидуализма древних язычников, распалось на отдельных индивидов, не признающих, в сущности, подчинения чему бы то ни было.

Символом этого средневекового индивидуализма был для Киреевского рыцарь-разбойник, замкнувшийся в своем замке, абсолютно свободный в своих владениях, отгородившийся

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 113.

от остальных людей высокой стеной и крепостным рвом, а в отношениях с равными себе руководствующийся не внутренним чувством справедливости, но внешним, условным формализмом чести.

Каждая благородная личность стремилась сделать себя сама верховным законом своих отношений к другим. Мысль об общей государственности или народности не могла проникнуть в их независимое сердце, со всех сторон защищенное железом и гордостью. Только ими же изобретенные и добровольно установленные правила внешних формальных отношений могли подчинить себе их самоуправный произвол. Таким образом, законы чести хотя и родились из потребностей времени, как единственно возможная замена закона при совершенной незаконности, однако же характером своим обличают такую односторонность общественного быта, такую крайнюю внешность и формальность личных отношений и такое забвение их существенной стороны, что, взятые отдельно от всей жизни европейской, они одни могли бы служить полным зеркалом всего развития западной общественности.

Каждый благородный рыцарь внутри своего замка был отдельное государство. Поэтому и отношения между благородными лицами могли иметь только внешний, формальный характер. Такой же внешний, формальный характер должны были носить и отношения их к другим сословиям<sup>1</sup>.

Именно поэтому развитие гражданского права пошло в направлении формального, внешнего легализма. «Римское право, еще продолжавшее жить и действовать в некоторых отдельных городах Европы, еще более укрепило это направление внешней формальности в европейской юриспруденции»<sup>2</sup>.

Социальная организация европейских народов родилась из насилия, а потому была не способна к постепенному, органическому развитию и развивалась механически, путем переворотов и революций. Вся история Европы есть история борьбы отдельных партий: «Партии папские, партии императорские, партии городские, партии церковные, придворные, личные,

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 191–192.

<sup>2</sup> Там же. С. 192.



правительственные, религиозные, политические, народные, среднесловные, даже партии метафизические, — постоянно боролись в европейских государствах, стараясь каждая перевернуть его [государства] устройство, согласно своим личным целям»<sup>1</sup>. «...При таких условиях образованность европейская должна была окончиться разрушением всего умственного и общественного здания, ею же самую воздвигнутого»<sup>2</sup>.

Начало делу разрушения было положено Реформацией. По мнению Киреевского, она была плодом католицизма, естественным и законным протестом личностей против внешнего авторитета папы и клира. Индивидуалистически понятая свобода — лишь мнимая противоположность принципа внешнего авторитета: то и другое, по Киреевскому, коренится в отрыве от надындивидуального сознания, в признании за индивидом права самостоятельно толковать истины Откровения, живущие в коллективном сознании народа. Протестантизм, таким образом, был лишь еще одним шагом на пути к рационализму и индивидуализму; в наиболее крайней форме то и другое проявилось во Французской революции, положившей начало эпохе полной социальной атомизации в Европе. Распалось кажущееся единство средневековой Европы, распалось единство духовной культуры, остались лишь чуждые друг другу, эгоистические индивиды, наделенные одним лишь логическим разумом, позволяющим подсчитывать максимум выгод. Рациональной общественной связью, объединяющей изолированных, независимых друг от друга индивидов, может быть только контракт — вот почему «общественный договор» есть «не <...> изобретение энциклопедистов, но действительный идеал, к которому стремились без сознания, а теперь стремятся с сознанием все западные общества»<sup>3</sup>.

На смену органическим общностям людей пришли ассоциации, основанные на расчете и контракте, вся человеческая энергия оказалась обращенной вовне, в лихорадочную, тревожную суету. Миром, лишенным Бога и души, правит механика промышленного производства.

<sup>1</sup> Там же. С. 192.

<sup>2</sup> Там же. С. 193.

<sup>3</sup> Там же. С. 116.

Одно осталось серьезное для человека: это промышленность; ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер — образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются. Бескорыстная деятельность сделалась невероятною; она принимает такое же значение в мире современном, какое во времена Сервантеса получила деятельность рыцарская<sup>1</sup>.

Эстетический мотив («мир без поэзии») в этом осуждении промышленной цивилизации — свидетельство тесной связи между славянофильством Киреевского и романтическим мировоззрением Любомудров. Диатриба против промышленности — как бы парафраз знаменитой строфы Евгения Баратынского, поэта-романтика, близкого к Любомудрам:

Век шествует путем своим железным,  
В сердцах корысть, и общая мечта  
Час от часу насущным и полезным  
Отчетливей, бесстыдней занята.  
Исчезнули при свете просвещения  
Поэзии ребяческие сны.  
И не о ней хлопочут поколенья,  
Промышленным заботам преданы<sup>2</sup>.

Старая, допетровская Русь являла собой, по мнению Киреевского, совершенно иной тип общественного развития. В России, пишет Киреевский, «не было ни завоевателей, ни завоеванных. Она не знала ни железного разграничения неподвижных сословий, ни стеснительных для одного преимуществ другого, ни истекающей оттуда политической и нравственной борьбы,

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 246 (в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии»).

<sup>2</sup> Цитата из стихотворения «Последний поэт».

ни сословного презрения, ни сословной ненависти, ни сословной зависти. <...> И князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины городские, и дружина земская, — все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинаковой потребностью общего блага». В существенных вопросах царило полное единодушие. «...Русское общество выросло самобытно и естественно, под влиянием одного внутреннего убеждения, Церковью и бытовым преданием воспитанного». Это общество, по Киреевскому, не знало ни крайнего неравенства, ни отвлеченного эгалитаризма: «Оно представляет не плоскость, а лестницу, на которой было множество ступеней; но эти ступени не были вечно неподвижными, ибо устанавливались естественно, как необходимые сосуды общественного организма»<sup>1</sup>.

Древнерусское право не знало формальной логичности и отвлеченного рационализма римского права: оно было обычным правом, основанным на традиции и обычае, органически выросло из истории. О сочинении законов учеными юристами не могло быть и речи: «...там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов, святость предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества. Там каждая насильственная перемена по логическому выводу была бы разрезом ножа в самом сердце общественного организма»<sup>2</sup>. Логическое развитие права, преобразование общественной жизни по заранее обдуманному плану, согласно Киреевскому, свойственно искусственным обществам, основанным на формальном контракте, обществам, которыми правят не *убеждения*, но *мнения*, неизбежно неустойчивые и случайные, даже если они разделяются всеми.

Особенно сильно подчеркивает Киреевский то, что Древняя Русь не знала западноевропейского понятия частной собственности — священной и неприкосновенной. Это плод индивидуализма, которым проникнута вся европейская жизнь.

В основе этих воззрений лежали исторические факты: обычное в России общинное землевладение, а также то обстоятельство,

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 206.

<sup>2</sup> Там же. С. 208.

что прежде русское дворянство получало свои поместья не в безусловную собственность, но как вознаграждение за государственную (военную или административную) службу<sup>1</sup>. Это позволяло Киреевскому идеализировать древнерусское общество как солидарную общность, признающую землю царской, т. е. общенациональной собственностью.

Индивидуалистическая концепция «священной», неприкосновенной и исключительной частной собственности ведет, утверждал мыслитель, к дегуманизации, деперсонализации отношений между людьми: общество становится совокупностью частных владений с приписанными к ним индивидами (это утверждение напоминает Марксов анализ феномена майората, который лишает земельного собственника личности, превращая его в «собственность его собственной собственности»<sup>2</sup>).

Такие явления, полагал Киреевский, были неизвестны в Древней Руси: «В устройстве русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее *случайное* отношение»; «Общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность»<sup>3</sup>. Безусловная частная собственность в старой Руси была лишь исключением, пользование собственностью находилось в зависимости от службы ее владельца обществу. Не собственностью человека определялось его место в обществе, но, напротив, собственность определялась местом человека в обществе.

Феодалные общества Западной Европы Киреевский представлял себе в виде множества рыцарских замков, вокруг которых

<sup>1</sup> Следует добавить, что, кроме условной собственности («поместье» — аналог западноевропейского «beneficium»), в старой Руси существовала и наследственная земельная частная собственность («вотчины» — аналог западноевропейских «сеньорий»).

<sup>2</sup> «Дело обстоит здесь уже не так, что собственность существует постольку, „поскольку я вкладываю в нее свою волю“, а так, что моя воля существует постольку, „поскольку она вложена в собственность“. Моя воля не владеет уже здесь объектом, а сама находится во власти объекта <...>. *Майорат* есть *частная собственность*, ставшая для самой себя *религией*, погруженная в себя, *восхищенная* своей самостоятельностью и великолепием» (Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения Т. 1. С. 336–337).

<sup>3</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 209–210.

селилась «подлая чернь». «Рыцарь был лицо; чернь — часть его замка. Воинственные отношения этих личных замков между собой и их отношения к вольным городам, к королю и к Церкви составляют всю историю Запада»<sup>1</sup>.

Общество средневековой России было в глазах Киреевского полной противоположностью этой картины. В нем не было «ни замков, ни окружающей их подлой черни, ни благородных рыцарей, ни борющегося с ними короля». Основными ячейками социального организма Древней Руси были небольшие общины, основанные на общем землевладении, согласии, общих обычаях, управляемые миром — собранием старейшин, которые решали спорные вопросы в соответствии с освященной традицией, по принципу единодушия. «Бесчисленное множество этих маленьких миров, составлявших Россию, было все покрыто сетью церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинаковые понятия об отношениях общественных и частных»<sup>2</sup>. Благодаря церкви отдельные общины соединялись в более крупные образования, устроенные на тех же основаниях и таким же образом. Вся русская земля была одной большой общиной, общенародной общностью земли, веры и обычаев.

Воззрения Киреевского, в которых подчеркивалось значение старого русского «мира» как основной ячейки общества и вместе с тем — общего «начала» устройства общества, противостояли апологии самодержавия и государственной централизации у Карамзина. Некоторые их элементы внешне напоминали исторические взгляды декабристов, их идеализацию «вечевого», «республиканского» строя старой Руси; живой пережиток этого строя декабристы видели именно в сельских общинах, «маленьких республиках», по выражению Каховского<sup>3</sup>. Но сходство это весьма поверхностно и обманчиво. Киреевский не называл древнерусский строй республиканским; напротив, республиканский строй был для него плодом западного индивидуализма, «искусственным» строем, основанным на рационалистическом «общественном договоре».

<sup>1</sup> Там же. С. 206–207.

<sup>2</sup> Там же. С. 115.

<sup>3</sup> См.: Волк С. С. Исторические взгляды декабристов. С. 203.

Республиканский строй не есть общность веры и обычаев, он лишен каких-либо нравственных основ, не строится на единомыслии, напротив — это арена самой ожесточенной борьбы за частные, партийные интересы, правление «материального большинства» в условиях полной атомизации общества<sup>1</sup>.

Взгляды Киреевского не были узконационалистическими. Превосходство древнерусской цивилизации над европейской он объяснял не какими-то особыми чертами русского национального характера, но исключительно христианскими началами, по воле истории не подвергшимися в России искажениям, которые претерпел западный католицизм.

Этот русский быт и эта прежняя, в нем отзывающаяся жизнь России драгоценны для нас, особенно по тем следам, которые оставили на них чистые христианские начала, действовавшие беспрепятственно на добровольно покорившиеся им племена словенские. И не природные какие-нибудь преимущества словенского племени заставляют нас надеяться на будущее его процветание; нет! племенные особенности, как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие; они могут сообщить ему здоровую или тощую пищу; могут, наконец, ему дать свободный ход на Божьем свете или заглушить его чужими растениями; но самое свойство плода зависит от свойства семени<sup>2</sup>.

Наибольшую трудность для этого взгляда на историю России представляло объяснение петровского перелома. Как могло случиться, что гармоничная, лишенная внутренних противоречий цивилизация уступила место внешней европеизации? Как мог появиться Петр, разрушитель национальной традиции, ревностный почитатель всего немецкого?

Киреевский, в согласии с христианской религией, считал, что нет наказания без вины. В статье «В ответ А. С. Хомякову» он

<sup>1</sup> Киреевский не употреблял слова «атомизация» (а говорил о «разъединении» или «разладе»), но оно точно передает суть его взглядов. Уже в статье «Девятнадцатый век», характеризуя дезинтегрирующее влияние просветительского рационализма и эмпиризма, он писал: «Вся совокупность нравственного быта распалась на составные части, на азбучные, материальные начала бытия» (Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 88).

<sup>2</sup> Там же. С. 204.

искал виновника в лице самой православной церкви. Древнерусская цивилизация не поддалась бы напору немецких начал, когда бы не произвол церковных иерархов, не считавшихся со старообрядческим большинством верующих; церковная реформа предшествовала реформе государства и подготовила ее. Это объяснение было логично и полностью соответствовало духу славянофильского учения: сравнение славянофилов со старообрядцами недаром приходило на ум современникам<sup>1</sup>.

Но симпатия к староверам была для Киреевского эпизодом. В более поздние годы его православие становилось все более ортодоксальным, а отношение к осужденным официальной церковью раскольникам решительно изменилось.

Новое объяснение причин механической европеизации Киреевский предложил в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». Виной старой русской цивилизации было чрезмерное замыкание в себе, склонность к неподвижности, внешнему формализму, привязанность не только к духу, но и к букве традиции (все это наиболее ярко сказалось как раз у старообрядцев). Мертвящий традиционализм повлек за собой ослабление внутренней духовной жизни, зависть к огромным, хотя и чисто внешним достижениям европейских народов, стремление к блеску, пышности, роскоши. Этому искушению поддались прежде всего высшие сословия, и только их затронули реформы Петра.

Предостерегая Россию от последствий разрыва «образованного сословия» с народом, Киреевский ссылаясь на пример Польши. Старой Польше, по его мнению, было свойственно внутреннее разделение — полный разрыв высших сословий, проникнутых духом европейской культуры, с народом. Это позволило польской шляхте достичь необычайно высокого уровня образования: польская аристократия, не стесненная обычаями и образом мыслей своего народа, была «самой ученою, самой блестящею во всей Европе», напоминала упряжку резвых лошадей,

<sup>1</sup> Уже Белинский именовал славянофилов «литературными старообрядцами»; аналогия «старообрядцы — славянофилы» часто встречается в статьях Герцена; даже близкий к славянофилам А. Григорьев признавал это сопоставление верным (см., например: А. А. Григорьев: Материалы для биографии / Под ред. В. Княжнина. Пг., 1917. С. 185).

которые оторвались от тяжелого экипажа, чтобы тем легче помчаться вперед<sup>1</sup>. Но в результате культура, созданная польской аристократией, не пустила глубоких корней в национальной почве, не внесла существенного вклада в сокровищницу общечеловеческой культуры<sup>2</sup>. Конечным следствием внутреннего разделения нации стала ее политическая смерть.

Реформы Петра ввели в России дуализм, свойственный старой, шляхетской Польше. Древняя русская цивилизация, уцелевшая в низших сословиях, живет еще «в Святой Православной Церкви». В народе сохранилась прежняя, патриархальная семейная жизнь; только народ устоял перед искушением безусловной, индивидуальной собственности. Однако, в отличие от Константина Аксакова, Киреевский не связывал с народом слишком больших надежд<sup>3</sup>: он подчеркивал, что привязанность народа к старинным установлениям носит безотчетный характер, что это просто верность обычаям, что нет уже общенациональной общности убеждений, веры и культуры, что национальное возрождение России станет возможным лишь тогда, когда и образованное сословие усвоит христианские ценности. Говоря о «христианских началах», Киреевский никогда не отождествлял их (не в пример многим позднейшим славянофилам) с «народными началами».

В отличие от других славянофилов, Киреевский был далек от того, чтобы восторгаться проектами отмены крепостного права. Крепостную зависимость он считал не соответствующей христианским началам, но полагал, что ее отмена будет полезной не раньше, чем «западный дух перестанет господствовать в наших понятиях и в нашей жизни». Надо признать, что со своей точки зрения — с точки зрения противника капитализма, с точки зрения мыслителя, выступающего за сохранение докапиталистического, патриархального типа общественных связей, — Киреевский был совершенно прав. В случае «преждевременного» освобождения крестьян славянофильский философ предрекал

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 147.

<sup>2</sup> Единственным исключением Киреевский считал Коперника.

<sup>3</sup> В письме «Московским друзьям» (март–апрель 1847 года) Киреевский предостерегал от смешения двух понятий — «народность» и «простонародность» (Там же. Т. 2. С. 247).



«небывалый антагонизм между сословиями», и «чем это кончится, страшно и подумать»<sup>1</sup>.

В конце статьи «О характере просвещения Европы» Киреевский подчеркивал, что не хотел бы просто вернуться к прежней, допетровской Руси. Напротив: случись ему увидеть во сне воскрешение какой-либо внешней черты древнерусской жизни, он не обрадовался бы, а испугался:

Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее, было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина. Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших; чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России<sup>2</sup>.

Эта статья, несмотря на ее очевидный консерватизм, показалась правительству Николая I подозрительной. Николай видел в себе наследника Петра Великого, хотел быть не царем старой Руси, но европейским императором; при всем своем почтении к православию и коренным народным началам он не собирался приспособлять свой государственный аппарат к требованиям религии и хранимой народом традиции, а в рассуждениях о праве, органически вырастающем из обычаев и традиции, не без оснований мог усмотреть желание ограничить произвол самодержца. Главное управление цензуры нашло нужный тон, сообщая государю в своем отчете:

Что разумел Киреевский под цельностью бытия Православной России, неизвестно: но явно, что он, в этой по-видимому благонамеренной статье, не отдает должной справедливости бессмертным заслугам Великого Преобразователя России и Державных его преемников, которые

<sup>1</sup> Там же. С. 252–253.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 221–222.

не щадили трудов и издержек для усвоения нам образованности западной, и только такими средствами могли возвысить могущество и славу нашего Отечества до настоящего их величия<sup>1</sup>.

Подобным же образом были прокомментированы работы других авторов славянофильского альманаха. В результате повторилась история «Европейца», и притом в еще худшем виде: «Московский сборник» был запрещен, пять его главных авторов (в том числе Киреевский) отданы под полицейский надзор, а относительно дальнейших публикаций им велено было просить особого дозволения в высших цензурных инстанциях. Все это крайне тяжело подействовало на Киреевского.

Николай I верно почувствовал разницу между его собственным и славянофильским консерватизмом. В славянофильских взглядах на Древнюю Русь жили идеалы «старобоярской» оппозиции абсолютизму: не случайно в рассуждениях Киреевского обойдено значение самодержавия, которое официальные идеологи объявляли опорой и «палладиумом России»; мало того, из этих рассуждений следовало, что до Петра Великого в России, в сущности, не было самодержавия<sup>2</sup>. Предпринятая Киреевским критика рационализма метила не только в буржуазный рационализм, рационализм купца и планирующего свое дело промышленника, но и в бюрократический рационализм абсолютной монархии. Точку над *i* поставил в этом вопросе Константин Аксаков, который государство противопоставил обществу («земле»), усматривая в государственной организации лишь «внешнюю правду», «начало неволи, внешнего принуждения».

<sup>1</sup> Центральный государственный исторический архив [далее — ЦГИА\*]. Ф. 772. Оп. 1. Ед. хр. 2819. Л. 35 («Дело о вышедшем в Москве в 1852 году „Московском сборнике“»). [\*Ныне — РГИА, Российский государственный исторический архив. — *Примеч. ред.*] Весьма характерны были также замечания цензуры о статьях К. Аксакова, помещенных в «Московском сборнике» (1852) и предназначенных к печати во втором томе сборника (1853). В статье «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности» была усмотрена пропаганда «демократического начала», в статье о былинах цензорам не понравилось описание слишком доверительных и свободных отношений между героями былин (княжескими дружинниками) и княжеским родом.

<sup>2</sup> Необычайно знаменательны в этом отношении критические замечания Киреевского о статье Погодина «Историческое похвальное слово Карамзину» (см. выше).

\* \* \*

Славянофильская идеология не давала ясного ответа на животрепещущие общественные вопросы. Стоит заметить, что сами славянофилы часто переживали приступы пессимизма относительно возможности оздоровления России. Киреевский доказывал, что достижение желанной цели «еще возможно, покуда силы русского духа еще не утрачены, покуда вера в нем еще не погасла, покуда на господственном состоянии его духа еще лежит печать прежней цельности бытия»<sup>1</sup>. Столь настойчивое повторение слова «покуда» свидетельствует о том, что Киреевский считал «спасение» дорогой ему России лишь последней, маловероятной возможностью, которая легко может быть утрачена раз навсегда.

Скрытый пессимизм Киреевского вступал в противоречие с концепцией историзма, лежавшей в основе его историософии. С самого начала своей деятельности Киреевский считал историю «центром всех познаний, наукой наук», однако был далек от того, чтобы приписывать ходу истории атрибуты необходимости и разумности. Исторические закономерности, несомненно, существуют, но это скорее внутривидовые закономерности, чем непреложные законы истории. «Нет ничего легче, — замечал мыслитель, — как представить каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости; но ничто не искажает так настоящего понимания истории, как эти мнимые законы разумной необходимости, которые на самом деле суть только законы разумной возможности»<sup>2</sup>. Исторические закономерности отличаются тем, что их можно нарушать: национальные организмы могут и *должны* развиваться исторически, как дерево из семени, однако в ходе такого развития возможны и искажения, болезнь и даже смерть. Закономерность развития не есть нечто такое, что само по себе, вопреки всему, в силу необходимости прокладывает себе дорогу, — нет, она постоянно находится под угрозой, это драгоценный дар, который следует оберегать от уничтожения.

Киреевский сосредоточил свое внимание на исследовании функционирования и разложения двух великих цивилизационных

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 269.

<sup>2</sup> Там же. С. 244.

структур — «истинно христианской» и «рационалистической». В его работах нет речи о *всеобщих, универсальных* законах истории, законах, в свете которых смерть каждой отдельной цивилизации может оказаться чем-то вполне закономерным и осмысленным. Описанное Киреевским разложение «христианского общества» — это, по сути, история неизбежного грехопадения человека, который нарушил божеские законы, вознамерился сам «быть как Бог, знающий добро и зло». Согласно христианским представлениям о структуре времени, после грехопадения должно наступить искупление, пришествие Мессии. Введение мифического мотива грехопадения и мессианского мотива было бы необходимо, если бы Киреевский решил построить универсальную систему христианской историософии, охватывающую все прошлое и будущее «до исполнения времени».

Однако у Киреевского нет речи о мессианстве<sup>1</sup>, это лишь историософская интерпретация некоего *отрезка* прошлого. От построения мессианской историософской системы Киреевского удерживала его антиспекулятивная ориентация («уважение к действительности»), а также религиозный традиционализм, недоверчивый к слишком безудержному мистицизму и пророческим откровениям. Николай Бердяев, почитатель Соловьева и Цешковского, не без основания жалел о том, что в славянофильском учении ощущается недостаток «пророческо-мистического элемента»<sup>2</sup>.

### ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА. РАЦИОНАЛИЗМ КАК ФАКТОР ДЕЗИНТЕГРАЦИИ

Важным дополнением и вместе с тем обоснованием историософских концепций Киреевского были его общеполитические взгляды. Их наиболее глубокое и систематизированное изложение

<sup>1</sup> Взгляд, согласно которому каждый народ предназначен для исполнения особой исторической миссии (и даже признание того, что такую миссию исполняет или должен исполнить собственный народ), еще не является мессианизмом; условием мессианизма (в точном значении слова) является представление не о миссии, но о Мессии, единственном избранном народе.

<sup>2</sup> Славянофилы, утверждал Бердяев, не рассматривали проблему «Восток — Запад» в «эсхатологической и апокалиптической» плоскости. «Дух народа воспринимается лишь мистической или художественной интуицией. А религиозное призвание его зависит от пророчеств. Славянофилы же впали почти в экономический материализм» (Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. С. 178).

дается в работе (напечатанной по смерти мыслителя) «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856).

Осью рассуждений Киреевского является критика рационализма в аспекте философской концепции человека. Не зараженная рационализмом личность человека представляет собой целостную структуру, имеет свое *средоточие*, центр, обеспечивающий согласное взаимодействие различных духовных способностей, внутреннее единство, целостность души. Естественный разум — лишь одна из духовных способностей, человек может сохранить внутреннюю целостность только в том случае, если полностью подчинит свой разум своей целостной духовной личности. Объединяющее начало остается скрытым, но может быть обнаружено путем внутреннего сосредоточения; лишь благодаря этому «живому общему средоточию для всех отдельных сил разума, сокрытому от обыкновенного состояния духа человеческого», но достижимого для тех, кто его ищет<sup>1</sup>, личность человека есть нечто большее, чем конгломерат разнородных функций.

Для целостности личности всего опаснее рационализм. Под влиянием одностороннего развития абстрактного разума человек теряет способность непосредственного познания истины, утрачивает «тот внутренний корень разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»<sup>2</sup>. Рационализм влечет за собой распад личности на ряд отдельных, не связанных между собой духовных функций, каждая из которых притязает на независимость; это ведет к разладу духовных способностей, подобно борьбе за частные, партийные интересы в обществе, основанном на рационалистических принципах. Внутренний разлад сохраняется и тогда, когда разуму удастся возобладать над другими разъединенными способностями духа: самовластие разума лишь углубляет разъединение личности, подобно рационализированным формам общественных связей (законодательство римского типа, католический принцип внешнего авторитета), которые «связывают, но не объединяют», а лишь усиливают атомизацию общества.

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 250.

<sup>2</sup> Там же. С. 249.

Жители Западной Европы, по мнению Киреевского, давно утратили целостность личности, способность внутреннего сосредоточения, глубинное течение духовной жизни. «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и, хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек»<sup>1</sup>. В одном уголке его сердца живет религиозное чувство, в другом — отдельно — силы разума, в третьем — эстетическое чувство, еще где-нибудь — стремление к собственной выгоде; разные сферы его жизни обособлены друг от друга и не зависят одна от другой. Отсюда вытекает внеморальный характер западной цивилизации, которая может развиваться даже в том случае, если внутренние силы духа ослабли, а в области нравственных понятий царит полная пустота<sup>2</sup>; в то же время этой цивилизации свойственно трагическое раздвоение, «раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного»<sup>3</sup>. Человек Запада утратил живую веру, ибо вера «не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести; но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте»<sup>4</sup>.

Мышлению, оживленному верой, свойственно прежде всего стремление соединить в одно целое разные части души, найти то внутреннее средоточие, в котором разум и воля, чувство и совесть, прекрасное и истинное слились бы в одно живое единство, восстановив тем самым истинную сущность человека в ее первозданной нераздельности<sup>5</sup>. Русские, благодаря православию, еще сохранили способность к такой внутренней целостности. Отыскивая истину, они руководствуются не естественным, а целостным разумом, гармоничным единством всех духовных способностей: «...православно верующий знает, что для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 210.

<sup>2</sup> Там же. С. 266.

<sup>3</sup> Там же. С. 218.

<sup>4</sup> Там же. С. 275.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 251.

Позицию Киреевского можно было бы назвать «интегризмом». Разуму (т.е. естественному разуму) здесь противопоставляется целостная личность, целостная духовная структура, включающая в себя и разум, но как орган, лишенный автономии, полностью подчиненный; точно так же рассудочным, фрагментарным и частичным истинам противопоставляются целостные истины, затрагивающие человека как нравственное существо, истины, представляющие собой не столько свойство суждений о реальности, сколько атрибут человеческого бытия. Эта позиция, последовательно отрицающая автономию отдельных сфер жизни и деятельности человека, была положена в основу различения двух диаметрально противоположных типов культуры: внутренней и внешней, целостной и «логическо-технической»<sup>1</sup>. Понятие прогресса применимо лишь ко второму из них; первый основан на откровении, имеет целью хранить и распространять его.

Оба типа культуры необходимы и дополняют друг друга, но решающее значение имеет внутренняя культура — ведь только она придает смысл внешней деятельности, формирует убеждения людей и народов. Эта концепция служила Киреевскому для объяснения русской отсталости и быстрого прогресса западных народов: Западная Европа потому-то и превзошла старую Русь в области науки и техники, что вступила на путь исключительно «внешнего» развития, более легкий, не требующий усилий по совершенствованию человека, по интенсификации и распространению «внутренней» культуры.

Старая русская культура, в отличие от европейской, была целостной, основывалась на установленной *нравственной* иерархии ценностей. Прежние русские, писал Киреевский, не поняли бы, к примеру, политической экономии: существование особой науки о богатстве нельзя было бы согласовать с цельностью их воззрения на жизнь<sup>2</sup>.

Некоторые историки русской философии подчеркивают, вслед за самим Киреевским, непосредственную связь его «интегризма» с христианской антропологией (концепция «внутреннего человека», миф о грехопадении), с мистической философией

<sup>1</sup> Там же. С. 159.

<sup>2</sup> Там же. С. 214–215.

восточной патристики<sup>1</sup>. Такая связь действительно существует. Полнее всего ее изучил английский ученый Генри Ланц, его выводы сводятся вкратце к следующему.

Учение о целостности (the doctrine of integrity) Киреевский перенял непосредственно от греческих отцов церкви. С 1852 года, т. е. в период работы над статьей «О необходимости и возможности новых начал для философии», он сотрудничал со старцем Макарием из Оптиной пустыни в переводе фрагментов трудов Исаака Сирина. Последний же в трактате «О презрении к миру» развивал учение, согласно которому мудрость (sapientia) достигается путем сосредоточения всех духовных сил (totis viribus) и ееместилище — не ум, но сердце (cor), которое есть средоточие человеческой души; человек без мудрости напоминает город без стен — он безоружен перед разрывающими его противоположными стремлениями, лишен характера, не способен познавать высшие истины. Еще отчетливее эти мысли выражены у Максима Исповедника: разум лишь орган познания; орган мудрости — вся душа; только внутренне цельный человеческий дух может быть сосудом абсолютной истины. «Итак, — пишет Ланц, — греческие отцы церкви, в отличие от западных схоластов, особенно подчеркивали целостность личности, лишь частью которой является наше рациональное „Я“». Поэтому славянофильство «было попросту и исключительно современным продолжением религиозной традиции, господствовавшей в России со времен св. Владимира и временно отодвинутой на задний план в результате радикальных реформ Петра Великого и его наследников»<sup>2</sup>.

Этот вывод представляется совершенно неубедительным. Не будем даже говорить о том, что Киреевский впервые изложил «учение о целостности» задолго до 1852 года. Главный аргумент против приведенного выше вывода — далеко идущее сходство взглядов Киреевского со взглядами немецких (главным образом консервативных) романтиков, а также то, что создатель славянофильства заинтересовался немецкой романтической философией гораздо раньше, нежели восточной патристикой; если жена Киреевского находила у Шеллинга мысли, уже известные

<sup>1</sup> См., например: Zenkovsky V. V. A History of Russian Philosophy. Vol. 1. P. 214–219.

<sup>2</sup> Lanz H. The Philosophy of Ivan Kireyevsky // The Slavonic Review. 1926. Vol. IV. March. № 12. P. 603–604.



ей из сочинений отцов церкви, то сам Киреевский находил у отцов церкви мысли, уже известные ему из сочинений мыслителей-романтиков, и использовал их для создания типично романтической философии истории.

Прекрасным и типичным примером антирационалистического «интегризма» консервативных романтиков служит «Философия жизни» Фридриха Шлегеля. По Шлегелю, духовная личность есть целостная структура<sup>1</sup>, имеющая скрытый центр, «центральную точку» (*Mittelpunkt*); таким центром является «мыслящая и любящая душа»<sup>2</sup>, объединяющая четыре духовные силы: ум и воображение, рассудок и волю. Развитие рационализма уничтожило «первоначальное единство» способностей сознания, оторвало их от центра и рассорило между собой: воля противостоит уму, рассудок — воображению, вера — науке; на смену былому единству пришел разлад, внутреннее раздвоение (*der innerliche Zweitragt, Zweispalt*). «В умственной жизни мысль противоречит действительности, наука — вере; во внутренней жизни бесконечность не согласуется с конечностью, вечность — с переходящим бытием. Что за болезненное раздвоение, поразившее все провинции умственного мира!»<sup>3</sup> Хаос души — аналог общественной анархии, «внутренний раздор» сил человеческой души подобен «гражданской войне, борьбе могущественных партий, терзающей плохо устроенное государство»<sup>4</sup>. При таком положении дел философия должна прежде всего стремиться восстановить в человеке «первоначальное единство» посредством углубленной религиозной веры, освободив человеческую душу от «самовластного господства разума»<sup>5</sup>.

Сходство этих идей с построениями Киреевского поражает. При этом стоит отметить, что мотивы, заимствованные из христианской мистики и мифологии, в книге Шлегеля играют гораздо большую роль, чем в работах Киреевского: миф о грехопадении и будущем возрождении человека, который служит

<sup>1</sup> Шлегель пользовался выражениями: «das vollstandige Bewusstseyn», «die Einheit des Bewusstseyn», «die ganze Struktur des Bewusstseyn».

<sup>2</sup> Schlegel F. Philosophie des Lebens. Wien, 1828. S. 15, 24–25, 137.

<sup>3</sup> Ibid. S. 135.

<sup>4</sup> Ibid. S. 271–272.

<sup>5</sup> Ibid. S. 136–137.

стержнем историософии Шлегеля, ни разу не появляется в сочинениях русского мыслителя.

Сходство между Шлегелем и Киреевским не сводится к вопросу о влиянии. Оно коренится в общем стремлении обоих мыслителей противодействовать — с консервативных позиций — буржуазно-либеральному «общественному атомизму», а также в верной констатации тесной связи между атомистическими концепциями общества и атомистическими теориями человеческой психики<sup>1</sup>.

\* \* \*

«Антропология» Киреевского лежала в основе его теории познания. «Отделенное от других познавательных сил, логическое мышление составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности», — писал он<sup>2</sup>; отсюда дезинтегрирующая роль рационализма, превращающего действительность в совокупность изолированных друг от друга фрагментов, соединенных лишь тончайшей сетью абстрактных отношений. Разум — чисто формальная познавательная способность, рациональному познанию доступны лишь отвлеченные понятия и отношения — все сущностное ему недоступно, ибо «только существенность может прикасаться существенному»<sup>3</sup>, а «существенное» (субстанциональное) — это духовная личность, понятая как целое.

В ходе истинного познания с разумом сотрудничают интуиция, чувство и воля, инстинкт и эстетическое чутье. Условием такого познания является живая, *непосредственная* связь между познающим субъектом и объектом познания. Рационализм изолирует познающего от познаваемой действительности и противопоставляет ей, порождая тем самым сомнение в реальности, объективности мира. Отвлеченное мышление для рационалиста нечто более реальное, чем бытие; Декарт, иронизирует Киреевский, уверовал в собственное существование лишь тогда, когда вывел его из отвлеченного силлогического

<sup>1</sup> О тесной исторической связи между развитием теории общества и взглядами на человеческую психику см.: Cobban A. Edmund Burke. P. 15–24.

<sup>2</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 276.

<sup>3</sup> Там же. С. 274.

умозаключения<sup>1</sup>. Истинное познание, т. е. такое, которое не ограничивается выявлением внешних отношений и связей, но проникает в субстанциональную сущность вещей, — должно быть своего рода *откровением, непосредственным познанием*. Только *верующий разум* может прямо общаться с Богом — высшим началом единства мира.

Способность к истинному познанию присуща индивидам в неодинаковой степени — ведь существует духовная иерархия, «во все времена были и есть люди, проникнутые высшим светом и силою веры»<sup>2</sup>. Главным заблуждением протестантизма Киреевский считает стремление «найти общее основание истины» «не только <...> в разуме человека вообще, но непременно в той части его разума, которая доступна *всякой* отдельной личности»<sup>3</sup>. Поэтому философия, порожденная протестантизмом, «преимущественно должна была ограничиваться областью разума логического, равно принадлежащего каждому человеку, каковы бы ни были его внутренняя высота и устройство. Совокупление всех познавательных способностей в одну силу, внутренняя цельность ума, необходимая для сознания цельной истины, не могли быть достоянием всех. Только разум отношений, разум отрицательный, логический, мог признаваться за общий авторитет; только он мог требовать безусловного признания своих выводов от каждой особенной личности»<sup>4</sup>.

Здесь Киреевский мимоходом сформулировал утверждение, принятое и развитое впоследствии социологией знания: о связи рационализма с познавательным эгалитаризмом, о том, что тенденция к формализации и универсализации мышления связана с «демократическим требованием общезначимости»<sup>5</sup>. В свете

<sup>1</sup> Там же. С. 196.

<sup>2</sup> Там же. С. 278.

<sup>3</sup> Там же. С. 230.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Мангейм писал об этом: «Требование общезначимости имело весьма существенные последствия для связанной с ним теории познания. Ибо законными могли считаться лишь те типы познания, которые обращались к тому, что составляет общечеловеческие стороны нашей природы. Стремление создать „сознание вообще“ есть не что иное, как попытка выделить в конкретном сознании каждого человека все те слои, которые предположительно присущи всем людям (будь то негр или европеец, средневековый человек или человек нового

социологии знания становится очевидной связь этого требования со стремлениями восходящей буржуазии и формированием капиталистического общественного уклада. Развитие эгалитаризма в сфере познания шло рука об руку с процессом преодоления барьеров между сословиями, локальными группами, провинциями и народами, отражало и воплощало в себе быстрое возрастание вертикальной и горизонтальной социальной мобильности, а также сопутствующее ему уменьшение роли традиции как звена межчеловеческих связей. Гносеологический элитаризм, напротив, противостоял этим тенденциям, защищал религию и традицию как оплот «конкретного» знания, данного в непосредственном коллективном ощущении и недоступного людям извне. В эпоху Киреевского это означало выступить на стороне докапиталистического, доиндустриального типа общества.

Познавательный элитаризм на первый взгляд не согласуется с заметными у Киреевского элементами социологизма в теории познания, с утверждением, что «все, что есть существенного в душе человека, вырастает в нем только общественно»<sup>1</sup>, что истинная вера (а значит, и знание) не может быть уделом обособленного человека<sup>2</sup>. Как согласовать познавательный элитаризм Киреевского с его убеждением, что развитие «православного мышления» должно быть «общим делом всех людей верующих и мыслящих», что «гениальность, предполагающая непременно оригинальность, могла бы даже повредить полноте истины»?<sup>3</sup>

---

времени). Первичной общей основой оказалась здесь прежде всего концепция пространства и времени и в тесной связи с этим чисто формальная область математики. Возникло ощущение, что именно это является платформой, объединяющей всех людей как таковых <...>. Главной целью этого стиля мышления было, таким образом, создать очищенную платформу для общезначимого, доступного всем и сообщаемого всем знания». «Однако <...> легко можно предположить, что есть истины, правильные точки зрения, доступные лишь определенному складу ума, определенному типу сообщества или определенной направленности волевых импульсов. Именно такого рода истины и взгляды стремилась исключить, отрицая их существование, поднимающаяся буржуазия с ее демократическими и космополитическими воззрениями. Тем самым обнаружен чисто социологический компонент данного критерия истины, а именно демократическое требование общезначимости» (*Мангейм К. Идеология и утопия* / Пер. М. Левиной. М., 1976. Ч. 1. С. 197, 198).

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 254.

<sup>2</sup> Там же. С. 277.

<sup>3</sup> Там же. С. 270.

В сущности, здесь нет противоречия. На вершине духовной иерархии Киреевский помещал не гениальных людей, но людей, проникнутых «высшим светом» и особенной силой веры. Своим духовным превосходством они обязаны внутренней духовной целостности, которая есть следствие их органической связи с сообществом людей; это сознательные органы коллектива, особая сила их веры — следствие особенно тесного слияния с общественным организмом — церковью. Таким образом, в воззрениях Киреевского не было аристократического презрения к народу, столь характерного для воззрений Одоевского и Чаадаева.

Развитием идей Киреевского стала созданная Хомяковым концепция «соборности». Познание истины невозможно вне участия в «общине любви»; люди, в которых особенно сильно проявилось сознание этой общины, по сути, только ее выразители, органы *надындивидуального сознания*. Эта концепция, хотя и не всегда явно формулируемая, лежала в основе всех философских и историософских построений Киреевского<sup>1</sup>. Разрушительную роль рационализма мыслитель усматривал в отъединении индивидуального разума от надындивидуального сознания, в разбиении всякой целостности на отдельные части, в «отпадении» человека от его творца.

\* \* \*

Первым великим рационалистом был, согласно Киреевскому, Аристотель, последним и величайшим — Гегель. Средневековый католицизм проникнут пагубным влиянием Аристотеля; схоластика была победой рационализма, ибо соглашалась с тем, что вера требует обоснования при помощи силлогизмов. Ценные зародыши новой, антирационалистической философии,

<sup>1</sup> «Церковь православная, — писал Киреевский, — не ограничивает своего самосознания каким-нибудь временем, — сколько бы это время ни считало себя разумнее прежних; но вся совокупность христиан всех веков, настоящих и прошедших, составляет одно неделимое, вечно для нее живущее собрание верных, связанных единством сознания столько же, сколько общением молитвы» (Там же. С. 248). Это суждение живо напоминает — *mutatis mutandis* [с соответствующими изменениями (*лат.*)] — известные слова Бёрка о нации как о связи «между теми, что живут, теми, что умерли, и теми, кому еще предстоит родиться» (*Burke E. Reflexions on the French Revolution. London, 1920. P. 93*).

содержавшиеся в «Мыслях» Паскаля, были заглушены картезианством и протестантизмом<sup>1</sup>. Наиболее агрессивную и примитивную форму рационализм принял в философии французского Просвещения. Ничтожество этой философии показали великие немецкие мыслители, но и сами они не порвали с рационализмом: различие между «Verstand» и «Vernunft»<sup>2</sup> было попыткой спасти сущность рационализма путем отказа от его негибких, примитивных форм, придать ему большую гибкость и утонченность<sup>3</sup>.

Философский разум, утверждал Киреевский,

беспреданно менял свои формы. Едва понимали его недостаточность, как он ускользал от этого понимания, являясь в другом виде и оставляя свой прежний образ, как простую чешую, в руках противников. Так, чтобы избежать упреков в недостаточности, он перешел от формально-логических доказательств к опытным наблюдениям, с одной стороны, с другой — к внутреннему сознанию истины и назвал прежнее свое мышление *рассудочным*, а новое *разумным*. Обнаружив вследствие своего развития в новой форме также и ее недостаточность, он назвал ее *рассудочною* и перешел к *чистому разуму*. Когда же Якоби обличал ограниченность теорий чистого разума, как они выразились в системе Канта и Фихте, то в конце своей длинной и многолетней полемики узнал, к своему удивлению, что все сказанное им о *разуме* должно относиться к *рассудку*. Теория Канта и Фихте оказалась рассудочная; развитие разума должно было только начаться в системе Шеллинга и Гегеля<sup>4</sup>.

Киреевский признавал, что «разум, как его понимает последняя философия, не смешивает себя с логическим рассудком, заключающимся в формальном сцеплении понятий и движущимся посредством силлогистических выводов и доказательств. Разум в последнем своем виде выводит свое знание по законам умственной необходимости, не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество. Его мыслительный процесс

<sup>1</sup> См.: Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 231; Т. 2. С. 104–108.

<sup>2</sup> «Рассудком» и «разумом» (нем.).

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 247.

<sup>4</sup> Там же. С. 258.

закljučается не в логическом развитии, движущемся посредством отвлеченных умозаключений, но в развитии диалектическом, исходящем из самой сущности предмета»<sup>1</sup>. Философия Гегеля довела до конца и тем самым исчерпала познавательные возможности рационализма: последнее слово разума позволило самому разуму ясно понять собственную ограниченность. Оказалось, что рационалистическое знание, даже самое утонченное и гибкое, — всего лишь негативное знание, оно охватывает только сферу возможного, а его конечный результат — превращение всей действительности в прозрачную диалектику мысли, развивающейся из себя же самой, признание человеческого разума самосознанием вселенной. Философскому разуму пришлось осознать собственную односторонность. Мыслителем, в лице которого европейская мысль осознала ошибочность всего своего прежнего направления, был для Киреевского старый Шеллинг, противопоставивший гегельянству религиозную философию откровения.

Киреевский считал Шеллинга мыслителем из разряда тех, что рождаются раз в тысячу лет<sup>2</sup>, тем не менее роль философии откровения была, по мнению русского философа, лишь негативной, ограничивалась *критикой* рационализма. Условием новой, положительной философии является религиозная вера, а ведь западное христианство — как протестантизм, так и католицизм, — сами заражены неизлечимой болезнью рационализма. Шеллинг понимал это, пытался очистить христианство от рационалистических наслоений, но, как пишет Киреевский, «жалкая работа — сочинять себе веру!»<sup>3</sup> Новую философию можно создать только на почве православия, которое сохранило в первоначальной чистоте надындивидуальное христианское сознание. А значит, к созданию новой христианской философии призвана Россия.

Итак, в славянофильской философии Киреевский видел подготовку и начало новой философской эпохи, поворотную точку в истории человеческой мысли. Сущностью этой новой, «православно-русской» философии должно было стать отрицание автономии во имя целостности, распространенное на все области индивидуальной и общественной жизни человека: отрицание

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 261.

<sup>3</sup> Там же. С. 262.

автономии разума во имя целостности души, автономии отдельной личности — во имя ее собственной целостности и целостности общества, автономии отдельных сфер человеческой деятельности — во имя целостности очень широко понимаемой культуры. Гарантом и хранителем этой целостности была для Киреевского православная вера.

### КИРЕЕВСКИЙ И НЕМЕЦКИЕ КОНСЕРВАТИВНЫЕ РОМАНТИКИ

На самом деле философские взгляды Киреевского были не зародышем какой-то совершенно новой философии, но лишь любопытной разновидностью общеевропейского консервативного романтизма. Ввиду особых исторических обстоятельств это течение получило развитие прежде всего в Германии; как верно заметил Мангейм, Германия достигла в консервативной идеологии того же, чего Франция достигла в просветительской идеологии, — она развила эту идеологию наиболее полно, извлекла все последствия из ее логических посылок<sup>1</sup>.

Киреевский взял у немецких романтиков не только общую тенденцию — критику рационализма, атомизации общества, «естественно-правового» стиля мышления, — но и ряд частных концепций. Весьма вероятно, что в своей теории познания он использовал созданное Якоби учение о «непосредственном знании», о «разуме, оживленном верой»; в критике рационалистической диалектики, в рассуждениях о том, что «голое логическое понятие не охватывает действительности как таковой», Киреевский повторял аргументацию Шеллинга, с которой познакомился уже в 1830 году, слушая лекции Шеллинга в Мюнхене; основные мысли «антропологии» Киреевского восходят (как мы пытались показать) к Фридриху Шлегелю. То же можно сказать об историософии Киреевского и его социальной философии: в концепции права, которое должно органически вырастать из обычаев, очевидно влияние Савиньи; резко отрицательная оценка исторической роли Древнего Рима полностью

<sup>1</sup> См.: *Mannheim K. Conservative Thought // Mannheim K. Essays on Sociology and Social Psychology. P. 82.*



совпадала со взглядами Адама Мюллера, для которого римский дух, воплощенный в Римской империи и римском праве, был первоисточником индустриализма, капитализма, Французской революции и централизованного деспотизма «наполеоновского» типа<sup>1</sup>; критика безусловной частной собственности, играющая у Киреевского столь важную роль, также имеет точное соответствие в экономических трудах Мюллера<sup>2</sup>. То, что средневековая схоластика стоит у истоков рационализма Нового времени, а классическая немецкая философия, по видимости критически относящаяся к рационализму, на самом деле утверждает его на новом основании, — эти мысли были развиты в работах Фридриха Шлегеля<sup>3</sup>.

Особенно многочисленны и любопытны сходства между воззрениями Киреевского и Франца Баадера. Усматривая в Боге начало единства, а в дьяволе — начало разделения, Баадер выводил существование зла из эгоистического стремления к независимости части от целого; принцип автономии ведет ко все усиливающейся фрагментаризации действительности, превращает человека во все более частичное, неполное существо<sup>4</sup>. Общественные последствия этой метафизики зла мыслитель изложил в брошюре «О вызванной Французской революцией потребности новой и более тесной связи между религией и политикой» (1814)<sup>5</sup>.

По Баадеру, условие свободы есть религия, любовь; эгоизм же — это принцип, на котором основан деспотизм; нет разницы между аристократическим и демократическим деспотизмом, в обоих случаях разрывается связь любви, и именно в этом заключается сущность деспотизма: деспотизм — это власть без любви, а не та или иная политическая форма. Отсюда Баадер выводит два типа связей, как в природе, так и в общественной жизни: связь, основанную на любви, на взаимном притяжении частиц, — и связь,

<sup>1</sup> *Idem.* *Essays on the Sociology of Knowledge.* P. 105.

<sup>2</sup> См.: *Kuderowicz Z.* *Problematyka wolności w doktrynie społecznej Adama Müllera* // *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej.* Warszawa, 1961. № 7. S. 23–24.

<sup>3</sup> См.: *Schlegel F.* *Philosophie des Lebens.* S. 347–348.

<sup>4</sup> См.: *Susini E.* *Franz von Baader et le romantisme mystique.* Paris, 1942. Vol. 3. P. 269–281.

<sup>5</sup> *Baader F.* *Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik.* Nürnberg, 1815.

основанную на принуждении. «Атомисты» (сторонники механистической физики Ньютона и Кеплера) отрицают существование взаимной «симпатии» притягивающихся частиц, объясняя притяжение скрытой физической силой; так же рассуждают атомисты в духовной области, понимающие общество механистически, как сумму изолированных индивидов, подчиняющихся внешней по отношению к ним силе. Оба типа связей находятся в обратном отношении друг к другу; любовь упраздняет принуждение, а принуждение разрушает связи, основанные на любви. Можно смело утверждать, что вся историософия Киреевского есть как бы иллюстрация этих идей Баадера, ведь историческое развитие Европы было для русского мыслителя процессом вытеснения «органических», внутренних связей внешними, основанными на принуждении, которые извне сдерживают борьбу эгоистических, изолированных друг от друга индивидов.

Интересно, что рассматриваемая здесь брошюра Баадера была посвящена российскому министру просвещения, мистически настроенному князю А. Голицину; действительным же ее адресатом был Александр I, в котором Баадер после победы России над Наполеоном видел посланца Божия, призванного предводительствовать в великом деле вторичной христианизации Европы<sup>1</sup>. Брошюра понравилась создателю Священного союза, и Баадеру было поручено ни больше ни меньше как написать руководство по религии для русского клира. Учебник этот, по невыясненным обстоятельствам, не увидел света; можно догадываться, что причиной тому был обоснованный протест православных иерархов. Тем не менее Баадер оставался, через Голицина, в тесном контакте с петербургским двором; в 1817 году он получил платную должность «литературного корреспондента», обязывающую его писать для Александра I регулярные отчеты о положении религии и философии в Германии.

Но роль «корреспондента» не удовлетворяла Баадера: ему хотелось оказывать более непосредственное влияние на политику Александра I. Одушевляемый этой идеей, осенью 1822 года он отправился в Россию в обществе лифляндского барона Бориса

<sup>1</sup> Рассматривая проблему «Баадер и Россия», мы пользовались неопубликованной диссертацией Аббота Глисона: *Gleason A. A. F. Baader and die Holy Alliance: A Study in the Russian Projection of German Thought*. Harvard University, 1960.

фон Иксюля, намереваясь встретиться сначала с Голицыным. Миссия Баадера потерпела полную неудачу: задержанный на пограничной заставе, он несколько месяцев ожидал разрешения на въезд в Россию, чтобы в конце концов получить отказ и отставку с должности «корреспондента». Причиной этого поражения были перемены в окружении и настроениях императора — влияние Голицина быстро ослабевало, все большую роль начинал играть монах-фанатик, архимандрит Фотий, яростно борющийся с мистиками, пиетистами и иллюминатами.

Несмотря на крах своих далеко идущих планов, Баадер не перестал интересоваться Россией, а особенно православной церковью. Со временем росла его враждебность к папству и крепло убеждение, что православная церковь — единственная христианская церковь, еще не зараженная рационализмом. Эти взгляды Баадер изложил в ряде философско-теологических сочинений; два из них («Римско-католическая и греко-православная церковь», «Восточный и западный католицизм») непосредственно относились к православной церкви. В работе над «Восточным и западным католицизмом» Баадеру помогал Шевырев, с которым немецкий мыслитель познакомился в 1840 году<sup>1</sup>; экземпляры этого труда были посланы Николаю I и министру просвещения С. Уварову.

К концу жизни Баадер завязал переписку с Уваровым. Одно из его писем к российскому министру представляет собой небольшой трактат со знаменательным названием: «Миссия русской церкви перед лицом упадка христианства на Западе»<sup>2</sup>. Здесь в сжатой форме излагаются итоги многолетних размышлений философа-романтика: Запад раздирается на части приходящей в упадок папской диктатурой и протестантской анархией и раздробленностью; папство несет ответственность за Реформацию, принципы которой, примененные в другой сфере, привели к Французской революции; западная философия, начиная с эпохи Декарта, выродилась, вера на Западе в ссоре с разумом, а разум с верой, общество и наука подверглись дехристианизации; к счастью, Провидение уберегло от разрушительного влияния Запада русскую церковь: она осталась верна

<sup>1</sup> См.: *Струве П. В.* С. П. Шевырев и западные внушения... С. 206, 211–216.

<sup>2</sup> См.: *Susini E.* Lettres inédites de Franz von Baader. Paris, 1942. P. 456–461.

старому католицизму, уберегла его от обоих врагов — папизма и протестантства; а значит, русская церковь — единственная сила, способная выступить в роли посредника между западными вероисповеданиями и содействовать духовному возрождению Европы. В заключение Баадер предлагал Уварову прислать в Мюнхен русских студентов, чтобы те слушали его лекции и учились бороться с «современной заразой».

Сходство между воззрениями Киреевского и Баадера вряд ли нуждается в пояснениях. Можно добавить лишь, что Киреевский, скорее всего, встретился с Баадером во время своего пребывания в Мюнхене, а позже прочел по крайней мере некоторые из его работ; в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» Баадер фигурирует как предшественник шеллинговской философии откровения, как мыслитель, который протестовал против пагубного направления западной философии, но, к сожалению, не мог изменить его<sup>1</sup>.

Взгляды Баадера становятся понятнее на фоне едва ли не всеобщего интереса, который вызывала в тогдашней Германии русская проблематика. Николаевская Россия — оплот Священного союза, огромное государство, оказывающее немалое влияние на внутреннюю и внешнюю политику разделенной Германии, и к тому же страна, в которой основные элементы докапиталистического общественного уклада проявляли особую жизнеспособность, — была в Германии предметом как симпатии, так и ненависти. Симпатию к России проявляли, понятно, лишь консерваторы; некоторые из них разделяли мнение Шеллинга (высказанное, как уже упоминалось, в беседе с В. Одоевским), что «Россия предназначена для чего-то великого». Фридрих Шлегель в своей «Философии истории» утверждал, что современная русская цивилизация, начало которой положили реформы Петра, была введена внезапно, механически и искусственно, но как раз из-за этой «искусственности» не смогла глубоко укорениться, благодаря чему в России сохранилось много хорошего из того, что уже утрачено Западной Европой<sup>2</sup>.

В конце сороковых годов прусский консерватор барон фон Гакстаузен — отчасти под влиянием славянофилов — написал

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 260.

<sup>2</sup> См.: Schlegel F. Philosophie der Geschichte. Wien, 1829. S. 271–272.

большую книгу, в которой русская община (вместе с помещицкой усадьбой, связанной с ней узами патриархальной общности) была признана основной экономической и социальной ячейкой, способной противостоять как капитализму, так и распространившимся в Европе социалистическим учениям<sup>1</sup>.

\* \* \*

Влияние, которое, несомненно, оказали на Киреевского взгляды консервативных немецких романтиков, ничуть не снижает большого познавательного значения его идеологии. Система взглядов Киреевского не была произвольной конструкцией, в ней не было и следа эклектизма; идеология Киреевского, подобно идеологии немецких романтиков, приближалась к идеальному типу консерватизма как исторически сложившейся, объективной идейной структуры<sup>2</sup>. Его историософская концепция была анализом — с консервативной точки зрения — некоторых реальных проблем европейской и русской истории. Сходство между Киреевским и немецкими консерваторами объясняется, как мы полагаем, не только непосредственным влиянием немецких мыслителей, но также — и прежде всего — объективным сходством исторических судеб и общественного уклада России и Германии, особенно Пруссии.

Как в России, так и в Пруссии не было сильной, прогрессивной буржуазии, обе страны пережили «революцию сверху» (Петр Великий и Фридрих Великий); и здесь, и там процесс рационализации общественных отношений принял форму «бюрократического рационализма»; и здесь, и там государственная власть представляла собой до известной степени независимую силу, отчужденную от исторически сложившейся структуры общества<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Haxthausen A. F. Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die landlichen Einrichtungen Russlands. Hannover; Berlin, 1847–1852. Bd. 1–3.* Во время своего путешествия по России (которое финансировалось русским правительством) Гакстгаузен встречался и с идеологами славянофильства.

<sup>2</sup> См.: *Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge. P. 96–97.*

<sup>3</sup> В «Немецкой идеологии» читаем: «Самостоятельность государства существует в наше время лишь в таких странах, где сословия еще не до конца развились в классы, где сословия, упраздненные уже в более передовых странах, еще продолжают играть некоторую роль, образуя неопределенную смесь, — где

Как Россия, так и Германия (хотя в неодинаковой степени) были отсталыми странами, стоящими перед необходимостью буржуазных преобразований в условиях полной победы капитализма в экономически более развитых странах Европы; это позволяло немецким и русским мыслителям дать анализ нового строя, а вместе с тем сопоставить его с элементами докапиталистической структуры общества, еще достаточно жизнеспособными как в Германии, так и в России.

«Наблюдательный пункт» консервативных мыслителей позволял им увидеть в капитализме явления, которые совершенно выпадали из поля зрения идеологов либеральной буржуазии. Уже не раз обращали внимание на многочисленные (хотя всегда — частичные) совпадения в критике капитализма «справа» и «слева», с консервативной и социалистической точек зрения; поучительным примером этого могут служить поразительные сходства между Киреевским и Марксом. Капитализм был для Киреевского строем, при котором невозможно внутреннее единство, в котором общественная сила есть нечто внешнее, чуждое по отношению к индивиду; ту же мысль высказывал Маркс, утверждая, что лишь в буржуазном обществе «различные формы общественной связи выступают по отношению к отдельной личности просто как средство для ее частных целей, как внешняя необходимость»<sup>1</sup>. Славянофильский мыслитель выступал против неприкосновенной, абсолютной частной собственности, небезосновательно утверждая, что она ведет к дегуманизации отношений между людьми, к господству вещей над человеком. Общество, основанное на понимаемой таким образом собственности, становится «совокупностью собственности с приписанными к ним лицами»; Маркс положил это наблюдение в основу теории экономического отчуждения и даже соглашался с тем, что средневековая, личная зависимость человека от человека не позволяла сложиться определенным отношениям, свойственным

---

поэтому ни одна часть населения не может добиться господства над другими его частями. Таково именно положение в Германии» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 62–63). Не подлежит сомнению, что это обобщение распространяется и на николаевскую Россию.

<sup>1</sup> Маркс К. Введение к «Критике политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 12. С. 133.

товарно-денежному производству<sup>1</sup>. Молодой Маркс также развивал столь характерную для Киреевского критику автономизации отдельных областей человеческой деятельности и вызываемого ею распада личности: «В самой сущности отчуждения заложено то, что каждая отдельная сфера прилагает ко мне другой и противоположный масштаб: у морали один масштаб, у политической экономии — другой, ибо каждая из них <...> фиксирует особый круг отчужденной сущностной деятельности»<sup>2</sup>.

Указывая на эти совпадения, вместе следует подчеркнуть ограниченность сферы их действия. Марксов идеал «тотального человека» решительно отличался от «целостной личности» Киреевского: его основной посылкой было не отрицание нравственной автономии индивида, не нерелективная вера, а, напротив, максимальная автономия, рациональное сознание, освобождение от всякой «стихийности». Общим был лишь диагноз болезни: констатация нарушения равновесия между человеком и объективированным, «опредмеченным» миром его творений.

Последовательные консерваторы («позитивисты»), писал молодой Бакунин в левогегельянскую эпоху своего духовного развития, «действительно достойны сожаления, так как источник их стремлений почти всегда чист». Идеализируя прошлое, они «правы постольку, поскольку это прошлое действительно представляло некую живую цельность и как таковое представляется более жизненным и богатым, чем разорванное настоящее. Но их большая ошибка заключается в допущении, что они смогут восстановить теперь это прошлое в его былой жизненности». Это

---

<sup>1</sup> В «Капитале» Маркс писал об этом: «Личная зависимость характеризует тут как общественные отношения материального производства, так и основанные на нем сферы жизни. Но как раз потому, что отношения личной зависимости составляют основу данного общества, труду и продуктам не приходится принимать отличную от их бытия фантастическую форму. Они входят в общественный круговорот в качестве натуральных служб и натуральных повинностей <...>. Таким образом, как бы ни оценивались те характерные маски, в которых выступают средневековые люди по отношению друг к другу, общественные отношения лиц в их труде проявляются, во всяком случае, здесь именно как их собственные, личные отношения, а не облачаются в костюм общественных отношений вещей, продуктов труда» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 88).

<sup>2</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 133.

трагическая ошибка, ибо стремление к «живой цельности» толкает «позитивистов» на борьбу в защиту старой действительности<sup>1</sup>.

Нам кажется, что эта оценка полностью применима к славянофильскому романтизму.

## ДВА ТИПА ОБЩЕСТВЕННЫХ СВЯЗЕЙ

Чтобы лучше понять социальное содержание славянофильской доктрины, следует иметь в виду, что характерное для нее противопоставление России и Европы полностью совпадает с противопоставлением двух типов общества, двух исторических формаций, двух типов связи между индивидом и коллективом. Киреевский, говоря о России и Европе, нередко полностью отвлекался от географии — наиболее чистое выражение европейских начал он усматривал вне Европы, в Соединенных Штатах Америки<sup>2</sup>. В сущности, его интересовала внутрироссийская и внутриевропейская проблема — проблема христианского общества и общества, основанного на рационализме. Абсолютная противоположность существует не между Европой и Россией, но между рационализмом и истинным христианством<sup>3</sup>. Как в Европе, так и в России идет борьба христианских начал с рационализмом, различие лишь в том, что в России чаша весов еще не склонилась в сторону рационализма, в Европе же — вследствие определенных исторических обстоятельств — победа рационализма уже полностью решена, как в философии, так и в общественных отношениях.

Идеология Киреевского не была узконационалистической: осью его историософии была не борьба разных национальных

<sup>1</sup> Бакунин М. А. Реакция в Германии // Бакунин М. А. Собр. соч. и писем. 1828–1876: В 4 т. М., 1934. Т. 3. С. 134.

<sup>2</sup> См.: Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 153. («Что же касается собственно до европейских начал, как они выразились в последних результатах, то взятые отдельно от прежней жизни Европы и положенные в основание образованности нового народа, — что произведут они, если не жалкую карикатуру просвещения, как поэма, возникшая из правил пиитики, была бы карикатурой поэзии? Опыт уже сделан. Казалось бы, какая блестящая судьба предстояла Соединенным Штатам Америки, построенным на таком разумном основании, после такого великого начала! И что же вышло? Развилась одни внешние формы общества и, лишенные внутреннего источника жизни, под наружную механику задавили человека».)

<sup>3</sup> См. письмо И. Киреевского А. Кошелеву от 11 ноября 1855 года (Там же. Т. 2. С. 287–288).



«субстанций», но борьба двух противоположных типов общественных связей. По мысли Киреевского, такая борьба шла или продолжает идти внутри каждого европейского народа; современная Россия также разделена на «народ» и «общество», на социальные слои, сохранившие верность старой традиции, и совокупность образованных людей, проникнутых принципами новой европейской цивилизации.

Для понимания и систематизации славянофильских концепций общественных связей очень полезна типология, предложенная Ф. Тённисом: противопоставление «*Gemeinschaft*» и «*Gesellschaft*»<sup>1</sup> у Тённиса почти полностью совпадает со славянофильской антитезой России и Европы, «народа» и «общества», христианской цивилизации и рационалистической цивилизации. Это не случайность: Тённис, как и многие позднейшие немецкие социологи, отталкивался от консервативной мысли первой половины XIX века, а иногда прямо обращался к ней. Сопоставление сходных моментов у Киреевского и классика немецкой социологии представляется целесообразным: оно позволит яснее увидеть очень сильный у Киреевского социологический элемент, искусство структурного анализа, значительную внутреннюю цельность и последовательность его взглядов на социальную жизнь вообще<sup>2</sup>.

1. *Gemeinschaft* у Тённиса — это целое, которое состоит из индивидов, обладающих естественной волей (*Wesenwille*); *Gesellschaft* состоит из индивидов, обладающих рациональной волей (*Kurwille*)<sup>3</sup>. *Gemeinschaft* живет прошлым, поскольку индивиды,

<sup>1</sup> «Община» (общность) и «общество» (нем.).

<sup>2</sup> Теорию Тённиса можно интерпретировать двояко: как историческую генерализацию и как чисто формальную, внеисторическую типологию (во втором случае понятие «*Gemeinschaft*» почти совпадает с «первичной группой» Ч. Кули). «Оба этих понятия, — пишет Р. Арон, — имели одновременно историческое и надисторическое значение — как фундаментальные структуры общества и как разные моменты его развития» (Aron R. *La Sociologie allemande contemporaine*. Paris, 1950. P. 23). В нижеследующем сопоставлении Тённиса с Киреевским мной подчеркивается первый (исторический) аспект его социологической концепции (см.: *Walicki A. Personality and Society in the Ideology of Russian Slavophiles: A Study in the Sociology of Knowledge // California Slavic Studies*, 1963. Vol. 2. P. 8–9).

<sup>3</sup> Передавая так терминологию Тённиса, мы руководствуемся последним американским изданием (*Tönnies F. Community and Society*. East Lansing, 1957), в котором Ч. Лумис переводит «*Wesenwille*» как «*natural will*», а «*Kurwille*» как «*rational will*».

руководствующиеся естественной волей, не имеют образа будущего как некоего идеала, который следует сознательно осуществлять; естественная воля — это психологический эквивалент единства жизненных функций; она *имманентно* содержится в деятельности, а будущее она заключает в себе лишь как *зародыш* органического роста; поэтому *Gemeinschaft* развивается органически, как дерево из семени. Рациональная воля подчинена расчету, *предшествует* деятельности; *Gesellschaft* живет будущим, поскольку рациональная воля сосредоточена на планировании будущей деятельности<sup>1</sup>. Эта концепция — более совершенное выражение мысли, которую развивал Киреевский, противопоставляя цельную личность личности, дезинтегрированной рационализмом. Ведь одну из главных причин рационалистического поведения Киреевский усматривал в деятельности по «преднамеренному плану»<sup>2</sup>. (Сходство в отношении к рационализму распространяется и на собственно гносеологическую сферу: Тённис, как и Киреевский, полагал, что рациональное знание сводит живое к мертвому, что «живая», «органическая» действительность недоступна рациональному познанию.)

2. *Общность* типа *Gemeinschaft* — живой организм — основывается на взаимном понимании, объемлет всего человека; *Gesellschaft* — искусственное образование, механический агрегат, сосуществование индивидов, зависящих друг от друга, но друг другу чуждых. Эта мысль, выраженная в тех же терминах (организм — механизм), была одним из важнейших мотивов всех рассуждений Киреевского.

3. *Gemeinschaft* основана на согласии (*Eintracht, concordia*), семейном начале, общности веры и обычая; в *Gesellschaft* нравственной общности не существует, речь может идти лишь о временной общности интересов, объединяющим началом служат не ценности, но вещи. Место органических общественных связей занимает в *Gesellschaft* система условностей, писанный или неписанный контракт; каждый преследует свой собственный интерес, вне сферы условностей идет скрытая война всех против всех. Эти мысли находят точное соответствие в размышлениях

<sup>1</sup> *Tönnies F. Community and Society. P. 103–104.*

<sup>2</sup> *Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 208.*

Киреевского о согласии и единодушии, царивших в старой Руси, о европейском индивидуализме, отсутствии внутреннего морального единства, о борьбе партикулярных интересов, о промышленности как единственном божестве современной цивилизации, о контракте как «идеале, к которому стремились без сознания, а теперь стремятся с сознанием все западные общества»<sup>1</sup>.

4. Выражением коллективной воли является в *Gemeinschaft* религия (с точки зрения индивида — вера), в *Gesellschaft* — общественное мнение (с точки зрения индивида — теория)<sup>2</sup>. Аналогом этой концепции является различие, проводимое Киреевским между убеждением и мнением:

Мнение, убеждение — две совершенно особые пружины двух совершенно различных общественных устройств. Мнение не тем только отличается от убеждения, что первое минутнее, второе тверже; первое — вывод из логических соображений, второе — итог всей жизни; но в политическом смысле они имеют еще другое несходство: убеждение есть невыисканное сознание всей совокупности общественных отношений; мнение есть преувеличенное сочувствие только той стороне общественных интересов, которая совпадает с интересами одной партии и потому прикрывает ее своекорыстную исключительность обманчивым призраком общей пользы<sup>3</sup>.

Понимаемое таким образом убеждение, по сути, равнозначно религии, которую Киреевский определяет как единодушие народа, вырастающее из традиции и освященное организацией общества. Такое толкование подтверждает и сам Киреевский в одном из писем к А. Кошелеву: «Для тебя главное основание государства, причина его такого или такого направления и образования, — одним словом, его душа — есть общественное мнение, или мнение большинства. Для меня душа государства есть господствующая вера народа»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 116.

<sup>2</sup> *Tönnies F. Community and Society*. P. 218.

<sup>3</sup> *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 208.

<sup>4</sup> Там же. Т. 2. С. 278.

5. В *Gemeinschaft* нет безусловной, индивидуальной частной собственности, а потому нет и деперсонализации межчеловеческих отношений (Тённис доходил даже до утверждения, что и рабство имеет в *Gemeinschaft* «человеческий» характер, ибо к рабу относятся как к члену семьи, он остается человеком «нравственно свободным»<sup>1</sup>). В качестве примера собственности типа «*Gemeinschaft*» Тённис приводил, в частности, немецкую «марку» и индийскую сельскую общину; он усиленно подчеркивал, что и сеньориальная собственность не была абсолютной. Сходство с рассуждениями Киреевского о крестьянской общине и древнерусском общественном строе в данном случае совершенно очевидно.

6. В *Gemeinschaft* царит обычное и семейное право, органически вырастающее из традиции и народных обычаев; *Gesellschaft* основано на абстрактном, теоретическом праве, которое создается по образцу торговых контрактов. Рациональное законодательство разрывает традиционные (семейные, религиозные, основанные на обычае) связи, освобождает индивидов от любых органических связей, способствуя тем самым победе эгоизма, алчности и амбициозности, превращению общества в искусственный агрегат независимых друг от друга, равноправных индивидов. Сходные мысли высказывал Киреевский в рассуждениях о римском праве, о «логическом движении законов» на западе Европы, а также о древнерусском обычном праве, которое, «вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлеченно логического»<sup>2</sup>.

7. Носителем идеи *Gemeinschaft* является народ. Тённис, как и славянофилы, противопоставлял простой жизни народа жизнь «общества», мир приличий и условностей, за которыми кроется борьба самолюбий, беспрестанное соперничество и тайная взаимная вражда<sup>3</sup>. Противопоставление «народа» «обществу» — один из главных мотивов славянофильской мысли: в жизни народа царит «твердость быта», в жизни общества — «прихоть моды»<sup>4</sup>. В народе сохранилась патриархальная

<sup>1</sup> *Tönnies F. Community and Society*. P. 218.

<sup>2</sup> *Киреевский И. В. Полн. собр. соч.* Т. 1. С. 207, 208.

<sup>3</sup> *Tönnies F. Community and Society*. P. 78.

<sup>4</sup> *Киреевский И. В. Полн. собр. соч.* Т. 1. С. 218.

семья, в обществе семейные связи ослабевают<sup>1</sup>; народ остался верен старым обычаям, общество — искусственный плод петровских реформ. Согласно Тённису, народ перестает быть народом, когда поддается влиянию капиталистической цивилизации<sup>2</sup>; славянофилы, разделяя это воззрение, утверждали, что на Западе нет уже «народа», что настоящий народ сохранился лишь в славянских странах, и прежде всего в России.

8. В *Gemeinschaft* нет места индивидуализму: органическое, внутреннее единство исключает конфликт между индивидом и обществом; социальные силы не есть нечто внешнее, чуждое по отношению к индивиду. Совершенно иначе обстоит дело в *Gesellschaft*: его сущность — конфликт, обособленные индивиды находятся в постоянно напряженных отношениях между собой; условности, регулирующие эти отношения, ощущаются как чисто внешнее принуждение<sup>3</sup>. Тённис писал: «Неограниченная свобода (индивида) и неограниченный деспотизм (Цезаря или Государства) лишь по видимости исключают друг друга. В сущности, это две стороны одного и того же. Они могут в большей или меньшей степени бороться между собой, но по природе это союзники»<sup>4</sup>. Как я пробовал показать, та же мысль присутствует во всех размышлениях Киреевского о Древнем Риме и историческом развитии Западной Европы.

9. Особого внимания заслуживает полное сходство взглядов Киреевского и Тённиса на Древний Рим и роль римского права в разложении «органических» форм общественных связей. Обратной стороной рационального развития был, по Тённису, упадок нравов и римской семьи<sup>5</sup>; продуктом Древнего Рима было «абстрактное человеческое существо», свободное от каких бы то ни было связей с конкретным коллективом, «появляющееся словно привидение при свете дня»<sup>6</sup>. Аналогичный процесс дезинтеграции повторился — в более широких масштабах — в христианской Европе: античное наследие способствовало ее ускоренному

<sup>1</sup> Там же. С. 212–213.

<sup>2</sup> *Tönnies F. Community and Society*. P. 169.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 65.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 203.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 202.

<sup>6</sup> *Ibid.*

развитию, но лишь ценой нарушения гармонической структуры *Gemeinschaft*<sup>1</sup>. «Усвоение римского права, — писал Тённис, — служило и служит по сей день дальнейшему развитию *Gesellschaft* в огромной части христианско-германского мира»<sup>2</sup>.

Нетрудно заметить, что в основе этих рассуждений Тённиса лежит концепция трех фундаментальных начал европейской культуры (христианство *плюс* германцы *плюс* наследие античности), совершенно аналогичная концепции Киреевского (христианство *плюс* молодые варварские народы *плюс* наследие античности). Оба мыслителя отводят третьему из этих начал (античному наследию, воплощенному прежде всего в римском праве) дезинтегрирующую роль по отношению к двум первым, составляющим органическое, единое целое. Тённис оговаривался, что в римском праве он видит не «последнюю причину», но лишь «готовое орудие» дезинтеграции *Gemeinschaft*<sup>3</sup>; главную же причину он усматривал в развитии торговли, путей сообщения и тесно связанной с ними промышленной цивилизации. Киреевский склонялся к признанию решающей роли духовной культуры, но и он отдавал себе отчет в том, что рационалистическая римская цивилизация лишь потому уступила христианской, что тогда еще не были известны «железные дороги, и электрические телеграфы, и пексаны<sup>4</sup>, и все открытия, которые подчиняют мир власти бездушного расчета»<sup>5</sup>.

Заметим, кстати, что эта оценка роли римского права в истории Европы нашла подтверждение и всестороннее научное развитие в работах Макса Вебера. «Огромное поствоздействие римского права в его форме, сложившейся в позднеримском бюрократическом государстве, — писал Вебер, — ни в чем не проявляется с такой очевидностью, как в том обстоятельстве, что эволюция политического руководства в направлении складывания рационального государства повсюду была совершена образованными юристами»<sup>6</sup>; «без этого юридического рационализма столь же трудно представить себе возникновение абсолютного

<sup>1</sup> *Tönnies F. Community and Society. P. 203.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Разновидность пушки большого калибра. — *Примеч. перев.*

<sup>5</sup> *Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 238.*

<sup>6</sup> Цит. по: *From Max Weber: Essays in Sociology. New York, 1958. P. 93.*

государства, как и Революции»<sup>1</sup>. Правовой рационализм, по Веберу, проник и в структуру западноевропейских церквей: «Возникновение современного западного государства и возникновение западных церквей было в равной мере делом юристов»<sup>2</sup>. Этот процесс Вебер считал специфически западным, не имеющим аналогий в других частях мира. Киреевский мог бы обеими руками подписаться под этими утверждениями.

Сопоставление сходств во взглядах Киреевского и Тённиса не имеет целью объявить Киреевского научным предтечей теории «*Gemeinschaft* и *Gesellschaft*» — несравненно более развитой, образующей законченную систему: научные достоинства взглядов как Киреевского, так и Тённиса — не самое главное с точки зрения настоящей работы. Речь идет лишь о том, что теория Тённиса дает понятийный инструментарий, позволяющий лучше понять социальное содержание воззрений Киреевского, дает готовую схему, позволяющую выразить в философских и социологических категориях некий *тип* общественной идеологии. Консерватизм первой половины XIX века, утверждал Карл Мангейм в своей работе о немецких консерваторах, был защитой *Gemeinschaft* против *Gesellschaft*<sup>3</sup>. На примере Киреевского этот тезис (который Мангейм высказал лишь мимоходом) подтверждается во всей своей полноте.

Можно сказать даже больше: идеология Киреевского (и вообще славянофильская идеология) была более последовательной защитой *Gemeinschaft*, чем идеология немецких консервативных романтиков. Воззрения большей части немецких консерваторов были проникнуты феодально-аристократическими элементами: Ф. Шлегель, защищая неприкосновенность привилегий аристократии, доходил до апологии индийской кастовой системы; К. Л. Галлер в своем стремлении отделить разные сословия друг от друга приписывал каждому из них свою особую систему ценностей, открыто отрицая возможность общего, т. е. охватывающего все общество, нравственного идеала. Защите средневековой общественной иерархии сопутствовала, более или менее явно, столь характерная для немецких романтиков консервативно-эстетизирующая

<sup>1</sup> Ibid. P. 94.

<sup>2</sup> Ibid. P. 299.

<sup>3</sup> *Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge.* P. 89.

интерпретация «великой цепи бытия»<sup>1</sup>: любование «разнородностью» общества, подчеркивание неповторимого своеобразия каждой коллективной индивидуальности, а также того, что любое звено цепи равно необходимо и должно быть сохранено во всем его индивидуальном своеобразии.

У Киреевского мы не находим подобных суждений: говоря о Древней Руси, он подчеркивает *одинаковость* обычаев и нравственных понятий, объединяющих все сословия; «разнородность» западноевропейского Средневековья рассматривает как зло — как результат завоевания, а также искажения христианства античным наследием; резко критикует западный феодализм, аристократизм, оторванность привилегированных слоев от народа и искусственный характер сословного деления. Эта позиция ближе к идеалу *Gemeinschaft*, чем воззрения Галлера, Шлегеля и прочих апологетов феодализма в узком, юридическом смысле понятия. Общественные связи типа *Gemeinschaft* — как и натуральная экономика, которая была их экономической основой, — не совпадают с феодализмом как политико-правовой структурой: они могут пережить его, но могут и подвергнуться разложению в эпоху его расцвета. Тённис подчеркивает, что в Западной Европе разложение патриархальных общин совершилось *в лоне* феодализма, что сеньориальная собственность уже в Средневековье превращалась в абсолютную, индивидуальную частную собственность.

Мне кажется, что понять славянофильскую критику западного феодализма очень хорошо помогает историческая социология Вебера. Развивая и конкретизируя концепцию Тённиса, Вебер выделил типы власти и типы человеческой деятельности, соответствующие фундаментальному делению общественных связей на эмоциональные, общинные, характерные для докапиталистической экономики, и рационализированные, складывающиеся по мере развития капитализма в экономике и бюрократии — в политико-правовой сфере (*Vergemeinschaft* и *Vergesellschaft*). Общая оценка славянофильства в рамках веберовской схемы не вызывает затруднений: это была идеология, идеализирующая *традиционалистские* связи общинного типа, деятельность, диктуемую

<sup>1</sup> См.: Lovejoy A. O. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. New York, [1961]. Ch. 9.



традицией, ставшей частью собственного «Я», а также идеализирующая власть, авторитет которой основан на традиции. Но это слишком широкое определение; чтобы его уточнить, следует обратиться к различию между *феодализмом* и *патримониализмом* как двумя основными вариантами традиционалистской власти.

Из этого различия вытекают важные идеологические последствия. Вот как их формулирует Рейнхард Бендикс, автор монографии о Вебере:

Феодализм есть власть сравнительно небольшой группы людей, владеющих военным ремеслом; патримониализм есть власть одного лица, которому необходимы чиновники, чтобы осуществлять ее. Патримониальный властитель в известной мере зависит от доброй воли своих подданных (если его господство не основано на военной оккупации); феодализм может обойтись без доброй воли подобного рода. Патримониализм обращается к массам, противопоставляя себя привилегированным сословиям; его преобладающий идеал — не воин-герой, но «добрый король», «отец народа». Патримониальный властитель обосновывает свое правление заботой о благе подданных. Легенда патримониализма — государство благосостояния (*welfare state*), в отличие от феодального идеала свободного братства воинов, присягнувших на верность вождю<sup>1</sup>.

Различию между феодализмом и патримониализмом Вебер отводит решающую роль в социологии государства добюрократической эпохи. Стоит добавить, что патримониализм для него был во многих отношениях ближе к «идеальному типу» традиционалистской власти, чем феодализм: патримониальное правление, как правило, — личное, патриархальное, тогда как феодализм, несмотря на личностный характер социальных связей, предполагает отношения контракта, тяготеет к легалистской власти<sup>2</sup>. К тому же феодализм — явление гораздо менее распространенное: феодальные отношения развились прежде всего в Западной Европе, а вне ее — только в Японии.

Переводя суждения Киреевского на язык социологии Вебера, можно сказать, что реальным содержанием преувеличенно

<sup>1</sup> Bendix R. Max Weber: An Intellectual Portrait. New York, 1960. P. 364.

<sup>2</sup> Ibid. P. 362, 379.

резкого противопоставления старой Руси и средневековой Европы было отмеченное выше различие между двумя основными вариантами традиционалистской власти. «Старобоярский» элемент идеологии Киреевского — в отличие от западноевропейского аристократизма князя Щербатова — оставался в рамках патримониального идеала. Киреевский осуждал произвол самодержавия (т. е., в терминологии Вебера, «султанизм») и даже допускал (в отличие от Карамзина) возможность выступления против власти, явно нарушающей традиционные права, но еще сильнее осуждал аристократический произвол, доказывая, что в прежней Руси общественное положение зависело от службы государству, а не от происхождения или размеров родового имущества. Эти идеи, отнюдь не новые в русской общественной мысли, способствовали упрочению популистского идеала «народной монархии» — антиаристократического и антибюрократического одновременно.

Идеал общности типа *Gemeinschaft*, а также «народной», «отеческой» патримониальной власти может защищаться с точки зрения разных классов: дворянства, крестьянства, мелкой буржуазии. Изучая различные консервативные антикапиталистические идеологии, необычайно важно выяснить, что выдвигается в них на первый план — интересы конкретного класса (например, дворянства) или докапиталистического общественного уклада *как целого*. Славянофильская идеология — пример второй из этих возможностей. Мы не намерены отрицать, что создатели славянофильства были тесно связаны с родовым дворянством, или изображать их мыслителями, порвавшими со своим классом. Славянофильство было идеологией старого русского дворянства, которое — не решившись выступить от своего собственного имени, в качестве привилегированного сословия, защищающего свои эгоистические интересы, — попыталось сублимировать и универсализировать традиционные ценности, создать идеологическую платформу, на которой смогли бы объединиться все классы и слои общества, представлявшие «старую Русь». Именно в этом, по нашему мнению, состоит сущность классического славянофильства, а вместе с тем — причина его утопичности и быстрой дезинтеграции, когда исторические события позволили перейти от идей к действиям.

## ГЛАВА 5. АЛЕКСЕЙ ХОМЯКОВ

Среди историков славянофильского движения, как русских, так и западноевропейских, нет единодушия относительно того, за кем признать приоритет и идейное руководство движением: за Киреевским или Хомяковым. Выдающийся дореволюционный историк русской мысли М. Гершензон отдавал первенство Киреевскому, в работах которого усматривал «первоисточник и русской правды, и русской неправды»<sup>1</sup>. В то же время Николай Бердяев поддерживал мнение эпигонов славянофильства, считавших центральной фигурой славянофильского движения и истинным создателем его идеологии Алексея Хомякова<sup>2</sup>. Этот спор получил продолжение в западноевропейской и американской науке<sup>3</sup>. Он

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. V. Ср. также утверждение М. Гершензона: «Вся метафизика и историческая философия славянофильства представляют собой лишь дальнейшее развитие идей, формулированных Киреевским» (Гершензон М. О. Исторические записки. М., 1910. С. 36).

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Полемицируя с Гершензоном, Бердяев не остановился перед утверждением, что издатель Киреевского, будучи нехристианского происхождения, не может понимать православия.

<sup>3</sup> Точку зрения Гершензона разделял Масарик. «Киреевскому, — полагал чешский ученый, — мы обязаны наиболее глубоким и общим изложением положений славянофильства как философского учения. Влияние Киреевского на Хомякова было больше, чем Хомякова на Киреевского. Даже с точки зрения хронологии создателем славянофильской философии был Киреевский» (Masaryk T. G. The Spirit of Russia. 1955. Vol. 1. P. 238). Во Франции к Гершензону присоединился Койре (см. раздел «Молодость Киреевского» в кн.: Koyré A. Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie), к Бердяеву — отец А. Гратье, автор двухтомной монографии о Хомякове (Gratieux A. A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Paris, 1939. Т. 1–2). Н. Рязановский и П. Христоф приписывают главную роль Хомякову, но в их трудах этот вопрос имеет скорее второстепенное значение (Riasanovsky N. V. Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles: A Study of Romantic Ideology. Harvard, 1952; Christoff P. K. An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. The Hague, 1961. Vol. 1: A. S. Chomjakov).

может показаться не слишком существенным, но, вопреки видимости, та или иная позиция в этом споре немаловажна для интерпретации славянофильского учения. Это становится совершенно ясно, если присмотреться ближе к доводам апологетов Хомякова.

Бердяев, например, обосновывал свою позицию так:

Славянофильство по существу своему не было и не могло быть индивидуальным делом <...>. Славянофильство создано коллективными усилиями. Но в этом коллективном, сверхиндивидуальном деле Хомякову принадлежит центральное место: то был самый сильный, самый многосторонний, самый активный, диалектически наиболее вооруженный человек школы. У Хомякова можно найти и славянофильское богословие, и славянофильскую философию, и славянофильскую историю, и славянофильскую филологию, славянофильскую публицистику и славянофильскую поэзию. И. Киреевский был романтиком славянофильской школы, натурой созерцательной, тихой и мистической, не воинственной, не плодovitой. Хомяков — натура наиболее реалистическая в славянофильстве и вместе с тем воинственная, боевая, с сильной диалектикой, с талантом полемиста. Они дополняли друг друга. *Но если видеть в христианстве душу славянофильства*, то первенство нужно будет признать за Хомяковым. Через всю свою жизнь пронес Хомяков незыблемое церковное сознание, твердую, как скала, веру христианскую, ничем не соблазняясь, ни от чего не колебался, никакого кризиса не переживал. И. Киреевский стал христианином сравнительно позже, уже в сороковые годы; религиозно, церковно Киреевский шел за Хомяковым и был под его влиянием. Хомяков — камень славянофильства, гранитная скала. Хотя он и писал стихи, он был менее по этому славянофильства, чем Киреевский<sup>1</sup>.

В глазах Бердяева Хомяков — человек-монолит, без малейшей внутренней трещины, без внутреннего трагизма. «Он всегда был догматиком. Догматическим упорством проникнута вся его натура». «Многим должен показаться И. Киреевский привлекательнее Хомякова, ближе нашей эпохе. Но Хомяков нам нужнее»<sup>2</sup>.

В этой характеристике имеется ряд неточностей и элементов навязчивой стилизации, но она не совершенно бесосновательна.

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. С. 24–25 [курсив мой. — А. В.].

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

С «христианской» точки зрения Хомяков, несомненно, должен быть выдвинут на первый план среди прочих идеологов славянофильства. Литература о нем, по своему объему многократно превосходящая скромное число работ, посвященных Киреевскому, создана главным образом эпигонами славянофильства<sup>1</sup> или же «светскими теологами», которые проповедовали возвращение к религии, пытались активно участвовать в формировании православного облика русской культуры. Их деятельность переживала расцвет после революции 1905 года, а после Октябрьской революции интенсивно продолжалась (и вульгаризировалась) в эмиграции. Возник настоящий культ Хомякова как «кристально чистого» выразителя духа православия и коллективной психики русского народа. В атмосфере этого культа начали появляться поистине уникальные образцы дешевой и плоской агиографии<sup>2</sup>.

Познавательная перспектива настоящей работы требует ясно заявить, что в вопросах, наиболее существенных с нашей точки зрения, первое и решающее слово было сказано не Хомяковым, но Киреевским. Его заслугой была славянофильская концепция личности и (тесно с ней связанный) идеал общественных связей. Можно даже сказать, что в области философии и историософии Хомяков лишь развивал взгляды Киреевского, считал себя его учеником. А то, что Киреевский, прежде чем дошел до православной ортодоксии, пережил период интенсивных философских поисков, делает его взгляды особенно интересными для историка общественной мысли.

Отсюда не следует, будто фигура Хомякова для нас неинтересна и малосущественна. Он, несомненно, был мощной индивидуальностью, а его мировоззрение — важное звено русской интеллектуальной истории. Он был мыслителем менее глубоким и творческим, чем Киреевский, но гораздо более всесторонним и динамичным. Несмотря на типично помещичью лень, Хомяков был человеком с темпераментом деятеля, организатора, пропагандиста и с этой точки зрения действительно центральной

<sup>1</sup> В духе эпигонского славянофильства выдержана, в частности, огромная (свыше полутора тысяч страниц) монография В. З. Завитневича «А. С. Хомяков» (Киев, 1902. Т. 1; 1913. Т. 2).

<sup>2</sup> См., например, брошюру Е. Скобцовой «А. Хомяков» (Париж, 1929).

фигурой славянофильского движения. Идеологические основы движения не были его заслугой, но его вклад был существен, и пренебрегать им не следует.

\* \* \*

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) происходил из той же среды, что и Киреевский, — из старинного родового дворянства, живущего в деревне, верного национальным обычаям, религии и традиции. Воплощением традиционных ценностей была прежде всего мать Хомякова, в девичестве Киреевская; в лице своего отца, человека легкомысленного, неудачливого игрока, Хомяков видел пример дурного влияния поверхностного европеизма. Мать была главной в доме; она задавала тон всей жизни семьи, воспитывая детей в духе догматического традиционализма, сочетавшегося с неясным ощущением угрозы извне, необходимости быть постоянно на страже. Впервые попав в Петербург, молодой Алексей очутился словно в языческом городе и решил, что скорее вынесет пытки, чем изменит своей вере.

Верность Хомяковых традиции включала в себя патриархальное отношение к крестьянам. У этой патриархальности была собственная «идеология»: патриархальность понималась как нравственная ответственность помещика за судьбу своих крестьян, как право по-отцовски управлять ими, а вместе с тем как обязанность по-отцовски их опекать, помогать им в нужде, справедливо решать их споры и т. д. Хомяковы смотрели на своих крестьян не как на собственность, но скорее как на подопечных, считали их и себя членами одной, почти что семейной общины. Это, конечно, была всего лишь «идеология», но верили в нее искренне и обоюдно, что во многих случаях позволяло смягчать конфликты между усадьбой и крепостной деревней.

Стоит привести здесь характерное сообщение о том, как предки Хомяковых стали владельцами своих имений. В середине XVIII века эти имения принадлежали другой ветви рода Хомяковых. Последний в семье, видя, что ему суждено умереть без потомства, и желая обеспечить судьбу своих крестьян, посоветовал им самим выбрать себе барина среди его многочисленной дальней родни. Крестьяне послали ходоков ко всем — разбросанным

по целой России — Хомяковым, собрали сведения, посоветовались и единодушно решили передать имение бедному гвардии сержанту Федору Степановичу Хомякову. Тот не обманул их ожиданий: был справедливым и рачительным барином, оставив по себе добрую память.

А. С. Хомяков старался подражать прадеду. История Федора Хомякова укрепляла в нем доверие к коллективным решениям «мира», а также убеждение, что земля не есть всего лишь частная и «абсолютная» собственность помещиков. Крестьяне, если верить Самарину, плакали на могиле барина и говорили, что второго такого им не найти. Но это лишь одна сторона медали; обратной стороной старорусской патриархальности была у Хомякова старорусская строгость к крестьянам, сочетавшаяся с вполне современным умением рассчитывать доходы и прибыли. Как показано в тщательном исследовании В. Семевского, материальное положение крестьян в имениях Хомякова было гораздо хуже среднего в той же губернии<sup>1</sup>.

Это не осталось незамеченным современниками. Графиня Ростопчина в рифмованном памфлете «Дом сумасшедших в Москве в 1858 году» писала о Хомякове:

Православья страж в народе,  
Крепко держит он посты,  
Много пишет о свободе,  
Восстает на суеты.  
Он о мерзостях России  
Протрубил во все рога...  
Говорят, рука витии  
Для крестьян его строга?!<sup>2</sup>

Как и пристало представителю русского родового дворянства, ставшегося отгородиться от дворянства чиновничьего, Хомяков не состоял ни в каких государственных должностях. Единственной службой, приличной дворянину, он считал в молодости военную службу. Семнадцати лет он пытался бежать из дому,

<sup>1</sup> См.: Семевский В. И. Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века: В 2 т. СПб., 1888. Т. 2. С. 397–399.

<sup>2</sup> Цит. по: Там же. С. 400. Ср. также письмо Герцена московским друзьям от 30 января 1848 года (Герцен А. И. Собр. соч. Т. 23. С. 58).

чтобы сражаться за свободу православной Греции. Годом позже (1822) поступил в гвардию, но остался совершенно чужд распространенным в офицерской среде идеям декабризма; в разговоре с Рылеевым он заметил, что из всех революций самая несправедливая — революция военная<sup>1</sup>.

Мечта Хомякова повоевать по-настоящему исполнилась в 1828 году, когда на Балканах шла русско-турецкая война. Он был прекрасный кавалерист, но его манера сражаться напоминала скорее рыцарские поединки, чем посленаполеоновскую военную тактику XIX века. Со стальной пластиной на груди, с саблей в руке, он всегда вырывался вперед, искал схваток один на один, больше всего ценил боевые стычки, в которых главное — личные достоинства воинов, а не численный перевес или стратегический план. Образ его жизни был как нельзя более далек от заурядного «гусарства», попоек и картежной игры: молодой Хомяков удивлял своих товарищей поистине спартанской суровостью нравов, прирожденная живость и веселость сочетались в нем с догматической, ритуальной религиозностью, он строго соблюдал посты и данную матери клятву — до женитьбы блюсти целомудрие.

Воинственность Хомякова и его фехтовальное искусство проявлялись и в философских диспутах, в которых он участвовал. Герцен писал об этом:

Ум сильный, подвижный, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил и колот, нападал и преследовал, осыпал остроумными и цитатами, пугал и заводил в лес, откуда без молитвы выйти нельзя, — словом, кого за убеждение — убеждение прочь, кого за логику — логика прочь. Хомяков был действительно опасный противник; закалившийся старый брестер диалектики, он пользовался малейшим рассеянием, малейшей уступкой. Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие Богородицу, спал вооруженный. Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения

<sup>1</sup> См.: Завитневич В. З. А. С. Хомяков. Т. 1. С. 93.



все на свете — от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста. Возражения его, часто мнимые, всегда ослепляли и сбивали с толку<sup>1</sup>.

Все знавшие Хомякова поражались всесторонности его способностей и интересов. Погодин даже назвал его русским Пико делла Мирандола<sup>2</sup>. Хомяков был поэт и философ, а в то же время заядлый охотник; писал богословские трактаты, а вместе с тем лечил гомеопатией, изобретал паровые машины и усовершенствованные виды огнестрельного оружия<sup>3</sup>; изучал скандинавскую мифологию и буддийскую космогонию, исследовал родственные связи между русским языком и санскритом и одновременно превосходно хозяйствовал у себя в имении, сочинял уставы сельскохозяйственных банков и проекты освобождения крепостных. Он умел быть самим собой и среди своих крестьян, и в московских (а также английских) аристократических салонах.

Все это позволяет понять огромную притягательность Хомякова и то влияние, которое он оказывал на многих людей из своего окружения. Но следует показать и другую сторону медали. Герцен, один из самых пронизательных и нравственно чутких участников интеллектуальной жизни эпохи, относился к Хомякову как к человеку с большей сдержанностью, чем к прочим славянофилам, которым он никогда не отказывал в личной честности и благородстве<sup>4</sup>. Эхо двойственного отношения к Хомякову — восхищение его талантами и оговорки относительно способа их применения — мы находим в смягченной форме и в приведенном выше отрывке из «Былого и дум». Герцен указывает на свойственные Хомякову хитрость, неразборчивость в средствах, византийское коварство, столь чуждые славянофильскому идеалу естественности и простоты. Поразительным примером бесцеремонности Хомякова в стремлении провести

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 157.

<sup>2</sup> Завитневич В. З. А. С. Хомяков. Т. 1. С. 100–101.

<sup>3</sup> Одно из своих изобретений — паровую машину «Московка» — Хомяков послал на Лондонскую промышленную выставку 1851 года. Подробное описание и чертеж этой машины помещены в приложении к третьему тому «Полного собрания сочинений» Хомякова (М., 1914).

<sup>4</sup> Ср. высказывание Герцена о «бездушном Хомякове» в «Дневнике» от 17 декабря 1844 года (Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 397).

во что бы то ни стало свои идеи является предпринятая им попытка издать трактат «Церковь одна» по-гречески, с предисловием, в котором утверждалось, что это новонайденная рукопись, отражающая точку зрения православной церкви<sup>1</sup>. Эта неосуществленная мистификация (храняемая в тайне даже от самых близких людей) свидетельствует о том, что Хомяков, вопреки провозглашавшимся им самим взглядам, на практике не останавливался перед использованием «иезуитского» принципа «цель оправдывает средства». Должно быть, это вытекало из его «реализма».

Хомяков был человек практичный и трезвый, в его религиозности, несмотря на проповедование мистического учения о церкви, не было мистицизма, в его взглядах на русскую действительность элемент утопии гораздо менее выражен, чем у Киреевского и К. Аксакова. Всякий раз, когда Хомяков писал не о «принципах», но о реалиях русской жизни, он был далек от попыток идеализации. Трудно представить себе более суровое суждение о России, чем то, что он высказал в статье «О старом и новом». Но едва ли эта трезвость и критицизм свидетельствуют в пользу Хомякова как человека. Скорее мы имеем тут дело с чрезмерной пластичностью характера, с чрезмерной готовностью закрывать глаза на расхождение между идеалом и действительностью. Герцен видел в этом особый метод — метод «лукавства, предательски соглашающегося», которое выбивает аргументы из рук противника, но не ведет к пересмотру собственных взглядов.

При всем критицизме по отношению к старой и новой России, Хомяков был националистом в гораздо большей степени, чем «романтики славянофильства» — И. Киреевский и К. Аксаков. Он был великодержавным националистом, человеком, который упивается зрелищем военных побед и возрастанием могущества государства. Эти идеалы, выраженные довольно наивно в юношеских трагедиях Хомякова «Ермак» и «Димитрий Самозванец», не претерпели существенных изменений под влиянием антигосударственных и антиполитических мотивов славянофильской идеологии.

Как пример непримиримо критического отношения к России, пример патриотической боли и нравственного негодования

<sup>1</sup> См.: *Bolshakoff S. The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler.* London, 1946. P. 127.

приводят обычно стихотворение Хомякова «России», написанное в марте 1854 года, т. е. накануне Крымской войны. Это нравственное обличение России как страны, недостойной своей великой миссии:

В судах черна неправдой черной  
И игом рабства клеймена;  
Безбожной лести, лжи тлетворной,  
И лени мертвой и позорной,  
И всякой мерзости полна!

Стихотворение вызвало гнев правительства и «патриотического общественного мнения»; московский генерал-губернатор потребовал от Хомякова письменного обязательства не распространять более своих стихов без дозволения петербургской цензуры. Но «патриотическое общественное мнение» не поняло настоящего содержания стихотворения. Несмотря на свои грехи, утверждал Хомяков, Россия — богоизбранная страна, сам Господь призвал ее на святую брань, а значит, победа будет за ней:

О недостойная избранья,  
Ты избрана! Скорей омой  
Себя водою покаянья.  
Да гром двойного наказанья  
Не грянет над твоей главой.  
С душой коленопреклоненной  
С главой, лежащею в пыли,  
Молись молитвою смиренной  
И раны совести растленной  
Елеем плача исцели!  
И встань потом, верна призыванью,  
И бросься в пыль кровавых сеч!  
Борись за братьев крепкой бранью,  
Держи стяг Божий крепкой дланью,  
Рази мечом — то Божий меч!<sup>1</sup>

Казалось бы, Хомяков призывал Россию покаяться; для реакционных «патриотов» это было оскорблением, для апологетов

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Стихотворения. Прага, 1934. С. 118–119.

Хомякова — его заслугой. Вокруг отношения Хомякова к Крымской войне создалась легенда. По сообщению Самарина, Хомяков будто бы радовался поражениям России, а на вопрос, почему он смеется, когда все плачут, ответил, что плакал про себя тридцать лет, так что теперь ему позволительно смеяться при виде всеобщих слез ко спасению России<sup>1</sup>. Не ставя под сомнение правдивость этого свидетельства, заметим, что такую позицию Хомяков занял, лишь когда военное поражение России стало совершенно очевидно. Накануне войны он не размышлял о благотворных последствиях поражений, а трубил в боевые трубы, охваченный шовинистическим энтузиазмом. Об этом ясно свидетельствует «Письмо к приятелю-иностранцу перед началом Восточной войны» (1854), предназначавшееся для публикации в какой-то из заграничных газет. Россия, заявлял Хомяков, начинает «священную войну», для которой сравнение с крестовыми походами было бы оскорблением. Россия — носительница новых, великих начал, призванных обновить мир. Спасибо западным державам! Начав войну, они, сами не зная того, содействуют триумфу этих великих начал. «Развевайтесь же, знамена! Боевые трубы, звучите! Народы, ломитесь в бой! Бог движет человечество!»<sup>2</sup>

«Письмо к приятелю-иностранцу» решает вопрос об истолковании стихотворения «России», написанного в то же самое время. Оно тоже, в сущности, шовинистическое — это призыв к «священной войне». Его идейное звучание определяется началом и заключением: «Тебя призвал на брань святую, / Тебя Господь наш полюбил!»; «Рази мечом — то Божий меч!». Россия, хотя и греховна, есть орудие Господа, призванное сокрушить злую волю «слепых, безумных, буйных сил». Суровая моралистика стихотворения отнюдь не противоречила убеждению автора, что Россия воплощает собой несравненно более высокие нравственные принципы, чем ее противники.

Следует подчеркнуть, что шовинизм Хомякова не был чем-то специфически славянофильским — скорее он предвосхищал великодержавные панславистские тенденции позднейшей эпохи, стилизованные в славянофильском духе. И вот на что еще

<sup>1</sup> См. послесловие Ю. Ф. Самарина к первому русскому изданию богословских работ Хомякова (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1886. Т. 2. С. XIX).

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 195.

стоит обратить внимание: убеждение Хомякова, будто «начала», представляемые Россией, могут восторжествовать в результате победоносной войны, противоречило духу славянофильской утопии, согласно которой Россия, в отличие от Запада, сильна своим нравственным превосходством, которое не нуждается в материальном насилии.

### ЭККЛЕСИОЛОГИЯ

Наиболее важная и в то же время наиболее «славянофильская» часть наследия Хомякова — его богословские труды. Они относятся главным образом к экклесиологии, вопросы собственно догматические играют в них второстепенную роль; содержанием и историей догматов Хомяков интересовался постольку, поскольку видел в них символическое выражение сущности церкви. Церковь же была для него прежде всего идеальным общественным организмом, противостоящим против дезинтеграции и атомизации современного мира<sup>1</sup>. Упомянутый выше трактат о церкви — единственная попытка систематического изложения взглядов славянофильского богослова. Остальные его работы — это полемические брошюры против католиков и протестантов, а также письма к конкретным лицам — к янсенистскому епископу Лоосу<sup>2</sup>, к протестантскому теологу Бунзену — с целью обратить их в «истинно христианскую» православную веру. В этой последней группе работ главное место занимает цикл писем к англиканскому теологу, пастору Уильяму Пальмеру, другу кардинала Ньюмена, участнику «оксфордского движения». Переписка с Пальмером помогла Хомякову окончательно сформулировать ряд собственных теологических положений, но было бы опрометчиво делать отсюда вывод, будто экклесиология Хомякова — всего лишь «побочный продукт оксфордского движения»<sup>3</sup>. Между теологией Хомякова и оксфордским (трактарианским) движением не было непосредственной связи, но, несомненно, имелось общее

<sup>1</sup> См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 250–251.

<sup>2</sup> Хенрик Лоос (Henricus Loos, 1813–1873), епископ старокатолической церкви в Утрехте (Нидерланды). — *Примеч. перев.*

<sup>3</sup> См.: *Bolshakoff S. The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. P. 77.*

сходство стремлений: антиинтеллектуалистическая концепция веры, критика индивидуализма и сепаратизма, поиски неискаженной церковной традиции.

История Пальмера представляет собой крайне поучительный эпизод идейной биографии Хомякова. Пальмер, преподаватель знаменитого Колледжа св. Магдалины в Оксфорде, под влиянием исторических и теологических исследований пришел к выводу, что католическая, православная и англиканская церкви суть три местные ветви одной церкви, разделившейся вследствие случайных и временных обстоятельств. Англикане, полагал Пальмер, на территории России имеют право участвовать в таинствах православной церкви, а православные и католики — причащаться в англиканской церкви. Православие вызывало особенные симпатии Пальмера, и он решил получить подтверждение своим теориям, приняв причастие в православной церкви. Но тут его ждала неудача: как греческие, так и русские епископы отказались признать его единоверцем. Пальмер долго не оставлял своего намерения — он трижды побывал в России (в 1841, 1842 и 1843 годах), согласился даже сдать особый экзамен по ортодоксии, однако результат оказался неудовлетворительным. Симпатии Пальмера к православию не ослабевали — под влиянием дальнейших исследований, а также общения и переписки с Хомяковым он пришел к выводу, что в споре с Римом правота была на стороне восточной церкви, и был уже за шаг до перехода в православие. Хомяков делал все возможное, чтобы ускорить это решение, но и на сей раз препятствием стала позиция православных иерархов, требовавших от Пальмера вторичного крещения. Хомяков не соглашался с этим вердиктом, пробовал вмешаться, но безуспешно.

В конечном счете Пальмер перешел в католицизм, оговорив за собой право сохранять личное мнение по вопросу о разделении церквей; до самой смерти он не переставал интересоваться православием и Россией, издал (с предисловием Ньюмена) описание своих путешествий в Россию<sup>1</sup>, написал обширную монографию о патриархе Никоне, однако не мог признать православие единственным, исключительным хранителем экуменической

<sup>1</sup> *Palmer W. Notes of a Visit to the Russian Church. London, 1882.*

истины. Католическая церковь — которую Хомяков обвинял в магическом отношении к таинствам и литургии, формализме, узком сепаратизме и нетерпимости — в случае с Пальмером продемонстрировала, что подобные нарекания в еще большей степени могут относиться к «внутренне свободной» православной церкви. Для Хомякова, впрочем, это не было неожиданностью — уже в одном из первых своих писем он предупреждал Пальмера, чтобы тот не смешивал идеальных «начал» церкви с их осуществлением: «Об одном только мы можем просить и одного требовать, а именно: чтоб не судить о вере, которую мы исповедуем, по нашим делам»<sup>1</sup>. Эта просьба может служить превосходным автокомментарием Хомякова к своим воззрениям на православие и методы его апологии.

Исходной точкой хомяковской экклесиологии была критика западных вероисповеданий — католицизма и протестантизма, начало которой положил Киреевский. Сущность первоначального христианства Хомяков усматривал в «тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви»<sup>2</sup>. Римская церковь, самовольно изменив символ веры (*filioque*<sup>3</sup>), возведя в ранг догмата частное мнение западных епископов, нарушила закон любви и тем самым обрекла себя на рационализм, на логические обоснования, оторванные от любви и неспособные обеспечить живую связь, объединяющую верующих в церковь. Единство и свобода стали с этой минуты взаимоисключающими понятиями. Римская церковь выбрала единство без свободы, единство чисто внешнее, материальное, воплощенное в лице папы.

Католицизм есть слепое подчинение личности внешнему авторитету папы и клира, замена любви утилитаризмом, братства — подданством, свободных внутренних связей — чисто внешним, «государственным», институциональным единством. Даже литургия стала чем-то внешним и чужим по отношению к верующим; люди, молящиеся в католической церкви, одиноки

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 351.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 151.

<sup>3</sup> «...и сына» (*лат.*) — часть символа веры в западной (католической) церкви, ставшая одним из главных поводов для разделения церквей в 1054 году. В догмате западной церкви Дух Святой исходит от Отца и Сына, в восточной — от Отца через Сына. — *Примеч. перев.*

и чужды друг другу, не участвуют в богослужении, не понимают его языка, а только исполняют повинность, от которой зависит их индивидуальное спасение<sup>1</sup>. «Материалистическое» понимание отношения человека к Богу нашло выражение в католическом учении об отпущении грехов. «Вооружась счетною книгою» своих дурных и добрых поступков, «человек вступает в тяжбу с Богом». Выиграть ее нетрудно: если ты хороший «гражданин церковного государства», «послушный слуга» своих начальников, то при самом скромном вкладе добрых намерений и поступков попадешь «в акционеры рая». Излишек добрых поступков можно обратить «в движимый капиталец», их недочет — покрыть займом у капиталистов побогаче». «Был бы только верен баланс, Бог не придерется»<sup>2</sup>.

Реформацию породил справедливый протест духа против католического «материализма», против принципа авторитета, упраздняющего свободу личности. Но то был чисто негативный протест, замкнутый в тесных границах рационализма — трагического последствия римской схизмы, отпадения от истинной церкви. Материалистический рационализм протестанты заменили идеалистическим<sup>3</sup>; чрезмерно спиритуализировав религию, они устранили все видимые знаки единства и тем усугубили ощущение одиночества. Результатом рационалистического понимания свободы стала чисто внешняя свобода, свобода без единства, ведущая к полной — внутренней и внешней — дезинтеграции общества.

В своем дальнейшем развитии протестантизм превратился в философский идеализм, а тот, в свою очередь, — в атеизм и материализм<sup>4</sup>. Из католицизма вырос западноевропейский феодализм. Наиболее чистое выражение католические стремления нашли в наше время у графа де Местра и в ультрамонтанском движении. Из духа протестантизма Хомяков выводил цивилизацию Нового времени: «Вся история современной Европы относится к протестантизму, даже в странах, считающихся католическими». Ныне «в области религии догматической протестантство

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 117–119.

<sup>2</sup> Там же. С. 125.

<sup>3</sup> Там же. С. 76.

<sup>4</sup> Там же. Т. 1. С. 150–151.



исчезло и перешло в неопределенность философского мышления, т. е. философского скепсиса; в области жизни общественной оно перешло в то состояние беспредельного брожения, которым потрясен западный мир»<sup>1</sup>.

Этот мир ищет объединяющего начала, но все попытки найти или создать его закончились поражением — настоящее, внутреннее объединяющее начало нельзя ни изобрести, ни создать искусственным образом. Неудачными попытками противодействовать душевной и общественной атомизации славянофильский мыслитель считал утопические (социалистические и коммунистические) системы: «Все эти системы, порожденные, по-видимому [т. е. по внешнему впечатлению. — *Примеч. ред.*], вещественными болезнями общества и имевшие, по-видимому, целью исцеление этих болезней, были действительно [т. е. в действительности. — *Примеч. ред.*] рождены внутреннею болезнью духа и устремлены к пополнению пустоты, оставленной в нем падением прежней веры или прежнего призрака веры»<sup>2</sup>.

Тайну гармонического сочетания свободы и единства, утраченную Западом, хранит православная вера, верная древнехристианской традиции; это — тайна свободного, внутреннего единства, единства жизни в благодати Святого Духа. Сущность такой органической, свободной общности Хомяков определил словом «соборность». Это слово, часто встречающееся в древнецерковных текстах, по Хомякову, точно передает первоначальное значение греческого «католикос»<sup>3</sup>. Его глубинную суть Хомяков усматривал в идее «собора» как органа Святого Духа — собора, в котором находит выражение *единство всех, т. е. единство во множестве*<sup>4</sup>. Свое определение Хомяков сформулировал, по-видимому, под влиянием Мёлера, главного представителя тюбингенской теологической школы, которая толковала католическую экклесиологию в духе консервативно-романтической социальной философии. В своем раннем труде «Единство церкви, или Принцип

<sup>1</sup> Там же. С. 149.

<sup>2</sup> Там же. С. 150.

<sup>3</sup> Там же. Т. 2. С. 321. Толкуя слово «католичество» таким образом, Хомяков отказывался называть так римскую церковь; говоря о римском католицизме, он употреблял обычно слова «романизм» или «латинство».

<sup>4</sup> Там же. С. 326.

католицизма» (1825) Мёлер противопоставил «экклесиастическому эгоизму» еретиков и протестантов, олицетворявших «множество без единства» (*die Vielheit ohne Einheit*), — католический принцип «единства во множестве» (*die Einheit in der Vielheit*), гармонически объединяющий индивидуальное многообразие с единством сообщества. Сходство с хомяковским учением о «соборности» здесь очевидно. Впрочем, между теологией Мёлера и Хомякова имеется ряд других сходств, особенно — стремление обоих мыслителей определить и продолжить «чистую», неискаженную церковную традицию первых веков христианства<sup>1</sup>.

Понятие «соборности» было положено в основу всей экклесиологии Хомякова, результатом чего стала крайне «воздушная» концепция церкви<sup>2</sup>: сущностью церкви признается здесь «не учреждение, не доктрина», но Святой Дух и его благодать. Церковное сознание есть исключительно дар благодати. Если бы все англикане, писал Хомяков Пальмеру, под влиянием теологических штудий пришли к признанию догматов и символов, тождественных православным, они все же не стали бы членами церкви, ибо их вера оставалась бы протестантской — результатом умозрения, а не причастности к благодати<sup>3</sup>. Субъективные верования лишь тогда становятся истинной верой, когда они отмечены печатью Святого Духа, дары которого недоступны обособленным индивидам. Эти дары были даны единожды и навсегда только апостольской, т. е. «соборной» православной церкви<sup>4</sup>.

Из этой теории вытекал также крайний имманентизм, признание внутреннего сознания церкви единственным критерием истины, категорическое отвержение принципа авторитета:

<sup>1</sup> О влиянии Мёлера на Хомякова см.: *Pawłowski A. Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*. Warszawa, 1935. Cz. 2; *Tyszkiewicz Fr. S. La Théologie moehlienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves // L'Eglise est Une*. Paris, 1939; *Флоровский Г. В. Пути русского богословия*. С. 278–279; *Bolshakoff S. The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*. Заслуживает внимания также ряд совпадений между Хомяковым и неизвестными ему (опубликованными лишь в 1907 году) теологическими трудами молодого Гегеля: в своем наброске о «народной религии» Гегель критикует католицизм при помощи тех же доводов, что и Хомяков (отчуждение церковной организации, ее юридический, а следовательно, внешний по отношению к индивиду характер, диктат клира как обратная сторона атомизации общества).

<sup>2</sup> См.: *Pawłowski A. Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*. S. 41.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 375.

<sup>4</sup> Там же. С. 209.

«Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее»<sup>1</sup>. Познание божественной истины дано взаимной любви христиан, и эта любовь — единственный его страж; тот, кто вне надежды и веры ищет иных, внешних гарантий для духа любви, — уже рационалист. Церковь не спрашивает, какое писание истинно, какие предания истинны, какой собор истинен и какое дело угодно Богу, — не спрашивает, потому что обладает внутренним, непосредственным знанием, знает сама себя как живой организм правды и любви<sup>2</sup>.

Свое полное проявление самосознание церкви, внушенное Святым Духом, находит в церковной традиции. Обращаясь к этой традиции, ставшей частью внутреннего мира, Хомяков отвергал как католическое учение об авторитете папы и клира, так и протестантское учение об авторитете текстов Писания. Священное Писание имманентно всеобщему церковному сознанию. Человеческое слово абсолютно неспособно выразить и определить божественную истину. Споры об авторстве и подлинности тех или иных текстов Писания совершенно несущественны, ведь автор Писания — церковь как целое, а подлинность отдельных текстов зависит исключительно от их признания коллективным церковным сознанием.

Христианство есть не иное что, как свобода во Христе <...>. Я признаю церковь более свободную, чем протестанты; ибо протестантство признает в св. Писании авторитет непогрешимый и в то же время *внешний* человеку, тогда как церковь в Писании признает свое собственное свидетельство и смотрит на него как на внутренний факт своей собственной жизни. Итак, крайне несправедливо думать, что церковь требует принужденного единства или принужденного послушания; напротив, она гнушается того и другого: ибо в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть<sup>3</sup>.

Принцип экклесиологического имманентизма Хомяков распространял также на вопросы обрядности и литургии. В обрядах

<sup>1</sup> Там же. С. 54.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. С. 198–199.

он видел «свободную поэзию символов»<sup>1</sup>, а рабскую верность старым обрядам и приписывание им магической силы он считал проявлением католического «материализма». Но столь же чужда была ему и «протестантская» тенденция к полному отрицанию обрядности в пользу духовного содержания: обряды были для него важным элементом традиции, всякие изменения в обрядности должны совершаться постепенно, «органически», при согласии всего народа церковного. Патриарх Никон был прав в своем стремлении к исправлению «старого обряда», но, действуя самоуправно, выбрал неверный путь и тем содействовал появлению раскола. В старообрядцах сказалась тенденция к «материалистическому» (католическому) отношению к обрядам; противоположная тенденция — к отрицанию обрядности — проявилась позже у духовоборов (молокан). Истинная, православная церковь есть синтез обоих этих разнонаправленных стремлений: она сочетает традиционное богатство обрядов с духовным созерцанием<sup>2</sup>.

Субъектом непогрешимости церкви является только и исключительно «церковный народ» (что логически вытекало из отрицания внешнего авторитета). Подтверждение этому Хомяков нашел в послании восточных патриархов 1848 года, которое было ответом на энциклику Пия IX «*In suprema Petri Apostolica Sede*» и которое Хомяков признал эпохальным событием в истории церкви; особенное значение он придавал тому месту, где говорилось, что в православии ни патриархи, ни соборы не могут ввести ничего нового, потому что хранителем благочестия является здесь весь народ церковный<sup>3</sup>. В толковании Хомякова это означало, что даже решения соборов требуют одобрения со стороны всех верующих, вселенского согласия, которое выражается в усвоении этих решений и их органическом вхождении в традицию. Развивая свое толкование, Хомяков заявил, что православная церковь, в отличие от католической и протестантской, полностью отвергает деление церкви на учащую и научаемую. Учительствует церковь в целом<sup>4</sup>; учительство, разумеется, есть прежде всего обязанность клира, но отнюдь не исключительное

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 183.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 448–450.

<sup>3</sup> Там же. Т. 2. С. 61.

<sup>4</sup> Там же. С. 61–62.

его право: хранителем истины в церкви является совокупность ее членов. В церкви нет авторитета: «Христос ее глава, и другая она не знает»<sup>1</sup>.

Серьезным доводом против этого учения было обвинение в цезарепапизме, часто выдвигавшееся по адресу православия. Хомяков отвечал на него так: император — глава народа лишь в тех церковных делах, которые касаются его материального, земного быта<sup>2</sup>. Не признаваясь в том перед своими католическими противниками, Хомяков сожалел об унижительной зависимости русской церкви от светской власти, но утверждал, что это прежде всего внешняя, а следовательно, несущественная зависимость; православие никогда не стремилось к политической свободе, зато сохранило свободу внутреннюю. Правильное отношение церкви к государству (часто, как признавал Хомяков, нарушаемое в интересах светской власти) означает взаимное уважение и невмешательство: церковь подчиняется императору во всех политических делах, а император подчиняется церкви во всех вопросах духовной жизни. Любое стремление к материальным благам и «внешняя» активность церкви были для Хомякова проявлением «романизма». Тем самым Хомяков (вслед за Киреевским) обращался к традиции «заволжских старцев», которые сущность православия усматривали в преодолении мира земного путем самоуглубления и духовного созерцания. Виднейшие представители православной церкви — Иосиф Волоцкий, стремившийся, вопреки оппозиции «старцев», к возрастанию материального могущества церкви, а также патриарх Никон, пытавшийся сделать из церкви государство в государстве, — тем самым признавались выразителями тенденций, нетипичных для православия, свойственных римской церкви<sup>3</sup>.

Отец А. Павловский в своей любопытной, уже упоминавшейся выше книге «Идея церкви в российской теологии и историософии» подверг учение Хомякова детальной критике с точки зрения католической ортодоксии. В свете этой критики взгляды

<sup>1</sup> Там же. С. 34.

<sup>2</sup> Там же. С. 35–66.

<sup>3</sup> Весьма любопытные оценки различных тенденций в истории православия содержатся в написанной под влиянием Хомякова магистерской диссертации Ю. Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (см. ниже главу 7).

Хомякова оказались крайним проявлением «экклесиастического демократизма» и «либерализма», во многих отношениях близким к современному католическому модернизму. Воззрениям Хомякова, подытоживал католический теолог,

свойственны устремления попросту революционные. Прежде всего он отвергает (не без колебаний) идею религиозного авторитета вообще, перечеркивает границу между церковью учащей и научаемой, говорит о нравственном долге или праве на учительство, общем для клира и паствы, тем самым устраняя понятие власти учительства, данной клиру по воле Христа. Гарантию непогрешимости, которую он понимает не как гарантию от ошибок в делах веры и нравственности, но как полное и совершенное познание истины, он усматривает непосредственно во взаимной любви или же в альтруистической солидарности верующих; лишь косвенно первопричиной непогрешимости церкви признает Святой Дух. Таким образом, из полемических соображений и чтобы доказать оригинальность православия, Хомяков пытался противопоставить институту первосвященничества принцип экуменичности верующих, а идее непогрешимости папы — учение об экуменичности истины<sup>1</sup>.

Эта оценка, однако, требует важного уточнения. Говоря об экклесиологическом «либерализме» или «демократизме» Хомякова, надо помнить, что понятие «всей церкви» отнюдь не сводилось у него к сумме формальных приверженцев православной религии; «соборность» — не парламентаризм, неизменно непогрешимое мнение «всей церкви» — не арифметическая равнодействующая частных мнений всех ее членов, взятых порознь. Чтобы правильно понять экклесиологию Хомякова, следует помнить, что под свободой церкви он понимал не индивидуальную, «протестантскую» свободу отдельных верующих; но свободу церкви как надындивидуального, сплоченного целого.

Славянофильская экклесиология составляет неотъемлемую часть славянофильской социальной философии: между суждениями о сущности церкви и взглядами на светские формы общественной жизни здесь имеется тесная связь. Отношение церкви к государству в славянофильском учении совершенно

<sup>1</sup> Pawłowski A. Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii. S. 238–239.

аналогично отношениям между государством и обществом («землей»): тот же принцип взаимного невмешательства, предоставление государству полной свободы действий в вопросах политики при сохранении (за «землей» и церковью) полной «внутренней свободы»; благодать Святого Духа играет в церкви ту же объединяющую роль, которую иррациональная «историческая стихия» играет в обществе; принцип единодушия обязателен в равной мере и в церкви, и в общине, этой, по выражению Самарина, «светской, исторической стороне церкви»<sup>1</sup>, которая, как и церковь, гармонически сочетает единство и свободу. Ослабление общественных связей, отрыв от почвы и космополитизм ведут к тем же результатам, что и ослабление веры: к внутреннему разладу, превращению личности в механический конгломерат обособившихся функций, сведению сознания к сумме обособленных, не связанных между собой фрагментов.

Эти и другие подобные факты свидетельствуют, что для Хомякова церковь была своего рода идеальной моделью определенного типа общественных связей. Превосходной иллюстрацией значения слова «соборность» в применении к общественной жизни служат, по нашему мнению, следующие суждения современного приверженца идей Хомякова о старорусском «ритуальном искусстве жизни»:

Ритуальное искусство жизни выражалось в торжественных общенациональных праздниках с участием царя, священников и народа, но его начала с тем же усердием соблюдались в повседневной домашней жизни <...>. Рождение ребенка, свадьбы и похороны, приезд гостя или отправление в путешествие, — все радостные и горестные события жизни человека служили поводом для какого-нибудь обряда. Еда, одежда, общение между людьми, приветствия, выражение радости или печали, — все это было частью той грандиозной драматической темы, которая находила свой источник и вдохновение в истории Воплощения <...>. Идея такой божественной драмы была заимствована из Византии, но русские внесли в нее много нового, превратив ее в свое собственное, оригинальное создание. Главным достижением России было придание ритму общественной жизни такого совершенства, что весь

<sup>1</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 64.

народ мог двигаться как единое целое, в котором каждый чувствовал себя объединенным с другими, а в то же время нестесненным и свободным. Именно это было русским идеалом, выраженным в слове «соборность», — целостность, единство жизни, не стесняемой какими-либо правовыми и умственными барьерами, но послушной Духу Святому и, вследствие этого, обладающей единством при полной свободе<sup>1</sup>.

Приведенная выше цитата, если не задаваться вопросом о степени истинности выраженного здесь взгляда на старую Русь, позволяет лучше понять сущность свободы у Хомякова и связанный с этим особый аспект славянофильского идеала общественных связей. Здесь субъект свободы — не отдельная личность, но коллектив; человек свободен лишь в своих общественных стремлениях, сущность его свободы состоит в безусловном отождествлении с группой. Произвольность индивидуальных поступков — не признак свободы; напротив, она ведет к тому, что единственной спайкой общества становятся внешние, произвольные условия; человек — существо без остатка общественное, а значит, свобода его поступков в том, что они определяются общественными нормами и предписаниями, идеально усвоенными человеком и потому не ощущаемыми как принуждение. Главное звено свободы, реализуемой подобным образом, — не внешние по отношению к отдельным личностям факторы, такие как общественное устройство и разделение труда, но общее сознание, «порядок коллективных представлений» (если воспользоваться терминологией Дюркгейма; символ такого свободного единства — традиционный племенной танец, исполняемый без вожака<sup>2</sup>). Свобода, возможная при таком единстве, — это свобода стадии развития, предшествующей индивидуализации, свобода не единичной, а коллективной индивидуальности.

Хомяков был совершенно прав, противопоставляя принцип «соборности» демократическим и либеральным учениям, выросшим на почве протестантского индивидуализма. Главной слабостью учения Хомякова была его полная практическая

<sup>1</sup> *Zemov N. Tree Russian Prophets: Khomiakov, Dostoyevsky, Soloviev. London, 1944. P. 37–38.*

<sup>2</sup> См.: *Ossowski S. O osobliwościach nauk społecznych. Warszawa, 1962 (глава «Koncepcje ładu społecznego i typu przewidywań»).*



неприменимость, столь характерная для славянофильства. Православные епископы, признававшие, вопреки Хомякову, иерархическую структуру церкви, а также ее разделение на церковь учащую и научаемую, имели все основания сомневаться в жизнеспособности «соборного духа» своей паствы, в эффективности спонтанного единомыслия как единственной гарантии единства веры. По иронии обстоятельств богословские сочинения «паладина православной церкви» приходилось печатать за границей (преимущественно по-французски), а распространение их в России было строго запрещено. Святейший Синод разрешил их печатание лишь в 1879 году, при условии, что им будет предпослано следующее заявление: «Неопределенность и неточность <...> некоторых выражений произошли от неполучения авторами [!] специально-богословского образования»<sup>1</sup>.

Несмотря на столь двусмысленную рекомендацию, труды Хомякова оказали огромное, решающее влияние на развитие русского богословия. Первое русское (посмертное) издание его богословских работ было снабжено предисловием Самарина, который не убоился назвать своего учителя «Учителем Церкви»<sup>2</sup>, а его роль в истории православия оценил как эпохальную. Это не было обоим суждение — похожие оценки давали позднее другие «светские богословы» (в частности, Булгаков, Бердяев, Л. Карсавин, С. Франк) и даже (хотя с большей умеренностью) профессиональные православные теологи. Экклесиология Хомякова оказалась наиболее жизнеспособной частью славянофильского учения. Можно без преувеличения сказать, что в XX веке она стала основным источником, из которого черпала православная мысль.

Тем не менее обвинение в чрезмерных уступках протестантизму, а также в предвосхищении модернистских веяний предъявлялось Хомякову даже в период наибольшего влияния его

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. Первая (ненумерованная) страница после титульного листа.

<sup>2</sup> Самарин писал, в частности: «Называя его этим именем, мы хорошо знаем, что наши слова приняты будут одними за дерзкий вызов, другими за выражение слепого пристрастия ученика к учителю; первые на нас вознегодуют, вторые нас осмеют. Все это мы наперед знаем; но знаем и то, что будущие поколения будут дивиться не тому, что в 1867 г. кто-то решился сказать это печатно и подписать свое имя, а тому, что было такое время, когда на это могла потребоваться хоть самая малая доля решимости» (Там же. С. XXXVI).

экклесиологии. Речь идет о брошюре Павла Флоренского, изданной в 1916 году Троице-Сергиевой лаврой<sup>1</sup>; здесь мы найдем все упреки, которые с католической точки зрения повторил позднее отец Павловский. Автор брошюры называет православие Хомякова «усовершенствованным протестантизмом», обвиняет его в том, что вместе с «плевелами католицизма» он выпалывает «пшеницу православия», а также в отрицании церковного авторитета, обязательных канонов и «начала страха», ставит под сомнение даже политическую благонадежность Хомякова, приписывая ему провозглашение демократического принципа суверенитета народа. Флоренский, несомненно, выражал мнение значительной части высшего православного духовенства, которое воздерживалось от нападков на воззрения Хомякова лишь потому, что признавало их полезность в привлечении к православию все большего числа русских интеллектуалов, порывающих с материалистическими воззрениями. Весьма характерно в этом отношении язвительное замечание Флоренского: «Обо всем этом не принято говорить в печати, хотя дружески такие суждения неоднократно высказывались»<sup>2</sup>.

## ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

С основными мотивами теологии Хомякова тесно связаны его общефилософские воззрения, в центре которых прежде всего проблемы гносеологии. Хомяков, наряду с Киреевским, был главным представителем славянофильства в традиционных областях философии. Здесь он совершенно сознательно и последовательно развивает идеи И. Киреевского; не случайно его первая «собственно философская» статья озаглавлена «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского». Это вовсе не означает, будто гносеологические воззрения Хомякова неоригинальны, — напротив, в области теории познания Хомяков развивает свои идеи настолько оригинально, что порой возникает сомнение, можно ли считать их представительными для славянофильского учения в целом. Такие сомнения вызывает прежде всего столь свойственный Хомякову активистский волюнтаризм,

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916.

<sup>2</sup> Там же. С. 22.

которого нет у Киреевского и который, казалось бы, трудно согласовать с основными положениями консервативной социальной философии.

Исходной точкой гносеологических взглядов Хомякова служит критика западноевропейского рационализма, и прежде всего классической немецкой философии. Ее основную ошибку Хомяков (вслед за Киреевским) усматривает в автономизации и абсолютизации «диалектического рассудка» (аналитического разума), бесосновательно отождествленного со всеми способностями разума — «всецелым разумом». Немецкая философия назвала себя философией разума, но по сути осталась в тесных границах рассудочного познания. Сущность этого познания — в его рефлексивном, антионтологическом характере, отделяющем человека от реальности познаваемого: живое знание под воздействием рассудка превращается в систему абстрактных понятий, объект познания сводится к явлениям и логической структуре отношений между ними. Это — познание чисто внешнее и потому бедное и недостаточное: «В мире умственном и духовном для разумения истины самый рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира, не только в отношении к логическому устройению, но и в отношении ко всем своим внутренним живым силам и способностям»<sup>1</sup>.

Результат рассудочного познания Хомяков сравнивает (вероятно, заимствуя это сравнение у де Местра<sup>2</sup>) с познаниями слепого ученого-оптика о свете:

Слепорожденный человек приобретает познания, он в полном курсе наук встречается с оптикою, изучает ее, постигает ее законы, остроумно характеризует некоторые ее явления (сравнивая, например, яркий багрянец с звуком трубы), даже, может быть, обогащает ее некоторыми новыми выводами; а дворник ученого слепца видит. Кто же из них лучше знает свет? Ученый знает его законы, но эти законы могут быть сходны с законами других сил; быть может, найдется даже сила, подчиненная самому характеристическому из всех, закону интерференций; но кто же знает что-нибудь подобное самому свету? Зрячий

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 281.

<sup>2</sup> См.: Gratieux A. A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Т. 2: Les doctrines P. 230.

дворник знает его; а ученый слепец не имеет даже понятия о нем, да и все то, что знает об его законах, знает он только из данных, полученных от зрячего<sup>1</sup>.

Чисто рациональное знание ученого не имеет ничего общего с истинным «пониманием» явлений, ибо «понимание» есть «воссозидание, т. е. обращение разумеваемого в факт нашей собственной жизни»<sup>2</sup>.

Рассудочное понимание — часть «цельного разума», но не его органическая основа. Такую основу, корень познания, Хомяков усматривал в *воле* и *вере*. Воля и вера должны предшествовать логическому познанию, доставлять ему материал; только благодаря им человек отличает реальную действительность от ее субъективного отображения. Как воля, так и вера обладают свойством непосредственности: *воля* есть непосредственное, допредметное сознание, творческая сила «цельного разума»; «*вера* есть способность восприятия, разумная зрячесть», непосредственное, живое знание о сущности объекта, передаваемое затем для обработки аналитической способности разума, т. е. рассудку<sup>3</sup>.

Рационализм, в соответствии с этой концепцией, состоит в отрыве рассудка от веры и воли, т. е. в замене непосредственного знания о допредметной и предметной действительности рефлексивным знанием об *отражении* предметов в сознании. Воля полностью ускользает от рассудочного познания, поскольку область рассудка есть область необходимости, а там не может быть воли; знание о предметной, ноуменальной действительности (о «первоначалах») также ему недоступно — для этого нужна вера, живое, непосредственное знание.

Какое же это знание, которое не есть знание рассудка? Оно не имеет самостоятельности, отрешенной от действительности познаваемого, но зато оно проникнуто всею его действительностью еще непроявленного первоначала; оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно самого себя и своих законов не доказывает; оно в себе не сомневается и сомневаться

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 279–280.

<sup>2</sup> Там же. С. 330.

<sup>3</sup> Там же. С. 327.

не может; <...> оно не похищает области рассудка, но оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством; наконец, оно знание — живое в высшей степени и в высшей степени неотразимое.

Это еще не всецелый разум, ибо разум в своей всецелости объемлет сверх того всю область рассудка; это то, что в германской философии является иногда под весьма неопределенным выражением непосредственного знания (*das unmittelbare Wissen*), то, что можно назвать знанием внутренним, но что по преобладающему характеру всей области следует назвать верою. Разум, жив восприятием явления в вере и, отрешаясь, самовоздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов — в диалектике рассудка<sup>1</sup>.

Понятие веры выступает у Хомякова в двух разных значениях. В том значении, о котором речь шла выше, это *знание жизни* («живознание»), знание непосредственное, служащее *основой* всякого знания; во втором значении это *высшая ступень развития целостного разума*, «совокупление всех познавательных способностей в одну силу» (Киреевский) и достижение таким образом дара ясновидения, внутреннего проникновения в «невидимые тайны вещей Божеских и человеческих»<sup>2</sup>. Разум, достигший этого состояния, осознает свою тождественность явлениям объективного мира и вместе с тем различие между теми из них, что берут свое начало в нем, и теми, что от него независимы, между «я-от-меня» и «я-не-от-меня». В основе этого различения лежит воля; основа восприятия объектов — вера в смысле непосредственного, живого знания о действительности; логическую структуру явлений обнаруживает аналитическая способность разума — рассудок. Вера в смысле «ясновидения» есть синтез всех этих познавательных способностей, достигаемых благодаря максимальной внутренней целостности. Ее условие — отказ от всякого индивидуализма, ибо «высшая правда» доступна лишь «разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всесущим разумом», достигшему «внутреннего, нравственного согласия со всемирными законами»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 278–279.

<sup>2</sup> Там же. С. 282.

<sup>3</sup> Там же.

Ввиду земного несовершенства, утверждал Хомяков, *последняя степень* развития целостного разума недоступна отдельной личности: «Отдельная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиренный разлад»<sup>1</sup>. Истину она познает лишь постольку, поскольку объединяется в любви с другими личностями:

Из всемирных законов волящего разума или разумеющей воли (ибо таково определение самого духа) первым, высшим, совершеннейшим является неискаженной душе закон любви. Следовательно, согласие с ним по преимуществу может укрепить и расширить наше мысленное зрение и ему должны мы покоряться и по его строю настраивать упорное нестроительство наших умственных сил. <...> Любовь не есть стремление одинаковое: она требует, находит, творит отзвуки и общение и сама в отзвуках и общении растет, крепнет и совершенствуется. Итак, общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных: от латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности. То, что сказано о высшей истине, относится и к философии. По-видимому — достижение немногих, она действительно [в действительности. — *Примеч. ред.*] творение и достояние всех<sup>2</sup>.

Итак, всякий акт познания истины есть «соборный» акт, свободное общение в любви с надындивидуальным целым. Это утверждение, в основе которого лежит славянофильская антропология, развитая в сочинениях И. Киреевского (идея внутренней целостности и, в тесной связи с ней, идеал целостной истины), перебрасывало мост между гносеологическими взглядами Хомякова и его учением о церкви как «живом организме правды и любви». Лишь «вся церковь» — хранительница полной правды, лишь участие в жизни церкви обеспечивает отдельной личности максимальное развитие ее познавательных способностей.

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 161.

<sup>2</sup> Там же. С. 283.

Иррационализм Хомякова, как и иррационализм Киреевского, необычайно характерен для общей тенденции романтической мысли. Учение Хомякова о вере («зречести разума») в общих чертах совпадает со взглядами Якоби и Баадера на тот же предмет<sup>1</sup>; оно также схоже, как заметил Самарин, с мыслями Мицкевича о «духовном зрении» (интуиции), изложенными в лекциях о славянской литературе, безусловно известных Хомякову<sup>2</sup>.

Этот иррационализм зародился не на почве теории познания, понимаемой как нечто автономное, — в его основе лежал протест против воздействия «рационализма» на общественную жизнь, желание защитить *непосредственные, эмоциональные* связи между людьми, связи, которым угрожала капиталистическая рационализация не только производства, но также мотивов деятельности и общественных связей. В холястическом характере славянофильского рационализма выражалась типичная тенденция *консервативного* романтизма, который буржуазному индивидуализму противопоставлял принцип безусловного примата социального целого. Эта зависимость между теорией познания и общественными стремлениями была в случае Хомякова как нельзя более сознательной и постоянно подчеркивалась.

Во взглядах Хомякова есть черта, позволившая Бердяеву сопоставить их с философией Бергсона и прагматиков<sup>3</sup>: особая роль воли как активного, ничем не обусловленного, творческого начала разума. Понятие необходимости сводилось у Хомякова к *чужой, проявившейся воле*: материализм и идеализм были для него двумя формами «нецессарианизма, иначе безвольности»<sup>4</sup>, воззрения, упразднявшего свободу в пользу природного или логического детерминизма. Этот волюнтаристский аспект взглядов Хомякова проявляется особенно ярко, если сравнить их с мировоззрением (также консервативным и романтизирующим) Чаадаева, который индивидуализму противопоставлял полное отрешение от собственной воли, принцип *подчинения* как основное условие интеллектуальных и нравственных достижений.

<sup>1</sup> См.: *Susini E.* Franz von Baader et le romantisme mystique. Т. 3. Р. 114–133.

<sup>2</sup> *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 12. С. 175–176.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. С. 126. С Бергсоном сопоставляет Хомякова также Гратье (*Gratieux A. A. S.* Khomiakov et le mouvement slavophile. Т. 2. Р. 263).

<sup>4</sup> См.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 312.

Для объяснения этого различия недостаточно сказать, вслед за Бердяевым, что во взглядах Хомякова проявилась будто бы свойственная православию «гениальность свободы», противостоящая специфически католической «гениальности авторитета»<sup>1</sup>.

Чаадаевская идея «подчинения» была направлена против рационалистического субъективизма, против притязаний разума на сознательное формирование общественных отношений. История обладает своим собственным, высшим Разумом, и вмешательство человеческого, субъективного разума может привести лишь к ужасным несчастьям. Такой ход рассуждений (представленный здесь в схематическом упрощении) метил в идеологию Просвещения, на которую возлагалась ответственность за события «антиисторической» Французской революции.

Точка соотнесения взглядов Хомякова была несколько иной. Проблематику консервативной мысли догегелевского периода он разрабатывал в *послегегелевскую* эпоху, когда высшая ступень рационализма усматривалась уже не в идеях Просвещения, но в гегелевском панлогизме. Рационализм Гегеля трудно было заподозрить в субъективизме. Обоснованию рационализации общественных отношений служила у Гегеля идея необходимости, необратимости исторического процесса, логической структуры исторического времени; обвинение в «произволе» и «антиисторизме» обернулось против романтиков. Поэтому романтические мыслители должны были подвергнуться критике прежде всего «панлогизм» и «фатализм» Гегеля, противопоставить ему склоняющуюся к иррационализму «философию свободы»<sup>2</sup>.

Сходство идеологической ситуации объясняет многочисленные сходства между взглядами Хомякова и философией польских мессианистов. Подобно А. Цешковскому Хомяков утверждал, что мысль не способна к какому-либо творчеству, что гегелевский рационализм упраздняет волю как самостоятельное,

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. С. 124. (Бердяев сравнивал Хомякова не с Чаадаевым, а с французскими традиционалистами — де Местром и де Бональдом.)

<sup>2</sup> См.: Kroński T. Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku // Kroński T. Rozważania wokół Hegla. Warszawa, 1960. См. также любопытные наблюдения З. Кудеровича об индетерминизме и активизме консервативно-романтической социальной философии Адама Мюллера: Kuderowicz Z. Problematyka wolności w doktrynie społecznej Adama Müllera. S. 45–47.



активное начало человеческого духа; подобно Цешковскому и Либельту славянофильский мыслитель боролся против «самовластия разума», разделял мнение Либельта, что «пред разумом в пыль обращается всякая материальность» (у Хомякова: «всякий субстрат»), что область разума охватывает лишь жизнь *in potentia*, но не жите, не жизнь *in acta*<sup>1</sup>. Хомяков, правда, не пробовал создать нечто похожее на «философию действия», но волюнтаристские элементы его мировоззрения проистекали из тех же источников, что и волюнтаризм польских «национальных философов»; не исключено, впрочем, что некоторые его взгляды были далеким эхом немецких работ Цешковского<sup>2</sup>.

Чтобы понять волюнтаризм Хомякова, следует помнить, что, говоря о самостоятельности и активности воли, он не имел в виду индивидуальную волю. Воля и вера, составляющие, по Хомякову, основу познания, формируются сообществом людей и в нем черпают свою силу. Эту мысль, основываясь на трудах Хомякова, развил Ю. Самарин, в какой-то мере предвосхищая (в мистифицированной форме) основные положения социологии знания. Воля и вера образуют в сознании людей «основной слой отверделых понятий и представлений», всецело определяющий образ мышления человека. «На поверку выйдет, что мнимое беспристрастие, общечеловечность и отрицательная свобода их воззрений в сущности есть бессознательность»; «всякое воззрение предполагает точку зрения, всякий акт мышления — исходное начало»<sup>3</sup>.

Здесь выражено убеждение, которое Хомяков не всегда договаривал до конца, но которое в неявном виде содержится в его гносеологических построениях. Как его собственные, так и критикуемые им философские теории были для него прежде всего выражением некой эмоционально-волициональной структуры.

<sup>1</sup> Libelt K. *Filozofia i krytyka*. Poznan, 1874. Т. 1. S. 15, 18. *In potentia* — в возможности; *in acta* — в действительности (лат.).

<sup>2</sup> В сороковые годы Хомяков внимательно следил за развитием философии в Германии, поэтому вряд ли мимо его внимания могла пройти столь характерная работа, как «Бог и палингенезис» Цешковского (1842); на более раннее сочинение Цешковского, «Пролегомены к историософии», мог обратить внимание Хомякова Герцен, на которого она произвела сильное впечатление (см. с. 438 настоящей книги).

<sup>3</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 2. С. 114–115.

Это убеждение, вместе с попыткой выделить два основных типа коллективной веры и воли, легло в основу хомяковской философии истории.

### ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Главный труд Хомякова в области философии истории — три толстых тома «Записок о всемирной истории», изданные посмертно. В этой незаконченной, местами хаотичной работе содержится, однако, ряд небанальных суждений, необычайно важных для понимания идеологии автора и его специфической, особой позиции среди славянофильских мыслителей.

В отличие от Киреевского, который, сосредоточившись на проблеме «Россия и Европа», в своих конкретных историософских построениях не выходил за рамки греко-римской древности и христианства, Хомяков стремился создать философский синтез всеобщей истории в целом, преодолеть узкий евроцентризм. Исходная посылка его труда состояла в том, что исторический процесс следует объяснять путем выделения его первоэлементов, которые в наиболее чистом виде обнаруживают себя на заре истории и затем повторяются на всем ее протяжении во множестве разнообразных сочетаний<sup>1</sup>. Целью работы была «понимающая» интерпретация<sup>2</sup>, позволяющая увидеть исторический процесс «изнутри» — путем выявления в нем действия первичных духовных сил, формирующих облик целых народов и отдельных личностей. Хомяков писал об этом так: «Не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории. Говоря отвлеченно, мы скажем, что мы, мелкая частица рода человеческого, видим развитие своей души, своей внутренней жизни во внешней жизни миллионов людей на всем пространстве земного шара»<sup>3</sup>.

Жители земли делятся по трем основным критериям: племенной, государственной и вероисповедной принадлежности. Эти факторы, по мнению Хомякова, неравноценны: государственная принадлежность наименее важна, а важнее всего

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 79.

<sup>3</sup> Там же. С. 29–30.

господствующая вера народов. «Первый и главный предмет, на который должно обратиться внимание исторического критика, — писал Хомяков, — есть народная вера <...>. Мера просвещения, характер просвещения и источники его определяются мерою, характером и источником веры <...>. Вера первобытных народов определяла их историческую судьбу; история обратилась в религиозный миф и только в нем сохранилась для нас»<sup>1</sup>.

Положение, согласно которому исторические судьбы народов определяются прежде всего характером веры, было одной из главных исходных посылок славянофильского учения. Неудивительно, что мы находим его в «Записках» Хомякова, но заслуживает внимания то, что автор «Записок» интерпретировал это положение весьма свободно, а иногда даже менял его смысл на противоположный. Оказывалось, к примеру, что господствующая вера не столько определяет историю народа, сколько отражает ее. Религии, сложившиеся в мирных условиях, носят гуманный, мягкий характер; кровожадность, фанатизм, человеческие жертвоприношения свидетельствуют о том, что данный народ пережил период кровавой религиозной и племенной борьбы. Эти и подобные высказывания недвусмысленно предполагали земное происхождение религии. «Небо всякой мифологии, — писал Хомяков, — есть <...> отражение земли, и злость людей выражается злостью богов»<sup>2</sup>.

Нетрудно заметить, что это почти парафраз известных сентенций Фейербаха и молодого Маркса<sup>3</sup>. Чтобы защитить Хомякова от упрека в непоследовательности, следует напомнить, что цитируемое высказывание не распространялось, по его убеждению, на единственно истинную, «данную в Откровении» христианскую веру; но оговорка эта формальная и, скорее, мало-существенная. Бердяев был, несомненно, прав, утверждая, что в «Записках» Хомякова нет «мистики истории», эсхатологии и пророчества<sup>4</sup>. Как следует из некоторых суждений Хомякова о роли религии, он имел в виду лишь то, что она, не будучи единственным духовным фактором, объединяющим в одно

<sup>1</sup> Там же. С. 131.

<sup>2</sup> Там же. С. 200.

<sup>3</sup> См. особенно IV тезис о Фейербахе Маркса.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. С. 154, 185.

целое коллективные индивидуальности, которые действуют на арене истории, все же важнее, чем государственная и племенная принадлежность.

Вопрос, однако, был не так прост, поскольку тут в игру вступала волюнтаристская метафизика Хомякова. Характер религии, полагал Хомяков, определяется не числом богов и обрядами; его нельзя выразить в интеллектуальных категориях, но только и исключительно в категориях воли. Основные категории воли — «свобода и необходимость». Они «составляют то тайное начало, около которого, в разных образах, сосредотачиваются все мысли человека. В языке религии, переносимой в невидимое небо законы, которыми управляется видимый мир земли и его видимый владыка — человек, свобода выражается творением, а необходимость — рождением»<sup>1</sup>. Религии свободы Хомяков назвал иранскими, религии необходимости — кушитскими; его историософия была попыткой проследить борьбу иранского и кушитского элементов на протяжении всей истории человечества.

Иранские религии суть религии духа, следовательно, иранский Бог — всегда личный Бог, творец мира; кушитство всегда ведет к пантеизму либо «нигилистического» свойства (буддизм), либо материалистического (шиваизм)<sup>2</sup>. Неудачной попыткой их примирения (с преобладанием кушитского элемента) была т. н. «система эманаций»<sup>3</sup>. Иранский Бог (например, Брама) свободно творит, кушитский (например, Шива) рождает по закону необходимости. Излюбленный символ кушитских религий — змея, а иранское начало всегда было враждебно змее (борьба Геракла с Гидрой, Аполлона — с Питоном, Вишну-Кришны — с драконом и т. д.)<sup>4</sup>. Кушитство выражается в пластических искусствах, особенно в архитектуре, иранизм — в слове, ибо человеческая душа лишь тогда нуждается в искусстве, когда осознает ценность свободной мысли; поэтому в Индии, стране «полуиранской, полукушитской», религия Шивы не создала никакой поэзии, тогда как на почве религии Браммы и Вишну

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 217.

<sup>2</sup> Там же. С. 225, 229.

<sup>3</sup> Там же. С. 253.

<sup>4</sup> Там же. С. 220.

поэзия достигла небывалого расцвета<sup>1</sup>. Кушитство (за исключением буддизма) ведет к религиозному материализму: религия становится своего рода «трансцендентальной физикой», магией, молитва — заклятием, обряд — талисманом, символом культа становится мощь и богатство внешних форм, выражающиеся в блестящем развитии архитектуры и искусства; а для приверженцев иранских религий главное — это традиция, понимаемая как общее наследие духовной жизни.

В области мысли иранизм воплощал синтез, кушитство — анализ и рационалистическую тенденцию (логика = сфера необходимости)<sup>2</sup>; в общественной жизни иранизм стоял на страже естественной свободной общины, а кушитство создало государство — условную и искусственную организацию общества. Иранизм неустанно возрождался усилиями великих умов, а кушитство черпало свою силу в инерции и апатии масс. Отсюда относительная слабость иранских цивилизаций, требующих нравственной бдительности, и сила кушитства, которое не могло подвергаться порче, так как само уже было выражением «крайнего искажения человеческой природы»<sup>3</sup>.

С таким понятийным инструментарием приступил Хомяков к написанию всеобщей истории. Не излагая подробно ход его мысли, остановимся на важнейших моментах.

Племена, населяющие земной шар, делятся на те же группы, что и религии: иранские и кушитские<sup>4</sup>. Колыбелью первых Хомяков считал Иран, колыбелью вторых — Эфиопию, библейскую страну Куш. Он подчеркивал, что характер веры и просвещения отнюдь не однозначно определяется цветом кожи и другими антропологическими свойствами, но вместе с тем утверждал, что влияние этих свойств бывает весьма существенным<sup>5</sup>. Врожденную склонность к иранизму он приписывал белой расе, которая

<sup>1</sup> Там же. С. 332.

<sup>2</sup> Там же. Т. 6. С. 59.

<sup>3</sup> Там же. Т. 5. С. 329.

<sup>4</sup> Согласно издателю «Записок о всеобщей истории», А. Ф. Гильфердингу, деление Хомякова в сущности совпадает с делением на арийские и неарийские племена, ведь Иран — лишь позднейшее название Арианы, т. е. страны арийцев (см.: Там же. С. 390, примечание). Этому утверждению противоречит то, что наиболее чистым иранским племенем Хомяков считал израильтян.

<sup>5</sup> Там же. С. 358.

как в Европе, так и в Азии отличается особым благородством и чистотой духовной жизни<sup>1</sup>; склонность к кушитству в его наиболее выродившейся форме находил в Африке, черные обитатели которой, живущие в ленивой пассивности, почти совершенно утратили творческую энергию духа<sup>2</sup>.

Древнейшие центры кушитской цивилизации Хомяков помещал в Вавилоне, Египте, Китае, Южной Индии и Кашмире; в этом ряду наиболее благосклонно он относился к Индии и Китаю. В буддизме автор «Записок» видел величайшее событие дохристианской духовной жизни человечества: «...чудная чистота аскетического верования, сопряженная с пламенной проповедью, геройство мученического терпения и, наконец, высокая гордость духа, ищущего своей свободы в самоуничтожении, — все это вместе составляет целое, которому ни самохвальная Европа, ни весь остальной мир не представляют ничего подобного»<sup>3</sup>. Буддизм тем не менее был кушитской религией (хотя и совершенно отличной от страстного, чувственного шиваизма) и искал свободы в небытии как раз потому, что в действительности не видел для нее места.

Китай представлял в кушитстве совершенно противоположное духовное начало: его религия была насквозь земной, практичной «религией государства». В этом отношении Китай напоминал Хомякову Древний Рим, но с одной существенной разницей к невыгоде Рима: римское государство было основано на идее выгоды, тогда как китайское стремилось к осуществлению нравственных принципов. Китайская нравственность, как и кушитская нравственность вообще, была формалистической, чисто условной, тем не менее «великий труд над великой задачей остался не бесплодным»<sup>4</sup>.

Верность чистым иранским началам сохранило в дохристианском мире только племя Израиля<sup>5</sup>. В его общественной организации не было ничего условного и искусственного, ни следа государственного единства: «Великий человек увлекает за собою

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 358.

<sup>2</sup> Там же. С. 359, 518.

<sup>3</sup> Там же. Т. 6. С. 174.

<sup>4</sup> Там же. С. 93.

<sup>5</sup> Там же. Т. 5. С. 341.

братий своих и признается их начальником без всяких положительных обрядов, без всякого предварительного соглашения»<sup>1</sup>. Религия Израиля, первая монотеистическая религия, была чистым выражением вдохновенного духа свободы.

К Древней Греции и (в еще большей степени) к Древнему Риму Хомяков относился гораздо критичнее. В религиозной области как греки, так и римляне проявили отсутствие какого-либо гения: религию их отличал «синкретизм, составившийся из самых разнородных частей», иранских и кушитских<sup>2</sup>. Большая часть этих элементов была иранского происхождения, но преобладало кушитство, ибо свобода духа должна быть абсолютной — ее целиком уничтожает малейшая уступка в пользу необходимости<sup>3</sup>.

Символическим изображением борьбы иранских и кушитских начал был для Хомякова миф о Прометее. Прометей «есть символ бедной человеческой свободы, нравственного закона в цепях стихийного мира». К скале его приковали кушитские боги — Зевс (судьба), Меркурий («мудрость вещественная») и Вулкан («огонь земной»), но придет день, и северное божество, Геракл, разорвет его цепи<sup>4</sup>. В своей повседневной жизни, частной и общественной, греки, однако, никогда не думали всерьез об освобождении Прометея и не восставали против своих испорченных богов.

Религия никогда не охватывала в Греции всю духовную жизнь людей. Равнодушием к религии Хомяков объяснял расцвет греческой философии<sup>5</sup>, а также греческий индивидуализм, положивший начало новой эре в истории — «эре человека». Высшим и единственным божеством в религии эллинов был, по существу, человек, единственной настоящей верой — вера в достоинство человека<sup>6</sup>. Зная воззрения Хомякова в целом, можно заранее предвидеть, что для него это означало победу кушитства. Однако умозаключения, при помощи которых Хомяков обосновывал

<sup>1</sup> Там же. Т. 6. С. 153.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 250. Кроме того, см.: Там же. Т. 6. С. 124.

<sup>3</sup> Там же. Т. 5. С. 322.

<sup>4</sup> Там же. С. 251.

<sup>5</sup> Там же. Т. 6. С. 250.

<sup>6</sup> Там же. С. 237–239.

этот тезис, не были ни явными, ни последовательными: в сущности, они сводились к тому, что греки обожествили не свободу человека, но его внешнюю, «пластическую» красоту, впад тем самым в кушитский материализм<sup>1</sup>.

Суждения Хомякова о Греции не складываются, надо признать, в ясную, отчетливую картину; это особенно заметно на фоне схематичных, но внятных построений Киреевского. Автор «Записок», пусть нехотя, признавал, что Греция «занимает одно из первых мест в истории человечества»; он даже утверждал, что этим она обязана «свободному развитию, многосторонности и особенной ясности духовной жизни»<sup>2</sup>. В полном согласии с либеральной историографией он самым лестным образом высказывался об Афинах, а о Спарте говорил с возмущением, видя в ней односторонность военного быта, «чудовищную безнравственность, дикий эгоизм, против которого восстает душа человеческая»<sup>3</sup>.

Двойственной была также оценка греческого искусства: с одной стороны, Хомяков усматривал в нем блестящий синтез пластического гения кушитов с поэтическим гением Ирана<sup>4</sup>, с другой — выражение культа материальной, внешней красоты, а следовательно, типичное проявление кушитского идолопоклонства.

В оценке Древнего Рима Хомяков проявлял гораздо бóльшую строгость, а вместе с тем — бóльшую верность славянофильской ортодоксии. Рим, основанный выходцами из Лациума, был, по его мнению, городом без предков и без традиций, «муж зрелый, безродный эгоист, в толпе племен-младенцев»<sup>5</sup>. Римской цивилизации присуща кушитская условность и искусственность. Религия Рима была внешней правдой, а само государство воплощало идею пользы, став тем самым как бы прообразом буржуазных государств современной Европы<sup>6</sup>. В Риме сложился и современный, утилитаристско-индивидуалистический тип

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 253.

<sup>2</sup> Там же. С. 247.

<sup>3</sup> Там же. С. 241–242.

<sup>4</sup> Там же. С. 248.

<sup>5</sup> Там же. Т. 5. С. 79–80.

<sup>6</sup> Там же. С. 79.



личности, а также концепция «общественного договора, возведенного в степень безусловной святости, не требующей никакого утверждения извне»<sup>1</sup>.

Ввиду всего этого Хомяков решительно отвергал мессианскую идею «третьего Рима», долженствующего осуществиться в Москве, — сравнение с «суровым, железным Римом» он считал оскорбительным для христианских народов<sup>2</sup>.

Нетрудно увидеть, что, характеризуя Рим, Хомяков просто повторял мысли Киреевского; но вместе с тем стоит отметить, что, в отличие от создателя славянофильской историософии, он не усматривал в Риме источник всякого зла, не приписывал ему решающего влияния на все развитие европейской цивилизации. То же относится к Греции. Перед лицом извечной борьбы иранского начала с кушитским античная цивилизация теряла значение переломной эпохи в истории человечества.

В известной мере это утверждение можно распространить и на хомяковский образ христианства. В «Записках о всемирной истории» христианство было не столько возвещением совершенно новых истин, сколько «возвратом к забытому учению»<sup>3</sup>, «торжеством учения староиранского (основанного на предании) <...> и окончательным его развитием»<sup>4</sup>. «Поэтому, — утверждал Хомяков, — до наших времен христианство (принимаемое или отрицаемое) есть закон всего просвещенного мира; но одно только невежество может смешивать церковь, т. е. строгое и логическое развитие начала христианского, с обществами, признающими, но не воплощающими его»<sup>5</sup>.

Оговорка эта чрезвычайно важна — она проводит отчетливую границу между экклесиологией Хомякова и его философией истории. Христианство было окончательным развитием иранского начала лишь в мире духа, но не в мире истории, которая по-прежнему оставалась ареной борьбы иранских и кушитских начал. В этом отношении никаких существенных изменений не произошло.

<sup>1</sup> Там же. Т. 6. С. 401.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 79.

<sup>3</sup> Там же. С. 344.

<sup>4</sup> Там же. Т. 6. С. 409.

<sup>5</sup> Там же. С. 412.

Новая религия много способствовала упадку Римской империи. Долго претерпевая гонения в борьбе с государством, христиане привыкли видеть в нем учреждение, чуждое христианскому духу. Поэтому они не думали о собственном государстве, но подчинялись старым законам, требуя только уважения и почтения к своей вере. Именно это, по мнению Хомякова, было главной причиной слабости христианской империи — «государственной же силе христианства суждено было проявиться в народах новых и диких»<sup>1</sup>.

Изложение взглядов Хомякова на причины разделения церквей, на православие и католицизм было бы в значительной степени излишним повторением того, о чем уже говорилось выше. Это не значит, что «Записки о всемирной истории» не внесли ничего нового и интересного по сравнению с теологическими трудами Хомякова. Любопытным представляется, например, противопоставление западных и византийских соборов, сходное со славянофильским противопоставлением европейских парламентов русскому земскому собору<sup>2</sup>; любопытно также сравнение папства с халифатом и гипотеза, объясняющая силу экспансии римской церкви ее общением и борьбой с мусульманским миром<sup>3</sup>. Однако в историософской конструкции, взятой в целом, эти новые моменты играли второстепенную роль; напротив, существенное значение имело включение воззрений на христианство в схему борьбы иранизма с кушитством. Разумеется, главный вывод был тот, что западное христианство впитало в себя почти все элементы прежнего кушитства: условность в ее государственной форме, отношение к молитве как к заклинанию, «талисманическое» понимание богослужения и обрядов<sup>4</sup>. На страже чистого иранизма стояло лишь православие, верное традиции и духовной свободе.

После падения Римской империи главная роль в Европе перешла к германцам. Хомяков считал их, как и славян, иранским

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 458.

<sup>2</sup> Там же. Т. 7. С. 199. На Востоке соборы выражали вселенское церковное сознание, их решения вступали в силу лишь в момент принятия всем церковным народом; на Западе соборы были чем-то вроде правящего органа, а их решения имели силу закона. «На Востоке слово соборов было свидетельством, на Западе — приговором».

<sup>3</sup> Там же. С. 77.

<sup>4</sup> Там же. С. 450.

племенем, выгодно отличавшимся от романских народов, глубоко испорченных кушитством; тем не менее победа германцев над Римской империей лишь наполовину была триумфом иранского духа<sup>1</sup>. В характере и организации германских племен (в отличие от славянских) Хомяков находил элементы, делавшие германцев восприимчивыми к кушитским влияниям, воплощением которых было римское право с его принципом «логической необходимости». Кушитское зерно, посеянное в германской душе, через века дало всходы в виде классической немецкой философии, особенно философии Гегеля, в которой автор «Записок о всемирной истории» видел точное соответствие буддизму<sup>2</sup>; «отрицательное» определение свободы как «свободного сознания необходимости» было для Хомякова капитуляцией перед кушитством, «бедной логической уверткой, выведенной упорным трудом германского мышления из логических, т. е. необходимых законов вещественно-умственного мира»<sup>3</sup>.

Основное различие между германскими и славянскими народами состояло в том, что первые жили завоеваниями, вторые же — земледелием. Военный дух германских народов славянофильский мыслитель обнаруживал даже в слове «Volk» («народ»): славянское слово «народ» указывает на естественное происхождение народа (рождение), тогда как немецкое Volk происходит от *füllen, voll* («наполнять», «полный»), а следовательно, содержит в себе идею, выражаемую у славянских народов словом «полк» (от «полнить»)<sup>4</sup>. У германцев, как и у славян, существовала община, а также принцип единогласия и взаимной ответственности («круговая порука» у славян); но эта община отличалась от славянской, поскольку в ее основе лежало условное братство, дружинное начало<sup>5</sup>.

Из дружинной организации германских племен родился европейский феодализм, совершенно чуждый, по мнению Хомякова, славянскому духу. То, что германские племена сложились путем завоевания, исключало братскую, органическую

<sup>1</sup> Там же. С. 42–43.

<sup>2</sup> Там же. Т. 6. С. 175.

<sup>3</sup> Там же. Т. 5. С. 225.

<sup>4</sup> Там же. Т. 7. С. 17.

<sup>5</sup> Там же. С. 15–16.

общность между правящими и управляемыми, было зародышем развития, чреватого конфликтами и внутренней борьбой; а это вело к постоянному возрастанию роли произвола и юридической условности в общественной жизни. Еще одним фактором, прокладывающим путь влиянию кушитства, была пагубная «романизация», которую облегчало государственное единство Германии и Италии, а особенно — усвоение римского права и искажение христианства в римской церкви. В конечном счете община исчезла, народ перестал существовать, превратившись в бесправных рабов. Города имели больше свободы, но были чужды и враждебны деревне; в них тоже не было народа, потому что «идея народа не могла никогда развиться из права римского, для которого существовали искони только лицо и государство»<sup>1</sup>. На смену внутренней солидарности пришли внешние узы, на смену братской общности — аристократический индивидуализм, ценивший в отдельной личности (как некогда греческий индивидуализм) не человека, но его внешние атрибуты: силу, власть, красоту<sup>2</sup>.

Иранизм, свойственный древним германцам, гораздо лучше сохранился в Англии<sup>3</sup>. Англия никогда не перенимала римских учреждений<sup>4</sup>, а христианство получила в еще не искаженном «романизмом» виде, так что оно и потом, вообще говоря, сохранило свой первоначальный характер, несмотря на оторванность от истинной (т. е. православной) церкви по причине «исторического провинциализма»<sup>5</sup>.

Община существовала в Англии дольше, чем в других европейских странах; английская аристократия, в отличие от континентальной, искала союза с народом и помогала ему завоевывать права. Хомяков объяснял это «искусственным» происхождением английского феодализма, в готовом виде перенесенного с континента Вильгельмом Завоевателем: «искусственность»

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 267.

<sup>2</sup> Там же. С. 264.

<sup>3</sup> Там же. С. 412.

<sup>4</sup> Там же. Т. 3. С. 234–235.

<sup>5</sup> В своих богословских трудах Хомяков подчеркивал (признавая тут правоту Пальмера), что между англиканством и православием нет никаких существенных догматических различий, что только «исторический провинциализм» отделяет англичан от истинной церкви (Там же. Т. 2. С. 221).

феодализма была причиной слабости аристократии и вынуждала ее вступать в союз с народом против королевской власти<sup>1</sup>. Носителями иранского начала в Англии были, разумеется, саксы; норманны же представляли романское начало, наиболее испорченное кушитством.

В соответствии с природой кушитства и иранизма норманнское творчество самое блестящее свое выражение находило в архитектуре, а англосаксонское — в слове и песне<sup>2</sup>. Этот дуализм отражался и в английском средневековом языке: «Все условное, все общежительное, все рукодельное (особенно утонченное) получило имя себе из языка латинского. Все живое, сельское, духовное, природное, так сказать, Божие, взято из германского источника, и эти две струи проходят по всей истории английского слова. Характер автора или его эпохи определяет относительное преобладание латинской или германской стихии в их языке»<sup>3</sup>.

Несмотря на порчу, внесенную норманнами, Англия все же осталась, по мнению автора «Записок», «более цельной и разумной, чем вся Западная Европа»<sup>4</sup>. Симпатии к Англии заходили у Хомякова так далеко, что заставляли его предположить большую роль славян в ее истории; следы их влияния он находил в религии саксов и даже в самом наименовании племени англичан (англичане = угличане)<sup>5</sup>. Важнейшим результатом этого влияния он считал суд присяжных, основанный на принципе единогласия, учреждение, по мысли славянофилов, исконно славянское и вне славянского мира совершенно непонятное<sup>6</sup>.

«Записки о всемирной истории» были доведены лишь до начала Средних веков, когда славянские государства только появились на арене истории. Несмотря на эти хронологические рамки, Хомяков уделил славянам много внимания, стараясь доказать, что именно им, представителям чистого иранского духа, принадлежит будущее мира. Ввиду значения этой

<sup>1</sup> Там же. Т. 7. С. 402–406.

<sup>2</sup> Там же. С. 409.

<sup>3</sup> Там же. С. 399.

<sup>4</sup> Там же. С. 410.

<sup>5</sup> Там же. С. 338–342.

<sup>6</sup> Там же. С. 344.

концепции для славянофильского учения в целом стоит собрать и систематизировать разбросанные по «Запискам» мысли о племенном характере славян и их прежней роли в истории человечества.

Славяне всегда были народом по преимуществу земледельческим. Земледельческим же народам, согласно Хомякову, общечеловеческие начала ближе, чем народам военным, таким как германцы<sup>1</sup>; им совершенно чужды присущее военным народам аристократическое презрение к иноземцам и чувство собственного превосходства над ними. В отличие от голландца или англичанина в колониях, русский в Сибири часто говорит по-якутски или по-бурятски, «казак Кавказа берет жену из аула чеченского, крестьянин женится на татарке или мордовке, и Россия называет своею славою и радостью правнука негра Ганнибала, тогда как свободолюбивые проповедники равенства в Америке отказали бы ему в праве гражданства и даже брака на белолицой дочери прачки немецкой или английского мясника»<sup>2</sup>. Идеал славян, воплощенный в народной поэзии в образе Ильи Муромца, — «не витязь бездомный и неугомонный, слуга собственной силы и собственной воли, а сила покорная и кроткая», обороняющая беззащитную слабость от незаконного своеволия<sup>3</sup>. Славяне более склонны к общению, чем германцы; Хомяков иллюстрировал это сравнением индивидуалистических пионеров-англосаксов, колонизирующих степи Миссисипи, с русскими, которые селятся в Сибири целыми деревнями<sup>4</sup>.

Но вместе с тем мягкость характера, большая склонность к общению и к восприятию всего человеческого — источник слабости славян: они легко позволяют себя завоевать и сравнительно легко перерождаются в чужом окружении, не умея жить замкнутой и самодостаточной жизнью<sup>5</sup>. Высокоталантливой природе славян недостает энергии и динамизма: славяне оплодотворяли другие народы, пробуждали к жизни дремлющие

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 106, 108, 118.

<sup>2</sup> Там же. С. 107.

<sup>3</sup> Там же. С. 505.

<sup>4</sup> Там же. С. 509–510.

<sup>5</sup> Там же.

в них начала, но сами оставались без славы, «с какими-то полустремлениями, не достигающими никакой цели, и с какою-то полужизнью, похожею на сон»<sup>1</sup>. Несмотря на эту своего рода обломовщину, в славянах Хомяков видел носителей чистого иранского начала, «редкий пример народа, так сказать, не ждущего христианства, а идущего к нему навстречу»<sup>2</sup>.

Утверждая, что немецкие ученые приложили все силы, чтобы убрать из истории любые следы деятельности славян, Хомяков немало потрудился над созданием нередко фантастических гипотез, имеющих целью доказать большую, хотя и зачастую скрытую роль славянства во всемирной истории. Антропоморфизм праславянской религии оказал, по его мнению, сильное влияние на древнегреческую религию, а косвенно — и на древнегреческое искусство<sup>3</sup>; Троя была славянской колонией, о чем свидетельствует ее семейная жизнь, запечатленная в «Илиаде»<sup>4</sup>; завоеванные славянские народы были рабочей силой и одновременно наставниками диких тевтонов<sup>5</sup>; гунны представляли собой, в сущности, «казачество восточных славян»: Аттила изгнал немецких завоевателей, благодаря чему смогли возникнуть Польша, Русь и другие исторические славянские государства<sup>6</sup>. О чисто иранском происхождении славян свидетельствует, полагал Хомяков, близкое родство «славянского языка» с санскритом<sup>7</sup>; доказательству этого родства и даже «полного тождества» обоих языков посвящено содержащее свыше тысячи словарных статей «Сравнение русских слов с санскритскими»<sup>8</sup>.

Наиболее чистым выразителем славянского духа (а тем самым и иранизма) был для автора «Записок», разумеется, русский народ. Уже само численное преобладание русских свидетельствует о том, что они более других славян оживлены «духом братства, общения и любви». Быстро возрастающее могущество русского

<sup>1</sup> Там же. С. 307.

<sup>2</sup> Там же. С. 319.

<sup>3</sup> Там же. С. 306–307.

<sup>4</sup> Там же. Т. 6. С. 110.

<sup>5</sup> Там же. Т. 5. С. 435.

<sup>6</sup> Там же. Т. 6. С. 463. Это положение Хомяков заимствовал у слависта Ю. Венелина.

<sup>7</sup> Там же. Т. 5. С. 421.

<sup>8</sup> Там же. С. 535–587.

государства, расширение его территории и рост политической роли не случайны: «Сила внешняя есть плод силы внутренней»<sup>1</sup>.

На другом полюсе среди славянских народов Хомяков помещал, конечно, поляков; подобно другим славянофилам, он обеими руками подписался бы под стихотворением Тютчева, где Польша названа «Иудой славянства»<sup>2</sup>. В самом начале польской истории лежал, по мнению автора «Записок», акт братоубийственной измены: в X столетии поляки помогли немцам уничтожить балтийских вендов<sup>3</sup>. Только в Польше католицизм пустил глубокие корни; католицизм или протестантизм других славянских народов был результатом случайных исторических обстоятельств и не смог истребить в их душе православия, по крайней мере потенциального (примером таких потенциально православных стремлений было для мыслителя чешское гуситское движение)<sup>4</sup>. Первый великий польский король, Болеслав Храбрый, прося у папы благословения, а у германского императора — королевский титул, символически санкционировал полную зависимость Польши от западного мира. Лишь поверхностные историки, утверждал Хомяков, могут пренебрегать такими мелкими, казалось бы, явлениями, как просьба о даровании титула или временный вассалитет: уступка силе, хотя и не проходит бесследно, может быть временной, тогда как добровольная зависимость обусловлена нравственными причинами и «оставляет следы неизгладимые»<sup>5</sup>.

На основании различного рода рецензий и публицистических статей Хомякова можно воссоздать, хотя бы в самых общих чертах, его взгляды на дальнейший ход польской истории. Зависимость Польши от Запада возрастала, по мнению славянофильского мыслителя, по мере углубления пропасти, разделявшей шляхту и простой народ. Результатом этого был аристократизм, чуждый славянскому духу, «мягкий, как шелк, и жесткий,

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 529.

<sup>2</sup> Мы имеем в виду стихотворение Ф. Тютчева «Славянам» («Привет вам задушевный, братья...»), написанное по случаю Славянского съезда в Москве в 1867 году.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 186.

<sup>4</sup> Там же. Т. 3. С. 138. Это утверждение было затем перенято идеологами панславизма.

<sup>5</sup> Там же. Т. 7. С. 308–309.



как железо», индивидуалистический, преклоняющийся перед силой, презирающий семью и общинное братство, угрожающий как вооруженной силой, так и соблазнительными искушениями всякой стране, в которой еще сохранились семья и «общинное братство»<sup>1</sup>. Тем самым «панская Польша» стала антитезой России. Решающей пробой сил был 1612 год: победа России, достигнутая благодаря деятельному участию всего народа, доказала нравственное превосходство русских начал.

Нет смысла гадать, как развивалась бы мысль Хомякова в следующих, так и не написанных томах «Записок». Их общая перспектива и основной тезис автора совершенно ясны. Этот тезис можно выразить словами самого Хомякова: «Славянский мир хранит для человечества если не зародыш, то возможность обновления»<sup>2</sup>, а так как главная сила и главная надежда славянства — Россия, то «московские интересы суть общие интересы человечества»<sup>3</sup> и «вопрос об России во всех отношениях есть без сомнения единственный истинно всемирный вопрос нашего времени»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Согласно убедительно обоснованному предположению Н. В. Рязановского, главная идея «Записок о всемирной истории» родилась под влиянием Фридриха Шлегеля<sup>5</sup>. В своей «Философии истории» Шлегель выделил два первичных типа воли, определяющих два разных пути исторического развития: природную, чувственную волю, устремленную к материальным предметам и рабски подчиненную природе, а также божественную волю, пребывающую в гармонии с высшим предназначением,

<sup>1</sup> Там же. Т. 3. С. 99–101 (сравнение поляков и русских в восторженной рецензии на оперу Глинки «Жизнь за царя»).

<sup>2</sup> Там же. С. 140.

<sup>3</sup> Там же. Т. 8. С. 60. [Не совсем точное цитирование, отчасти меняющее смысл цитаты. «Поддержи в Самарине его московские, т. е. общечеловеческие интересы», — писал Хомяков А. В. Веневитинову 24 октября 1843 года. Речь шла о круге интересов «кружка с характером московским», т. е. славянофильского кружка. — *Примеч. перев.*]

<sup>4</sup> Там же. С. 258.

<sup>5</sup> *Riasanovsky N. V. Russia and West in the Teaching of the Slavophiles.* P. 215–218.

устремленную к духовному миру. Представителями двух этих типов воли были в историософии Шлегеля два племени: потомки Каина и потомки Сифа. В отличие от Хомякова, Шлегель не стремился свести всю историю к борьбе двух праплемен, но и он полагал, что отдаленные отзвуки этой борьбы можно обнаружить даже в новейшее время.

Главным источником историософских идей Хомякова был, таким образом (как и в случае Киреевского), немецкий консервативный романтизм. Однако между историософией Киреевского и историософией Хомякова имеется ряд существенных различий. Напрашивается вопрос: которая из этих двух историософских конструкций лучше выражала основную тенденцию классического славянофильства, лучше обосновывала славянофильское учение о личности и общественных связях? Постановка такого вопроса оправданна, ведь славянофильская идеология обладала определенной «внутренней формой», определенной структурой, которая подчинялась собственным закономерностям, и, хотя структура эта в неодинаковой степени осознавалась разными славянофильскими мыслителями, она отчетливо видна в социологическо-исторической перспективе и доступна научному исследованию.

Уже при беглом знакомстве с трудом Хомякова можно сделать вывод, что антитеза России и Европы, лежащая в основе славянофильского учения, в историософии Хомякова ослаблена и стерта. Дело не только и не столько в том, что при универсалистском подходе Хомякова православие и Россия утратили всякую исключительность — православие стало просто последним звеном в ряду иранских религий, а русские — носителями принципа, который и до них имел превосходных выразителей (например, народ Израиля). Такое широкое толкование первого члена антитезы еще можно было бы согласовать с духом славянофильской идеологии — ведь уже для Киреевского было ясно, что при противопоставлении России и Европы речь идет, собственно, о гораздо более широком вопросе: о двух типах личности и общественных связей, не совпадающих с антитезой России и Европы и даже с противопоставлением христианской и нехристианской цивилизации, поскольку оба типа существовали и в дохристианском мире (вспомним о различении двух эпох в истории Древней

Греции — патриархальной «непосредственности» и рационализма). Наибольшие сомнения вызывает второй член антитезы. Как показывает структурный анализ, наиболее общей отрицательной системой соотнесения был для славянофильского учения «рационализм» — рационализация личности и межчеловеческих отношений, связанная в XIX веке прежде всего с капиталистической рационализацией процесса производства. Славянофилы, следовательно, имели полное историческое право поместить отрицательный член своей антитезы в капиталистической Западной Европе; так поступал и Хомяков, однако в его философии истории эта позиция не нашла адекватного выражения.

В соответствии с антитезой «иранизм — кушитство» полярную противоположность начал, представленных православной Россией, следовало бы искать не в Западной Европе, а в Африке и Азии; европейская цивилизация (как, впрочем, и античная) при таком подходе оказывалась смешанной, ирано-кушитской, т. е. по сути все-таки иранской, хотя и испорченной кушитскими влияниями. Отсюда вытекали противоречия, особенно заметные там, где автор «Записок» забегал вперед и пытался применить категории иранизма и кушитства при оценке новейшей истории. В одном из таких отступлений Хомяков рассматривал современную ему Европу как «созревший плод» пагубных кушитских влияний в лоне иранизма<sup>1</sup>, а в другом — с восторгом писал о величии и торжестве Ирана (т. е., в данном случае, белой расы), помещая Россию в одном ряду с колонизирующими Африку и Азию народами Западной Европы: «Дух восторжествовал над веществом, и племя иранское овладело миром. Прошли века, и его власть не слабеет, и в его руках судьба человечества. Потомки пожинают плод заслуг своих предков»<sup>2</sup>. Оптимизм этого и подобных ему высказываний разительного контрастировал с пессимистическим, чуть ли не катастрофическим диагнозом И. Киреевского и К. Аксакова, которые в современном мире видели триумф враждебных и чуждых им начал, а единственную надежду возлагали на духовную революцию, способную повернуть ход истории в ином направлении.

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 43.

<sup>2</sup> Там же. 1900. Т. 5. С. 528–529.

Взгляды Хомякова на настоящее и будущее России также были далеки от славянофильской ортодоксии. Принципиальное различие касалось оценки новой русской государственности и — в тесной связи с этим — оценки петровских реформ. Подобно другим славянофилам, Хомяков считал государство рационализированной, а значит, искусственной, условной организацией, но гораздо сильнее подчеркивал его необходимость и даже не боялся говорить о «государственной силе христианства»<sup>1</sup>. Для Киреевского и Аксакова быстрый рост могущества Российского государства после петровских реформ был чисто внешним завоеванием, в сущности пагубным для дорогих им идеалов; для Хомякова же это было свидетельством величия России, торжеством воплощенного в ней чистого иранского духа<sup>2</sup>. Различия в оценке истории России особенно ярко сказались в рукописной статье Хомякова «О старом и новом» (1839), полемической по отношению к взглядам Киреевского.

В Древней Руси, утверждал Хомяков, не было ни просвещения, ни порядка, ни справедливости, ни власти, любимой народом, ни просвещенной и свободной церкви; Петр Великий сделал много ошибок, но потомство вспомнит о нем с благодарностью, ибо за ним остается честь пробуждения России «к силе и к сознанию силы»<sup>3</sup>. В позднейшие годы Хомяков под влиянием Киреевского отчасти пересмотрел свои взгляды на Древнюю Русь (хотя навсегда сохранил большой критицизм по отношению к ней), но отнюдь не отказался от своей оценки Петра Великого и политических успехов преобразованного самодержавия. С этим поистине «имперским» национализмом Хомякова был непосредственно связан его особый интерес к славянам и мечты об их объединении под протекторатом России. Стоит отметить, что интерес к славянству был совершенно чужд Киреевскому, а в мировоззрении Константина Аксакова играл разве что второстепенную роль; тут идеология Хомякова оказывается чем-то вроде промежуточного звена между классическим славянофильством сороковых–пятидесятых годов и позднейшим великодержавным панславизмом Ивана Аксакова, Погодина

<sup>1</sup> См., например: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 458; Т. 7. С. 161–162.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 529.

<sup>3</sup> Там же. Т. 3. С. 12–13, 27.

и Данилевского (об этом речь пойдет в последней части настоящей книги).

Весьма знаменательно, что ни Герцен, немало часов споривший с Хомяковым, ни сами славянофилы, всячески поощрявшие Хомякова к продолжению «Записок», не проявили особого интереса к его общим историософским построениям и в изложении славянофильского учения никогда не ссылались на теорию иранизма и кушитства; эта теория могла служить историческим обоснованием панславизма, но мало что вносила в великий идеологический спор сороковых годов. Даже ее философские посылки не слишком гармонировали с духом классического славянофильства. Славянофильское учение требовало отказа от гегелевской концепции необходимости, необратимости исторических процессов, однако не требовало строить все мировоззрение на отрицании всякой необходимости: достаточно было бы противопоставить, например, внешней необходимости — внутреннюю, рациональной воле — «органическую».

Со славянофильской точки зрения Хомякова можно упрекнуть еще и в том, что в своей философии истории он забыл о принципе «соборности», недостаточно ясно противопоставил свое понимание свободы либерально-индивидуалистическим взглядам (например, при оценке Афин, мифа о Прометее и т. д.). Его высказывания о роли народных масс в истории были ближе к взглядам Грановского<sup>1</sup>, а не Киреевского и Аксакова: массы, утверждал автор «Записок», живут чисто инстинктивной жизнью; занятые «материальными» страстями, они склонны забывать о человеческом достоинстве и легко поддаются влиянию кушитства; на страже иранизма стоят лишь великие личности, «богоизбранные люди»<sup>2</sup>. Трудно примирить с этими взглядами убеждение славянофилов, что народ, и только народ сохранил в России верность ее нравственным идеалам, ее «внутренней правде».

Анализ «Записок о всемирной истории» позволяет понять, почему этот труд — как-никак, главный труд Хомякова — не оказал существенного влияния на формирование славянофильской идеологии. Совершенно иначе следует оценить публицистику

<sup>1</sup> См. главу 9 («Славянофилы и западники») настоящей книги.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 327–329.

Хомякова сороковых годов, особенно такие статьи, как «Письмо об Англии», «Мнение иностранцев о русских» и «Мнение русских об иностранцах». Эти работы, ставящие более скромные цели, но гораздо теснее связанные с центральной проблематикой славянофильства и умственной жизнью эпохи, нельзя не принять во внимание при общей оценке наследия Хомякова и его вклада в славянофильское учение.

Наиболее важные теоретические обобщения содержатся в «Письме об Англии», статье, написанной под впечатлением путешествия в Англию в 1847 году; путешествие это лишь укрепило англофильство славянофильского мыслителя, которого так восхитил Оксфорд, что в одном из писем он даже сравнил его со своей любимой Москвой<sup>1</sup>. Симпатии Хомякова к Англии вызывал английский консерватизм, традиционализм, искусство находить компромисс между «старым» и «новым»; ему импонировали консервативные формы английского прогресса, прогресса без «хирургического вмешательства», без разрыва органической связи с прошлым. Автор «Письма» отдавал себе отчет в том, что Англия — самая развитая страна капитализма, а значит, и пролетариата, от которого он любой ценой желал уберечь свое отечество. Тем не менее в глазах Хомякова чаша весов решительно склонялась в сторону Англии, а значит, его отношение к капитализму было далеким от непримиримости. Как мы еще увидим, тут проявилась специфика позиции Хомякова, его «реализма» и «практицизма». Однако в «Письме об Англии» эти тенденции остаются в тени, а на первый план выдвигаются рассуждения об исторической преемственности, под которыми могли бы подписаться И. Киреевский и К. Аксаков.

Правильное, неискаженное общественное развитие требует, согласно Хомякову, гармоничного взаимодействия двух сил:

Одна из них основная, коренная, принадлежащая всему составу, всей прошлой истории общества, есть сила жизни, самобытно развивающаяся из своих начал, из своих органических основ; другая, разумная сила личностей, основанная на силе общественной, живая только ее жизнью, есть сила никогда ничего не созидающая и не стремящаяся

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 172.

что-нибудь созидать, но постоянно присущая труду общего развития, не позволяющая ему перейти в слепоту мертвенного инстинкта или вдаваться в безрассудную односторонность. Обе силы необходимы, но вторая, сознательная и рассудочная, должна быть связана живою и любящею верою с первою, силою жизни и творчества. Если прервана связь веры и любви, наступают раздор и борьба<sup>1</sup>.

Такой раздор и случился в Англии. Ныне там борются две силы: торизм и вигизм. Торизм — это «историческая стихия», «живая», органическая, историческая сила, сила местной традиции, религии, обычаев; торизм — это «всякая жизненная радость», это стихийность, не терпящая стеснений, искусственных условностей, рационализации. «В Англии тори — всякий старый дуб, с его длинными ветвями, всякая древняя колокольня, которая вдали вырезывается на небе»<sup>2</sup>; торизм — это поэзия жизни, спонтанность, свобода. Вигизм — это «разумная сила личностей» в отрыве от силы общества, сила «аналитическая, не верящая своему прошедшему». Вигизму свойственна внутренняя сухость, творческое бесплодие: «На дне его лежит скептицизм, но верящий в историю и не любящий ее, рационализм, не признающий законности в чувствах естественных и простых, не имеющих прямо логической основы, и разъединяющий эгоизм личности». Естественные общественные связи вигизм пытается заменить «связями, по-видимому, менее строгими, но действительно менее свободными, именно потому, что они условны; от этого простоту совести и духа любит он заменять расчетливою полициею формы»<sup>3</sup>.

Раздор между торизмом и вигизмом в Англии не абсолютен: любой англичанин, даже виг, в душе все-таки немножко тори. Простой английский народ глубоко привязан к своему прошлому; английская аристократия не отчуждена от общества, это «не учреждение, а произведение почвы и истории, часть торизма, а не самобытная и отдельная сила»<sup>4</sup>.

Гораздо хуже, с точки зрения Хомякова, обстоит дело во Франции, где почти совершенно иссякла «историческая стихия»:

<sup>1</sup> Там же. Т. 1. С. 127–128.

<sup>2</sup> Там же. С. 130.

<sup>3</sup> Там же. С. 129.

<sup>4</sup> Там же. С. 131.

«...какая-то мелкость и скудость духовной жизни была издавна принадлежностью этой земли, не имевшей никогда ни истинного художества (кроме зодчества Средних веков), ни истинной поэзии; но она очевидно еще более обнищала, оторвавшись от прошедшего в кровавом перевороте, окончившем прошлое столетие»<sup>1</sup>. В результате революции французское общество подверглось полной атомизации, духовная жизнь совершенно обесплодела; поэзия, утратив свой источник, превратилась в риторичку, в погоню за формой и внешними эффектами.

Автор «Письма об Англии» находил торизм и вигизм в России. Здесь источником подобного антагонизма был разрыв между образованными сословиями («обществом») и народом — наиболее тяжелое следствие ошибок, совершенных Петром Великим. Анализируя результаты этого разрыва, Хомяков высказал ряд интересных, необычайно характерных для славянофильства замечаний об отчуждении «русских европейцев», об их внутреннем разладе в сочетании с колонизаторской установкой по отношению к собственному народу (эти замечания будут приведены ниже). Противоположность между вигизмом и торизмом в России, замечает Хомяков, выражена резче, чем в Англии, так как русский вигизм, в отличие от английского, импортирован извне. Русские виги поэтому более отчуждены от жизни собственного народа, чем английские, обратной стороной чего является, в свою очередь, бóльшая чистота ничем не искаженного русского торизма.

Если ты хочешь найти туристические начала вне Англии, — оглянись: ты их найдешь, и лучшие, потому что они не запечатлены личностью. Вот величие златоверхого Кремля с его соборами, а на юге пещеры Киева, и на севере соловецкая святыня, и домашняя святыня семьи, и, более всего, вселенское общение никому не подсудного православия. Взгляни еще: вот сила, назвавшая некогда Кузьму Минина выборным всей земли русской, и ополчившая Пожарского, и увенчавшая дело свое избранием на престол Михаила и всего рода его; вот, наконец, деревенский мир с его единодушною сходкою, с его судом по обычаю совести и правде внутренней<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 50–51.

<sup>2</sup> Там же. С. 137–138.



Антитеза торизма и вигизма не совпадала с антитезой иранизма и кушитства (различие это особенно заметно при сопоставлении вигизма с кушитством) и гораздо лучше выражала основное идейное содержание славянофильского учения. Она подчеркивала прежде всего сходство между спором славянофилов с западниками и борьбой западноевропейских консерваторов с либералами. Эти мысли подхватил Самарин в необычайно любопытной заметке на полях книги Токвиля «Старый порядок и революция»:

Токвиль, Монталамбер, Риль, Штейн — западные славянофилы. Все они, по основным убеждениям и по конечным своим требованиям, ближе к нам, чем к нашим западникам <...>. Но вот разница: Токвиль, Монталамбер, Риль и другие, отстаивая свободу жизни и предание, обращаются с любовью к аристократии, потому что в исторических данных Западной Европы аристократия лучше других партий осуществляет *жизненный торизм* <...>. Напротив, мы обращаемся к простому народу, но по той же самой причине, по которой они сочувствуют аристократии, т. е. потому, что у нас народ хранит в себе дар самопожертвования, свободу нравственного вдохновения и уважение к преданию. В России единственный приют торизма — черная изба крестьянина<sup>1</sup>.

Здесь Самарин, не сознавая того, называет главную причину распада славянофильства — необходимость найти опору в народе, что в русских условиях оказывалось, однако, совершенно невозможным. Решение крестьянского вопроса было делом безотлагательным, а если народ — единственный приют торизма в России, то отсюда, казалось бы, ясно вытекало, что при решении этого вопроса следует обеспечить крестьянству максимальную независимость (в том числе экономическую) от разъединенного «вигизмом» дворянства и бюрократии. К этой позиции приблизился, как мы увидим, лишь наиболее истовый и наименее практичный из славянофилов — Константин Аксаков; Иван Киреевский, как уже говорилось, советовал отложить всякие реформы до победы славянофильских идеалов в сознании «общества», что также было позицией по-своему последовательной

<sup>1</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 401–402.

и верной духу славянофильского учения в его консервативном (в узком значении слова) аспекте. Хомяков, подобно Кошелеву и Самарину, выбрал промежуточный путь, менее последовательный, но более «реалистичный», жертвуя славянофильской утопией в пользу непосредственных интересов своего класса.

### КРЕСТЬЯНСКИЙ ВОПРОС

Высказывания Хомякова по крестьянскому вопросу можно разделить на две группы: высказывания сороковых годов и высказывания второй половины пятидесятих годов, эпохи непосредственной подготовки крестьянской реформы. И в том, и в другом случае консервативная утопия сочетается с трезвым, практичным расчетом, но в пятидесятые годы пропорции явно меняются не в пользу утопии.

Отношение Хомякова к крепостному праву с самого начала было отрицательным. В статье «О старом и новом» крепостная зависимость названа «наглым поруганием всяческих прав»; в письме графине Блудовой (1848) славянофильский мыслитель не побоялся даже заявить, что весь русский «образованный слой» — бессознательный враг России: «Мы враги ее, потому что мы иностранцы, потому что мы господа крепостных соотечественников, потому что одураем народ и в то же время себя лишаем возможности истинного просвещения, и так далее»<sup>1</sup>.

Свое осуждение крепостного права Хомяков сопровождал софистским комментарием, доказывая, что установление это по природе своей западное и что в России оно не сумело уничтожить нравственной связи между помещиком и мужиком: «В России крепостное право есть не что иное, как грубая полицейская мера, выдуманная нуждою государственной, но не уничтожившая братства человеческого, а в германском поморье [т. е. в Курляндии и Лифляндии. — А. В.] оно было коренным злом, связанным с завоеванием и насилием племенным. В России оно плод невежества, а там — преступления»<sup>2</sup>.

Не следует полагать, однако, что в сороковые годы Хомяков думал о действительной отмене феодальных повинностей. О том,

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 374.

<sup>2</sup> Цит. по: Семевский В. И. Крестьянский вопрос в России... Т. 2. С. 390.

что он был как нельзя более далек от этого, свидетельствуют две статьи «О сельских отношениях», опубликованные им в 1842 году на страницах «Москвитянина». Это были, в сущности, практические советы помещикам, которым рекомендовалось придерживаться в своих отношениях с крестьянами старых русских установлений, будто бы полностью разрешающих аграрный вопрос: речь шла о «половничестве» и сельской общине. Рекомендуя «половничество», т. е. изъятие у крестьян половины их урожая, Хомяков вместе с тем предлагал усовершенствовать эту систему путем присвоения половины крестьянского *труда*, а также отделения общинной земли от помещичьей. Такое усовершенствование, доказывал он, дает «большую свободу хозяйственным расчетам» помещика, «не стесняя нисколько поселянина» (так!)<sup>1</sup>. Смысл этого совета сводился к известному регулированию крепостных повинностей — так, чтобы они не превышали законных трех дней в неделю.

В рассуждениях Хомякова о сельской общине ее апология общины как идеальной ячейки общества и универсального средства против пролетаризации сочетается с крайне практичной оценкой общинного землевладения с точки зрения помещичьих интересов. Избегая, по цензурным соображениям, прямой постановки вопроса, славянофильский идеолог старается убедить помещиков, что держать крестьян в крепостной зависимости излишне, поскольку община в достаточной степени привязывает крестьян к земле, а существующая в ней «взаимная ответственность» (т. е. коллективная ответственность за всякого рода подати и платежи) вполне обеспечивает исполнение феодальных повинностей<sup>2</sup>.

На фоне славянофильской литературы сороковых годов статьи Хомякова «О сельских условиях» были чем-то исключительным — вопрос о сельской общине, который ставился главным образом в историософской плоскости, как обязательная часть славянофильской утопии, впервые был поставлен на почве конкретных классовых интересов, в плане практического решения аграрного вопроса. Стоит отметить, что позиция Хомякова встретила критику внутри лагеря славянофилов — с такой

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 77.

<sup>2</sup> Там же. С. 71.

критикой выступил близкий приятель главных идеологов славянофильства, рязанский помещик Александр Кошелев, лучший среди славянофилов (кроме самого Хомякова) знаток аграрных вопросов. В обширном письме к Хомякову от марта 1848 года он сформулировал два серьезных возражения<sup>1</sup>: во-первых, периодические переделы общинной земли препятствуют интенсификации земледелия; во-вторых, позиция Хомякова непоследовательна — принцип общинной собственности на землю он проповедует по отношению к крестьянам, но не намерен распространить его на помещичью землю. А это ведет к увековечению сословного деления, упрочению осуждаемого славянофилами «раздвоения» в русской жизни, к углублению пропасти между народом и «образованным обществом».

Вот как опровергал эти возражения Хомяков в рукописной статье «О сельской общине. Ответное письмо приятелю». Индивидуальная собственность на землю отнюдь не обязательное условие развития земледелия — в Западной Европе на самом низком уровне находится французское земледелие, хотя во Франции все — индивидуальные собственники, а на самом высоком уровне — английское земледелие, хотя английские фермеры чаще всего арендуют землю на 25 лет. В русской общине частота переделов земли в разных местностях разная, и надо добиваться, чтобы общей нормой стали переделы, совершаемые не чаще чем раз в 20–30 лет. Высокая производительность английской системы сочетается с пролетаризацией народных масс, ростом социальных антагонизмов и опасностью революции; французская система позволяет избежать пролетаризации, но сдерживает развитие земледелия, а к тому же — и даже прежде всего — пагубно влияет на нравственное и умственное развитие, разжигая эгоистический инстинкт обладания и сужая умственный горизонт крестьянина-собственника. Русская община лишена пороков английской и французской систем, позволяет избежать как пролетаризации, так и развития антиобщественного эгоизма мелкого собственника. Опыт Европы — ожесточенная борьба труда с капиталом, антисоциальный индивидуализм рабочих

<sup>1</sup> См.: Колупанов Н. П. Биография Александра Николаевича Кошелева. М., 1892. Т. 2. С. 103–105 (Приложение). (Более подробно аргументация Кошелева изложена на с. 576–577 настоящей книги.)

и предпринимателей, — учит, что принципы общины следует применить и в промышленности. В России уже теперь существуют зародыши «промышленной общины <...>, так сказать, фаланстера»: ремесленные артели, мельницы, эксплуатируемые на паях, сельские купеческие мануфактуры. «Все это, — писал Хомяков, — не развито; да у нас вся промышленность не развита <...>. Когда простее устроится наш общий быт [т. е. после отмены крепостного права. — А. В.], все начала разовьются, и торговая или, лучше сказать, промышленная община образуется сама собою»<sup>1</sup>.

На упрек в упрочении «дуализма начал» и сословного деления Хомяков отвечал, что в вопросе собственности этот дуализм есть извечная, коренная черта русского общественного быта, и заявлял, что у него и в мыслях не было превращать индивидуальную земельную собственность в исключительную привилегию дворянства. «Право приобретать собственность, данное крестьянину, не нарушает общины. Личная деятельность и предприимчивость должны иметь свои права и свой круг действия; довольно того, что они будут всегда находить точку опоры в сельском мире и что в нем же или через него они будут мириться с общественностью, не вырастая никогда до эгоистической разьединенности»<sup>2</sup>. В этой концепции, формально напоминающей аналогичный проект в «Русской правде» Пестеля<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 468. Из этого высказывания ясно видно, что Хомяков не замечал проблемы кулачества.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Проект Пестеля предусматривал раздел земли в России на две равные части: первая часть должна быть общественной собственностью, вторая — частной; первая предназначалась для обеспечения каждому гражданину минимальных средств к существованию, вторая — для производства излишков. Каждый гражданин вправе требовать в своей общине надел, достаточный для прокормления семьи из пяти человек, а если у общины окажется избыток общественной земли, то и несколько таких наделов. Тем самым каждый гражданин получит возможность обогащаться, занимаясь предпринимательством на частных землях, а вместе с тем будет иметь полное социальное обеспечение в виде надела в родной общине. Пестель надеялся, что это обеспечит полную экономическую свободу, устраняя одновременно опасность пролетаризации. Доказывая, что осуществление такого проекта было бы делом возможным и нетрудным, Пестель ссылаясь на существующее в России общинное землевладение. Любопытный анализ этого проекта содержится в книгах: История русской экономической мысли. М., 1958. Т. 1. Ч. 4. С. 141–160; Venturi F. Roots of Revolution... London, 1960. P. 4–6. (Итальянское издание книги Вентури под загл. «Il populismo russo» вышло в 1952 году.)

общинное землевладение мыслится как социальное страхование и своего рода громоотвод, защищающий от революционной грозы: оно ограничивает социальное развитие, чтобы сделать его максимально бесконфликтным. Но признание за крестьянами права на индивидуальную земельную собственность не отменяло того факта, что помещичья собственность, по мысли Хомякова, должна оставаться индивидуальной, а «общинное начало», в котором славянофилы усматривали драгоценное наследие старой Руси, по-прежнему не распространялось на дворянство. На мысль о том, как решить эту дилемму, навел Хомякова Самарин: в часто цитируемом письме к Самарину (1848) Хомяков почти что с восторгом приветствует нахождение формулы, разрешающей «юридическую антиномию»<sup>1</sup>.

Решение это содержало в себе не много нового по сравнению со взглядами, которые высказывал Иван Киреевский еще в конце тридцатых годов. Оно сводилось к следующему умозаключению: всякая собственность есть вид пользования, т. е. нечто относительное: крестьянин — пользователь общинной земли, помещик является собственником по отношению к крестьянам и другим помещикам, но его собственность — лишь *пользование* государственной землей. В нынешних условиях положение осложняется тем, что общинная земля юридически является помещичьей, но в будущем (т. е. после отмены крепостного права и наделения крестьян землей) разница между «собственниками» (помещиками) и «пользователями» (крестьянами) станет лишь разницей степени: крестьяне будут собственниками-пользователями общинной земли, помещики — собственниками-пользователями земли «большой общины», т. е. государства. Нетрудно заметить, что это решение, не предусматривающее ни отмены права наследования, ни периодических переделов помещичьей земли, было — с точки зрения верности общинным началам — решением мнимым. Славянофильская историческая утопия в этом отношении отличалась гораздо большей последовательностью, провозглашая, что в Древней Руси боярская и дворянская вольность была лишь формой вознаграждения за государственную службу. Хомяков, однако, не собирался делать

<sup>1</sup> *Семевский В. И.* Крестьянский вопрос в России. Т. 2. С. 391–392.

отсюда практические выводы и — как, впрочем, и другие славянофилы — отнюдь не требовал вновь обременить свой класс обязательной государственной службой.

Непоследовательность Хомякова (очевидная перед лицом славянофильской утопии) проявилась еще ярче в его подходе к конкретным вопросам, возникшим при подготовке крестьянской реформы. Хомяков не принимал в ней непосредственного участия, но пытался влиять на нее через других славянофилов, членов редакционных комиссий и губернских комитетов (Самарина, Кошелева, князя В. А. Черкасского); не пренебрег он также возможностью письменно изложить свои взгляды и ознакомить с ними председателя редакционных комиссий, генерала Ростовцева. Статья Хомякова «Об отмене крепостного права в России. Письмо к Я. И. Ростовцеву» (1859) — любопытный исторический документ, необычайно ясно высвечивающий классовый смысл постулатов автора в крестьянском вопросе.

Требование наделить освобожденных крестьян землей Хомяков мотивирует прежде всего опасностью революции, «рези в близком или, по крайней мере, недалеком будущем», к которой могла бы привести быстрая пролетаризация деревни<sup>1</sup>; но, в отличие от Самарина и Кошелева, выступавших за передачу крестьянам всей общинной земли, Хомяков предлагал установить крестьянский надел всего лишь в две десятины, т. е. фактически урезать его более чем на треть. Требование сохранения общины также мотивируется классовыми интересами дворянства: крестьянский «мир» — необходимое дополнение к помещичьему имению, поскольку позволяет помещику заключать с крестьянами выгодные коллективные соглашения и предусматривает коллективную ответственность за их выполнение; община, кроме того, — фактор порядка, она облегчает помещикам и государственной администрации контроль над деревней, позволяет властям — благодаря связывающей крестьян «взаимной гарантии» — успешно взыскивать выкупные платежи. Их размеры должны быть установлены государством, чтобы избавить помещиков от необходимости напрямую «торговаться» с крестьянами, что может привести

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 296.

к обострению социальных антагонизмов. Всякому торгу, писал Хомяков, сопутствует «скрытое чувство вражды», особенно если сделка не свободна и стороны не доверяют друг другу<sup>1</sup>. Помещики должны получить всю сумму выкупных платежей от государства сразу, иначе у них не окажется необходимого инвестиционного капитала. При взимании с крестьян выкупных платежей Хомяков рекомендовал максимальную строгость и беспощадность:

...взыскание годовой уплаты по совершенным выкупам должно быть с миров и производимо с величайшею строгостью, посредством продажи имущества, скота и т. д., особенно же посредством жеребьевого рекрутства с продажей квитанций не с аукциона (ибо это унижительно для казны), но по положенной цене, с жеребьевым розыгрышем между покупателями. В случае крайней неисправности должно допустить выселение целых деревень в Сибирь, с продажей их земельного надела; но таких случаев почти быть не может. В этом деле неумолимая и по видимому жестокая строгость есть истинное милосердие<sup>2</sup>.

Это высказывание позволяет понять, насколько — и в каком смысле — был прав Хомяков, говоря, что «не любит утопистов в крестьянском вопросе»<sup>3</sup>. Здесь его «практичные» и «реалистические» проекты явно противоречили основным принципам славянофильской утопии: вопреки ее антикапиталистическому духу, Хомяков не ставил вопроса, как *предотвратить* развитие капитализма в России, но заботился лишь о том, чтобы это развитие было по возможности менее неблагоприятным для помещичьего дворянства; возможность распространения общинных начал на помещичью собственность или возврата к старым русским формам землевладения как вознаграждения за обязательную государственную службу вообще не входила в расчет; защита интересов идеализируемого славянофилами крестьянства с удивительной легкостью устранилась из поля зрения, как только она вступала в противоречие с интересами дворянства. Таковую

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 304.

<sup>2</sup> Там же. С. 314.

<sup>3</sup> Семевский В. И. Крестьянский вопрос в России. Т. 2. С. 400.



же позицию заняли в крестьянском вопросе славянофильские деятели, непосредственно занятые подготовкой реформы, — Самарин, Кошелев и князь Черкасский.

Историк русской экономической мысли Н. А. Цаголов сделал отсюда вывод, что вся специфика славянофильства сводилась к поиску бесконфликтных путей буржуазного развития: «У славянофилов нельзя найти критики капитализма вообще, они критикуют лишь его западный вариант»<sup>1</sup>. Слабое место этой аргументации — неопределенность понятия «западный вариант капитализма». Разве европейский, «классический» капитализм не реализовался в нескольких разных «вариантах»? Утверждение Цаголова, по сути, представляет собой невольную уступку традиционной точке зрения, рассматривающей славянофильство в категориях «западного» и «русского» пути развития. Ближе к истине, по нашему мнению, критикуемый Цаголовым С. С. Дмитриев, который (ссылаясь, в частности, на приведенные выше слова Хомякова о «промышленной общине <...>, так сказать, фаланстере») сопоставил славянофилов с западными «феодальными социалистами»<sup>2</sup>. Политическая и экономическая практика славянофилов не может служить аргументом против этого сравнения, ведь Маркс, создатель понятия «феодальный социализм», видел в противоречии между теорией и практикой одну из наиболее характерных черт «феодальных социалистов»:

Они гораздо больше упрекают буржуазию в том, что она порождает революционный пролетариат, чем в том, что она порождает пролетариат вообще.

Поэтому в политической практике они принимают участие во всех насильственных мероприятиях против рабочего класса, а в обыденной жизни, вопреки всей своей напыщенной фразеологии, не упускают случая подобрать золотые яблоки и променять верность, любовь, честь на барыш от торговли овечьей шерстью, свекловицей и водкой<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Цаголов Н. А. Очерки русской экономической мысли периода падения крепостного права. М., 1956. С. 234.

<sup>2</sup> Дмитриев С. С. Славянофилы и славянофильство // Историк-марксист. М., 1941. № 1. С. 94–95.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. С. 449.

Противоречие между антикапиталистической теорией и практикой (которая сводится к приспособлению к условиям нового строя) не заставило Маркса усомниться в антикапиталистической природе феодально-христианского социализма; точно так же нет никаких оснований ставить под вопрос антикапиталистическую природу классического славянофильства, очень близкого в этом отношении к «феодально-социалистическим» западным течениям. Различие между славянофилами и западными «феодальными социалистами» состояло не в этом — оно вытекало не столько из сущности их идеологии, сколько из различий в соотношении классовых сил в России и на Западе. Там, где буржуазия была господствующим классом, «феодальные социалисты» могли обращаться к ее непосредственному антагонисту — пролетариату, могли размахивать «нищенской сумой пролетариата <...> чтобы повести за собой народ»<sup>1</sup>; в отсталой, крестьянской России, где пролетариата почти не существовало, а буржуазия не представляла серьезной политической силы, дело выглядело совершенно иначе.

С одной стороны, русский «народ» (т. е. крестьянство) оставался еще вне капиталистической цивилизации, поэтому можно было идеализировать его как стража традиций, преграждающих путь пагубному влиянию Запада, — этим объясняется «народный» характер антикапиталистической славянофильской утопии николаевской эпохи. С другой стороны, в России идеологи помещичьего дворянства не могли апеллировать к народу, ведь крепостное крестьянство было, в отличие от западного пролетариата, непосредственным антагонистом помещиков. Для него буржуазная эксплуатация все еще оставалась абстракцией, а феодальная эксплуатация — ненавистной действительностью, и размахивать «нищенской сумой крестьянства» значило бы выступать против помещиков как класса.

Вот почему в момент перехода от теории к практике, т. е. в период подготовки крестьянской реформы, славянофильским идеологам пришлось выбирать между изменой своей народной утопии и изменой интересам своего класса. Выбор первой

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. С. 446.

возможности вел к притуплению антикапиталистического острия славянофильского учения, но нельзя на этом основании отрицать антикапиталистическую природу мировоззрения, проявлением которого была славянофильская утопия. А ведь именно этим мировоззрением определялась оригинальность славянофильства, его специфика и его место в истории идей; не случайно, как мы увидим, измена славянофильской утопии положила начало процессу дезинтеграции славянофильства, не случайно в постреформенной России *классическое* славянофильство перестало существовать.

## ГЛАВА 6. КОНСТАНТИН АКСАКОВ

Самым непримиримым, самым истовым славянофилом был, несомненно, Константин Аксаков (1817–1860). Именно он, чтобы сблизиться с народом, надел мужицкий армяк и ермолку, добившись этим того, что народ (по свидетельству Чаадаева) принял его за персиянина<sup>1</sup>; именно он заявил, что «русская история имеет значение Вселенской Исповеди; можно читать ее как жития святых»<sup>2</sup>. За бескомпромиссность Аксакова прозвали «Белинским славянофильства», но это определение не слишком ему подходит: Белинский, при всей своей «безумной последовательности», никогда не терял ощущения реальности, Аксаков же был идеалистом-утопистом, готовым во имя «принципа» отрицать очевидные истины. Безудержный идеализм Аксакова не слишком приветствовался даже в его собственном доме, который, наряду с салоном Елагиных, был главным центром московского славянофильства. Иван Аксаков, тоже славянофил, так определял разницу между собой и старшим братом: «Я не могу, подобно Константину, утешаться такими фразами: „Главное — принцип, остальное — случайность“»<sup>3</sup>. Отец семьи — Сергей Аксаков, симпатизирующий славянофильству автор «Семейной хроники», — относился к сыну со снисходительным пониманием: «Кажется, остается желать, чтобы он на всю жизнь оставался в своем приятном заблуждении, ибо прозрение невозможно без тяжких и горьких утрат: так пусть его живет да верит Руси совершенству»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 148.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 625.

<sup>3</sup> И. С. Аксаков в его письмах. М., 1888. Т. 2. Ч. 1. С. 300, 303.

<sup>4</sup> Цит. по: Смирнов Б. Д. Аксаковы, их жизнь и литературная деятельность. СПб., 1895. С. 67.

Это не значит, что утопия Аксакова была лишь случайным созданием индивидуальной фантазии. Построена она из реальных элементов. Упрямое стремление мыслителя-идеалиста создать целостную картину из тех фрагментов действительности, которые он оценивал положительно, стремление, граничившее с ослеплением, исключение всего, что противоречило идеальному образу, сконструированному таким способом, не снижает познавательной ценности его мировоззрения, напротив — увеличивает ее.

Действительностью, известной славянофильскому энтузиасту лучше всего, была его семья — сельская, патриархальная, стародворянская. И. Панаев был во многом прав, утверждая, что Аксаков «вою жизнь провел под домашним кровом и прирос к нему, как улитка к раковине, не понимая возможности самостоятельной жизни, без опоры в семействе»<sup>1</sup>. Символическим подтверждением этих слов было то, что Аксаков не смог пережить смерть отца: потрясенный переменами, которые она вызвала в жизни семьи, он уехал лечиться за границу и вскоре умер на одном из островов Эгейского архипелага. Греческий православный священник, исповедовавший его перед смертью, чувствовал себя так, словно перед ним «святой муж», — действительно, за всю свою жизнь Аксаков не совершил ни единого тяжкого греха; мерой его «святости» служит хотя бы то, что до самой смерти он ни разу не приблизился к женщине.

В каком-то, хотя и весьма нестрогом смысле «славянофильство» было семейной традицией в доме Аксаковых. Глава семьи, Сергей Аксаков, в молодости дружил с А. С. Шишковым, вождем литературных салонов «архаистов», выступавших против реформы русского литературного стиля, предпринятой «новаторами» из круга Карамзина. В идеологии Шишкова и возглавлявшейся им «Беседы любителей русского слова» защита «старого стиля» сочеталась с общественным консерватизмом и национализмом, с требованиями самобытности и народности литературы<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Панаев И. И. Литературные воспоминания. Л., 1950. С. 151.

<sup>2</sup> Народность эта имела не много общего с романтической народностью: наиболее полное осуществление требования «народности» члены «Беседы» усматривали в басенном творчестве Крылова. О связях между Крыловым и «Беседой» см.: Galster B. Krylów wobec walk literackich początku XIX wieku // *Slavia Orientalis*. Warszawa, 1960. № 2.

защита вытесняемого из литературы церковнославянского языка была связана с борьбой против секуляризации общественной жизни, борьба с галлицизмами переходила в галлофобию уже прямо политического свойства. Белинский видел в шишковистах предшественников славянофильства<sup>1</sup>; не отказывались от Шишкова и сами славянофилы, хотя его имя приводило на память прежде всего языковые нелепицы, которые он выдумывал для устранения из русского языка слов неславянского происхождения. Хомяков писал об этом: «Впрочем, мы не стыдимся Шишкова и его славянофильства. Как ни темны еще были его понятия, как ни тесен круг его требований, он много принес пользы и много кинул добрых семян»<sup>2</sup>. Сергей Аксаков до самой смерти сохранял благодарную память о Шишкове и даже приписывал его влиянию достоинства своей автобиографической трилогии, которую писал на склоне лет, в эпоху расцвета русского реализма.

Утверждение, что Константин Аксаков «прирос» к своему родному дому, не следует понимать слишком буквально: славянофильского мыслителя нельзя упрекнуть в том, что он замкнулся в семейной жизни и не проявлял интереса к тому, что выходило за пределы этого тесного круга. Утверждение Панаева верно лишь постольку, поскольку указывает на характерный для Аксакова способ восприятия и оценки действительности, определявший его мировоззрение. Аксаковское видение мира было дуалистическим, манихейски раздвоенным на добро и зло: с одной стороны — «свой» мир, мир, в котором можно чувствовать себя «как дома»; с другой — чужой мир, внешний и враждебный. Первый мир — это семья, сельская община, своего рода продолжение общины семейной, а также Москва, столица старой, дворянско-крестьянской Руси; второй мир — это прежде всего Петербург, воплощение всяческого зла, которое вторглось с Запада на спокойную русскую землю. По-моему, ошибаются те, кто видит в этом противопоставлении лишь националистическую ксенофобию: высшей ценностью была для Аксакова не «русскость» как таковая, но эмоциональная общность как форма человеческого общежития; критикуя западную цивилизацию,

<sup>1</sup> См.: Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 68.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 207.

мыслитель исходил из того, что в ней чувствуют себя чужими не только русские, но и коренные европейцы.

Путь Аксакова к славянофильству, пусть облегченный и даже в известной степени predetermined семейной традицией, не был, однако, совершенно простым. Подобно Киреевскому, Аксаков пережил период увлечения немецкой, и притом гегелевской, философией — той самой, что легла в основание западничества. Роль, которую в развитии Киреевского сыграл кружок Любоумдров, в жизни Аксакова сыграл кружок Станкевича.

Участие в нем Аксакова станет понятнее, если вспомнить, что будущий идеолог славянофильства сблизился с кружком Станкевича, когда там царила крайне антипросветительская, романтическая интерпретация гегельянства, когда Бакунин и Белинский выводили из Гегеля требование примирения с «прекрасной русской действительностью». По отношению к молодому Аксакову слово «примирение», понятно, не имело бы смысла, ведь он никогда с русской действительностью не ссорился; потому-то Бакунин и причислил его к «прекраснодушным», к тем, кто не пережил еще мучительную стадию «рефлексии»<sup>1</sup>. Тем не менее у Аксакова и других участников кружка имела тогда широкая общая платформа: яростное «французоедство» (Franzosenfresserei) Бакунина и Белинского напоминало — во всяком случае, формально — традиционную, восходящую к Шишкову галлофобию семейства Аксаковых, а страстный философский энтузиазм московских гегельянцев, их романтический культ дружбы (с которым Белинский уже тогда боролся, но которого не мог еще до конца преодолеть) гармонировали с настроениями молодого идеалиста.

Положение изменилось в самом начале сороковых годов, когда кружок Станкевича распался, а его бывшие участники перешли на позиции левогегельянства. Аксаков сблизился тогда с Киреевским и Хомяковым, пытаясь, однако, сочетать славянофильство с гегелевской философией, а также поддерживать

<sup>1</sup> Как вспоминает Иван Аксаков, Бакунин «рассортировал» своих друзей по «степени развития» согласно «Феноменологии» Гегеля: Константина Аксакова он поместил на самой низкой ступени, среди «прекраснодушных», себе же присвоил высшую степень — «воплощение духа»; остальные члены кружка оказались на ступени «рефлексии» (*Чижевский Д. И.* Гегель в России. Париж, 1939. С. 51–52).

отношения со старыми друзьями. Это оказалось невозможно: сначала последовал разрыв личных отношений с гегельянцами-западниками, а несколько позже — окончательный отказ от гегельянства. Разрыв дружбы во имя требований мировоззрения был нелегок для обеих сторон. Герцен описывает его так:

В 1844 году, когда наши споры дошли до того, что ни славяне, ни мы не хотели больше встречаться, я как-то шел по улице; К. Аксаков ехал в санях. Я дружески поклонился ему. Он было проехал, но вдруг остановил кучера, вышел из саней и подошел ко мне.

— Мне было бы слишком больно, — сказал он, — проехать мимо вас и не проститься с вами. Вы понимаете, что после всего, что было между вашими друзьями и моими, я не буду к вам ездить; жаль, жаль, но делать нечего. Я хотел позвать вам руку и проститься.

Он быстро пошел к саням, но вдруг воротился; я стоял на том же месте, мне было грустно; он бросился ко мне, обнял меня и крепко поцеловал. У меня были слезы на глазах. Как я любил его в эту минуту ссоры!<sup>1</sup>

Еще драматичнее было «прощание» Аксакова с Грановским. По словам Анненкова, Аксаков приехал к Грановскому ночью, «разбудил его, бросился к нему на шею и, крепко сжимая в своих объятиях, объявил, что приехал к нему исполнить одну из самых горестных и тяжелых обязанностей своих — разорвать с ним связи и в последний раз проститься с ним как с потерянным другом, несмотря на глубокое уважение и любовь, какие он питает к его характеру и личности». Напрасно Грановский убеждал его, что разрывать личные отношения необязательно — Аксаков «остался непреклонен и уехал от него сильно взволнованный и в слезах»<sup>2</sup>.

Взгляды Аксакова первой половины сороковых годов — периода, когда он пытался согласовать гегелевскую философию с идеями Киреевского и Хомякова, — наиболее полно выразились в его магистерской диссертации «Ломоносов в истории русского языка и литературы» (1846). Мы рассмотрим ее далее

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 163.

<sup>2</sup> Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1960. С. 226.



в связи с т. н. «православным гегельянством»<sup>1</sup>; в настоящей же главе нас интересует не эволюция взглядов Аксакова, а ее конечный результат.

### ИСТОРИОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ

Окончательная кристаллизация аксаковской версии славянофильства приходится на конец сороковых годов. Отдельные, чрезвычайно многочисленные высказывания в славянофильском духе восходят, разумеется, к гораздо более раннему времени — в определенном смысле Аксаков, как говорилось, родился «славянофилом», — но они не складываются в единую концепцию, в конкретное целое. Первые контуры такой концепции появились лишь через несколько лет после полного разрыва Аксакова с гегелевской философией.

«Россия, — утверждает Аксаков, — земля совершенно самобытная, вовсе не похожая на европейские государства и страны». От Европы она разнится «с самой первой своей минуты»: в отличие от европейских государств, русское государство основано не завоеванием, но добровольным призыванием власти. У истоков европейских государств лежала взаимная вражда, власть явилась там как враждебная сила, как вооруженная дружина, завоевывающая чужой народ; в Россию же власть «явилась, как званый гость, по воле и убеждению народа». Итак, делает вывод Аксаков, «в основании государства западного: *насилие, рабство и вражда*, в основании государства русского: *добровольность, свобода и мир*». Это основное различие определило дальнейшие судьбы Запада и России. Модернизируя терминологию Аксакова, можно сказать, что, в отличие от Европы, развитие России вплоть до петровской эпохи носило в принципе бесконфликтный характер, совершалось без революций и классовой борьбы. «Запад, из состояния рабства переходя в состояние бунта, принимает бунт за свободу, хвалится ею и видит рабство в России. Россия же постоянно хранит у себя признанную ею самую власть, хранит ее добровольно, *свободно*, и поэтому в бунтовщике видит только раба с другой

<sup>1</sup> См. ниже главу 7: «Славянофильство и гегелевская философия».

стороны, который так же унижается перед новым идолом бунта, как перед старым идолом власти; ибо бунтовать может только раб, а свободный человек не бунтует»<sup>1</sup>.

Дополнительным фактором, определившим несходство развития России и Западной Европы, было, по Аксакову, различие веры: «Страшно в таком деле говорить свое мнение; но если мы не ошибаемся, то скажем, что по заслугам дался и истинный, дался и ложный путь веры — первый Руси, второй Западу»<sup>2</sup>. Искренность Аксакова, его глубокая привязанность к православию не подлежат ни малейшему сомнению; но это не должно заслонять того обстоятельства, что *главное* различие между Россией и Европой он усматривал не столько в различии веры, сколько в разном происхождении государственности. В этом отношении Аксаков расходился с Киреевским и Хомяковым, в известной степени сближаясь с Погодиным, который отождествлял поиски «идеи», «исторического принципа» данного народа с изучением его начала, а особенно — происхождения его государственной организации. Разница между Аксаковым и «старшими славянофилами» не сводится только к неодинаковому распределению акцентов: в отличие от братьев Киреевских и вслед за Погодиным Аксаков принимал «норманнскую теорию», теорию «призвания власти из-за моря», усиленно подчеркивал чужеземное происхождение русского государства.

Но при более глубоком анализе сходство с Погодиным оказывается чисто формальным: славянофильского утописта отличала от идеолога «официальной народности» принципиально иная оценка государственности как таковой. У Погодина государство было главной творческой силой русской истории, роль народа сводилась к пассивному послушанию; у Аксакова творческой силой был народ, жизнь народа — «святыней», а государство — лишь «стражем», охраняющим святыню от внешней опасности. Согласно Погодину, сильная государственность составляла сущность русской «самобытности», а согласно Аксакову, государственность как таковая есть явление западное, которое

<sup>1</sup> Аксаков К. С. О том же // Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 8–9. [Неозаглавленная заметка, опубликованная посмертно; заглавие дано публикаторами. — Примеч. перев.]

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

русский народ признает лишь условно, как «неизбежное зло». Аксаков потому-то и принимал «норманнскую теорию», что оценивал государство как таковое гораздо более отрицательно, чем братья Киреевские и Хомяков; чужеземное происхождение государства было для него доказательством того, что русский народ, в сущности, — народ безгосударственный, аполитичный, призвавший создателей государства из-за моря, потому что не мог и не хотел выдвинуть их из своей среды.

В основе этого взгляда лежало различие между «внутренней правдой и внешней». Первая означает добро и свободу, вторая — зло и рабство. В человеке внутренняя правда проявляется как голос совести, в обществе — как совокупность ценностей, воплощенных в религии, традиции, обычаях, словом, во всем том, что объединяет людей *изнутри*, что формирует и выражает общественные связи, основанные на общих нравственных убеждениях. Внешняя правда — это право и государство. Сущность права и государства есть условность, «внешний» по отношению к человеку характер, — словом, все то, что Киреевский и Хомяков приписывали рационализированным и формальным общественным институтам и связям. Особенностью взглядов Аксакова было как раз неразличение рационального («теоретического») права и права «исторического» («позитивного»), «рационального» государства и государства «органического», современной бюрократии и бюрократии патримониальной. «Рациональность» — т. е. условность, договорное начало, искусственность — для него неразрывно связана с правом и государством во всякой стране и во все времена.

Различие между Западом и Россией Аксаков видел не в принципиально ином характере русского государства, но в том, что в России государство не было «принципом», главным фундаментом общества. Когда, из-за несовершенства человеческой природы и необходимости защиты от врага, установление государственности оказалось практически необходимым, русские «призвали» государственную власть извне, потому что не пожелали сами стать государством к ущербу для внутренней правды. Абсолютной властью они наделили монархов как раз для того, чтобы абсолютно освободиться от забот о делах государства:

Государство создано было славянами, как необходимая крайность, и они призвали его, не смешивая его с общиной, с нравственным внутренним началом, с началом жизни, которое сберегли в себе. Вот почему государство никогда у нас не обольщало собою народа, не пленяло народной мечты; вот почему, хотя и были случаи, не хотел народ наш облечься в государственную власть (в республику), а отдавал эту власть выбранному им и на то назначенному государю<sup>1</sup>.

На Западе все было наоборот. Государство и право, «внешняя правда», стали там единственным авторитетом в общественных делах; иначе и не могло быть при отсутствии нравственного единства между завоевателями и завоеванными. Поэтому западные народы отказались «от внутреннего, свободного, нравственного общественного начала»; «государство, учреждение (институт), централизация, власть внешняя стала их идеалом». Увлеченные идеей государства, они в конце концов сами захотели стать государством — «отсюда революции, смуты и перевороты, отсюда насильственный внешний путь к насильственному внешнему порядку вещей».

Республиканский строй Аксаков решительно осуждает:

Республика есть попытка народа быть самому государем, перейти ему всему в государство; следовательно, попытка бросить совершенно нравственный свободный путь, путь внутренней правды, и стать на путь внешний, государственный. Самое крайнее выражение такой попытки, самое губительное *огосударствление* народа видим в Америке, в Соединенных Штатах; там это губительное огосударствление может иметь место, потому что там нет ни природной связи однородности, ни воспоминаний местных, ни предания, ни единства веры. Вместо живого народа там государственная машина из людей. Отношения там становятся политическими: мир и спокойствие основаны не на любви, а на взаимной выгоде<sup>2</sup>.

В России от «призвания варягов» главными факторами исторического развития стали две силы, старавшиеся возможно меньше ограничивать друг друга: «земля», т. е. народ, живущий

<sup>1</sup> Аксаков К. С. О том же // Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 57.

<sup>2</sup> Там же. С. 57–58.

по внутренней правде, и государство, которое, обладая абсолютной властью в сфере политики, защищает народ от внешних врагов, но воздерживается от вмешательства в область общественной, «земской» жизни. Отношения между «землей» и государством строились на согласии и доверии, а вместе с тем — на принципе полного обоюдного невмешательства. Государство добровольно советовалось с народом, который высказывал свое мнение на земских соборах, предоставляя окончательное решение ничем не ограниченной воле государя. Итак, за народом оставалась полная свобода жизни и мысли, за государем — полная свобода действий в сфере политики. Эти отношения не обеспечивались никакими правовыми гарантиями:

Гарантия не нужна! Гарантия есть зло. Где нужна она, там нет добра; пусть лучше разрушится жизнь, в которой нет доброго, чем стоять с помощью зла. Вся сила в идеале. Да и что значат условия и договоры, как скоро нет силы внутренней? Никакой договор не удержит людей, как скоро нет внутреннего на это желания. Вся сила в нравственном убеждении. Это сокровище есть в России, *потому она всегда в него верила и не прибегала к договорам*<sup>1</sup>.

Деление на «землю» и государство, на «земских» и «служилых» людей не было жестким, во всякое время можно было перейти из одного разряда в другой. Не было также жесткого сословного деления — все зависело от службы. Не было аристократии западного образца, не было абсолютной частной собственности: вотчины бояр и повинности вотчинных крестьян были лишь формой вознаграждения за службу государству; бояре, не состоявшие в действительной службе, могли быть в любую минуту призваны на нее, без права отказа; они «были нечто вроде бессрочно-отпускных и, таким образом, не даром пользовались своими поместьями». Идеализируя средневековые формы собственности, Аксаков приходил к выводу, который даже славянофилы должны были неприятно поражать своей категоричностью: «Таким образом, в России не было ни одного человека, пользующегося даром своими выгодами (тем менее по праву)»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 9–10.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

Теоретически абсолютная, противоположность земского и государственного начал на практике смягчалась общностью веры, жизни, обычаев, объединявшей служилых людей с земскими. «Всякий чиновник, начиная от боярина, был свой человек народу <...>. Верой и жизнью само государство становилось земским». В случае внешней угрозы, например, в 1612 году, земское дело отождествлялось с государственным. В мирное время земля служила государству советом, понимая это не как свое право, но как общественную обязанность. Государь, не имея причин бояться народа, сам просил совета, спрашивал мнения купцов, предлагал боярам узнавать, что говорят о них крестьяне, а в особенно важных случаях созывали Земский собор; на нем служилые люди держали общий совет с земскими людьми и с духовенством, которое посредничало между землей и государством и роднило их между собой. Во время Собора государство «как бы исчезало <...> и государь являлся тогда главою земли». Это, конечно, «было только в *исключительные* минуты», затягивание соборов мешало бы нормальной жизни земли; поэтому, когда «совет оканчивался, народ уходил к своим полям и работам <...> и государство вновь одно бодрствовало над землею»<sup>1</sup>.

Эти идиллические отношения двукратно нарушались в России: каждый раз виновником было государство, и каждый раз преданная им земля, несмотря ни на что, сохраняла непоколебимую верность ему. Первым изменником истинно русским началам был Иван Грозный. Ничем не обоснованная подозрительность к земле толкнула его на путь кровавых преследований народа; чтобы полностью оторвать государственное дело от земского, была введена опричнина (от слова «опричь» — отдельно, кроме), объединявшая людей, чуждых традиционной жизни земли, обязанных всем царю и преданных ему безгранично. Однако Иван сам упразднил ее через несколько лет, убедившись в верности своего народа. После смерти царя Ивана, в годы Смуты, в восстании против Самозванца и борьбе против польских и шведских захватчиков, государственное дело снова, и еще сильнее, объединилось с земским. После изгнания врагов как бы повторилась история призвания варягов: русская земля,

<sup>1</sup> Аксаков К. С. О том же // Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 15.

оказавшись без государя, возвела на трон Михаила Романова, с прежним доверием вручив ему абсолютную власть и не требуя взамен никаких гарантий.

XVII столетие, время особенного значения Боярской думы и сравнительно регулярного созыва Земских соборов, было для Аксакова своего рода апогеем Древней Руси. Первые Романовы, утверждал мыслитель, старались преодолеть отставание, вызванное татарским игом, распространяли образование, сознательно стремились к более тесному общению с Западом и усвоению достижений его цивилизации, но делали это мудро, постепенно, не изменяя русским началам. Эта политика, к сожалению, не получила продолжения. В лице Петра I государство вторично изменило земле — оно совершило в России переворот, революцию, из «неизбежного зла» стало *принципом*, пытаясь грубой силой полностью подчинить себе народ. Этот переворот был гораздо опаснее по своим последствиям, чем кровавое царствование Ивана Грозного, ибо «коснулся самых корней родного дерева», толкнул Россию на путь Запада, путь внешней правды. Внутренней правде остался верен только простой народ, но, если и он вступит на новый путь, проникнется государственным духом и сам захочет быть государством, внутренняя правда погибнет, иссякнет источник духовной свободы. К счастью, в последнее время в «обществе», среди отступников от исконных начал, появилось направление, заявляющее, что «русским надо быть русскими, идти путем русским, путем веры, смирения, жизни внутренней, надо возвратить самый образ жизни, во всех его подробностях, на началах этих основанный»<sup>1</sup>. Оно борется с противостоящим ему западным направлением — за сердца и души всего образованного слоя, за то, чтобы побудить его к покаянию и возвращению в лоно русского народа. От исхода этой борьбы зависит судьба русской земли.

Так выглядит историософская схема Аксакова, сложившаяся и сформулированная в конце сороковых годов; позднейшие работы славянофильского мыслителя были только ее развитием. Из этой схемы вытекает определенная оценка современности и определенные постулаты политической деятельности; Аксаков

<sup>1</sup> Там же. С. 24.

изложил их, вместе с подробным историческим обоснованием, в обширной записке «О внутреннем состоянии России», врученной в 1855 году новому императору Александру II. Эта записка, будучи первой попыткой славянофилов непосредственно повлиять на политику правительства, заслуживает того, чтобы познакомиться с ней внимательнее.

\* \* \*

На первых страницах записки Аксаков убеждает царя, что страх перед революцией в России безоснователен. Превентивные меры, предпринятые правительством, приносят лишь вред, как лекарство, которое дают здоровому человеку. Страх перед «западными призраками» вызван незнанием русского народа, который не стремится к государственной власти. В истории России не было ни одного восстания против власти с целью завоевания политических прав, были только восстания против действительных и мнимых узурпаторов, во имя власти, которую считали законной; даже Новгород, однажды признав власть московского царя, больше уже не восставал: олигархические стремления части боярства не находили поддержки в народе; преследуемые старообрядцы готовы были бежать, принять мученичество, но никогда не бунтовали против власти. Если бы не этот народный дух, в России давно бы уже была конституция. Это не дух рабства и не дух правового нигилизма, как можно было бы подумать, подходя к России с мерками западноевропейского либерализма и консерватизма; в русском народе нет ни революционности, ни консерватизма (т. е. легитимизма), ибо в нем вообще нет политического духа. Русский народ, может быть, единственный в мире действительно христианский народ, который помнил слова Христа: «Воздайте кесарево кесареви, а Божия Богови»; помнил он и другие слова: «Царство Мое несть от мира сего» — и потому выбрал для себя путь внутренней правды, путь, который указал Спаситель, сказав: «Царство Божие внутри вас есть». Вот причина его безграничного послушания власти, вот причина невозможности революции в России<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Все цитаты из записки Аксакова даются по антологии: *Бродский Л. Н.* Ранние славянофилы. М., 1910. С. 69–97.



Приведенные Аксаковым евангельские изречения могут навести на мысль, что русский народ он считал народом, погруженным в созерцание, ценящим лишь духовную жизнь и с презрением отвергающим «блага мира сего». Такое толкование, однако, было бы совершенно ошибочным. Внутренняя правда, по мнению автора записки, предполагала как нельзя более земные ценности и занятия — землепашество, ремесло, торговлю, семейную жизнь; означала не столько спиритуализацию сакрального, сколько сакрализацию всей неполитической, *социальной* («земной») жизни, которую Аксаков называл «богослужением», «общественной молитвой». Говоря о внешней правде, Аксаков имел в виду ее «внешний» характер *по отношению к сообществу, а не к отдельной личности*; поэтому традиция не была для него чем-то отчужденным и внешним — напротив, она причислялась к органическим, а следовательно, свободным связям; ее «внешний» характер оказывался при этом отличительной чертой и неотъемлемым атрибутом политической, государственно-правовой сферы, не поддающейся «овнутрению» из-за своей условности и искусственности.

Утверждение Аксакова об аполитичности русского народа некоторые авторы понимали как безразличие к любым «политическим формам», столь характерное для многих утопических социалистов, анархистов и народников<sup>1</sup>. Вовсе нет: славянофильский мыслитель усиленно подчеркивал, что выбор «политической формы» небезразличен, что лучшая форма правления, т. е. «наименьшее зло», — это абсолютная монархия. Любая другая форма — демократическая, аристократическая — допускает большее или меньшее участие народа в государственной власти, а значит, отклонение от пути внутренней правды, искажение духа народа: ведь, став государем, став правительством, народ перестает быть народом. «Свобода политическая не есть свобода. Только при совершенном отрешении народа от государственной власти, только при неограниченной монархии, вполне предоставляющей народу всю его нравственную жизнь, может на земле существовать свобода истинная народа, та, наконец, свобода, которую даровал нам Искупитель наш: „Идеже дух Господен, ту свобода“».

<sup>1</sup> Тезис о «совершенно безразличном» отношении славянофилов к любым формам правления повторяет, в частности, издатель записки Л. Н. Бродский (см.: Там же. С. XIV).

Государство как таковое, поучал Аксаков царя, не цель в себе — оно существует для народа, следовательно, должно знать, чего хочет народ; право на выражение своих взглядов, свобода слова — не политическое право, но неотъемлемое право человека. Старое русское государство полностью уважало это право: государь имел полную свободу действий, зато за землей сохранилась неограниченная свобода слова и мысли. Земские люди не навязывали государству своего мнения, шли на Собор не по собственной охоте, а по призыву царя, считали участие в нем тяжелой обязанностью; государи, обращаясь за советом к народу, видели в этом не вынужденную уступку, а средство сохранения необходимой нравственной связи между государством и землей. На практике случались, правда, отступления от этих принципов, но сами принципы были совершенными, во всяком случае, лучшими из возможных. Лишь в петровское время, утверждал Аксаков, «началось то зло, которое есть зло и нашего времени».

В лице Петра государство посягнуло на народ, на его нравственную свободу, традиции и обычаи. Между земскими и служилыми людьми, между землей и государством выросла пропасть; высшие классы оторвались от народа, оделись на чужеземный лад, даже заговорили по-иностранному. Древняя Москва стала негодна императору; новая столица, Петербург, была чужою землей. Тем самым русская земля стала как бы завоеванной, а государство — завоевателем; русский государь стал деспотом, а «свободно-подданный народ» — «рабом-невольником в своей земле». В сословиях, оторванных от народа, особенно в дворянстве, появилось стремление добиться государственной власти; отсюда дворцовые перевороты и восстание декабристов — логический результат пагубных западных влияний.

Как вел себя в этих условиях настоящий народ — купцы, мещане и прежде всего крестьяне? Настаивая на мнении, высказанном в начале записки, Аксаков доказывал, что преданный народ не бунтовал, сохраняя верность государству: стрелецкие бунты были лишь изолированным проявлением буйства, восстание Пугачева есть, в сущности, свидетельство антиреволюционности русского народа (так!), поскольку было поднято во имя легальной власти Петра III. Но вместе с тем, как бы забывая об успокоительном выводе о невозможности революции в России,

Аксаков переходил к предостережениям и зловещим прогнозам. Народ, ставший ныне рабом, завтра может взбунтоваться — вот в чем опасность «петровской системы». Лишение народа внутренней свободы заставит его искать «свободы внешней, политической»; чем дольше будет существовать петровская система, тем страшнее будут революционные волны, которые в конце концов сокрушат Россию, если она перестанет быть собой. «Россия держится долго потому, что еще не исчезла ее внутренняя долговечная сила <...>, что еще не исчезла в ней допетровская Россия».

Следующие страницы записки посвящены описанию и критике современной России. Славянофильский мыслитель не жалел для царя черных красок:

Современное состояние России представляет внутренний разлад, прикрываемый бессовестною ложью <...> И на этом-то внутреннем разладе, как дурная трава, выросла непомерная, бессовестная лесть, уверяющая во всеобщем благоденствии, обращающая почтение к царю в идолопоклонство, воздающая ему, как идолу, божескую честь <...>. При потере взаимной искренности и доверенности все обняла лень, везде обман. Правительство не может, при всей своей неограниченности, добиться правды и честности; без свободы общественного мнения это и невозможно. Все лгут друг другу, видят это, продолжают лгать и неизвестно, до чего дойдут. Всеобщее развращение или ослабление нравственных начал в обществе дошло до огромных размеров. Взятничество и чиновный организованный грабеж страшны. Это до того вошло, так сказать, в воздух, что у нас не только те воры, кто бесчестные люди, нет, очень часто прекрасные, добрые, даже в своем роде честные люди — тоже воры; исключений немного. Это сделалось уже не личным грехом, а общественным; здесь является безнравственность самого положения общественного, целого внутреннего устройства.

Причину такого положения дел Аксаков усматривает в обожевлении государства, в нарушении им свободы слова и совести, нравственной свободы: «Эта система, если б могла успеть, то обратила бы человека в животное, которое повинуетя не рассуждая и не по убеждению!» Идолопоклоннически обожевляемая внешняя правда лишает людей всего, что делает их существами нравственными. Совесть? «Нет у тебя совести <...>. Твоя

совесть — государь». Отечество? «Это не твое дело <...> твое отечество — государь, <...> которому ты должен быть рабски предан». Вера? «Государь есть глава Церкви <...>. Твоя вера — государь». Бог? «Бог твой — государь; он есть земной Бог!»

Все это легко поправить: нужно только понять Россию, вернуться к ней духовно. Если государство вернет земле принадлежащую ей свободу мысли и слова, земля дарует ему доверие и силу. Цензура лишь тогда правомочна, когда защищает достоинство личности. Со временем свобода слова должна стать полной; в свободном столкновении взглядов победит истина, сомневаться в этом — своего рода безбожие, ведь Бог есть истина. Созыв Земского собора преждевременен, пока еще нет единства между сословиями. На Соборе должен прозвучать «голос всей русской земли», а русские сословия «дать теперь такого голоса не могут»: дворянство оторвалось от народа, купцы являют собой странную смесь старорусских и западных элементов, крестьяне, в течение стольких лет устраненные от деятельного участия в истории, немного могли бы сказать после столь долгой пассивности и молчания. Пока что правительству следует советоваться лишь с «отдельными собраниями сословий». Впрочем, такие консультации, как и будущие Земские соборы, не должны быть обязательными и регулярными: «Правительство созывает соборы и требует мнения, когда вздумает».

Окончательный вывод записки гласил: «Правительству — неограниченная свобода *правления*, исключительно ему принадлежащая, народу — полная свобода *жизни* и внешней и внутренней, которую охраняет правительство. *Правительству — право действия* и, следовательно, закона; *народу — право мнения* и, следовательно, слова».

В особом «Дополнении», сжато излагавшем мысли записки, Аксаков повторил этот вывод, определеннее высказавшись по вопросу о Соборе: свобода слова нужна *немедленно*, Земский собор — вскоре. «Свобода слова — необходима. Земский собор — нужен и полезен».

Записка Аксакова — текст, который не так-то легко интерпретировать. В нем поражает внутренняя двойственность. В. Соловьев назвал славянофилов «архаическими либералами», людьми, которых правительство преследовало за либерализм,

а либералы — за архаичность<sup>1</sup>; это определение, не слишком удачное применительно к Ивану Киреевскому, хорошо передается если не взгляды Аксакова, то, во всяком случае, трудности, связанные с их истолкованием. Записка «О внутреннем состоянии России» может рассматриваться в перспективе истории как русского консерватизма, так и либерализма — и в обоих случаях интерпретация и оценка будут разными.

Прежде всего напрашивается сопоставление с классическим манифестом дворянского консерватизма — карамзинской «Запиской о древней и новой России». Общая концепция самодержавия у Карамзина и Аксакова поразительно схожа: говоря о «неограниченном самодержавии», оба они имели в виду *нераздельность* политической власти, а не беспредельность ее сферы; оба, по существу, ограничивали свободу действий монарха исключительно политической сферой, которую старались выделить из совокупности общественной жизни; оба в сходных выражениях критиковали реформы Петра, хотя Карамзин видел в них и положительную сторону — рост могущества Российского государства; наконец, оба защищали нравственную независимость и в своих записках давали пример того, как говорить государю «правду без лести и без обмана».

Но эти сходства не должны заслонять различий. Позиция Карамзина была позицией консерватора, защищающего статус-кво и предостерегающего царя от каких-либо резких перемен; Аксаков, совершенно напротив, предостерегал царя от сохранения статус-кво, склонял его как раз к переменам, пользовался ретроспективным идеалом как орудием суровой критики современности. Карамзин выступал от имени дворянства, совершенно сознательно защищал его классовые интересы; Аксаков выступал от имени «народа» и осуждал дворянство за отступничество, за измену «народным началам».

Однако самое существенное различие обнаруживается, когда от общей концепции «древней» и «новой» России мы переходим к конкретным претензиям обоих авторов к правительству.

<sup>1</sup> Соловьев говорил об «археологических либералах», но определение «археологический», несомненно, указывало на «архаичность», а не на «археологию» в современном значении слова (Соловьев В. С. Национальный вопрос в России: В 2 вып. СПб., 1891. Вып. 2. С. 30).

«Записка» Карамзина, наряду с общими соображениями, содержит очень подробную и документированную критику внешней политики, законодательства и финансов, критику, оперирующую фактами и реалиями; записка Аксакова ограничивается критикой с точки зрения общих принципов, оперирующей почти исключительно широкими обобщениями историософского и морального свойства. Различие между Карамзиным и Аксаковым — это различие между реалистом и романтиком, практическим политиком и утопистом. Именно этим объясняется, по нашему мнению, тот парадоксальный факт, что Аксаков совершенно не затрагивает проблему крепостной зависимости и крепостных повинностей; славянофильский мыслитель был, в отличие от Карамзина, горячим противником крепостничества, видел в нем явление, совершенно чуждое духу старой Руси, но считал этот вопрос производным от главного вопроса — об отношении между «землей» и государством. Конечно, сыграли роль и тактические соображения, однако главной причиной была утопическая вера Аксакова в возможность быстрого и радикального нравственного возрождения, как только государство перестанет угнетать «землю» и позволит ей жить по внутренней правде.

Аксаковское противопоставление «земли» (общества) и государства, вообще говоря, имеет своим источником консервативную традицию — общее для всех славянофилов осуждение рационализированных и потому «внешних» форм общественной жизни. Схожие идеи высказывались в Германии консерваторами популистской ориентации, например, историком культуры В. Рилем, которого Самарин отнес к «западным славянофилам»<sup>1</sup>; на это сходство обратил внимание Иван Аксаков, сопоставляя слова своего брата об аполитичности русского народа с высказыванием Риля: «Немецкий народ — народ не политический, а социальный»<sup>2</sup>. Противопоставление «социальной», т. е. социально-экономической, и «политической», т. е. государственно-правовой сферы, а также стремление максимально ограничить вмешательство государства в жизнь общества было свойственно и либеральным идеологиям; этим обстоятельством, вообще-то банальным, объясняется парадоксальное, хотя и чисто

<sup>1</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 401.

<sup>2</sup> Аксаков И. С. Сочинения. М., 1886. Т. 2. С. 513.

формальное сходство аксаковской концепции государства как «стража земли» с известным афоризмом Лассалля, назвавшим либеральное государство «ночным сторожем».

Разумеется, либеральное толкование понятия «общество» было совершенно противоположно «органическим» консервативным концепциям, но это не мешало антибюрократически настроенным консерваторам использовать либеральную аргументацию против вмешательства государства в стихийно складывающиеся общественные отношения. В свою очередь, либералы могли с успехом ссылаться на консервативную критику государственного централизма и отыскивать в прошлом прообразы современных представительских институтов<sup>1</sup>. Все это достаточно объясняет предпосылки «архаического либерализма», а также возможность воздействия славянофильства на правое крыло русских либералов. Такая возможность, как мы увидим, стала действительностью: славянофильские идеи нашли горячих приверженцев среди умеренно либеральных деятелей созданного в 1864 году местного самоуправления (земств). Можно даже предположить, что создание земств — одна из важнейших «либеральных реформ» Александра II — отчасти было результатом упорной пропаганды этой идеи славянофильскими идеологами.

Тут, однако, необходима существенная оговорка: славянофильская идеология (вернее, некоторые ее элементы) могла инспирировать в известной, весьма ограниченной степени либеральные тенденции в политике, но она не могла перебросить мост между консерватизмом и либерализмом как *мировоззрениями*. «Архаический либерализм» К. Аксакова был либерализмом разве что в самом общем, туманном смысле этого слова; с либерализмом как исторически определенным общественным мировоззрением, мировоззрением *буржуазным*, он, в сущности, не имел ничего общего. Об этом красноречиво свидетельствует анализ аксаковского идеала общественных связей, проливающий дополнительный свет на идеи, развитие (не всегда достаточно подробно) в записке «О внутреннем состоянии России».

<sup>1</sup> Требование созыва сословного парламента с правом совещательного голоса было в тридцатые годы важной частью политической программы немецких консерваторов (см.: Cornu A. Karol Marks i Fryderyk Engels: Życie i dzieło. Warszawa, 1958. Т. 1. S. 27).

## ИДЕАЛ ОБЩЕСТВЕННЫХ СВЯЗЕЙ

Моделью идеальной общественной связи была для Аксакова крестьянская община. Можно смело сказать, что Аксаков был самым горячим, самым не критическим из всех славянофилов приверженцем сельского «мира»; община заслонила для него даже православную веру. Чтение Аксакова наводит на мысль, что истинное христианство возможно лишь там, где существует община, что вне общины нельзя быть христианином.

Эта позиция покажется менее странной, если вспомнить, что под общиной Аксаков понимал не только конкретную, исторически сложившуюся русскую крестьянскую общину, но также, и даже прежде всего, общий принцип подлинной братской общности, независимо от ее исторических форм. Предвосхищая результаты дальнейшего анализа, можно сказать, что община у Аксакова — то же самое, что *Gemeinschaft* в социологии Тённиса: не столько конкретно-историческая, сколько теоретико-структурная категория (хотя Аксаков и не осознавал этого различия). Слово «община» Аксаков использует в самом широком смысле — нередко оно означает не локальное сообщество, но человеческое сообщество в целом. Разумеется, нельзя противопоставлять оба эти значения: ведь русская сельская община была для мыслителя наиболее совершенным воплощением общины как универсальной нормы человеческого общежития.

Община есть то высшее, то истинное начало, которому уже не предстоит найти нечто себя высшее, а предстоит только преуспевать, очищаться и возвышаться <...>. Община есть союз людей, отказавшихся от своего эгоизма, от личности своей и являющих общее их согласие: это действие любви, высокое действие христианское, более или менее неявно выражающееся в разных (других) своих проявлениях. Община представляет, таким образом, нравственный хор, и, как в хоре не теряется голос, но, подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов, так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем, очищенном виде, в согласии равномерно самоотверженных личностей; как в созвучии голосов каждый голос дает свой звук, так и в нравственном созвучии личностей каждая личность слышна,



но не одиноко, а согласно, — и предстает высокое явление дружного совокупного бытия разумных существ (сознаний); предстает братство, община — торжество духа человеческого<sup>1</sup>.

Ближе всего к этому идеалу русская община. По мнению Аксакова, она всегда была «разумно-человеческой», а не «естественно-человеческой»; это утверждение, обоснованное Аксаковым с большой эрудицией и изобретательностью в его исторических трудах, было направлено против воззрений историков-западников — К. Кавелина и С. Соловьева, считавших общину пережитком родовой организации. В выведении общинного устройства из патриархального «родового быта», из «уз крови», Аксаков видел умаление роли общины как *нравственной* общности, отрицание ее общечеловеческого значения; мыслитель, прошедший гегелевскую школу, не мог согласиться с тем, что его общественный идеал относят к «непосредственно-естественной», полуживотной сфере существования, хотел убедить своих оппонентов, что в общине царит «разумность» и «сознательность». Это вело к частым недоразумениям: С. Соловьев пришел даже к выводу, что его оппонент заменяет родовую общину договорной. Аксаков, конечно, резко протестовал против такого истолкования своих взглядов; русская община, отвечал он Соловьеву, — «не контракт, не сделка; это проявление народной мысли, народного духа, проявление живое, а не искусственное»; следовательно, это «община не *договорная*, а бытовая»<sup>2</sup>.

Аксаков хотел тем самым сказать, что община есть создание не индивидуальной, но коллективной мысли, что она не была «выдумана», но возникла спонтанно, как и любое свободное проявление человеческого духа. Поэтому царящая в общине «разумность» и «сознательность» не имеет ничего общего с осуждавшимся славянофилами западным рационализмом: она выражается в том, что община, в отличие от сообществ, основанных на рационально рассчитанном, эгоистическом интересе, заботится о всех своих членах, не предоставляя их воле судьбы, сдерживает слепую стихийность, а спорные дела решает

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 292.

<sup>2</sup> Там же. С. 202.

на общих *совещаниях* (сходках, вече, Земских соборах), пользуясь не силой, но словом и убеждением, как и пристало существам, наделенным от Бога разумом и сознанием. «Разумность» общины вытекает из ее нравственной природы, т. е. как раз из того, в чем Аксаков отказывал западным обществам, основанным на внешней правде.

Критика «родовой теории» была новым моментом в славянофильстве. «Старшие» славянофилы не видели ничего дурного в выведении общинного устройства из первоначального родоплеменного быта; Хомяков в своих «Записках о всемирной истории» не только не возражал против «родовой теории», но именно в родовом, «естественном братстве» славянской общины усматривал ее превосходство над «условной», дружинной германской общиной<sup>1</sup>. Петр Киреевский в своей полемике с Погодиным (при поддержке других славянофилов) изложил развитую, «онаученную» концепцию праславянского «родового быта», которая, по его мнению, была доводом в пользу отечественного характера русской государственности<sup>2</sup>. В результате многочисленных выступлений Аксакова славянофильство вошло в историю русской историографии как направление, решительно враждебное «родовой теории», но для такого обобщения оснований, в сущности, нет: полемика с этой теорией и возведение вопроса о «родовом быте» в ранг вопросов принципиальной важности характеризует не столько славянофильскую идеологию, сколько взгляды одного из ее представителей.

В конце пятидесятых годов Аксакова поддержал Хомяков. Весьма знаменательна мотивация этого пересмотра взглядов: идеолог «народного монархизма» усмотрел в родовой организации праисточник западноевропейского аристократизма. Риль в одной из своих работ заметил, что северонемецкие и скандинавские крестьяне имеют нечто вроде гербов, но эти знаки связаны с домом и изменяются при переезде в другой дом. С. Соловьев истолковал это как свидетельство того, что в сознании крестьянства над человеком довлеет материальное начало, дом, тогда как фамильный герб связан с достоинством человека как

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 17.

<sup>2</sup> См. с. 94–95 настоящей работы.

личности. Хомяков, в свою очередь, возражал Соловьеву, что герб — всего лишь знак рода, чисто материальных уз крови, дом же, напротив, символизирует семью как нравственный союз и ячейку общества<sup>1</sup>.

Особое достоинство общины Аксаков видел в том, что крестьянский «мир» в своих решениях руководствуется не «писаным правом», а исключительно совестью. Характерная для романтиков (вспомним хотя бы «Славянскую литературу» Мицкевича) неприязнь к формализованным кодексам и законам нашла во взглядах Аксакова крайнее выражение: славянофильский мыслитель признавал право только как неизбежное зло, видел в нем внешнюю правду, неприемлемую в подлинной общине. Путь внешней правды, замечает Аксаков, удобен и прост: «...внутренний строй переносится вовне»<sup>2</sup>, веления совести кодифицируются, отношения между людьми деперсонализируются, свободные нравственные связи заменяются принуждением.

Это соблазнительный путь: дух человеческий склонен к нравственной лени, а право дает человеку возможность механического, формального исполнения своих обязанностей.

Закон формальный, или внешний, требует, чтобы *поступок* был нравственный по понятиям закона, вовсе не заботясь, нравственен ли сам человек и откуда истекает его поступок. Напротив того, закон стремится к самой цели, к такому совершенству, чтобы вовсе не нужно было быть на самом деле нравственным человеком, а чтобы только поступали нравственно или законно. Его цель — устроить такой совершенный порядок вещей, чтобы душа оказалась не нужна человеку, чтобы и без нее люди поступали нравственно и были бы прекрасные люди.

Поэтому-то «преобладание внешнего закона в обществе ослабит нравственное достоинство человека, приучая его поступать без внутренней нравственной причины»<sup>3</sup>. То же относится и к государству: «Чем более развито государство, тем сильнее

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 342.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 249.

<sup>3</sup> Там же. С. 52.

заменяет учреждение внутренний мир человека, тем глубже и теснее оно охватывает общество, хотя бы по-видимому соответствовало всем его требованиям»<sup>1</sup>.

Нетрудно заметить, что Аксаков, в сущности, поднимает тут проблему отчуждения: внешняя правда есть отчужденная правда, человек становится тем беднее, чем больше он отчуждает сам себя. Но славянофильское понимание отчуждения имеет отчетливую специфику: отчуждение относится здесь не к отдельной личности, а к общине, внутри которой, если это подлинная община, какое-либо отчуждение по определению невозможно. Совесть, чей голос защищал славянофильский мыслитель, была неиндивидуализированной совестью: она целиком принадлежала общине. Противники славянофильства могли бы с успехом обратить против самого же Аксакова его претензии к договорному праву, заявив, что как раз абсолютное отождествление личности с общиной есть прямой путь к «нравственной лени».

Сближение антииндивидуализма Аксакова с антииндивидуализмом традиционалистов и крайне консервативных романтиков, не признававших за отдельной личностью каких-либо естественных прав, было бы явно несправедливым по отношению к русскому утописту. Аксаков, подобно Фихте, признавал за личностью очень существенное право: право на отделение, на выход из общины, если ее нравственные воззрения данной личности решительно чужды. Мировоззрение славянофильского мыслителя было своего рода консервативным анархизмом: внутренняя правда у него исключала всякое внешнее принуждение. Идеальная община может, самое большее, исторгнуть из себя несогласную личность, если та не захочет уйти добровольно. Именно так поступали, по мнению Аксакова, общины в Древней Руси (эта мысль получила развитие в его статье об «изгоях» — людях, по тем или иным причинам исторгнутых из своей общины и не находящих опоры ни в одном сообществе). Но тот, кто хочет остаться в общине, должен отказаться в ее пользу от какой-либо нравственной автономии.

Аксаков даже делал отсюда практический вывод: крестьянин должен быть лишен права судиться со своим «миром».

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 249.

Крестьянин сам есть живая часть этого мира. Находясь в нем, он признает его окончательную волю, его полновластное значение. Вы можете допустить свободный выход отдельного лица из мира: но пока оно в мире — мир для него есть окончательный, никому не подлежащий суд, и приговор его есть неумолимая истина. Мир, по существу своему, есть собор, власть верховная, над которой нет суда. Вы можете *насильственно* нарушить его решение, изменить, отбросить, но только насильственно, а судить его законно, по праву, вы не можете. Таков смысл, таково существо мира: иначе он — не мир. Народ хорошо знает значение мира и, выражая это значение, говорит: «Мира никто не судит: мир судит — только Бог»<sup>1</sup>.

Эти мысли проливают яркий свет на то, как Аксаков понимал отношения между «землей» и государством. Защищаемая им автономия «земли» по отношению к государству не только не способствовала автономии отдельных личностей, но прямо исключала ее. Автор записки «О внутреннем состоянии России» требовал нравственной свободы для «земли», а не для отдельных личностей; действительным субъектом этой свободы были бы самоуправляемые «миры», а не конкретные люди; тем, кто пожелал бы *индивидуальной* свободы совести, пришлось бы добровольно выбрать судьбу презираемого «изгоя», живущего, в сущности, вне общества.

Из этих воззрений на отношения между индивидом и обществом непосредственно вытекало крайне отрицательное отношение Аксакова к принципу большинства как форме выражения коллективной воли. Славянофильский мыслитель выступал за принцип единогласия, открытый им в русском «мире», считая его неотъемлемой частью своего общественного идеала. Если общество — духовная община, то все общественные дела должны решаться единогласно; принятие принципа большинства равносильно санкционированию несогласия, т. е. распада общины; на практике это означало бы, что общество признается лишь суммой отдельных индивидов, а духовная общность — суммой индивидуальных взглядов. Аксаков писал:

<sup>1</sup> *Он же*. Замечания на новое административное устройство крестьян в России. Лейпциг, 1861. С. 107.

Единогласие трудно; но всякая высота нравственная трудна, и всего труднее быть христианином; из этого не следует, чтобы человек отказывался от нравственной высоты и от христианства. К тому же тот народ, который уже в жизни своей положил начало общины и единогласия, несравненно легче его достигнет, чем те, которые признают преимущество большинства как право, как закон. Здесь не место говорить о том, как славяне стремились даже в первых временах сохранить свое начало единогласия; как решались они скорее на бой друг с другом, когда не могли согласиться, как бы наказывая тем себя за свое несовершенство; как лютичи прибегали к насильственным мерам, чтоб вынудить согласие немногих, и все это единственно для того, чтобы не признать права большинства как закон, как начало, чтобы в законе не разорвать единства общины, единства *высшего*, начала (*общего*) согласия. Как скоро они не могли согласиться и несогласие являлось как факт, они предоставляли ему обнаружиться, как факту, враждою, битвой, принуждением насильственным к согласию; но никогда не признавали возможности несогласия как начала, не возводили несогласия в начало, признавая большинство и меньшинство разномыслящих и предоставляя меньшинство во власть большинства<sup>1</sup>.

Говоря так, Аксаков не сознавал, что описанное им единомыслие отнюдь не было чем-то специфически славянским; несколько шире смотрел на этот вопрос Хомяков, но и он объяснял принцип единодушия в английском суде присяжных славянским влиянием. В сущности, принцип единодушия в русском мире был лишь одним из пережитков средневековой *unanimitas*<sup>2</sup> — архаической коллективной воли; в разных европейских странах он исчез в разное время, оказывая, как правило, яростное сопротивление принципу большинства<sup>3</sup>.

Это единомыслие легло также в основу польского «*liberum veto*»<sup>4</sup>, что прекрасно понимал Мицкевич, сравнивая шляхетское

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 292–293.

<sup>2</sup> Единогласие, единодушие (*лат.*).

<sup>3</sup> См.: *Konopczyński W. Liberum veto: Studium porównawczo-historyczne*. Krakow, 1918. (В этой работе подробно рассматривается процесс перехода от единогласия к мажоритаризму в Западной Европе и в Польше, но, к сожалению, совершенно обойдена вниманием аналогичная русская проблематика.) См. также: *Grzybowski K. Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*. Warszawa, 1959.

<sup>4</sup> Букв. «Свободное „запрещаю“» (*лат.*) — принцип парламентского устройства Речи Посполитой, позволявший любому депутату (каждый из которых

«запрещаю» с принципом единогласия в католической церкви (конклав) и английском суде присяжных. Приведенный Аксаковым анекдот о лютичах (взятый из хроники Дитмара), которые силой принуждают к единомыслию, так комментируется в «Славянской литературе» Мицкевича: «Вето не было изобретением поляков, но восходило к древнейшей эпохе славянства. Право вето применяли во всех славянских общинах, где собственность, право и обязанности были общими; каждый пользовался частицей высших прав. Однако от этого вето защищались насилием, при помощи палок заставляя упорствующего голосовать согласно со всеми. Вето существовало также в общинах Руси и Чехии»<sup>1</sup>.

Сопоставление единодушия крестьянского мира с единодушием шляхетской Речи Посполитой показывает многоаспектность принципа «*liberum veto*» как формы правового сознания и тем самым возможность различных типов этой идеализации. Юлиуш Словацкий прославлял принцип «*liberum veto*» (а следовательно, и единогласие, из которого он вытекал) как выражение исконно польского индивидуализма, последовательного признания суверенности личности; Аксакову такое толкование не приходило в голову: для него единодушие означало нечто прямо противоположное, а именно признание того, что отдельная личность должна подчиниться общине не только внешне, но и внутренне, нравственно, отказываясь во имя согласия от своего особого мнения. Этот пример свидетельствует о сложности явления, а также о необходимости уяснить специфику позиции Аксакова, сопоставив ее с разными типами протеста против мажоритаризма в романтических идеологиях XIX столетия. Ввиду полного отсутствия таких сравнительных исследований ограничимся самыми общими замечаниями.

Осуждение принципа большинства было особенно свойственно консервативному романтизму; причиной тому был в первую очередь страх перед «деспотизмом» как следствием применения этого принципа в эпоху Французской революции. Эдмунд Бёрк, идейный вдохновитель послереволюционного консерватизма,

---

представлял какой-либо местный сейм) прекратить работу общегосударственного Сейма. — *Примеч. перев.*

<sup>1</sup> *Mickiewicz A. Literatura słowiańska. Kurs IX, wykład V // Mickiewicz A. Dzieła. Warszawa, 1955. Т. 10. S. 66.*

в своих «Размышлениях о революции во Франции» указывал на единогласие английского суда присяжных и старого польского сейма как на принцип гораздо более справедливый, чем французский «деспотизм большинства». «Я вижу, — писал он, — столь же мало политики и пользы, как и права в установлении принципа, согласно которому большинство, исчисляемое по головам, признается народом, а его воля, следовательно, — законом»<sup>1</sup>. От защиты *прав* меньшинства Бёрк переходил к защите его *привилегий* и заканчивал выводом, что государством должны управлять не «numero plures», а «virtute maiores»<sup>2</sup>.

У немецких консервативных романтиков — Адама Мюллера, Карла Людвиг Галлера и Фридриха Шлегеля — протест против «механического большинства» уже прямо сочетался с апологией феодализма, с защитой иерархического сословного общества. Настоящим может быть только сословное представительство; результат голосования согласно арифметическому принципу всегда случаен, он не выражает стремлений народа как органически сложившегося целого; выборы по такому принципу — всего лишь «лотерея голосов» (Шлегель), народ приступает к ним в атомизированном состоянии, как сумма абстрактно равных индивидуумов, а следовательно, не может проявить в них свою историческую индивидуальность<sup>3</sup>. Галлер — идеолог, защищавший средневековый партикуляризм, — дополнял эту аргументацию критикой централизованного, бюрократического государства, нивелирующего исторически сложившиеся особенности и самостоятельность малых территориальных образований: *большинство* не может устанавливать законы, обязательные для *каждого* (иначе как по единодушному согласию).

Сравнение этих взглядов со взглядами Аксакова доказывает весьма существенные различия между ними. Аксаков не защищал привилегии аристократии — напротив, решительно осуждал их; будущий Земский собор он представлял себе как сословное представительство, но не придавал этому особого значения и не стремился к упрочению сословного деления; принцип большинства он критиковал не во имя социальной иерархии, а во имя

<sup>1</sup> Цит. по: *Konopczyński W. Liberum veto... S. 140.*

<sup>2</sup> Не превосходящие числом, а старшие по своим достоинствам (*лат.*).

<sup>3</sup> *Schlegel F. Philosophie des Lebens. S. 395.*



братского единодушия всей русской земли. Но наряду с этими различиями имеются столь же и даже более существенные сходства. Подобно консервативным романтикам, Аксаков выступал против принципа, согласно которому каждый человек имеет на выборах один голос: ведь это означало бы ограничение свободы «мира», который принимает решения без формальной процедуры и не считает голосов людей глупых или безнравственных<sup>1</sup>. Выступая против выборной арифметики, славянофильский мыслитель ссылался на разговор с «одним крестьянином», который — подобно Шлегелю, называвшему выборы по принципу большинства «лотереей голосов», — сравнивал выборы с «метанием жребия шарами» и не питал уважения к их результатам, «признавая их случайностью, неправдой»<sup>2</sup>.

Критика мажоритаризма играла у Аксакова ту же роль, что и в мировоззрении консервативных романтиков, — это была прежде всего критика «социального атомизма», критика механических форм общественной интеграции. Поэтому представляется верным вывод, что мировоззрение Аксакова оставалось, несмотря ни на что, в границах консерватизма; его специфика определялась тем, что это был максимально демократизированный, «народный» консерватизм, который обращался к архаическим слоям сознания, но искал их, по уже приводившемуся выражению Самарина, «в черной избе крестьянина»<sup>3</sup>.

Идеал единодушия проливает новый свет на высказывания Аксакова в пользу свободы слова, столь многочисленные и решительные в записке «О внутреннем состоянии России». Защита свободы слова не имела у Аксакова ничего общего с нравственным одобрением плюрализма убеждений: в свободе слова, в борьбе мнений мыслитель видел лишь средство достижения единодушного согласия. Такая позиция имела глубокое обоснование в славянофильском мировоззрении, ведь главным звеном идеализируемых славянофилами общественных связей было коллективное сознание, еще не подвергшееся индивидуализации и рационализации.

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Замечания на новое административное устройство крестьян... С. 10.

<sup>2</sup> Он же. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 293.

<sup>3</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 401–402.



В главе об Иване Киреевском было дано развернутое сопоставление взглядов создателя славянофильской историософии с социологическими концепциями Ф. Тённиса и М. Вебера. Анализ взглядов Аксакова обогащает это сопоставление новыми любопытными моментами.

Прежде всего, у Аксакова появляется новая пара противостоящих друг другу понятий: «земля» (народ) и государство, — совершенно аналогичная противопоставлению народа и государства, Volkstum и Staatstum<sup>1</sup>, в концепции Тённиса; народ понимался как естественная, органическая общность, государство — как искусственная, механическая, внешняя структура. Киреевский, подобно большинству консервативных романтиков, допускал возможность органического государства (именно таким он считал государство Древней Руси и потому-то, в отличие от Аксакова, был противником норманнской теории). Тённис резервировал термин «государство» для современного бюрократического государства, связанного с развитием Gesellschaft; у Аксакова черты современного государства были обобщены и перенесены на государственность как таковую, на государство как «принцип», включая самые ранние стадии его исторического развития.

Специфически аксаковским было также подчеркивание огромной роли, которую играет в сообществе слово, совет как орудие взаимного понимания и средство достижения согласия. Подобный мотив мы находим у Тённиса: язык «как таковой есть живое понимание и по своему содержанию, и по форме»; взаимное понимание (консенсус), общность мыслей и чувств, *согласие* (Eintracht) — вот основы Gemeinschaft («Община и общество», кн. I, § 9)<sup>2</sup>.

Подчеркивая роль слова как средства «взаимного понимания», и Аксаков, и Тённис хотели противопоставить его решению спорных вопросов посредством формализованного, писаного права. У Тённиса государственное право — форма коллективной мысли, характерная для Gesellschaft, вытесняющая традицию, обычное и семейное право; Аксаков, отождествив

<sup>1</sup> Здесь: народное начало и государственное начало (нем.).

<sup>2</sup> *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig, 1887. S. 23, 25.*

государственное право с правом как таковым, противопоставил право традиции, обычаю и семье как внешнюю правду, которая обращается не к «живому пониманию», но к жестким, абстрактно обобщенным нормам.

Применительно к осуществлению правосудия противопоставление внутренней и внешней правды близко к веберовскому различию между «субстанционально рациональным» правосудием («правосудие судьи-кади») и «формально рациональным» правосудием<sup>1</sup>. Первое есть суд по совести, руководствующийся этическими и религиозными нормами; второе — максимально рационализированная судебная процедура, когда суд руководствуется только ясно сформулированными, общими положениями закона и поэтому вынужден абстрагироваться от оценок в нравственных категориях, которые в конкретных случаях могут и не совпадать с нормами права. Осуществление правосудия согласно «субстанционально разумным» принципам свойственно, по Веберу, дорациональным, общинным (*Vergemeinschaftung*) формам организации общества; пережитком подобного понимания правосудия является суд присяжных. Таким образом, в веберовских категориях взгляды Аксакова можно интерпретировать как последовательную критику бюрократического легализма с консервативных позиций — критику, которая сочетается с романтической идеализацией архаических институтов и старых, дорациональных форм общественного сознания.

### НАРОДНАЯ УТОПИЯ

Для обоснования своего идеала общины Аксаков обращался к вневременной нравственности; в том же духе он толковал христианскую веру. Полемизируя с С. Соловьевым и его гегелевской концепцией исторической необходимости, он противопоставлял ей не какую-то иную концепцию исторического процесса, а просто вневременную истину. «Истина, — заявлял он в превосходном, непереводаемом афоризме, — не временщик и от времени не зависит»<sup>2</sup>. «Старшие» славянофилы — Киреевский и Хомяков — тоже подчеркивали надысторическую значимость старых

<sup>1</sup> См.: *Bendix R. Max Weber*. P. 387–411.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 174–175.

русских начал и осуждали гегелевский «нецессарианизм»; и все же между ними и Аксаковым было определенное, на первый взгляд незаметное и, безусловно, недостаточно осознаваемое различие. «Старшие» славянофилы вводили утопические мотивы незаметно, подчиняя их консервативному историзму; Аксаков же, при всей своей любви к историческим занятиям, оторвался от историзма в пользу сентиментально-моралистической утопии — утопии, *противопоставленной истории* (истории *политической*, а значит, проникнутой «началом зла») как истинно христианская, вечная «внутренняя правда», евангельское «царство не от мира сего». Это подметил Г. Флоровский, который писал, что пафос славянофильства — в стремлении «выйти из истории», укрыться в общине от политической суеты, освободиться от государственных дел<sup>1</sup>. Это суждение, необоснованно распространенное на остальных славянофилов, вполне справедливо по отношению к Аксакову. Его можно смело назвать наибольшим утопистом среди славянофилов; классический, т. е. антиисторический, утопизм составлял одну из существеннейших особенностей его мышления.

Это, по нашему мнению, тесно связано с фанатичной «народоманией», выделявшей Аксакова даже на фоне славянофильских идеологов. Иван Киреевский, конечно, имел в виду Аксакова, когда в 1847 году в обширном послании «Московским друзьям» выражал тревогу по поводу отождествления народа с «простым народом»<sup>2</sup>. Кошелев выступил против культа народа, доказывая, что русский «простой народ» имеет мировое значение исключительно как носитель православной веры, вне которой он не представляет никакой ценности<sup>3</sup>. Славянофильство, как мы старались показать, было идеологией, пытавшейся перебросить мост между консерватизмом старого, патриархального дворянства и крестьянским консерватизмом; но это не значит, что все славянофильские мыслители находились на равном расстоянии

<sup>1</sup> Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 251–252.

<sup>2</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. С. 247.

<sup>3</sup> Это утверждение было высказано Кошелевым как упрек по адресу Ивана Аксакова. (См.: Деметьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики 1840–1850 гг. М.; Л., 1951. С. 396.) Стоит заметить, что для Кошелева Иван Аксаков был, тем не менее, человеком, заслуживающим большего доверия, чем его брат Константин Аксаков.

от обоих берегов: Иван Киреевский еще обеими ногами стоял на «дворянском» берегу, тогда как Аксаков ближе всего подошел к «крестьянскому» берегу.

В области историографии «народомания» Аксакова проявилась в резкой критике «государственной школы», сводившей историю России к истории государства и высших слоев общества. Аксаков предъявлял С. Соловьеву серьезный упрек, справедливо отмечая, что «в „Истории России“ автор не заметил одного: русского народа»<sup>1</sup>; настаивал на необходимости изучать историю крестьянства (и сам частично осуществлял это требование), использовать в качестве исторического источника фольклор, которым восхищался так же, как Петр Киреевский. Идеи Аксакова повлияли на профессиональных славянофильских историков — А. Н. Попова и особенно И. Д. Беляева, автора новаторской монографии «Крестьяне на Руси» (1860). Итак, казалось бы, аксаковские идеи расширяли и углубляли сферу историзма; к такому выводу пришел Н. Рубинштейн, отметивший, что исторические взгляды славянофилов (которые он рассматривал главным образом на примере Аксакова) были «здоровой реакцией» против «государственной школы», что при известной терминологической модернизации можно усмотреть в них взгляд на право как на «надстройку»<sup>2</sup>.

Эти суждения во многом верны, но лишь постольку, поскольку относятся к «старшим» славянофилам. У Аксакова мы имеем дело с парадоксом, превосходно показанным другим Н. Рубинштейном, автором упоминавшейся выше истории русской историографии<sup>3</sup>: выступая против «государственной школы», в своих конкретно-исторических работах Аксаков, в сущности, принимал наиболее упрощенную, карамзинско-погодинскую схему «государственной истории».

Это было неизбежным результатом абстрактного противопоставления «земли» и государства как внешней и внутренней правды. Нравственное величие русского народа мыслитель

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 253–254.

<sup>2</sup> Рубинштейн Н. Историческая теория славянофильства и ее классовые корни // Русская историческая литература в классовом освещении / Под ред. М. Н. Покровского. М., 1927. С. 74–75.

<sup>3</sup> Рубинштейн Н. Л. Русская историография. М., 1941. С. 278–279.

усматривал в отказе от государственной деятельности, тем самым исключая народ из политической истории (не считая периодов смертельной угрозы извне, как, например, в 1612 году). Народ живет как бы вне истории — «мір» (слово, означающее одновременно «согласие» и «вселенную») для него является всем миром. Встав на такую точку зрения, Аксаков приковал свой взор к «міру» и ограничил им свой познавательный горизонт.

Замкнутая в себе, автаркическая крестьянская община не могла послужить отправной точкой для научной реконструкции русского исторического процесса; она стала основой ретроспективной, христианско-народной утопии, противостоящей действительной истории как ее идеальная мера, как вневременной нравственный идеал, с высоты которого должно оценивать конкретную действительность. Именно так следует понимать утверждение Аксакова (в полемике с С. Соловьевым), что «основанием для понимания истории должна быть, с одной стороны, идея общей истины, ибо всякая история представляет такое или иное к ней отношение, с другой — начало (принцип) народное, проникающее всю историю, — а не преемство исторических явлений или форм»<sup>1</sup>. Еще яснее эта мысль прозвучала в аксаковской критике исторического понимания права: настоящий прогресс предполагает движение к *истине*, а не просто движение вперед, безразличное к направлению пути; исторический путь может быть ложным, поэтому не путь должен определять идеал, но идеал — путь<sup>2</sup>.

Один из наиболее ярких документов «народомании» Аксакова — его комедия «Князь Луповицкий, или Приезд в деревню» (1851). При всей своей наивности и художественной беспомощности, она заслуживает рассмотрения, поскольку здесь особенно ясно заметен потенциально антидворянский аспект славянофильской идеологии.

Князь Луповицкий приезжает из Парижа в свое родовое имение, чтобы заняться филантропией среди крестьян. Он хочет европеизировать их, «просветить», исходя из гуманной посылки, что «русский народ тоже люди». Исполненный доброй воли, он отвергает советы западника Салютина, который сперва

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 174.

<sup>2</sup> См.: Бродский Л. Н. Ранние славянофилы. С. 111–112.

сомневается в целесообразности этой затеи, а затем советует «просвещать» насильственно, «железной рукой», по примеру Петра Великого. Приехав в деревню, князь обращается к мужикам с гротескной речью, уведомляя их, что намерен передать им «нравственные сокровища» и «плоды просвещения», добытые им на Западе. Однако в действительности роли меняются: в разговорах с мудрым крестьянином, старостой Антоном, самозванный учитель убеждается в том, что это ему надо учиться у народа, и вынужден признать: «Je suis battu, complètement battu<sup>1</sup>».

Разговор с Антоном Луповицкий начинает с поучений о пользе религиозности, но оказывается, что сам он не имеет понятия ни о вере, ни о богослужении. Затем князь советует старосте устроить благотворительный хоровод в пользу бедных. Антон отвечает: «Стало, батюшка, человек уж тут не для Бога, а для своей потехи нищему подаст. Где ж тут доброе-то дело будет? Для души-то что?»<sup>2</sup> Сконфуженный Луповицкий говорит, что от этого будет польза; но Антон отвергает пользу, если с ней связан вред для души. Крестьяне, сообщает он барину, считают милостыню делом святым, давая ее, крестятся; да и для нищего важнее самого подаяния добрая воля дающего, его сочувственный «вздых душою»; добро пусть будет добром, пусть никто не смешивает его с потехой и плясками. Луповицкий не может ничего возразить и замечает: «Je suis battu, tout à fait»<sup>3,4</sup>.

Кульминационным моментом этого столкновения двух миров является сцена, в которой Луповицкий толкует Антону о необходимости мытья рук. Приведем ее целиком:

*Луповицкий:* Ведь, однако, посмотри, какие у тебя грязные руки; ведь какая разница с моими. Просто даже совестно.

*Староста:* Кому, батюшка, совестно?

*Луповицкий:* Конечно, тебе должно быть совестно.

*Староста:* Э, батюшка! В навозе возимся, как же быть-то? Оттого, батюшка, твои ручки и белы, что наши черны, ну и на здоровье<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Я сражен, совершенно сражен (*франц.*).

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Князь Луповицкий, или Приезд в деревню. Лейпциг, 1857. С. 57.

<sup>3</sup> Я совершенно сражен (*франц.*).

<sup>4</sup> Там же. С. 59.

<sup>5</sup> Там же. С. 62.

Луповицкий затрагивает еще ряд вопросов — между прочим советует, чтобы крестьянки меняли чулки каждый раз, как промочат ноги, чтобы крестьяне начали одеваться по-европейски и т. д. Антон всякий раз метко возражает. Общий вывод незадачливого «просветителя» гласит: «Il a toujours raison»<sup>1</sup>.

К такого рода беседам, составляющим основное содержание комедии, присоединяется сюжетный мотив: история любви сироты Андрея к дочери Антона, Параше. Андрей не спешит свататься, зная, что ему грозит рекрутство. Его спасает решение мира: по старой русской традиции крестьянский мир не может «обидеть сироту». Но кого же отдать в рекруты, если не Андрея? По обычаю, выбор должен пасть на одного из сыновей Антона, так как у него больше всего сыновей; однако крестьянам жаль своего доброго старосту. В конце концов мир решает сообща откупиться от рекрутской повинности, купив рекрутскую квитанцию у соседнего помещика. Решение мира приводит Луповицкого в восхищение: «Mais c'est sublime, c'est beau, ça! <...> Quel peuple!»<sup>2</sup><sup>3</sup>

Комедия кончается «хеппи-эндом»: князь, уже раньше узнавший о любви Андрея к Параше (история с камердинером Жеромом, которого Андрей побил за грубые заигрывания с Парашей), берет на себя роль свата и тем осчастлиливает молодых. В последнем своем монологе Луповицкий заявляет: «Я уеду отсюда с большим уважением к народу! Je vous estime, monsieur le peuple!»<sup>4</sup><sup>5</sup>

Контрастное противопоставление двух миров — крестьянского и помещичьего — в сжатой и дискурсивной форме содержится в статье Аксакова «Опыт синонимов. Публика — народ», опубликованной в 1857 году в славянофильском журнале «Молва». Это прекрасный комментарий к «Князю Луповицкому».

Публика выписывает из-за моря мысли и чувства, мазурки и польки; народ черпает жизнь из родного источника. Публика говорит по-французски, народ — по-русски. Публика ходит в немецком платье,

<sup>1</sup> Он всегда прав (*франц.*).

<sup>2</sup> Однако это возвышенно, это прекрасно, знаете ли! Какой народ! (*франц.*)

<sup>3</sup> Аксаков К. С. Князь Луповицкий, или Приезд в деревню. С. 83.

<sup>4</sup> Я уважаю вас, господин народ! (*франц.*)

<sup>5</sup> Там же. С. 87.



народ — в русском. У публики — парижские моды. У народа — свои русские обычаи. Публика (большею частью, по крайней мере) ест скоромное; народ ест постное. Публика спит, народ давно уже встал и работает. Публика работает (большею частью ногами по паркету); народ спит или уже встает опять работать. Публика презирает народ; народ прощает публике. Публике всего полтора года лет, а народу годов не сочтешь. Публика преходяща; народ вечен. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь; но в публике грязь в золоте, в народе — золото в грязи. У публики — свет (*monde*, балы и пр[оч.]); у народа — мир (сходка). Публика и народ имеют эпитеты: публика у нас почтеннейшая, а народ — православный<sup>1</sup>.

Статья вызвала настоящую бурю в правительственных кругах. Министр просвещения А. С. Норов писал: «Подобные определения могут только служить к возбуждению враждебных соотношений между различными сословиями общества. Выставлять низших членов общества образцами всех возможных добродетелей, а высших — примерами всех возможных недостатков и нравственных слабостей — вредно и пагубно по последствиям, которые подобные лжеумственные парадоксы могут повлечь за собой, особенно же в нынешнее время». Еще резче выразился граф Н. Граббе: «Статья „Публика и народ“ — это зажженный пальник, брошенный в пороховой погреб; это более чем ошибка в наше взволнованное время»<sup>2</sup>.

В этих высказываниях, которые выглядят как исторический курьез, отражался подлинный, хотя и не слишком понятный сегодня страх представителей высшей бюрократии перед славянофильством. Это чувство, унаследованное от николаевского времени, совершенно исчезло под влиянием деятельности славянофилов (Самарина и Кошелева) в комиссиях по подготовке крестьянской реформы; однако в начале царствования Александра II оно было еще настолько сильным, что имело серьезные последствия: император полностью согласился с мнением Норова, «Молва» получила предостережение и вскоре была закрыта.

<sup>1</sup> Бродский Л. Н. Ранние славянофилы. С. 121–122.

<sup>2</sup> Там же. С. 104–105.

Забавный эпизод приводит в своих «Воспоминаниях» Кошелев. Министр Норов, познакомившись с Аксаковым лично, сообщил «с особенным чувством радости»: «Я видел Аксакова. Я ожидал найти в нем если не тигра, то медведя; а он очень вежлив и даже, кажется, благодушен»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Интересным и оригинальным дополнением к рассмотренным выше взглядам Аксакова служат его «Замечания» о крестьянской реформе, изданные посмертно в Лейпциге (1861). Из предисловия издателя мы узнаем, что написаны они были в 1859 году, т. е. до публикации Манифеста 19 февраля, однако сохранили всю актуальность, поскольку критикуемые Аксаковым статьи «Проекта» редакционных комиссий почти целиком вошли в окончательную редакцию закона<sup>2</sup>.

«Замечаниям» предпослано письмо к Хомякову, написанное в конце 1857 года. Планы отмены крепостного права вызвали у Аксакова двойственное чувство. Дворянство избавится от развращающей его власти над людьми, а значит, получит огромную выгоду, но что выиграют крестьяне?

Дворянство будет отставлено от должности тюремщика, — с чем мы его искренне поздравляем, — но крестьянин не будет выведен из тюрьмы; из одной тюрьмы он только попадет в другую; но лучше ли она, по крайней мере? Хорошо разве одно, что это будет тюрьма общая. Но едва ли житье в ней не будет хуже. Для многих имений, собственно для оброчных, власть помещика служила стекляннным колпаком, под которым крестьяне могли жить самобытно, свободно, даже не боясь вмешательства станowych, а в особенности спасаясь от попечительности правительства, которую так хорошо знают казенные, да и удельные крестьяне. Древнее русское общественное устройство во всей силе во многих оброчных помещичьих имениях, часто по сту лет не выдавших помещика. Пример лучший — ваше вологодское имение.

<sup>1</sup> Кошелев А. И. Записки. 1884. С. 87.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Замечания на новое административное устройство крестьян... С. V.

Теперь все эти стеклянные колпаки будут сняты, и гнет государственных учреждений и государственной заботливости ляжет всею тяжестью на крестьянах<sup>1</sup>.

Главный и, по сути, единственный мотив «Замечаний» — защита крестьянского «мира» как самоуправляющейся единицы, свободной от вмешательства как правительства, так и помещиков. Чисто экономические вопросы, утверждал с разоружающим простодушием славянофильский идеалист, — не главное: «Когда дело идет о большем или меньшем наделе землею, о ценности усадеб, я, во-первых: в этом деле мало понимаю; во-вторых: это не так еще важно. Но когда дело дошло до души русского народа, до его жизненного, общинного начала, до мира, до сродки, — то я, сколько-нибудь разумея это дело, не могу молчать»<sup>2</sup>.

Тут не было лицемерия: пренебрежение к экономическим вопросам распространялось у Аксакова на всю эту область жизни, шла ли речь о крестьянских или о дворянских интересах. (В. Семевский, ученый, крайне чувствительный к любым расхождениям между словами и делами в крестьянском вопросе, полагал не без оснований, что Аксаков, в отличие от прочих славянофилов, был за освобождение без выкупа в пользу помещиков<sup>3</sup>.) Стоит зато подчеркнуть, что «Замечания» Аксакова были резким протестом против превращения мира в удобное орудие администрации и помещиков, что его критика правительственных проектов метила также в славянофильских деятелей, таких как Самарин и Черкасский, активно участвовавших в работе редакционных комиссий и полностью солидарных с духом подготавливаемого закона.

Проекты администрации, писал Аксаков, уничтожили самостоятельность мира, «сковав его по рукам и ногам»<sup>4</sup>. Они пытаются определить, когда мир является миром, навязывают миру чуждый ему принцип большинства, превращают мирскую сродку в жалкое подобие дворянских выборов; мир, руководимый старостой,

<sup>1</sup> Там же. С. 2.

<sup>2</sup> Там же. С. 7. («Письмо к Н. Н. [т. е. князю В. А. Черкасскому]». — *Примеч. перев.*)

<sup>3</sup> Семевский В. И. Крестьянский вопрос в России... Т. 2. С. 418.

<sup>4</sup> Аксаков К. С. Замечания на новое административное устройство крестьян... С. 101.

подсчитывающий голоса и принимающий решения большинством, уже не будет миром, — такой «мир» можно найти «в любом клубе, и в Английском, и в дворянском»<sup>1</sup>; опасение, что решение мира может оказаться неправомочным, — нонсенс. «Успокойтесь, — иронизировал Аксаков. — Давно стоит мир; у нас бывали самозванные цари, а самозванца-мира не бывало»<sup>2</sup>. Манья регулирования всего на свете, наведения повсюду «порядка» убийственна для всего живого, ибо с бюрократической точки зрения сама «жизнь есть беспорядок»<sup>3</sup>. Пусть же каждый мир сам устраивает свое правосудие; безразлично, передаст ли он судебную власть выборным судьям или же старикам — никто не должен в это вмешиваться<sup>4</sup>. «Предоставьте что-нибудь человеку самому. Ведь вы не со скотами имеете дело, а, напротив, с народом, который в общественном деле смыслит гораздо побольше вас, членов благородного дворянского собрания». Администрация сама признала в теории, что помещик не может быть начальником мира и не должен вмешиваться в его дела, но на практике ограничила применение этого принципа множеством оговорок, сделав помещика «каким-то деревенским надзирателем и наставником»<sup>5</sup>. Все это было для Аксакова преступлением против народа, умерщвлением живого начала русской жизни, уничтожением последнего оплота русской свободы.

В позитивной части своих «Замечаний» Аксаков предлагал создать «округи» — единицы самоуправления, объединяющие несколько «миров» и посредничающие между ними и государством. Округе предназначалась роль «стеклянного колпака», отделяющего крестьян от непосредственного соприкосновения с государством: государство сообщает свои требования округе, а та, в свою очередь, — отдельным мирам; исполнение требований зависит только от крестьян: «Правительство предъявляет: что. Народу предоставляется: как»<sup>6</sup>. Округа не является высшей инстанцией по отношению к отдельным мирам: ее роль сводится к общению с государственными чиновниками и принятию

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Замечания на новое административное устройство крестьян... С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

<sup>3</sup> Там же. С. 42.

<sup>4</sup> Там же. С. 108.

<sup>5</sup> Там же. С. 10, 114.

<sup>6</sup> Там же. С. 36.

решений, касающихся всех входящих в нее деревень, таких как строительство церквей (округа, вообще говоря, должна была совпадать с церковным приходом). В делах же, касающихся отдельной деревни, высшим авторитетом и суверенной властью является мир. Его решение обжалованию не подлежит<sup>1</sup>.

С определенными трудностями Аксаков столкнулся в вопросе о телесных наказаниях. Будучи, разумеется, их противником, он, однако, не мог согласиться на законодательный их запрет: ведь это ограничило бы самоуправление мира<sup>2</sup>. В государстве — механической структуре — внешнее вмешательство закона допустимо и естественно, но мир должен развиваться самостоятельно и постепенно; отмена телесных наказаний должна быть результатом «внутреннего процесса», свободного нравственного развития<sup>3</sup>. Добавим, что тревога Аксакова была напрасна: в этом отношении власти вовсе не собирались ограничивать свободу мира. Во имя уважения к обычному праву русские крестьяне были исключены из сферы действия общего государственного права и могли подвергаться телесному наказанию до самой революции<sup>4</sup>.

Характерно, что авторы, писавшие об отношении славянофилов к крестьянской реформе, обычно совершенно умалчивают о «Замечаниях» Аксакова<sup>5</sup>. От взглядов Аксакова нельзя отделаться утверждением, что он защищал общину как институт, который облегчает государству взимание податей или же препятствует оттоку крестьян из деревни, обеспечивая помещику дешевую рабочую силу. Это не был ни обычный помещичий консерватизм, ни тот или иной вариант «прусского» пути развития капитализма. Чтобы правильно оценить, какое место занимают взгляды Аксакова в рамках более широкого целого, следует обратиться, по нашему мнению, к консервативным элементам *народнической* идеологии, а этого-то не делали, к сожалению, марксистские исследователи, необоснованно полагая, что между дворянской идеологией (славянофильством) и крестьянской

<sup>1</sup> Там же. С. 106–107.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 81–85.

<sup>3</sup> Там же. С. 85.

<sup>4</sup> Неточность: телесные наказания крестьян (а также в армии и на флоте) были отменены в 1904 году. — *Примеч. перев.*

<sup>5</sup> См., например: Цаголов Н. А. Очерки русской экономической мысли...; Истоки русской экономической мысли. Т. 1. Ч. 2.

(или идеологией разночинцев, выражающих интересы крестьянства) не может быть никаких точек соприкосновения.

Особенно поучительным кажется сравнение Аксакова со Щаповым, страстным поклонником Древней Руси и в то же время историком, чья теория русского исторического процесса была, по словам советского ученого, «лучшим историческим обоснованием русского народничества»<sup>1</sup>.

Жизнь Щапова — сына сибирского дьячка и крестьянки-бурятки — складывалась совершенно иначе, чем жизнь славянофильского идеалиста. Учащийся Иркутской духовной семинарии, вечно голодный, завшивленный, битый и унижаемый, был совсем не похож на молодого Аксакова, выросшего в уютном «дворянском гнезде» со старыми культурными традициями. И все же их объединяло нечто весьма существенное — фанатическая любовь к русской деревне, которая в воспоминаниях Щапова, по контрасту с угрюмой действительностью семинарии, представала в розовом свете. Подобно Аксакову, Щапов создал для себя идиллический образ Древней Руси, преданной высшими сословиями и сохранившейся в своей чистоте в крестьянском мире. Будучи студентом Казанской духовной академии, он работал за своим конторским столом по семнадцать часов в день, читая древние документы и летописи и впитывая дух старорусской «мирской свободы» и «мирского социализма». Увлекался он также изданиями славянофилов, «зорко следил за всем, что выходило из их круга»<sup>2</sup>.

Отправной точкой концепции Щапова было аксаковское различие между двумя формами исторической жизни русского народа: «земской» и государственной. Народ — живой организм, государство — воплощение сухой отвлеченной идеи. Основная ячейка народного организма — мир. В статье «Сельская община» (1862) Щапов писал:

Старый, неумирающий, вековечный мир крестьянский — твердыня всего русского мира, представляет первооснову и первообраз для нашего саморазвития. В давно былые времена вольнонародного самоустрой-

<sup>1</sup> Сидоров А. Мелкобуржуазная теория русского исторического процесса (А. П. Щапов) // Русская историческая литература в классовом освещении. С. 312.

<sup>2</sup> Аристов Н. Я. Афанасий Прокофьевич Щапов: (Жизнь и сочинения). СПб., 1882. С. 30.

ства народ наш сам собою, общими богатырскими силами построил земско-вечевой мир, на общине — народной основе земского народосоветия и народоправления. Во времена этого самоустройства он воспитался в духе мира: мировой дух сроднился с его природой, проник весь его быт, стал жизненным, зиждательным принципом, творческой силой всего народного саморазвития. И вот почему мир так живуч, вековечен. Корень, основа, архитектурная закладка вольнонародного, мирско-вечевого земского самоустройства — мир остался, уцелел через все буреломные эпохи нашей истории. Городские магистраты, с магистратским регламентом Петра Великого, городовое положение Екатерины II смутили, расстроили мир городовую, преобразовав города в гильдейско-цеховые и административные корпорации. Но корень вольнонародного, земско-вечевого, самим народом созданного мира уцелел в могучем крестьянском мире, в сельской общине<sup>1</sup>.

Эта цитата — одна из многих — содержит в себе целую философию русской истории. Подробнее Щапов развивал ее на примере народной колонизации новых земель и на примере раскола, в котором усматривал наиболее подлинную, не испорченную влиянием государства форму православия. Он также придавал большое значение Земским соборам и даже часто пользовался словом «соборность» для определения общих принципов «земского народоправия». Трудно усомниться в родстве этих взглядов со славянофильством, вернее, с историческими взглядами и народной утопией Аксакова.

Это понимал и сам Щапов и как раз потому, получив известность в прогрессивных кругах, усиленно старался, чтобы его не заподозрили в славянофильстве: к историческим воззрениям славянофилов демократическое общественное мнение относилось в лучшем случае со снисходительной насмешкой, симпатии к славянофильству были бы расценены как проявление отсталости<sup>2</sup>. Тем не менее славянофильские идеи прямо и косвенно просачивались в народническую идеологию,

<sup>1</sup> Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 762.

<sup>2</sup> Биограф Щапова пишет об этом: «Разделяя мнения и убеждения славянофилов и высказывая их постоянно, Афанасий Прокофьевич, однако, не считал себя членом их круга и последователем оригинального их учения; он как будто даже опасался иногда, как бы его не назвали славянофилом» (Аристов Н. Я. Афанасий Прокофьевич Щапов. С. 44).

сочетаясь с характерным для народничества «экономическим романтизмом»<sup>1</sup> и анархическими мотивами, придавая своеобразную окраску народнической идеализации самоуправляющихся общин. Особенно ярким примером усвоения народничеством славянофильских идей является, наряду с работами Щапова, публицистика Г.З. Елисеева<sup>2</sup>.

Елисеев подчеркивал полную «самобытность» русской государственности и культуры, а ее сущность усматривал, вслед за Киреевским и Хомяковым, в изоляции от античного наследия, т.е. прежде всего от юридической римской традиции; идеализировал «земский», «народный» строй старой Руси, не знавшей индивидуализма, римского понятия частной собственности, западного феодализма и аристократии. Различие между Щаповым и Елисеевым состояло главным образом в распределении акцентов: Щапов, главные работы которого появились на рубеже пятидесятых–шестидесятых годов, свою ретроспективную утопию противопоставлял прежде всего государственному централизму и тесно связанному с ним крепостничеству; Елисеев, публицистическая деятельность которого охватывает первые три пореформенных десятилетия, видел главного врага в капитализме, противопоставляя «старые русские начала» «Молоху плутократии» и прислуживающей ему либеральной политической экономии.

Взгляды Щапова оказали значительное влияние на Плеханова в народнический период его идейного развития. Работы Щапова, отмечал Плеханов, «если и не легли в основу, то, по крайней мере, были весьма значительным вкладом в теорию народничества»<sup>3</sup>. В 1880 году в статье, излагавшей программу партии «Черный передел», Плеханов назвал историю России «полным трагизма повествованием о борьбе на жизнь и смерть между полярно противоположными принципами народно-общинного и государственно-индивидуалистического общежития»<sup>4</sup>. Заявляя это, будущий теоретик марксизма недостаточно осознавал, что

<sup>1</sup> См.: Ленин В. И. К характеристике экономического романтизма // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 119–262.

<sup>2</sup> См.: Козьмин Б. П. Из истории революционной мысли в России. М., 1961. С. 68–69.

<sup>3</sup> Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 2. С. 10.

<sup>4</sup> Там же. Т. 1. С. 111.



одним из источников его концепции, заимствованной у Щапова, было различие двух противоположных «начал» русской истории — «земли» и государства, предпринятое в сороковые годы враждебным ко всякой революции славянофильским утопистом<sup>1</sup>.

\* \* \*

Чтобы лучше понять «народничество» Аксакова, точнее определить своеобразие аксаковской версии славянофильства, будет полезно, как мы полагаем, еще одно, хотя бы беглое сопоставление — «народной утопии» Аксакова с патриархально-крестьянской, христианско-анархической утопией Льва Толстого. Мы хотим показать, что Аксаков, как и Толстой, пытался перейти со «стародворянских» позиций на позиции патриархального крестьянства, но, в отличие от Толстого, не мог порвать с собственным классом, с его культурой, с официальной православной религией. Взгляды Аксакова, по нашему мнению, есть своего рода промежуточное звено между двумя идеологиями, защищавшими старую, патриархальную, деревенскую Русь: между «православно-русским» консервативным романтизмом Киреевского и еретическим, про-светительски-моралистическим, «нигилистическим» в своей критике современности «народничеством» Толстого.

Прежде всего бросается в глаза сходство анархических элементов идеологий Аксакова и Толстого: оба мыслителя, в отличие от Киреевского, видят во *всякой* государственности, говоря словами Аксакова, «начало зла, внешнего принуждения»; оба, в отличие от Бакунина и революционных народников, проповедуют «христианский», антиреволюционный анархизм, допускающий только *нравственное* сопротивление государственному принуждению и даже взывающий к совести тех, кто стоит у руля государства<sup>2</sup>. Но Аксаков не решился на осуждение государства как орудия социального угнетения; «анархизм» славянофильского мыслителя робок, абстрактно теоретичен по сравнению

<sup>1</sup> Несколько лет спустя, после перехода Плеханова на марксистские позиции, связь между идеями Щапова и славянофильством стала для него совершенно ясной. См. статью Плеханова о Щапове 1883 года (Там же. Т. 2. С. 10–20).

<sup>2</sup> О «христианском анархизме» Толстого см.: Асмус В. Ф. Мироззрение Толстого // Литературное наследство. М., 1961. Т. 69. Ч. 1.

с резкостью и радикализмом толстовской критики конкретной российской государственности.

Менее заметное сходство существует между Аксаковым и Толстым в сфере религии; его не должно заслонять то обстоятельство (значение которого мы, впрочем, вовсе не склонны недооценивать), что Аксаков идеализировал православие, а Толстой был последним великим еретиком, страстным и беспощадным обличителем официальной церкви. Религиозность как Толстого, так и Аксакова носила евангелический характер: оба они ценили в религии прежде всего нравственность, оба, в отличие от консервативных романтиков, видели образец христианства не в церкви как исторической силе, а в примитивной крестьянской общине. С этим сочетался моралистический антиисторизм, у Толстого программный, у Аксакова не до конца осознанный и продуманный, но тем не менее выразившийся иногда вполне недвусмысленно. Оба мыслителя стояли на почве абсолютизма в этике и в теории познания, оба (как и народнические «субъективные социологи») восстанавливали в правах *постулативное* мышление, мерили историю нравственным идеалом, а не идеал — историей. Это означало отрицание не только гегелевского историзма и эволюционистской теории прогресса (тут Аксаков и Толстой были совершенно согласны между собой), но и консервативно-романтического историзма. В этом последнем вопросе (как, впрочем, можно было предвидеть) Аксаков не сумел оставаться последовательным: отвергая де-факто теорию «органичности» истории, он постулировал «органичность» как важную составную часть общественного идеала.

Из морализма Аксакова и Толстого вытекал также их антиэстетизм: в автономизации эстетических ценностей Аксаков усматривал нехристианскую склонность, свойственную Западу, но совершенно чуждую старой Руси, выше всего ставившей простоту, «внутреннюю красоту», невосприимчивость к искушениям внешнего блеска, эффектам и роскоши<sup>1</sup>. С этим сочеталась универсалистско-эгалитарная тенденция — черта, резко

<sup>1</sup> Крайним выражением антиэстетизма Аксакова является его взгляд на личность Ивана Грозного. Грозный был, по мнению Аксакова, «художественной натурой», человеком, прельщавшимся внешней, а значит, безнравственной красотой; красота не всегда совпадает с добром; одной из причин жестокостей

отличавшая Аксакова от консервативных немецких романтиков и сближающая его с философией яснополянского мудреца. Оба мыслителя решительно отмежевались от эстетизирующего культа разнородности и неповторимого своеобразия. Народ, утверждал Аксаков, тем и разнится от привилегированных сословий, что не имеет никаких отличий, никаких особенных черт; человек из народа зовется просто «человеком» или «крестьянином» (т.е. христианином), ибо других званий и отличий у него нет. «О, как богата эта бедность! — писал Аксаков. — <...> Нося звание только человека, только христианина, он с этой стороны есть идеал для всего человеческого и христианского общества»; высшие классы тоже становятся народом, когда забывают о различиях, отличающих их от других людей, когда чувствуют в себе только человека и христианина<sup>1</sup>.

От этих мыслей (весьма искусственным образом примирявшихся с несомненным национализмом Аксакова) еще очень далеко до толстовского осуждения всего, что разделяет людей; впрочем, они не были чем-то явно противоречащим взглядам «старших» славянофилов, которые ведь, в отличие от консервативных немецких романтиков, также положительно оценивали принципиальную однородность общества. Но в мировоззрении Аксакова эта тенденция идет гораздо дальше: сочетается с неприятием всякого познавательного элитаризма (защищавшегося, в частности, Киреевским и Хомяковым), а в известной степени — с тенденцией, пусть слабой и робкой, к эгалитаризму в общественных отношениях. Общественный идеал Киреевского предполагал ясное признание социальной иерархии (хотя и не такой жесткой, как в средневековой Европе) и ведущую роль дворянства в жизни нации; «народная утопия» Аксакова — независимо от того, насколько сам он это осознавал, — наводила на мысль, что крестьяне могли бы прекрасно обойтись без дворянства, и предвосхищала толстовскую оценку «высших классов» как ненужного, искусственного нароста на теле народа.

---

Грозного было именно то, что его поведение определялось не нравственными требованиями, но эстетическим идеалом могущественного властителя. (Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 167–168.)

<sup>1</sup> Цит. по: Бродский Л. Н. Ранние славянофилы. С. 114–115.

И наконец, что весьма знаменательно, мы находим у Аксакова теорию «непротивления злу насилием». Славянофильский утопист изложил ее в статье «Несколько замечаний о взаимном отношении добра и зла»; ее предполагалось опубликовать (уже после смерти автора) в газете «День» от 21 октября 1861 года, но статья была задержана цензурой и по сей день не опубликована (вероятно, погибла). В рапорте цензора ее содержание излагается так:

Эта статья, в форме сжатой и строго логической, излагает ряд отвлеченных соображений о борьбе добра со злом, о недостатке искренности в сочувствии к добру и отвращении к злу, о смешении начал добра и зла, — представляет нравственный характер борьбы и особенно восстает против употребления в этой борьбе со злом насилия как средства, заимствованного у самого зла и являющегося уступкою злу и сделкою со злом; напротив, указывает на силу свободного убеждения как на единственное орудие, приличное добру и истине. В заключение автор заявляет несогласие свое с учением, что цель оправдывает средства<sup>1</sup>.

Как видно из этого изложения (а также из других, не приведенных нами отрывков), Аксаков был далек от радикализма автора «Воскресения»; в его статье нет прямого осуждения войн, полиции, тюрем и экзекуций. Автор, лояльно отмечал цензор, отнюдь не применяет своих выводов к России и вообще к государству. Статья Аксакова, по всей вероятности, должна была служить доводом в пользу свободы слова и даже косвенно не провозглашала отрицания любых форм государственного принуждения. Тем не менее перед нами документ, не лишенный значения. Во-первых, он свидетельствует о кристаллизации этических взглядов Аксакова, который ранее, хотя и считал насилие орудием внешней правды, не только не выступал с теорией «непротивления злу насилием», но даже поддавался (в начале Крымской войны) шовинистическим провоенным настроениям<sup>2</sup>. Во-вторых, едва ли случайно то, что эта кристаллизация

<sup>1</sup> ЦГИА. Ф. 772. Оп. 1. Ед. хр. 5840.

<sup>2</sup> Об этом свидетельствует статья Аксакова «О восточном вопросе» (датированная 6 февраля 1854 года). Мы рассматриваем ее в главе 12 настоящей книги, с. 564–565.

наступила как раз тогда, когда остальные славянофилы — государственные деятели, защитники классовых интересов дворянства, великодержавные националисты — эволюционировали в прямо противоположном направлении.

Взгляд на трех представителей классического славянофильства — Ивана Киреевского, Алексея Хомякова и Константина Аксакова — в перспективе эпохи Великих реформ шестидесятых годов весьма поучителен. Хомяков — создатель славянофильской экклесиологии и теории «соборности» — изменил антикапиталистической, консервативной утопии в пользу «практической» политики, в конечном счете сводящейся к помещицкому пути капиталистического развития; Киреевский умер на пороге новой эпохи, будучи убежден в преждевременности начинающихся реформ и сохранив верность славянофильской утопии в ее консервативно-романтической, «стародворянской» форме; Аксаков — утопист наиболее бескомпромиссный — пытался очистить славянофильскую утопию от дворянских элементов, превращая ее в своего рода христианский популизм, созвучный с архаически-патриархальным мировоззрением крестьянских масс.

Остальные славянофилы, при всех различиях между ними, пошли, как мы увидим, в направлении, указанном Хомяковым; в частности, поэтому именно он считается центральной фигурой славянофильского движения. Но для историка консервативной утопии упрямая утопичность Аксакова, ее «народность» и половинчатость — явление более интересное и не менее важное для понимания различных возможностей развития и различных аспектов славянофильского учения.

ЧАСТЬ III  
*Конфронтации*

## ГЛАВА 7. СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Философские понятия, — писал в 1845 году Иван Киреевский, — распространились у нас весьма сильно. Нет почти человека, который бы не говорил философскими терминами; нет юноши, который бы не рассуждал о Гегеле; нет почти книги, нет журнальной статьи, где незаметно было бы влияние немецкого мышления; десятилетние мальчики говорят о конкретной объективности»<sup>1</sup>. О трудах Гегеля, вспоминает Герцен,

толковали <...> беспрестанно, нет параграфа во всех трех частях «Логики», в двух «Эстетики», «Энциклопедии» и пр[оч.], который бы не был взят отчаянными спорами нескольких ночей. Люди, любившие друг друга, расходились на целые недели, не согласившись в определении «перехватывающего духа», принимали за обиды мнения об «абсолютной личности и о ее *по себе бытии*». Все ничтожнейшие брошюры, выходившие в Берлине и других губернских и уездных городах немецкой философии, где только упоминалось о Гегеле, выписывались, зачитывались до дыр, до пятен, до падения листов в несколько дней<sup>2</sup>.

Свидетельств такого рода можно привести гораздо больше; они позволяют говорить о «гегельянской атмосфере сороковых годов»<sup>3</sup>. Влияние философии Гегеля было в России, как и в Польше, несравнимо с влиянием любого другого мыслителя Запада;

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 133.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 18.

<sup>3</sup> Чижевский Д. И. Гегель в России. С. 210.

оно распространялось как вглубь, так и вширь, проникало в глухую провинцию, находило отражение в художественной литературе. Можно смело утверждать, что гегельянство, в той или иной степени, было «системой соотнесения» едва ли не для всех философских и историософских концепций, появившихся в России в 1837–1845 годах. Поэтому рассмотрение славянофильства в конфронтации с гегельянством целесообразно вдвойне: это позволит увидеть славянофильство на фоне общеевропейских философских споров (немецких споров о гегельянстве), а вместе с тем лучше понять философскую позицию непосредственных антагонистов славянофильства — русских западников, в идейном развитии которых философия Гегеля сыграла, как увидим, крайне важную роль.

Масштаб влияния Гегеля тревожил правительственные круги. Уже в 1841 году появилась статья И. И. Давыдова «Возможна ли у нас германская философия?». В статье, написанной, по-видимому, по заказу министра народного просвещения, С. С. Уварова, давался решительно отрицательный ответ на этот вопрос: «Нам в нашем юном возрасте незачем усваивать философию, до которой другой народ дошел в своей дряхлой старости»<sup>1</sup>. События «Весны народов» окончательно решили вопрос — по устранении чересчур «либерального» Уварова новый министр просвещения, князь Ширинский-Шахматов, упразднил кафедры философии во всех русских университетах. Читать психологию и логику было поручено православным богословам, новые цензурные правила строго запрещали упоминать в печати имя и сочинения Гегеля. Тем самым были выполнены требования крайних обскурантов, которые давно уже заявляли, что любая философия враждебна религии, что «мудрствования западных философов есть только медь звенящая и кимвал звяцающий»<sup>2</sup>.

Ставить знак равенства между славянофильством и обскурантизмом было бы разительной исторической несправедливостью. Но еще большей ошибкой было бы не замечать, что в сороковые годы славянофилы оказались в России самыми

<sup>1</sup> Чижевский Д. И. Гегель в России. С. 230.

<sup>2</sup> Открытое письмо М. Н. Загоскина к издателю журнала «Маяк». Цит. по: Григорьев А. А. Сочинения. СПб., 1876. Т. 1. С. 584.



серьезными и вместе с тем самыми последовательными противниками гегельянства во всех его — столь различных — обликах. Эта тенденция особенно ярко проявилась в ценном, вообще-то, труде Д. Чижевского «Гегель в России».

Аргументация Чижевского проста. Сущностью славянофильства он считает стремление обосновать особую историческую миссию русского народа, а гегельянство служило превосходной мировоззренческой канвой для всевозможных мессианистских мотивов, ведь сам Гегель в письме к барону фон Иксюлю наметил возможность взглянуть на Россию как на наследницу европейских народов, которые «более или менее уже достигли цели своего развития»<sup>1</sup>. Эту возможность превратили в действительность т. н. «младшие» славянофилы — Константин Аксаков и Юрий Самарин. Они «прошли через школу гегелевской философии, они были в течение нескольких лет славянофилами и гегельянами одновременно, правда, „преодолели“ затем свое гегельянство — а „преодоление“ далеко не то же самое, что простое отрицание»<sup>2</sup>. Гегельянство молодого Аксакова и Самарина, напоминает Чижевский, не вызывало никаких сомнений у современников: Герцен называл их «православными гегельянами», Иван Аксаков утверждал, что на принципах Гегеля они попытались построить «целое мирозерцание, целую систему, своего рода феноменологию русского народного духа с его историей, бытовыми явлениями и даже православием»<sup>3</sup>.

То, что Чижевский обратил внимание на «православное гегельянство», явление во всех отношениях любопытное, — его несомненная заслуга. Однако более близкое знакомство с этим специфическим идейным комплексом не подтверждает мнения, будто «философия истории Гегеля прекрасно могла служить основой для славянофильства»<sup>4</sup>. «Православные гегельянцы» еще не были славянофилами. В мировоззрении К. Аксакова и Ю. Самарина гегельянство какое-то время *существовало* со славянофильской тенденцией, но не подкрепляло ее и не привилось

<sup>1</sup> Чижевский Д. И. Гегель в России. С. 164.

<sup>2</sup> Там же. С. 165.

<sup>3</sup> Там же. С. 166.

<sup>4</sup> Там же. С. 164.

на ее почве. Окончательный переход на славянофильские позиции был равносителен окончательному и последовательному отказу от гегельянства.

### «ПРАВОСЛАВНЫЕ ГЕГЕЛЬЯНЦЫ»

Первым документом «православного гегельянства» была брошюра Аксакова «Несколько слов о поэме Гоголя „Похождения Чичикова, или Мертвые души“». В ней молодой критик, до недавнего времени член кружка Станкевича, высказал мысль, что «Мертвые души» есть предвестие и начало возрождения гомеровского эпоса. Со времен Гомера в истории литературы, утверждал Аксаков, обнаруживается ее несомненный упадок, вплоть до появления романа — литературного жанра, продолжающего традицию античного эпоса. Но роман — это эпос в выродившейся форме: он не в состоянии выразить «дух целого», сосредоточен на случайных поступках отдельных личностей в чисто индивидуальной, частной, обособленной сфере жизни.

И вот среди такого упадка литературы в поэме Гоголя воскрес гомеровский эпос: Гоголь создал «целый мир, где опять, как у Гомера, свободно шумят и блещут воды, восходит солнце, красуется вся природа и живет человек, — мир, являющий вам глубокое целое, глубокое, внутри лежащее содержание общей жизни, связующий единым духом все свои явления»<sup>1</sup>. Аксаков не мог не сознавать, хотя бы частично, что содержание «Мертвых душ» — сатирического романа! — не соответствует требованиям эпоса, поэтому на первый план выдвигал «творческий акт» Гоголя, утверждая, что в этом отношении автор «Мертвых душ» превзошел Пушкина<sup>2</sup> и всех вообще современных художников. Содержание поэмы, рассуждал критик, разовьется шире и величественнее в ее следующих частях; предвестие этого — лирические отступления, в которых Гоголь уловил «субстанциональное, вечное» содержание русской жизни. Прогнозы эти, впрочем,

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Несколько слов о поэме Гоголя «Похождения Чичикова, или Мертвые души». М., 1842. С. 4.

<sup>2</sup> Прямого упоминания о Пушкине в брошюре Аксакова нет, хотя вывод о превосходстве Гоголя над Пушкиным следует из хода рассуждений автора. — *Примеч. перев.*

гармонировали с заявлениями самого Гоголя, что, «может быть, в сей же самой повести [т. е. в ее ненаписанных томах. — А. В.] почувются иные, еще доселе не бранные струны, предстанет несметное богатство русского духа»<sup>1</sup>.

«Гомеровский» характер «творческого акта» Гоголя Аксаков усматривал в развернутых эпических сравнениях, столь частых у Гоголя. Однако сделанный отсюда вывод о сходстве Гоголя с Гомером был основан на явном недоразумении: «гомеровские» сравнения выполняли в «Мертвых душах» героикокомическую функцию, служили сатирическим целям, по контрасту «приземленного» содержания с возвышенной эпической формой. Белинский был совершенно прав, утверждая в полемике с Аксаковым, что античный эпос представлял собой прославление, апологию бытия, тогда как «Мертвые души» — это «негация» воссоздаваемой действительности<sup>2</sup>.

В своих рассуждениях об античном эпосе Аксаков повторил соответствующие фрагменты «Эстетики» Гегеля; но Гегелю была совершенно чужда мысль о возможности воскрешения патриархальной «героической эпохи»<sup>3</sup>. Славянофильская тенденция Аксакова проявилась в его ностальгии по «наивной» поэзии, по литературе, непосредственно выражающей «субстанцию» своего народа. В Гоголе Аксаков искал те же самые ценности, которые позднее нашел — с гораздо большим основанием — в русских былинах. В своем стремлении приблизить современную литературу к гомеровской простоте и «наивности» критик не был одинок. «Славянофильский» характер этой литературной программы подчеркнул Киреевский в письме к В. Жуковскому (1845) по поводу публикации им перевода «Одиссеи». «„Одиссея“ ваша, — писал он, — должна совершить переворот в нашей словесности, своротив ее с искусственной дороги на путь непосредственной жизни. Эта простодушная искренность поэзии есть именно то, чего нам недостает и что мы, кажется, способнее оценить, чем старые хитрые народы, смотрящиеся в граненые

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 7 т. М., 1978. Т. 5. С. 213.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 253.

<sup>3</sup> Гегель прямо связывал «героическую» эпоху со слабым развитием разделения труда и производительных сил (см.: Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. М., 1959. С. 243–245).

зеркала своих вычурных писателей. Живое выражение народности греческой разбудит понятие и об нашей, едва дышащей в умолкающих песнях»<sup>1</sup>.

Брошюра Аксакова, пытавшегося приписать достоинство «гомеровской простоты» писателю, который в действительности был мастером изощренного и горького гротеска, — всего лишь любопытный исторический курьез. Гораздо большей зрелостью мысли отличается магистерская диссертация Аксакова, изданная в 1846 году: «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка». Книгу эту, до недавнего времени несправедливо недооцениваемую историками русской литературы и мысли, М. Азадовский называет «одним из самых ярких памятников русского гегельянства в филологической науке». «Историческое значение диссертации Аксакова, — пишет советский ученый, — очень велико. Заглавие книги было значительно уже ее содержания. По существу это был опыт целостного построения национально-культурного процесса»<sup>2</sup>.

В момент публикации своего труда Аксаков уже не был гегельянцем. Вероятно, поэтому в предисловии к книге оказался абзац, предлагающий совершенно превратное толкование содержащихся в ней мыслей. Здесь говорилось:

До Петра Великого мы были неразрывно соединены с отечеством, любили его; но любовь наша не была свободна, она была односторонняя; в ней был страх чужеземного; только чрез незнание, чрез отчуждение думали мы сохранить свою национальность; здесь была темная сторона, которая давала возможность поколебать самое чувство. Так и случилось.

Петр вывел на свет, что таилось во мраке; обличил и поразил односторонность и был поворотной точкой. Время после Петра Великого являет новую односторонность, ужасную крайность, до какой когда-либо достигал народ; доходило до того, что мы вовсе отрекались от нашей истории, литературы, даже языка. Столицею нашею стал город с чужим именем, на берегах чуждых, не связанный с Россиею никакими историческими воспоминаниями <...>. Но теперь именно настает новый период; теперь союз наш с отечеством и ясная наша любовь к нему

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 237.

<sup>2</sup> Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 1. С. 380–381.

уже не имеет той односторонности, которая могла бы дать поколебать ее; не в удалении от иных стран, не в страхе ищет она опоры; нет, мы приняли в себя просвещение Запада, приняли его не даром <...>; мы возвращаемся, откинув далеко отчуждение предыдущего отрицательного периода, полные любви и разумного убеждения к отечеству, с которым союза нашего ничто уже расторгнуть не может<sup>1</sup>.

Фрагмент этот, вопреки видимости, нельзя считать воспроизведением хода мыслей, развитых в книге. Борис Чичерин был неправ, утверждая, будто Аксаков отпустил бороду в согласии с Гегелем: «В древней России была борода, в новой — ее сбрили, в будущем она должна восстановиться»<sup>2</sup>. Истолкование диссертации Аксакова в духе механического применения триады — допетровская Русь как тезис, петербургская Россия как антитезис, — к сожалению, слишком распространена; ее повторил даже Чижевский, свидетельствуя тем самым, что не слишком внимательно прочел анализируемую им книгу<sup>3</sup>.

В традиционной схеме, послужившей главной осью работы Аксакова, допетровская Русь — не тезис, но антитезис, отрицание универсальной идеи человечества; послепетровская Россия — не антитезис, но синтез, возвращение к утраченной универсальности. Таким образом, исходной точкой здесь оказывается «общее», а не партикуляризм старой, патриархальной Руси. Ход умозаключений Аксакова таков:

Общее как общее не может реально существовать; это лишь бытие *in abstracto*<sup>4</sup>. Чтобы начать существовать, общее должно начать с отрицания себя: тем самым появляется необщее (анти-тезис), «особенное» (*Besonderheit*), отрицание общего как общего. Это «особенное», в свою очередь, подвергается отрицанию (отрицание отрицания), и общее снова находит себя в «единичном» (*Einzelheit*). Но теперь это уже общее, конкретизированное благодаря отрицанию, существующее не *in abstracto*,

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. М., 1846. С. 6–7.

<sup>2</sup> Цит. по: Чижевский Д. И. Гегель в России. С. 169.

<sup>3</sup> Вслед за Чижевским эту ошибочную интерпретацию повторяет А. Койре в статье «Гегель в России». См.: Койре А. *Études d'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Paris, 1929. P. 166–167.

<sup>4</sup> В абстракции (*лат.*).

но в реальности. Возвращение к общему не есть шаг назад: восстановленное общее — это общее, обогащенное отрицанием и ставшее тем самым «действительным».

Эта схема легла в основу аксаковской философии истории. Универсальный человек, идея человечества — лишь абстракция, поэтому она должна подвергнуться отрицанию «особенным», т. е. народом, замкнутым в своем партикулярном, национальном существовании. «Отрицание отрицания» — это личность, которая освобождает себя от исключительно национальных определений, восстанавливая тем самым общечеловеческие ценности. Освобожденная личность, однако, не перестает быть членом того или иного народа; в ее лице народ избавляется от своей исключительности, поднимается до общего, а общее конкретизируется, переходя в действительность.

Допетровская Русь, будучи замкнутым, изолированным народом, выражала собой момент «особенного», отрицание «общего». Сокровищницей универсальных ценностей служило здесь христианство, но русский народ не был готов к его принятию. «Общее» в христианской религии было вручено народу как клад, который должен открыться ему лишь тогда, когда народ будет достоин обладать им и полностью понять и принять открывшиеся ему ценности. Конец династии Рюриковичей уже предвещал наступление третьего «момента»: преодоления национальной изоляции. В поддержке, оказанной Самозванцу, в стрелецких бунтах и в расколе Аксаков видел нежелание народа расстаться с «исключительной национальностью»: «Здесь выразился страх национальности, темное сознание, что ее время приходит»<sup>1</sup>. В России пробудилась новая потребность, потребность в высшей сфере: в народе должна была освободиться личность. Эта личность явилась в виде колоссальной фигуры Петра Великого: «В страшной кровавой борьбе пала навсегда исключительная национальность России; наступила новая эпоха»<sup>2</sup>. В эту эпоху «общее» должно преодолеть национальность и вместе с тем сохранить ее, уже очищенную от «исключительности», как необходимый «момент» исторического развития.

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. С. 53.

<sup>2</sup> Там же. С. 55.

Но историческое развитие, замечает Аксаков, никогда не является непосредственным переходом от одного «момента» к другому. Новый «момент» возникает всегда как «односторонность» — «односторонность» есть необходимая, всегдашняя движущая сила истории. Такой необходимой, но переходной односторонностью было стремление Петра к полному упразднению национальности. Потребность в подобного рода самоотрицании зародилась в самом народе: «Ни один народ не отваживался на такое решительное, совершенное, строгое отрицание своей национальности, и потому ни один народ не может иметь такого общего, всемирно-человеческого значения, как русский»<sup>1</sup>. В огне отрицания уничтожались все конкретные проявления национальности — сохранилась лишь «отвлеченная русская субстанция», представленная «простым народом, молчаливым, оторванным от всей жизни государства». Теперь пора уже преодолеть односторонность, сопутствовавшую первому появлению нового «момента». Наступает время возвращения к собственной субстанции, время разумной любви к собственному народу, преодоленному в его исключительности, но вместе с тем сохранившемуся путем восхождения к общему. «В эту высшую сферу открывает нам путь Петр Великий»<sup>2</sup>.

Те же общие закономерности развития открывает Аксаков в истории русского языка и культуры. Молодой мыслитель энергично выступал против рассмотрения языка как совокупности условных знаков. В языке он видел «тело мысли», сверхиндивидуальную сферу сознания, «просветленную» духом и объективирующую его развитие. Страницы, посвященные истории языка, — одни из наиболее интересных в диссертации; некоторые из них, как и работы Аксакова из области грамматики, стали ценным вкладом в русскую лингвистику. «Аксаковская философия языка, — справедливо замечает А. Койре, — несомненно, относится к замечательнейшим достижениям русского гегельянства»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 59.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Koyré A. Études d'histoire de la pensée philosophique en Russie. P. 167. См. также: Виноградов В. В. Русская наука о русском литературном языке // Ученые записки МГУ. Вып. 106: Роль русской науки в развитии мировой науки и культуры. М., 1946. Т. 3. Кн. 1.

В настоящей работе языковедческие взгляды Аксакова могут быть представлены лишь в той мере, в какой они связаны с его общей историософской концепцией, т. е. по необходимости в обедненном и схематическом виде.

В литературе моменту «особенного» соответствует народное творчество. В народной пее выражается жизнь народа, и только народа — в ней нет общечеловеческого, как нет и индивидуального содержания. Народная песня непосредственно выражает субстанцию народа, ее поет весь народ, и весь народ — ее автор. Форма народного творчества всегда совершенна, поскольку ее создают не отдельные индивиды, но весь народ, а народ «всегда себе верен», содержание его песен всегда необходимо, действительно. Именно таким был фольклор старой Руси: повсюду звучали народные песни, полностью выражая содержание жизни народа. В них не было места индивидуальному: «Невеста горюет; это не ее беда, не беда какой-нибудь одной невесты; это общая участь, удел невесты в народе»<sup>1</sup>.

Наряду с фольклорным творчеством, в старой Руси существовала религиозная литература на церковнославянском языке. Литература эта была хранительницей общего начала, содержащегося в христианстве, начала, которого народ не мог еще полностью понять и принять. Церковнославянский язык особенно пригоден к выражению общего: «...когда мы входим только в самый язык церковнославянский, оторванный, так сказать, как небо от земли, от всего случайного, мы чувствуем уже себя перенесенными в другой мир, где все вечно, где все, как в храме, в котором он раздается, освящено присутствием бесконечного Божества»<sup>2</sup>. Аксаков обосновывал эти мысли конкретным сравнительным анализом языка церковной литературы и языка народного творчества.

«Общее» проявляется в языке как «органическая фраза», сочетающая богатство флексий с твердой синтаксической конструкцией. Такой «общности» недоставало в древнерусском творчестве. Народный язык, даже проникая в литературу, сохранял разговорный, идиоматический характер, ему были свойственны

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. С. 39.

<sup>2</sup> Там же. С. 41–42.



отсутствие определенных синтаксических правил, «грубость и необтесанность слова», дающие в результате «неограниченность» предложений. В этой «необтесанности» флексий, в отвердевших, неподвижных формах, в этом «важном покое» языка было, по мнению Аксакова, «что-то величавое и мощное», зародыш будущего разнообразного развития; эту неподвижность не следует смешивать со старческой неподвижностью языков, которые уже развились и утратили флексии (например, английский язык)<sup>1</sup>. Синтаксическая конструкция («общее») развивалась лишь в абстрактном, церковнославянском языке; необходимо было пробуждение «общего» в живом языке народа. Предвестием приближающегося нового «момента развития» была характерная для XVII столетия языковая пестрота, эклектическое смешение двух языковых сфер, вторжение в письменное творчество вульгаризмов и оборотов устной речи, а также заимствований из чужих языков. Это свидетельствовало о том, «что уже колебалась национальная сфера, над которой отвлеченно возносилось общее и язык его»<sup>2</sup>.

Роль Петра Великого в русской литературе сыграл Ломоносов. «Значение Ломоносова в литературе, — суммировал свои рассуждения Аксаков, — есть значение индивидуума, лица в поэзии, иначе: поэтической отдельной личности, дотоле поглощаемой целью, исключительно национальной жизнью»<sup>3</sup>. Ломоносов перенес общее из абстрактного, «священного» языка в живой язык, ввел в литературу индивидуальное, а тем самым — общечеловеческое содержание. Литературное творчество перестало быть коллективным, поэтому стали возможны плохие, неудачные произведения, а также возникла необходимость строгого разграничения литературных родов и жанров. Ломоносовская «теория трех стилей» упорядочила языковую пестроту, унаследованную от XVII столетия. Главное же, в языке появилась «органическая фраза», твердая синтаксическая конструкция и гибкая флексия. Такая фраза, утверждал Аксаков, может появиться лишь после освобождения индивидуума; язык народа — это

<sup>1</sup> Там же. С. 86.

<sup>2</sup> Там же. С. 274.

<sup>3</sup> См. «тезисы», помещенные в конце книги Аксакова на нумерованных страницах (Тезис V).

всегда «неорганический», устный язык; только личность, оставленная наедине со своими мыслями, уже «общими» по содержанию, и записывающая их на бумаге, может освободить в языке начало «общего»<sup>1</sup>.

Итак, Ломоносов положил начало новому «моменту» в развитии русского языка и литературы. Однако, подобно Петру Великому, он сделал это односторонне; еще дальше по этому пути пошли непосредственные продолжатели Ломоносова. Живой, разговорный язык народа начал вытесняться «книжным» с его тяжелой, «немецкой» синтаксической конструкцией. Дальнейшее развитие языка и литературы заключалось в восстановлении прав разговорного языка, но без разрушения «органической конструкции», подчиненной законам «общего». Права разговорного языка защищал Карамзин; на страже «органической конструкции» стоял его противник А. Шишков. Действительным наследником и продолжателем Ломоносова оказался Пушкин: в его творчестве была преодолена ломоносовская односторонность, оно стало настоящим синтезом национального с «общим», народного разговорного языка — с «органической конструкцией» языка письменного.

Анализ диссертации Аксакова служит серьезным доводом против тезиса о возможности гармоничного сочетания славянофильства с гегельянством. Каковы бы ни были субъективные намерения молодого мыслителя, Хомяков и Киреевский не могли признать его книгу славянофильским трудом: содержащаяся в ней оценка Петра Великого, концепция «единичного» и «общего», а также мысль, что Петр, освободив в народе «общее», проложил ему путь к полному пониманию и усвоению христианства, противоречили основным положениям славянофильского учения. Зато, и это стоит отметить, историософская схема Аксакова могла служить превосходным теоретическим обоснованием западнических воззрений. Схожие мысли высказывал Белинский, который всегда подчеркивал необходимость синтеза национального и общечеловеческого начал и именно с этой точки зрения огромное значение придавал реформам Петра; мнение, что Ломоносов был «Петром Великим русской литературы, было

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. С. 358.

высказано Белинским еще в 1834 году в статье «Литературные мечтания». Критик соглашался даже с тем, что пора уже преодолеть «односторонность» петровских реформ: «...Россия вполне исчерпала, изжила эпоху преобразования, <...> реформа совершила в ней свое дело, сделала для нее все, что могла и должна была сделать, <...> настало для России время развиваться самобытно, из самой себя»<sup>1</sup>.

Еще показательнее сопоставление диссертации Аксакова с диссертацией Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России» (1847). Эта работа, встреченная славянофилами с возмущением, а Белинским и Герценом признанная выражением общей позиции всех западников<sup>2</sup>, в сущности, повторяла концепцию «православного гегельянца». Русский исторический процесс, утверждал Кавелин, заключался в постепенной эмансипации личности, некогда целиком подчиненной патриархальной общности. Этому сопутствовало разложение изолированной, «физической» национальности, национальности в смысле внешних, застывших, традиционных форм, и складывание «духовной национальности», проникнутой общечеловеческими началами, национальности как «выражения особенности нравственного, а не внешнего, физического существования народа»<sup>3</sup>. Увенчанием этого процесса стали реформы Петра. «В Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала личности в русской истории»<sup>4</sup>. Эту победу «начала личности» Кавелин понимал как победу истинного христианства — религии, отстаивающей идеал абсолютной ценности человеческой личности, человека как человека.

Диссертации Кавелина и Аксакова писались почти одновременно, взгляды обоих авторов были совершенно независимы друг от друга. Сходство между их работами объясняется тем, что именно такие воззрения естественно вырастали на почве широко

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 19.

<sup>2</sup> См. главу 9 настоящей книги, с. 464–469.

<sup>3</sup> Кавелин К. Д. Собр. соч. СПб., 1897. Т. 1. С. 58.

<sup>4</sup> Там же. С. 62.

понимаемого гегельянства. Стоит напомнить, что диссертация Кавелина (опубликованная в «Современнике» через несколько месяцев после издания диссертации Аксакова) вызвала крайне резкую реакцию среди славянофильских мыслителей. Самарин, выступая от имени всего славянофильского лагеря<sup>1</sup>, с возмущением отверг утверждение Кавелина, будто личность не существовала в старой Руси, а появилась лишь в эпоху петровского перелома. Критикуя этот тезис Кавелина, Самарин вместе с тем задевал и концепцию Аксакова. Аксаковская диссертация, вопреки намерениям автора, подкрепляла позицию западников. Аксаков и сам это понимал; в частности, поэтому он отмежевался от гегельянства самым решительным и последовательным образом.

От положительной оценки «освобожденного индивидуума» Аксаков отказался довольно легко. «Личность как принцип, — писал он позднее, — есть самое зло и самый развратный разврат в мире»<sup>2</sup>. Гораздо сильнее в его сознании укоренилась мысль об общечеловеческих, универсальных ценностях; бывший гегельянец не желал признаться самому себе в том, что он изменил этим ценностям, его не убеждали доводы Хомякова, что «понятие о собирательном духе собирательного человечества» — всего лишь мистика и «бесплотная абстракция»<sup>3</sup>. Выход, который Аксаков нашел в такой ситуации, был радикален и в то же время прост: он заключался в переворачивании первоначальной, гегельянской концепции с ног на голову.

Согласно новой концепции Аксакова, допетровская Русь была не «исключительной национальностью», еще не созревшей для христианства, но единственным в мире истинно христианским народом, носителем общечеловеческой идеи, которой изменили все остальные народы. То же относилось, понятно, и к современному «простому народу», который, вопреки реформам Петра, остался верен прежним идеалам. «Русский народ, — писал мыслитель, — не есть народ; это человечество. Народом он является оттого, что обставлен народами с исключительно народным

<sup>1</sup> В статье «О мнениях „Современника“ исторических и литературных» (Москвитянин. М., 1847. № 2). См. главу 9 настоящей книги, с. 469–471.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Замечания на новое административное устройство крестьян... С. 72.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 36.

смыслом»<sup>1</sup>. Реформа Петра была не освобождением в русском народе «общего», но, напротив, победой «исключительной национальности», однако не собственной, а чужой, навязанной извне. Настоящие, коренные русские начала тождественны общечеловеческим, поэтому борьба за возвращение к ним есть борьба за универсальные ценности.

Искусственность этой историософской конструкции показывает, как трудно было примирить консервативный национализм с универсалистской идеей *humanitas*<sup>2</sup>.

\* \* \*

Неразлучным другом К. Аксакова был в первой половине сороковых годов Юрий Самарин. Они вместе окончили Московский университет, вместе приступили в 1840 году к написанию магистерских диссертаций. Благодаря Аксакову молодой Самарин оказался в поле воздействия идей немецкой философии, образовавшемся вокруг кружка Станкевича. «Кружок молодых людей, которым я вполне сочувствую как по философским, так и по литературным вопросам», — говорил о них Самарин в конце тридцатых годов<sup>3</sup>.

В сороковые годы, после распада кружка Станкевича и окончательной кристаллизации славянофильской идеологии, Самарин и Аксаков занимали в московских литературных салонах особую позицию, пытаясь примирить славянофильские идеи с резко критикуемой Киреевским и Хомяковым гегелевской философией.

Публичная защита в 1844 году диссертации Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» была заметным событием московской литературной жизни. Чаадаев, хотя и не мог согласиться с большей частью положений диссертации, был «тронут до слез» этим торжеством науки в «боголюбивой, смиренной Москве». «Никогда, я в том уверен, — писал он, — со времени существования университетов молодой человек, едва оставивший

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 630.

<sup>2</sup> Гуманность, человечность (лат.).

<sup>3</sup> Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина за 1840–1845 гг. // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. XXXV–XXXVI.

скамью университетскую, не разрешал так удачно таких великих вопросов»<sup>1</sup>. В своем энтузиазме Чаадаев не был одинок: но нашлись также люди, не замедлившие указать на неуместность индивидуального философствования в вопросах православной религии. Университет, приняв во внимание их доводы, решился издать лишь третью, наименее интересную часть работы Самарина, которая вышла под заглавием «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники»<sup>2</sup>.

Взгляды двух главных русских теологов эпохи Петра Великого послужили Самарину отправной точкой для общих рассуждений о сущности православия, католицизма и протестантизма. Установив зависимость между католицизмом и протестантизмом с одной стороны и двумя направлениями православной теологии, представленными Яворским и Прокоповичем, — с другой, Самарин внес собственный, очень существенный вклад в науку<sup>3</sup>. Однако, по убеждению молодого ученого, важнее всего были, конечно, не эти исторические зависимости, а общий очерк философии религии.

Сущность церкви Самарин определял как «внутреннее единство благодатной жизни», которое превращает совокупность верующих в «живое, органическое целое»: отдельное лицо может считаться членом церкви лишь тогда, «когда, поработив свою личность, перестав служить себе и жить для одного себя, оно становится живым сосудом благодати, одушевляющей целое»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 441. [Чаадаевская оценка (изложенная в письме к А. И. Тургеневу) в действительности носит саркастический характер. Об этом свидетельствует весь тон письма, а также продолжение приведенной выше цитаты: «...не разрешал так удачно таких великих вопросов, не произносил с такою властью, так самодержавно, так бескорыстно приговора над всем тем, что создало ту науку, ту образованность, которыми взлелеян, которыми дышит, которых языком он говорит». — *Примеч. перев.*]

<sup>2</sup> О тогдашних цензурных условиях и подозрительности правительства к славянофильскому кружку красноречиво свидетельствует тот факт, что и в работе Аксакова о Ломоносове были усмотрены «резкие и неудобные выражения» о Петре Великом (цензор имел в виду мысли Аксакова об «односторонности» петровской реформы). Министр Уваров на этом основании велел задержать продажу книги и не пропускать каких-либо статей о ней (ЦГИА. Ф. 735. Оп. 10. Ед. хр. 190).

<sup>3</sup> Выводы Самарина принял и использовал Г. Флоровский в своей истории русского богословия (*Флоровский Г. В. Пути русского богословия*).

<sup>4</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 452.

Дух Божий живет лишь в органическом единстве всех христиан, а не в одной избранной личности, а также не в каждой отдельной личности порознь, в отрыве от целого. Органом этого целого является исключительно Вселенский собор.

В католицизме и протестантизме Самарин видел два отклонения от истинно христианской идеи церкви. Католицизм под влиянием Древнего Рима понял единство абстрактно и символизировал его в лице папы; понятое так единство было всего лишь внешним; верующие оказались не *в церкви*, а *под церковью*, не членами общины, а подданными. В протестантизме выразилось стремление к преодолению этого отчуждения, к «непосредственному примирению всякой изолированной личности с Богом»<sup>1</sup>; но это стремление привело к полному разобщению. Дух Божий, согласно протестантизму, живет в каждой отдельно взятой личности, следовательно, каждая личность сама себе церковь. Самарин видел здесь выражение германского индивидуализма, воплощенного в феодальном партикуляризме и рыцарском произволе. «Протестанство, — писал он, — есть религиозный феодализм <...>, рыцарь и протестант, один человек в двух разных сферах»<sup>2</sup>.

Из основной антитезы — «римского» и «германского» начал, католического «единства» и протестантского «множества» — Самарин выводил ряд дальнейших противопоставлений. Католицизм видит путь к спасению лишь в «делах», понимая их чисто внешним образом, наподобие магии; протестантизм субъективирует религию, противопоставляя «делам» индивидуальную «веру». Католицизм борется за власть в государстве — протестантизм угодливо служит светской власти; католицизм стремится подчинить науку себе — протестантизм превращается в стремление «онаучить» саму религию. Католическую тенденцию представлял в России начала XVIII столетия Стефан Яворский и консервативное крыло духовенства, пытавшееся противодействовать реформам Петра и связанной с ними секуляризации государственной жизни; протестантская тенденция нашла своего выразителя в лице восторженного и энергичного приверженца политики Петра, Феофана Прокоповича.

<sup>1</sup> Там же. С. 454.

<sup>2</sup> Там же. С. 455.

Стефан Яворский и Феофан Прокопович были создателями противоречивших друг другу богословских систем, однако православная церковь не осудила ни одну из них, тем самым показав, что собственной системы она не имеет. Это обстоятельство имело для Самарина крайне важное значение: бедность православной богословской мысли он счел доводом в пользу превосходства православия над западными вероисповеданиями.

Стремление представить «живую веру» в виде системы, рассуждал мыслитель, вытекает из рационализма, недопустимого в сфере религии. Рационализированные, кодифицированные богословские системы появляются там, где нет уже подлинной, не требующей обоснований веры; теория как интегрирующий фактор нужна только там, где исчезло живое, органическое единство, а будучи создана, она, в свою очередь, усугубляет состояние отчуждения и разъединения. Именно это случилось с Яворским и Прокоповичем.

В сфере церковного учения влияние католицизма и протестантизма выразилось двумя системами, взаимно опровергающимися в том, что составляет сущность системы. Одна из них заимствована у католиков, другая у протестантов. Первая была односторонним противодействием влиянию Реформации; вторая таким же односторонним противодействием иезуитской школе. Церковь терпит ту и другую, признавая в них эту отрицательную силу. С двух противоположных сторон они оберегают ее пределы.

Но ни той, ни другой церковь не возвела на степень своей системы, и ни той, ни другой не осудила; следовательно, общее понятие, лежащее обеим в основании — понятие о церковной системе, — церковь исключила из своей сферы, признала себе чуждым. Мы вправе сказать, что православная церковь не имеет системы и не должна иметь ее<sup>1</sup>.

Представленная выше общая схема диссертации не имела в себе ничего специфически гегелевского, зато предвосхищала главные положения теологии Хомякова. Гегельянство в работе Самарина нашло выражение лишь в его эстетических суждениях (в главе о Яворском и Прокоповиче как проповедниках), а также

<sup>1</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 163.



в очень робко сформулированном положении о развитии церкви. Это положение (напоминающее аналогичные взгляды Ньюмена<sup>1</sup>) Самарин защищал в ожесточенных спорах с Хомяковым и Киреевским, а также со своим другом и корреспондентом А. Н. Поповым. Жизнь церкви, утверждал он, не развивается, но развивается ее сознание<sup>2</sup>; развитие состоит, таким образом, в переходе от «бытия в себе» к «бытию для себя». Историческое подтверждение этого взгляда молодой ученый видел в реформах Никона. Католическая церковь была неподвижной, статичной, от нее отрывались живые части; в России, напротив, вся православная церковь как «живое начало» сделала шаг вперед, а оторвались от нее старообрядцы, представители упрямого и закостенелого консерватизма<sup>3</sup>. Это рассуждение встретило энергичный протест со стороны оппонентов Самарина. Развитие, о котором идет речь, утверждал Попов, — не развитие церкви, но лишь развитие ее понимания отдельными личностями. Реформы Никона, доказывал Киреевский, были лишь местным явлением, свидетельством прогресса церкви в России, но отнюдь не развития сознания вселенской церкви<sup>4</sup>.

Следует отметить, что Самарин не решился сделать положение о развитии церкви главной осью своей диссертации. Утверждение А. Койре, будто Самарин рисует триадический цикл развития церкви посредством тезиса (католицизм), антитезиса (протестантизм) и синтеза (православие)<sup>5</sup>, не соответствует действительности; православие было для него «моментом», предшествующим католицизму и протестантизму, к тому же моментом, заключающим в себе всю полноту истины и не допускающим дальнейшего развития. Тезис о православии как «синтезе» католицизма и протестантизма можно было бы защищать, вводя различия между историческими и «логическими» категориями развития, но в работе Самарина этого нет. Православный синтез единства и множественности не предполагал у него понятия

<sup>1</sup> См.: Koyré A. Études d'histoire de la pensée philosophique en Russie. P. 170.

<sup>2</sup> См.: Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина... С. XLII–XLII.

<sup>3</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 16.

<sup>4</sup> Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина... С. XLIII, L.

<sup>5</sup> Koyré A. Études d'histoire de la pensée philosophique en Russie. P. 169.

развития; подобно Хомякову, Самарин вдохновлялся не логикой Гегеля, а теологией Мёлера<sup>1</sup>.

Центр тяжести гегельянства Самарина лежал не здесь — этим центром была общая проблема отношения религии и философии, проблема места религии как «момента» в развитии абсолютно-го духа. Для Самарина она стала началом настоящей мировоззренческой драмы. Герцен, наблюдавший эту драму вблизи, надеялся, что, пережив внутренний кризис, Самарин окончательно перейдет на сторону «науки» (т. е. философии), оставив тем самым славянофильские позиции.

«Дело настоящего времени есть дело науки, — писал Самарин Попову в декабре 1842 года. — Вы знаете, что под наукою я разумею философию, а под философиею — Гегеля. Только приняв эту науку от Германии, бессильной удержать ее (оттого, что эта наука выразила требование такой жизни, какой не может явить Западная Европа), только этим путем совершится примирение сознания и жизни, которое будет торжеством России над Западом»<sup>2</sup>. Развивая свою мысль, Самарин высказал суждение, которое с точки зрения Киреевского и Хомякова следовало бы признать святотатством: «Изучение православия <...> привело меня к результату, что православие явится тем, чем оно может быть, и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о церкви зависит от вопроса философского и что участь церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля. Это для меня совершенно ясно, и потому с полным сознанием отлагаю занятия богословские и приступаю к философии»<sup>3</sup>.

Согласно Б. Нольде, здесь выражено убеждение, что православию должно все-таки создать собственную теологическую «систему», используя для этого философию Гегеля<sup>4</sup>. Нет мнения более ошибочного. Изучая католицизм, Самарин пришел к убеждению, что в области догматики нет никаких существенных различий между католицизмом и православием, что своеобразие

<sup>1</sup> Самарин ссылался на «символику» Мёлера, а его самого назвал католическим богословом, «освободившимся от прежних тесных понятий» (*Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. 23, примечание.*)

<sup>2</sup> Цит. по: *Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина... С. LIII.*

<sup>3</sup> Там же. С. LIII-LIV.

<sup>4</sup> *Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. Париж, 1926. С. 29.*

православия определяется исключительно тем, что оно не имеет «системы», не пытается воздать собственную «науку». Но если церковь поступает правильно, исключая из своей сферы науку, то тем самым она признает науку отдельной, самостоятельной сферой. А если так, доказывал Самарин в письме к Хомякову, «если наука существует как отдельная от искусства и религии сфера духа, то она должна быть сферою высшею, последним моментом развития идеи». Ибо мысль, «постигая необходимость непостижимого <...>, становится выше его. И этот подвиг мысль совершила в своем последнем фазисе»<sup>1</sup>. (Повторение аргумента Гегеля, что философия понимает религию, но не наоборот.)

Тем самым молодой мыслитель оказался перед трудной мировоззренческой дилеммой. Если религия — высшая сфера духа, то православие, не пытавшееся создать собственную «систему», во всех отношениях уступает западным вероисповеданиям; его превосходство над ними можно обосновать лишь за счет признания религии более низкой сферой духа. Философия Гегеля, признающая религию необходимой, но более низкой, донаучной ступенью развития духа, «санкционировала» в глазах Самарина русское православие, одновременно осуждая рационалистические притязания западных вероисповеданий. В гегельянстве Самарин искал не философскую опору для православной теологической системы, но, напротив, обоснование мысли, что религия как сфера таинственного и непостижимого изменяет своей природе, пытаясь создать логическую систему. «Преодоленная» наукой, православная религия будет сохранена как «вечно-присущий момент в развитии духа»<sup>2</sup>.

Со славянофильской точки зрения это решение было мнимым. Позиция обоих «православных гегельянцев» — Аксакова и Самарина — оказывалась внутренне противоречивой: в качестве славянофилов они склонялись к апологии православия и старой Руси, а в качестве гегельянцев должны были признать, что это «преодоленные моменты», которые могут сохранять свое значение лишь по принципу «Aufhebung» («Aufheben») — «снятия», «преодоления» и вместе с тем упрочения как необходимого

<sup>1</sup> Цит. по: Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина... С. LVIII-LIX.

<sup>2</sup> Там же. С. LX.

«момента развития». Самарин сам признавался Герцену, что «ясно не может развить свою мысль об имманентном сосуществовании религии с наукой», что «das Aufheben наукой оставляет церковь во всей ее действительности»<sup>1</sup>. Герцен верно определил позицию Самарина как «расторженность человека, который мышлением разрушает то, что принимает фантазией и сердцем, и, с другой стороны, усыпляя мышление, снова дает место представлению»<sup>2</sup>. Надо было выбрать либо православие, либо гегельянство. «Благородное устройство его головы, — писал о Самарине Герцен, — не позволяет ему остановиться на формальном, внешнем сосуществовании или, лучше, на юстапозиции»<sup>3</sup><sup>4</sup>.

Вопреки надеждам Герцена, Самарин выбрал православие. Решающую роль сыграл в этом выборе Хомяков. Самарин так оценивает его роль в своей жизни: «Для людей, сохранивших в себе чуткость неповрежденного религиозного смысла, но запутавшихся в противоречиях и раздвоившихся душою, он был своего рода эмансипатором: он выводил их на простор, на свет Божий и возвращал им цельность религиозного сознания»<sup>5</sup>.

Это высказывание, а также статья Самарина «О народном образовании» (1856) позволяют судить о характере аргументов, побудивших его расстаться с «православным гегельянством». Главную роль сыграла тут славянофильская концепция внутренней *целостности*, гарантом которой является вера, а главным врагом — автономия. Автономия индивидов дезинтегрирует общество, автономия любой из отдельных сфер духа «разбивает на части» человеческую личность. Гегелевскую концепцию различных «моментов» развития духа Самарин признал философским выражением дезинтеграции человека Запада — человека, душа которого разделена «перегородками» и который, говоря словами Киреевского, «в каждую минуту жизни является как иной человек»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 314.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Совмещение, положение рядом, от лат. *juxta positium*. — Примеч. перев.

<sup>4</sup> Там же. С. 327.

<sup>5</sup> Предисловие Ю. Ф. Самарина к кн.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. XVII.

<sup>6</sup> Киреевский И. А. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 210.

«Православное гегельянство» оказалось конструкцией, не выдержавшей испытания жизнью. Но как раз потому оно являет собой поучительную страницу в истории русской мысли.

### СЛАВЯНОФИЛЬСКАЯ КРИТИКА ГЕГЕЛЬЯНСТВА

Необычайно знаменательно, что главным предметом споров Самарина с Герценом был не вопрос об отношении между Европой и Россией, но общие вопросы об отношении между философией и религией. Это — еще одна иллюстрация тезиса, согласно которому спор славянофилов с западниками шел о проблемах универсальных, что дает основание рассматривать его в контексте аналогичных споров о Гегеле в тогдашней немецкой философии. То или иное решение вопроса об отношении между философией и религией, выступление на стороне рационализма или иррационализма было тогда пробным камнем, определявшим принадлежность к «правому» или «левому» крылу философии. С этой точки зрения славянофилы окажутся на крайне правом крыле; в критике рационализма они последовательнее немецких мыслителей сходной ориентации.

Аналогия между славянофильством и «правой» послегегелевской философией в Германии, однако, весьма неполна. Эта философия объединяла мыслителей, противопоставлявших Гегелю (или пытавшихся вывести из гегельянства) идею трансцендентного личного Бога как необходимой объективной базы человеческой личности; поэтому сюда входили как крайние гегельянцы (Гёшель, Шаллер), так и гегельянствующие «спекулятивные теисты» (младший Фихте, Вейсе) и антигегельянцы (поздний Шеллинг, Лео, последователи Шлейермахера и другие тогдашние «христианские философы»). У славянофилов вопрос о трансцендентности и личной природе Бога не играл столь существенной роли, не был главной осью их критики гегельянства. Молодого Самарина, несомненно, тревожило то, что гегелевскому безличному Богу нельзя молиться; Хомяков доказывал Герценому, что из принципов Гегеля нельзя логически вывести «*Persönlichkeit Gottes, die Transcendenz*»<sup>1</sup>, что из них необходимо

<sup>1</sup> Личность Бога, трансцендентность (нем.).

вытекает «Immanenz и жизнь — inneres Gähren<sup>1</sup>, приходящая в себя к идее»<sup>2</sup>. Для Хомякова это было очевидной нелепостью, свидетельством банкротства западной философии. Но стоит отметить, что именно по вопросу о трансценденности Бога Хомяков не имел собственной продуманной позиции. Это заметил уже Герцен, который оставил в «Дневнике» следующее описание одной из своих дискуссий с вождем славянофильства:

Долго говоривши, наконец, я хотел узнать решительно его построение, его внутреннюю мысль, ибо такого рода негация [негация гегелевской системы. — А. В.] не есть положение чего бы то ни было. Но он отделался и ничего не сказал. Сперва он употребил выражение «бытие есть Бог», потом сказал: «Бог вне мира». «Но как же, — спросил я, — бытие отдельно от сущего?» — «Разумеется, — заметил он, — не отдельно». Но для себя дальнейшего развития, и, главное, христианского, он не сделал. Да и было уже поздно. Да я думаю — и нет ничего такого<sup>3</sup>.

Запись Герцена относится к 1842 году, но и позднее Хомяков не выработал собственного взгляда на отношение Бога к миру. Проблема имманенции или трансценденции божества не находилась в центре славянофильского учения и не требовала однозначного решения. Это объяснялось тем, что, в отличие от правых постгегельянских философов в Германии, славянофилы не вышивали свои мотивы по гегелевской канве. Славянофильские философы (особенно «старшие славянофилы» — Киреевский и Хомяков) разрабатывали проблематику *догегелевского* консервативного романтизма, проблематику идеологической борьбы, которая шла в Европе не за Гегеля и не по поводу Гегеля, но по поводу оценки Французской революции и философского наследия Просвещения. Отличительной чертой славянофильства как консервативно-романтической идеологии было как раз то, что она сформировалась в позднейшую, *послегегелевскую* эпоху; не философия Просвещения, но именно гегельянство было для славянофилов последним словом европейского рационализма, а значит,

<sup>1</sup> Имманентность <...> внутреннее брожение (нем.).

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 250.

<sup>3</sup> Там же. С. 252.

и важной системой соотнесения (хотя и не канвой) для их собственных построений. «Гегель, — утверждал Хомяков, — полнейший и, смело скажу, единственный рационалист в мире»<sup>1</sup>.

Сосредоточить внимание на критике философии Гегеля было необходимо ввиду ее огромной популярности в России. Главные противники формирующегося славянофильства, особенно Белинский и Герцен, в первой половине сороковых годов развивались в русле левой постгегельянской философии; именно поэтому Герцен искал у Хомякова решения проблем, характерных для правой постгегельянской философии. В этих условиях славянофилы стремились прежде всего показать, что обвинения, выдвигавшиеся консервативными романтиками по адресу просветительского рационализма, относятся к диалектическому рационализму Гегеля, что гегелевский разум (*Vernunft*) — всего лишь усовершенствованная, высшая форма рационализма, того самого рационализма, который в более примитивной форме был представлен просветительской философией «рассудка» (*Verstand*)<sup>2</sup>. Стремясь доказать принципиальное тождество всех видов рационализма, славянофилы подчеркивали их общее, «языческое» происхождение. По мнению Киреевского, основные воззрения Гегеля были совершенно тождественны основным воззрениям Аристотеля, а диалектика была создана Гераклитом и элеатами: «Гегель шел по другой дороге и вне системы Аристотеля; но, однако же, сошелся с ним и в последнем выводе, и в основном отношении ума к истине. Он построил другую систему, но так, как бы ее построил сам Аристотель, если бы воскрес в наше время»<sup>3</sup>.

Славянофильская критика гегельянства была частью критики рационализма как такового — в философии и в общественной жизни. Тем не менее она заслуживает особого рассмотрения. Мы не ставим своей задачей собрать и систематизировать все высказывания славянофилов о Гегеле — скорее мы бы хотели сопоставить славянофильство с широко понимаемым гегельянством

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 293.

<sup>2</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 247.

<sup>3</sup> Там же. С. 234. Ср. мнение Герберта Маркузе, что «философия Гегеля была реинкарнацией онтологии Аристотеля» (*Marcuse H. Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. New York, 1954. P. 42*).

(в том числе русским), чтобы лучше понять структуры славянофильской мысли, а также показать, что в споре славянофилов с западниками Гегель, вопреки мнению Чижевского, отнюдь не был нейтральным мыслителем. Сопоставлять, разумеется, можно только сопоставимые элементы. Они, как нам кажется, группируются вокруг пяти вопросов:

1. Теоретические основы рационализма.
2. Рационализация мотивов деятельности.
3. Рационализация общественных связей.
4. Рационализация исторического процесса.
5. Историческая необходимость рационализации.

Эти вопросы в славянофильской идеологии (впрочем, как и в философии Гегеля) теснейшим образом связаны между собой, ведь для славянофильских мыслителей философия была отражением принципов, царящих в общественной жизни, а общественная жизнь — «внешней, исторической оболочкой скрытой философской системы»<sup>1</sup>.

1. Иван Киреевский усматривал первородный теоретический грех рационализма в ориентации, которую можно было бы назвать гносеологическим антионтологизмом<sup>2</sup>, — в изоляции познающего от познаваемой действительности, в исключительно понятийном познании, от которого ускользает реальность, объективность мира. Крайним выражением этой ориентации является, согласно Киреевскому, картезианское «*cogito ergo sum*» — признание мышления первичным по отношению к бытию, выведение бытия из факта мышления, а не наоборот<sup>3</sup>.

Хомяков с этой точки зрения вел систематическую критику классической немецкой философии. Ее создатель, Кант, ограничился утверждением, что бытие (вещь в себе) непознаваемо; Гегель, который довел развитие рационализма до крайнего предела, заявил, что мир вещей не существует объективно, что «вещь в себе» существует только в знании (понятии)<sup>4</sup>. Этим утверждением завершился цикл развития мысли, немецкая школа распалась. В падении школы Хомяков видел ее величайшее торжество:

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 240–241.

<sup>2</sup> См.: Zenkovsky V. V. A History of Russian Philosophy. Vol. 1. P. 219.

<sup>3</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 196.

<sup>4</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 293.



Она пала не от истощения своих деятелей, могущих до конца, не от ослабления внимания в обществе, которое за нею следило с постоянным и почти суеверным вниманием, не от распада на мелкие расколы, порожденные шаткостью и темнотою положений, выведенных главными учителями; она не была вытеснена новым учением, восставшим в силе, — нет. Она одна из всех философских школ совершила свой путь вполне, строго до последнего вывода. Она остановилась и пала только перед невозможным, перед восстановлением или, лучше сказать, перед воссозданием сущего из отвлеченного закона. Ей принадлежит неотъемлемая и бессмертная слава в истории науки. Круг отвлеченного, чисто рассудочного мышления ею обойден и очерчен, законы его определены строго и отчетливо, и определены для всего человечества и для всех времен<sup>1</sup>.

Падение школы есть предостережение от покушений рационализма, стремящегося подчинить себе всю духовную жизнь: «Принимая понятие за единственную основу всего мышления, разрушаешь мир: ибо понятие обращает всякую ему подлежащую действительность в чистую, отвлеченную возможность»<sup>2</sup>. Примером вытекающих отсюда разрушительных последствий было для Хомякова развитие немецкой послегегелевской философии.

Теоретическую ошибку гегелевской философии Хомяков усматривал в смешении реального факта и его понятийной формулы, в смешении двух путей познания: анализа, ведущего от «общего» к частному, с синтезом, ведущим от частного к общему. Общая ошибка всей школы, не слишком заметная у ее основателя — Канта, но необычайно характерная для Гегеля, состоит в постоянном отождествлении развития понятий в сознании индивида с развитием самой действительности (всей реальности). Путь понятия и путь действительности и в самом деле тождественны, но тождественны так же, как лестница одна и та же для поднимающегося и спускающегося по ней: путь тот же самый, но направление пути совершенно противоположно<sup>3</sup>. Эту мысль (напоминающую, кстати сказать, Марксову критику

---

<sup>1</sup> Там же. С. 273.

<sup>2</sup> Там же. С. 299–300.

<sup>3</sup> Там же. С. 144–145.

Гегеля во введении к «Критике политической экономии»<sup>1)</sup> Хомяков иллюстрировал примером человека, который смотрит на купол собора Св. Петра: человек этот из того факта, что он видит купол, делает вывод, что купол существует, иначе он не мог бы его видеть; однако это не значит, что купол существует потому, что человек его видит. Чтобы избежать такого нелепого, но неизбежного вывода, на сцену выводится какой-то дух человечества —

лицо живое и действительное, отдельное от личностей, составляющих род человеческий, развивающееся по строгим законам логической необходимости и обращающее все частные личности в иероглифы, символы или куклы, посредством которых оно поясняет себе сокровенные истины своего внутреннего содержания. Личности, обращенные в куклы, повинуются тогда слепо внешнему закону, и история уже не знает и знать не хочет про логику их внутреннего развития, между тем как она одна только и имеет истинное значение. Это другая нелепость, вводимая <...> по необходимости для избежания первой, но вводимая, разумеется, не в ясных словах, а посредством ловких полуположительных, полуметафорических выражений<sup>2)</sup>.

Из-за отождествления диалектики понятий с действительным развитием философия Гегеля превратилась, по мнению Хомякова, в «мистико-рационалистическую телеологию»<sup>3)</sup>. Гегель «понял историю наизворот, приняв современность, или результат вообще, за существенное и необходимое, к которому необходимо стремилось прошедшее»<sup>4)</sup>; логическая формула развития истории стала для Гегеля причиной действительного развития. Познавая историческую действительность, мы переходим от следствий к причинам — итак, следствия обуславливают свои причины; но это относится лишь к познанию, в исторической действительности зависимость обратная: «Настоящее время предчувствует

<sup>1)</sup> «...Метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 12. С. 727).

<sup>2)</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 144.

<sup>3)</sup> Там же. Т. 3. С. 344.

<sup>4)</sup> Там же. Т. 1. С. 36.

будущее, ибо будущее в нем заключается как плод в зародыше; но нелепо сказать, что будущий плод обуславливает развитие зародыша или чтобы последствие обуславливало свою причину; а таково учение историческое всей Гегелевой школы»<sup>1</sup>.

В этих выводах поражает сходство с мыслями молодого Маркса о спекулятивной концепции истории, возможной благодаря подстановке телеологического порядка вместо причинно-следственного. Зависимость настоящего от прошедшего можно, по Марксу, переделать таким образом, «будто последующая история является целью для предшествующей, будто, например, открытие Америки имело своей основной целью — вызвать к жизни французскую революцию. Благодаря этому история приобретает свои особые цели и превращается в некое „лицо наряду с другими лицами“. <...> На самом же деле то, что обозначают словами „назначение“, „цель“, „зародыш“, „идея“ прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую»<sup>2</sup>.

Сходства между Хомяковым и Марксом указывают на более общее явление — на частичное совпадение критики Гегеля «справа» и «слева»<sup>3</sup>. Объектом такой атаки с обеих сторон — атаки, в которой обнаружилось сходство аргументации и вместе с тем диаметрально противоположность исходных позиций и целей критики, — стал прежде всего гегелевский панлогизм и инструментализм. Как правые, так и левые усматривали в панлогизме «упразднение личности», но правые (в частности, Цешковский и польские мессианисты<sup>4</sup>) видели необходимую метафизическую базу личности в теистической концепции личного Бога, а левые, во всяком случае наиболее последовательные из них, видели «афирмацию индивидуума» в «отрицании Бога» (Фейербах), в материализме, освобождающем отдельную личность как от патриархального «личного Бога», так и от гегелевского

<sup>1</sup> Там же. Т. 7. С. 445.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 43.

<sup>3</sup> Понятия «справа» и «слева» употребляются здесь в строго историческом, т. е. условном, значении, не претендующем на универсальность.

<sup>4</sup> См.: Kroński T. Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku. S. 157–228.

безличного духа. Как правые, так и левые, выступая против Гегеля, восстанавливали в правах ценность непосредственности, но правые вкладывали в это слово иное содержание, нежели Фейербах и Штирнер<sup>1</sup>: первые имели в виду непосредственность связей, соединяющих индивида с иррациональным сверхиндивидуальным целым, а для вторых речь шла о непосредственности отдельной личности и отношений между отдельными личностями, о реабилитации индивида как существа не только мыслящего, но также ощущающего, телесного, чувственного<sup>2</sup>.

Правые критиковали инструментализм гегелевской историософии во имя христианской концепции личности, наделенной бессмертной душой и абсолютными критериями добра и зла (правогегельянцы), либо протестовали против тирании разума истории во имя иррациональных коллективных личностей (народов), живущих по собственным, недоступным разуму законам и не желающих подчиниться якобы всеобщим законам (консервативные романтики, в России прежде всего Аполлон Григорьев). Левые (Фейербах, в России Белинский и Герцен) критиковали инструментализм во имя отдельной личности, протестующей против тирании всеобщего, не желающей быть всего лишь орудием духа, противопоставляющей разуму истории не иррационализм, но автономию индивидуального разума<sup>3</sup>. Хомяков, критикуя гегелевскую теологию и заявляя, что гегелевский абсолютный дух низводит отдельные личности до роли кукол, не собирався, в отличие от Маркса и других левых философов, брать под защиту конкретных, живых людей как единственных действительных творцов истории. Его целью было подчеркнуть, что исторический процесс направляется не разумом, но неисповедимым Провидением<sup>4</sup>, что отдельные личности должны слушаться не велений всеобщего разума, развивающегося в истории (это было бы, согласно Хомякову, послушание чему-то «внешнему»),

<sup>1</sup> Фейербах и Штирнер, пишет З. Кудерович, «в отличие от гегельянства, на первое место выдвигали принцип непосредственности, усматривая в нем принцип новой философии, а также свойство межчеловеческих отношений» (*Kudrowicz Z. Misja filozofii i jej przemiany (Hegel, Feuerbach, Stirner)* // *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*. Warszawa, 1962. Т. 8. С. 35).

<sup>2</sup> См. главу 8 настоящей книги, с. 440–441.

<sup>3</sup> См. ту же главу, с. 449–452.

<sup>4</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 446.

но велений традиции, ставшей частью внутреннего «Я», принимаемой неререфлексивно и определяющей без остатка всю «духовную субстанцию» человека.

С этой точки зрения крайне поучительно сопоставить воззрения Хомякова с герценовской критикой «буддистской» интерпретации гегельянства<sup>1</sup>. Герцен называл буддистами гегельянцев-«формалистов», признавая, что и сам Гегель несет часть ответственности за такое истолкование своей философии; Хомяков определил гегельянство как философское подобие буддизма<sup>2</sup>. В развитии буддистского учения, полагал он, можно проследить воззрения всех оттенков гегельянства. Общую черту буддизма и гегельянства Хомяков видел в «нигилизме», в самоумертвляющем стремлении к нирване<sup>3</sup>. У Гегеля оно вытекало из «антионтологического» рационализма, стремящегося создать «мир без субстрата». Последовательный рационализм — это, согласно Хомякову, философия, полностью исключаящая волю как самостоятельный, предшествующий познанию, творческий элемент личности. Так же рассуждал Герцен, выступая против нирваны логической абстракции, уничтожающей личность, протестуя против панлогизма, заявляя, что у человека, кроме логической мысли, есть «еще и воля, которую можно назвать разумом положительным, разумом творящим»<sup>4</sup>.

Но аналогия с Хомяковым кончается, когда автор «Буддизма в науке» переходит от критики «формалистического» гегельянства к изложению собственных взглядов. Их анализ показывает, что «свобода как творческий разум» была нужна Герцену для «одействования философии», для создания основ «философии действия», понимаемого как сознательное преобразование мира в направлении его все большей рационализации. Опасность буддистского упразднения отдельной личности Герцен (как и Фейербах) устранял путем поворота к материализму, который обеспечивает отдельной личности ее «субстанциональность», возвращает человеку и природе реальное бытие и тем

<sup>1</sup> Речь идет о статье Герцена «Буддизм в науке» (1843) — последней части цикла «Дилетантизм в науке».

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 175.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 94.

<sup>4</sup> Герцен А. И. Сочинения. Т. 3. С. 76.

самым противостоит самовластию духа. Так Герцен на собственном примере подтвердил (хотя бы частично) мысль Хомякова, что материализм был естественным следствием распада гегелевской школы. Задача «создания мира без субстрата», рассуждал Хомяков, оказалась невыполнимой, поэтому следовало любой ценой отыскать какой-то субстрат.

И вот самое отвлеченное из всех человеческих отвлеченностей — гегельянство, — прямо хватилось за вещество и перешло в чистейший и грубейший материализм. Вещество будет субстратом, а затем система Гегеля сохранится, то есть сохранится терминология, большая часть определений, мысленных переходов, логических приемов и т. д., сохранится, одним словом, то, что можно назвать фабричным процессом Гегелева ума. Не дожил великий мыслитель до такого посрамления; но, может быть, и не осмелились бы его ученики решиться на такое посрамление учителя, если бы гроб не скрыл его грозного лица<sup>1</sup>.

Славянофильская позиция была сформулирована Хомяковым в противопоставленной гегельянству концепции целостного (цельного) разума (Киреевский предпочитал термин «цельная личность»). Целостный разум охватывает и понятийное познание, но основывается на *воле*, которая составляет его активную способность, и на *вере*, способности восприятия, которая улавливает «живую действительность» познаваемого объекта: «В этой области, предшествующей логическому сознанию и наполненной сознанием жизненным, не нуждающимся в доказательствах и доводах, сознает человек, что принадлежит его умственному миру и что миру внешнему. Тут, на оселке воли, сказывается ему, что в его предметном (объективном) мире создано его творческою (субъективной) деятельностью и что независимо от нее»<sup>2</sup>. Как *воля*, так и *вера* даны человеку *непосредственно*. *Вера* есть внутреннее, *непосредственное* знание. Определяя сущность этой главной познавательной способности, Хомяков ссылаясь на термин, заимствованный у Якоби, — *das unmittelbare Wissen*<sup>3</sup>. Славянофильский мыслитель не ошибался, усматривая

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 302.

<sup>2</sup> Там же. С. 327.

<sup>3</sup> Там же. С. 279.

в гегельянстве диаметрально противоположность своей позиции. «Человек, — писал Гегель, — не должен оставаться таким, каков он непосредственно, он должен выйти за пределы своей непосредственности»<sup>1</sup>. В познании, утверждал автор «Логики», такая непосредственность не существует вообще, так называемое непосредственное знание не только не исключает опосредствования в процессе познания, но всегда является его результатом<sup>2</sup>.

Славянофильская критика гегельянства во многих отношениях напоминает взгляды Шеллинга. Молодой Иван Киреевский после долгой беседы с Михелетом услышал от своего собеседника: «Jawohl! Sie können Recht haben, aber diese Meinung gehört vielmehr zu dem Schellingischen, als zu dem Heglischen System!»<sup>3</sup><sup>4</sup>

Несколько позже (в 1830 году) тот же Киреевский усердно слушал мюнхенские лекции Шеллинга, в которых стареющий мыслитель резко критиковал Гегеля, обвиняя его в сведении действительности к «мертвому схематизму» и утверждая, что «логическое понятие пусто», оно не схватывает действительность как таковую<sup>5</sup>. В позднейший, славянофильский период своей идейной биографии Киреевский признал Шеллинга первым великим западноевропейским философом, который понял банкротство рационализма; Гегель же был для него величайшим рационалистом, мыслителем, совершенно удовлетворенным «бесплотным миром понятий».

Но ни шеллингианская, ни любая другая теоретическая критика рационализма не удовлетворяла славянофильских мыслителей; гарантией и необходимым условием истинной веры была для них причастность к традиции, к сверхиндивидуальной общности, а такая общность, по их мнению, в Западной Европе распалась. На почве общественной атомизации может вырасти лишь рационализм либо теоретическая, чисто негативная критика рационализма, порожденная тоской по утраченной традиции. *Позитивной критикой* рационализма (а следовательно, и гегельянства) была для славянофилов вся их социальная

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 256–257.

<sup>2</sup> См.: Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. С. 93.

<sup>3</sup> Да, вы, быть может, и правы, но это мнение принадлежит скорее системе Шеллинга, нежели Гегеля! (нем.)

<sup>4</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 36.

<sup>5</sup> См.: Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. Heidelberg, 1872. Bd. 6 (раздел «Ф. В. Шеллинг»).

философия, находящая утраченные Европой ценности в православии и общинных традициях русского народа.

2. Проблема рационализации мотивов деятельности появляется у Гегеля в связи с главной проблемой его историософии — проблемой свободы. Гегель различает два типа свободы: «субстанциональный» и «субъективный». В «Философии истории» мы читаем:

Субстанциональная свобода есть в себе сущий разум воли, который затем развивается в государстве. Но при этом определении разума еще не существует свободного разума и собственного хотения, т. е. субъективной свободы, которая определяет себя лишь в индивидууме и означает рефлексию индивидуума в его совести. При лишь субстанциональной свободе предписания и законы являются чем-то таким, что в себе и для себя незыблемо, чему субъекты вполне подчиняются. Нет нужды в том, чтобы эти законы соответствовали собственной воле индивидуумов. При таком положении субъекты оказываются сходными с детьми, которые без собственной воли и без собственного разума повинуются родителям<sup>1</sup>.

Процесс рационализации, составляющий неявное содержание истории, ведет к появлению субъективной свободы. Субъективная свобода неразрывно связана с рационализацией, поскольку процессу эмансипации разума (т. е. общего) сопутствует процесс эмансипации индивидуума, который «понимает себя как личность, т. е. в своей единичности понимает себя как нечто всеобщее в себе, способное к абстракции, к отказу от всего частного, следовательно, как бесконечное в себе»<sup>2</sup>. «...Простая, общая мысль есть общее начало, и поэтому она способна доводить особенное и нерелективное — веру, доверие, обычай — до рефлексии о них и об их непосредственности»; появляется необходимость в рациональной мотивации деятельности, в принципе мысли, «вытекающем из оснований и из требований, чтобы указывались основания»<sup>3</sup>.

Гегель был как нельзя более далек от идеализации субъективной свободы; он подчеркивал, что ее непосредственным

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 99.

<sup>2</sup> Там же. С. 67.

<sup>3</sup> Там же. С. 73.



результатом оказывается «изолирование индивидуумов друг от друга и от целого; у них развивается себялюбие и тщеславие, они стремятся к личной выгоде и добиваются ее в ущерб целому»<sup>1</sup>. Но вместе с тем немецкий мыслитель видел в субъективной свободе «порождающее начало, а именно принцип мысли, познания, рассуждения, уразумения»<sup>2</sup>. «Разумность» Гегель определял как единство объективной (субстанциональной) и субъективной свободы<sup>3</sup>, но подчеркивал, что именно субъективная свобода представляет собой поворотный момент в истории, цезуру, отделяющую Античность от Нового времени<sup>4</sup>. С появлением христианства уже «невозможна нравственность, чуждая рефлексии, противоречащая принципу субъективной свободы»<sup>5</sup>. Современный человек, писал Гегель в «Философии права», в своем поведении руководствуется сознательно принятым решением — «я хочу», и этот принцип должен уважаться государством<sup>6</sup>.

Даже при самом беглом взгляде на славянофильскую идеологию видно, что славянофилы, хотя и не пользовались гегелевской терминологией, стояли на почве субстанциональной свободы, а субъективную свободу считали (по приводившимся выше словам Аксакова) «самым злым злом и самым развратным развратом». Субъектом свободы была в славянофильском учении не отдельная личность, но коллектив; «свобода», утверждал Аксаков, означает «свой быт»<sup>7</sup>, т. е. поведение, руководимое принципами, ставшими частью собственного «Я» и принятыми в сообществе, которое признается своим. Рационализация индивидуальной деятельности излишня, ибо сообщество руководствуется своим собственным, сверхиндивидуальным разумом. «Крестьянин в народе, — писал Аксаков, — умен умом народным <...>. Глупого человека при народной жизни быть не может»<sup>8</sup>. Разум народа — это неререфлективно принимаемая традиция, вера,

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. 1934. Т. 7. С. 264.

<sup>4</sup> Там же. С. 143.

<sup>5</sup> Там же. Т. 8. С. 315.

<sup>6</sup> Там же. Т. 7. С. 301.

<sup>7</sup> Аксаков К. С. Замечания на новое административное устройство крестьян... С. 3.

<sup>8</sup> Он же. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 632.

обычаи. Славянофилы были совершенно согласны с Гегелем, что послушание традиции сходно с послушанием детей родительской воле, но совершенно иначе оценивали эту родительскую опеку: гегелевская субъективная свобода означала для них, что человек разрывает «естественные узы семейства и братского круга естественной общины», а взамен ему оставляется «полная свобода безродного сиротства»<sup>1</sup>.

Различия между гегелевским и славянофильским пониманием свободы идут еще дальше: для Гегеля свободой была *свобода разума*, освобождение от всякой иррациональной «непосредственности»; славянофилы же понимали свободу как иррациональную спонтанность, как *свободу от разума*. У Гегеля воля — всегда сознательная воля, направленная на определенные цели, в противном случае это инстинкт<sup>2</sup>; у славянофилов воля предшествует познанию, а значит, не может быть сознательной. Согласно автору «Феноменологии духа», человек только в мышлении чувствует, что он «у себя»; согласно славянофилам, рациональное мышление отчуждает человека, убивает спонтанность, приводит к болезненному раздвоению личности. Тот, кто хочет избежать этого раздвоения, должен руководствоваться не рациональной мотивацией, а традицией. Хомяков писал об этом:

Ни в умствовании, ни в убеждении, основанном на нем, нет ни полноты, ни жизни. Вера и полнота жизни религиозной неразлучны с преданием, обнимающим в единстве своем мысль и быт, чувство и умозрение. Человек не может создать предание, и реформа, даже поправляя прежнее учение, суживает круг деятельности духовной и разрушает целостность и единство внутреннего и наружного быта.

<...> Реформатор слаб внутренним раздором; проповедник древнего предания силен внутренней тишиной. Этот раздор или эта тишина передаются от наставников ученикам и не изглаживаются даже в течение веков. В оковах предания есть свобода, потому что внешняя жизнь уже готова для внутреннего духа <...><sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 99.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 7. С. 34.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 328.

Таким образом, идеалом славянофилов была внутренняя гармонизация, основанная на полном согласии между внутренним и внешним существованием человека. Идеал этот был совершенно чужд Гегелю, для которого абсолютная гармония была равнозначна абсолютному застою. Различие между славянофилами и автором «Феноменологии» заключалось прежде всего в различной системе оценок. Подобно славянофилам, Гегель видел в «субъективности» источник тревоги и боли, но добавлял, что только «животные живут в мире с собой и с окружающими их вещами. Однако духовная природа человека порождает раздвоенность и разорванность (*Zweiheit und Zerrissenheit*)»<sup>1</sup>. «Субъективность» предполагает возможность зла, но она же уподобляет человека Богу. «В религиозном мифе, — писал Гегель в „Философии права“, — говорится, что человек подобен Богу благодаря тому, что <...> обладает знанием добра и зла». Ссылаясь на этот миф, Гегель утверждал, что подобие человека Богу действительно существует: «Когда говорят о человеке, то понимают не дитя, а самосознательного человека; когда говорят о добре, то понимают знание последнего»<sup>2</sup>.

Может показаться, что немецкий мыслитель, в противоположность славянофилам, как будто забыл, что срывание плода с древа познания в Библии осуждается, что приведенный им миф есть миф о «грехе», о «падении» человека. В действительности, конечно, тут не было никакой «забывчивости»: *грехопадение* — зло и познание зла — у Гегеля включено в диалектическую теодицею. Утрата «рая невинности» и последующее «раздвоение» не оценивались в гегельянстве только лишь положительно; но для Гегеля, в отличие от славянофилов, это было условием прогресса, необходимым «моментом» диалектической «Одиссеи духа».

Подобно славянофилам, Гегель утверждал, что «принцип субъективной бесконечной свободы» есть западный принцип<sup>3</sup>. Но как раз потому западные народы оказываются в философии Гегеля носителями прогресса, «историческими народами», и как

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Эстетика. М., 1968. Т. 1. С. 106.

<sup>2</sup> Он же. Сочинения. Т. 7. С. 161.

<sup>3</sup> Там же. Т. 8. С. 369.

раз потому, в частности, настоящий гегельянец не мог быть славянофилом, а славянофил — гегельянцем.

3. С вопросом о рационализации индивидуальной деятельности был тесно связан вопрос о рационализации деятельности в историческом масштабе, о правомочности сознательных решений, касающихся целых народов и государств. В особых условиях феодальной раздробленности Германии этот вопрос принял форму спора между сторонниками «теоретического» (рационального) права, стремящимися к преобразованию существующего строя «сверху», и защитниками «исторического» (позитивного) права, вырастающего из обычаев и традиции, образующего органическое целое, которое нельзя изменять механически, по произволу законодателя.

Совершенно ясно, на чьей стороне были симпатии славянофилов. Как и все консервативные романтики, они признавали историческую правомочность лишь тех явлений общественной жизни, что вырастали из глубин истории как выражение сил, независимых от рассудка и субъективной воли отдельных личностей. В обществе, в котором не прервалась «связь веры и любви», разумная сила личностей подчинена традиции; это сила, «никогда ничего не созидаящая и не стремящаяся что-нибудь созидать»<sup>1</sup>. В господстве рационального права славянофилы видели отличительную черту Запада и одно из главных различий между ним и старой Россией. Киреевский писал:

Римско-западная юриспруденция отвлеченно выводит логические заключения из каждого законного условия, говоря: *форма — это самый закон*, — и старается все формы связать в одну разумную систему, где бы каждая часть, по отвлеченно-умственной необходимости, правильно развивалась из целого и все вместе составляло не только разумное дело, но самый *написанный разум*; право обычное, напротив того, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлеченно-логического. Закон в России не изобретался предвзвешенно какими-нибудь учеными юрисконсультами; не обслуживался глубокомысленно и красноречиво в каком-нибудь законодательном собрании и не падал потом, как снег на голову, посреди всей удивленной

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 127.

толпы граждан, ломая у них какой-нибудь уже заведенный порядок отношений. Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумагу, уже после того, как он сам собою образовался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, взошел в народные нравы и народный быт. Логическое движение законов может существовать только там, где самая общественность основана на искусственных условиях<sup>1</sup>.

Славянофилы принадлежали к числу наиболее последовательных противников «рационального» права; указывая на рациональный характер римского права и его роль в истории Европы, они шли дальше, чем Савиньи и «романтическое» крыло исторической школы права, которое усматривало «позитивное» право как раз в усвоенном Германией римском праве.

Доводы, выдвигавшиеся исторической школой против «теоретического» права, славянофилы часто обращали против права как такового, права вообще (К. Аксаков возвел это в принцип). Это исторически объяснимо: законодательство российского абсолютизма, а особенно — действовавшее и в XIX веке законодательство петровской эпохи, совершенно не считалось с национальной традицией и обычаями, было гораздо более «теоретическим», чем законодательство Фридриха II. Поэтому в идеологии славянофилов антитеза «исторического» обычая и «теоретического» (рационального) права доведена до крайности.

Диаметральной противоположностью позиции консервативных романтиков было просветительское «правовое мировоззрение» (Энгельс), вера во всемогущество рационального законодательства, выводимого из абстрактных аксиом «естественного права». Позиция Гегеля в споре о характере законодательства была сложной, поскольку великий мыслитель, как и историческая школа, резко критиковал антиисторизм просветительского мышления. Однако историзм Гегеля — рационалистический и диалектический — не имел ничего общего с романтической идеализацией стихийности исторического процесса. В этом нас убеждают страницы «Философии права», посвященные полемике с исторической школой, а также политические статьи,

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 207–208.

особенно «Вюртембергские сословия» (1817) и «Английский билль о реформе» (1831)<sup>1</sup>. Гегель писал:

Главной ошибкой положения, занятого вюртембергскими сословиями, было то, что в качестве исходной точки они выбрали *позитивное право* <...>, требовали прав лишь на том основании, что обладали ими раньше. Они поступали как купец, который хочет продолжать прежний образ жизни и требует того же кредита, что и раньше, хотя судно, которое везло его богатства, затонуло во время бури <...>. О вюртембергских сословиях можно сказать то же, что было сказано о французских эмигрантах: *они ничего не забыли и ничему не научились*. Они как будто *проспали* эти последние 25 лет — пожалуй, самые плодотворные в мировой истории, а для нас особенно поучительные, поскольку наш собственный мир и наши собственные идеи порождены как раз ими<sup>2</sup>.

«Позитивность» права для Гегеля вовсе не довод в его пользу: в расчет принимается только «рациональность» права — разумется, не абстрактная, а в определенных исторических условиях. Эта последняя оговорка отнюдь не сближала Гегеля с исторической школой, ведь спор с ней шел не об историзме, а о рационализме, о том, могут ли изменения в законодательстве быть объектом сознательных, рационально мотивированных решений. По этому вопросу Гегель высказался ясно и недвусмысленно: отнюдь не осуждая априори все традиционные институты, он решительно отверг традиционалистский подход к праву. Идеализируемый консерваторами традиционализм английского законодательства был, по Гегелю, ярким примером неразумного отношения к праву; философ надеялся, что готовившаяся в 1831 году реформа английской избирательной системы положит начало (благодаря *методу* ее проведения) «политической рациональности» в Англии.

Консервативные романтики, защищая «позитивное» право, ссылались на его «органичность»; органическим было в их понимании то, что самостоятельно «вырастает» из исторической

<sup>1</sup> При рассмотрении этого вопроса весьма полезен был для меня анализ политических работ Гегеля в неопубликованной докторской диссертации З. Пелчинского: *Pełczyński Z. Hegel's Minor Political Works: Thesis Submitted to the Faculty of Social Studies of Oxford. July 1956.*

<sup>2</sup> *Hegel G. W. F. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Leipzig, 1923. S. 197–199.* — Перевод сверен с немецким оригиналом. — *Примеч. перев.*

почвы, что складывается без участия рациональной рефлексии. Поэтому «органична» английская конституция, но не Кодекс Наполеона; Англию славянофилы считали страной, где «органические начала жизни» сохранились лучше, чем в остальной Европе<sup>1</sup>. Важно отметить, что у Гегеля «органичность» понимается совершенно иначе. Это отчетливо видно в предпринятом им сравнении английской «конституции» с «конституцией» бывшей Германской империи<sup>2</sup>: обе они — создание случая, силы, каприза, обе — «позитивны» и иррациональны, образуя скорее агрегат, чем систему. Английская конституция неорганична, она похожа на старый дом с множеством несимметричных пристроек; зато органична современная идея государства как рационально организованного, систематического целого<sup>3</sup>. Органичность — это полное развитие идеи, а значит, свойство организованных систем, внутренне цельных и целесообразных. Как видим, рациональность у Гегеля — не противоположность, а условие органичности. Гегелевское понимание зависимости между тем и другим противоположно славянофильскому: здесь органичность — функция рационализации исторического процесса, результат упорядочивающей деятельности разума в истории.

4. Самой органичной, а значит, самой рациональной организацией общества была для Гегеля государственная организация. Гегелевское государство, восходящее к рационалистической традиции протестантизма и Просвещения, представляло собой полную противоположность патриархального «христианского государства», превозносимого романтиками католической ориентации. Это было государство бюрократическое и правовое, организация рационализированная и деперсонализированная, которая санкционируется не иррациональной традицией, но разумом и регулирует отношения между людьми в соответствии с упорядоченной системой явно сформулированных и опубликованных правовых норм, установленных путем сознательной рефлексии. Именно такое государство усматривали гегельянцы в прусской монархии. Бюрократическое, централизованное государство считалось важнейшим фактором

<sup>1</sup> См. «Письмо об Англии» А. С. Хомякова (*Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1*).

<sup>2</sup> См.: *Hegel G. W. F. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. S. 286–289.*

<sup>3</sup> *Ibid. S. 159–160.*

рационализации общественных отношений, могучим оружием в борьбе с реакционными силами, которые именовались общим названием «романтизм»<sup>1</sup>. Отношение гегельянцев к Фридриху Великому напоминало столь характерный для русских западников культ Петра; нападки немецких романтиков на «короля-философа» напоминали нападки русских славянофилов на «царя-революционера».

Славянофильское понимание государства в наиболее существенных пунктах близко к гегелевскому, но там, где Гегель ставил знак «плюс», славянофилы ставили минус. Славянофильские мыслители соглашались с Гегелем, что сущностью государства является рационализм, но как раз потому полагали, что государство само по себе есть зло — хотя и неизбежное ввиду несовершенства и греховности человека, однако необходимое лишь в узкой, строго определенной сфере политики. В «принципе государства» заключена только «внешняя правда», и в качестве таковой он не должен проникать в народную жизнь, в неприкосновенную область «истинно христианских», нерационализованных общественных связей. Только такие связи славянофилы называли органичными, т. е. видели органичность там, где Гегель видел ее противоположность.

Носителем органичности славянофилы считали народ, а государство — бездушным механизмом; у Гегеля органичность — черта народа (нации), принявшего форму государства. Народ, не организованный в государство, — всего лишь «неорганическое множество», «бесформенная масса», действия которой «стихийны, неразумны, дики и ужасны»<sup>2</sup>. Гегель критиковал английских тори за противодействие общегосударственной, рациональной унификации законов; славянофилы ценили английский торизм за защиту полицентричности общественной жизни, сложившейся в «органическом развитии истории»<sup>3</sup>. Путь «внешней правды» (государства и права) ведет, утверждали славянофилы, к деперсонализации межлических отношений, к тому, что на смену личному доверию и единодушию приходят отчужденные, институциональные формы общественной жизни; а Гегель,

<sup>1</sup> См.: Cornu A. Karol Marks i Fryderyk Engels. T. 1. S. 139–146.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 7. С. 328.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 123, 129.



хотя и не без оговорок, в деперсонализации видел признак прогресса, ибо только в состоянии варварства власть носит чисто персональный характер, тогда как в состоянии цивилизации между властью и подданными встает безличный и всеобщий авторитет права<sup>1</sup>. Отношение к праву было для Гегеля главным критерием распознавания «ложных братьев и друзей так называемого народа»<sup>2</sup>. Краеугольным камнем славянофильской идеи органической общности (соборности) было «начало любви», противопоставляемое индивидуализму и принципу внешнего авторитета; для Гегеля «любовь» была лишь чувством, а значит, чем-то непосредственным, более низким, чем разумность и всеобщность «понятия». Любовь, полагал автор «Философии права», полностью правомочна в семье, но в государстве «нет уже любви: в нем мы осознаем единство как закон; в нем содержание необходимо должно быть разумным, и я необходимо должен его знать»<sup>3</sup>. Славянофилы соглашались с этим суждением, но как раз потому отстаивали превосходство семьи, стремясь максимально приблизить отношения, существующие в государстве, к патриархально-семейным отношениям.

Наше сопоставление умышленно заострено: в отличие от примитивных рационалистов, Гегель хорошо понимал, что процесс рационализации не может охватить все области жизни, он критиковал абстрактную рациональность и ее общественные последствия. Идеализируемые славянофилами нерационализованные формы общественных связей были учтены Гегелем, но с той существенной разницей, что автор «Философии права» видел в них подчиненный элемент, встроенный в целое, обладающее рациональной и все более рационализирующейся в историческом процессе структурой. Славянофилы, со своей стороны, соглашались признать достоинства гегелевского разума, но только как элемента, подчиненного «интегральному целому». Гегелевский разум, утверждал Киреевский, противоречит «православному мышлению» лишь постольку, поскольку сам признает себя высшей познавательной способностью<sup>4</sup>. Хомяков был даже готов признать

<sup>1</sup> Hegel G. W. F. Schriften zur Politik... und Rechtsphilosophie. S. 70–71.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 7. С. 11.

<sup>3</sup> Там же. С. 191.

<sup>4</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 257.

относительную полезность «разумной силы личностей» в общественной жизни, но подчеркивал, что традиция — «сила основная, коренная, самостоятельно развивающаяся из своих начал, из своих органических основ» — должна оставаться высшей ценностью<sup>1</sup>. Главное различие между славянофилами и Гегелем состояло в разном видении не столько отдельных элементов исторической действительности, сколько исторического процесса *в целом*. Будучи далеки от механического одобрения или осуждения любых проявлений рационализации, славянофилы, однако, отводили рационализму совершенно другое место в иерархии ценностей.

Стоит показать это на конкретном примере. «Царством абстрактной всеобщности» был в историософии Гегеля, как и у славянофилов, Древний Рим, где государство обособлялось в абстракцию и превращалось в свою собственную цель. Славянофильская концепция Древнего Рима, в которой абстрактная всеобщность права была обратной стороной внутреннего процесса атомизации, в значительной мере находила соответствие в гегелевской историософии; различие состояло в том, что Рим изображался в иной перспективе исторического развития. И Гегель, и славянофилы видели в Риме своего рода прообраз буржуазного общества<sup>2</sup>, но в историософской конструкции Гегеля Рим представлял возраст зрелости человечества, а значит, шаг вперед по отношению к «нерефлексивной этичности» греков: всеобщность поработщала отдельных индивидуумов, но взамен они обретали «всеобщность самих себя, т. е. личность»<sup>3</sup>, тем самым подготавливая будущее разумное примирение индивидуального с общим. Для славянофилов Рим представлял смерть духа, *завершение* целого исторического цикла, который позже повторился в Западной Европе, сопровождаясь все теми же признаками упадка.

Сходство во взглядах на Древний Рим, полное, если вычленил этот вопрос из историософской конструкции в целом, оказалось, таким образом, частичным и по существу мнимым. То же можно сказать о «сходствах» между Гегелем и романтиками в критике «отвлеченности» просветительского разума и «атомизма» просветительской социальной философии:

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 127.

<sup>2</sup> См.: Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. С. 72, 240–241.

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 8. С. 102.

консервативно-романтические критики Просвещения отрицали рационализм целиком, а Гегель стремился упрочить его на новой, диалектической и исторической основе. Фридрих Шлегель уловил это различие, сказав, что немецкая философия, по видимости антипросветительская, есть лишь более гибкая и тонкая и потому более опасная форма рационализма<sup>1</sup>; о том же говорил Хомяков, утверждая, что гегелевский разум — это все тот же просветительский рассудок, только на диалектический лад.

В тридцатые–сороковые годы, в эпоху резкой поляризации политических позиций в немецкой философии, становилось все более ясно, что гегелевская философия, столь критичная к мысли XVIII столетия, защищает, по сути, те же главные ценности, за которые сражалась философия века Просвещения. Всего радикальнее по этому вопросу высказался К. Кёппен, который в посвященной Марксу брошюре «Фридрих Великий и его противники» (1840) призвал старогегельянцев отказаться от критики Просвещения и открыто признать себя его наследниками. «Следует наконец прекратить, — писал Кёппен, — пошлые декламации против философов XVIII столетия и признать даже немецких просветителей, несмотря на то, что они вызывают скуку. Поистине, мы им очень многим обязаны, столько же или даже больше, чем Лютеру и Реформации». Просвещение «было Прометеем, который принес на землю небесный свет, чтобы просветить слепых, народ, мирян и освободить их от предрассудков и заблуждений». «Об этом следовало бы подумать философам, стремящимся к новому счастью, которые с такой горячей готовностью выступают против абстрактного рассудка XVIII столетия, не понимая, что они неистовствуют против своей собственной плоти и крови»<sup>2</sup>.

Схожую эволюцию — от страстного «французоедства» до столь же страстной реабилитации французского Просвещения — претерпело, как увидим, левое крыло русской философии.

5. Славянофилы полностью соглашались с Гегелем, что действительным содержанием западноевропейской истории был

<sup>1</sup> См.: *Schlegel F. Philosophie des Lebens. Vorlesung I.*

<sup>2</sup> Цит. по: *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. М., 1959. Т. 1. С. 175. Стремление к полной «реабилитации» Просвещения проявилось также у молодого Маркса, но у того, в отличие от Кёппена, это не было связано с апологией «просвещенного абсолютизма».

процесс возрастающей рационализации, однако не могли признать это обобщение необходимым и всеобщим законом. Гегелевская концепция исторической закономерности в российских условиях была оружием в руках западников: она обосновывала историческую необходимость и необратимость европеизации, показывала утопичность славянофильской идеологии. Белинский называл славянофилов людьми, для которых «не существует разумной необходимости великих исторических событий»<sup>1</sup>. Славянофилы подняли брошенную перчатку. Концепция исторической необходимости была для них теоретически неверной и этически неприемлемой, санкционирующей любое зло (например, преступления Ивана Грозного), поскольку отождествляла правомочность с успехом. Это не лишено пикантности, если вспомнить, что к тем же доводам прибегал Белинский в период бунта против «Молоха всеобщности»; но и тут мы имеем дело лишь с формальным сходством критики Гегеля слева и справа.

Обвинение в имморализме имело известное основание, если речь идет о том истолковании гегельянства, которое в России было представлено «государственной школой» в историографии (С. Соловьев и Б. Чичерин), особенно сильно подчеркивавшей необходимость централизации и творческую роль государства в русской истории. Тем любопытнее резкая реакция славянофилов на статью Соловьева «Шлецер и антиисторическое направление» (1857). В этой статье против них было выдвинуто главное обвинение — в антиисторизме. К. Аксаков возражал:

Название «антиисторическое» придумано неверно <...>. Но слово сказалось недаром. *Историческое* направление, как называет свое направление г. Соловьев, понимает историю точно исключительным и односторонним образом. Оно думает, что преемство всех исторических явлений есть непременно восхождение от лучшего к лучшему, так что день настоящий есть всегда день правдивый, а вчерашний день есть день осужденный. Это — поклонение не истории, а *времени*<sup>2</sup>.

Точно так же оценил статью Соловьева Хомяков. В каком смысле, спрашивал он, славянофилы представляют антиисторическое

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 14.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 173–174.

направление? Разве они «отрицают прошедшее? <...> Или желали бы прошлое переделать на свой лад? <...> Или не хотят исторических знаний?» Нет, не в этом дело — речь идет о том, что направление, критикуемое Соловьевым, «не восхищается всяким историческим периодом. Оно знает, что история народа, как развитие человека, имеет свои временные отклонения (иногда весьма продолжительные) <...>, что не всегда позднейшее бывает лучшим, а современное не всегда верным закону внутреннему, лежащему в основе развития правильного, и что, наконец, часто следует в прошедшем отыскивать те разумные начала, которые, будучи временно затаены или отстранены от деятельности, должны еще (по счастливому выражению г. Самарина) из прошедшего прорасти в будущее»<sup>1</sup>.

В этих словах содержится самая сжатая характеристика славянофильского понимания историзма. Стоит проанализировать его глубже на основе других высказываний славянофильских идеологов.

Обвинение в антиисторизме славянофилы встретили с искренним и непритворным возмущением. Ведь историчность в их идеологии оценивалась в высшей степени положительно; как раз во имя историчности они отвергали «отрицающий прошлое» рационализм, во имя историчности критиковали реформы Петра, видя в них насилие над историей, произвол «разумной личности», выступающей против «исторической стихии». Славянофилы не отрицали возможность защиты петровских реформ с точки зрения требований разума; поражало и *возмущало* их то, что историки-западники смеют ссылаться на историю, придавать понятию истории смысл, санкционирующий все то, что для славянофилов было грубым отрицанием историчности. Герцен так писал об этом: «Поклонники исторического принципа, они постоянно забывали, что все, происшедшее после Петра I, — тоже история и что никакая живая сила, не говоря уже о выходцах с того света, не могла ни вычеркнуть совершившиеся факты, ни устранить их последствия»<sup>2</sup>.

Однако Герцен был неправ, усматривая здесь какое-то противоречие, «ошибку». Славянофилы исходили из того, что не все «совершившиеся факты» заслуживают наименования

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 283.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 7. С. 234.

исторических, что свойство историчности присуще отнюдь не всем существующим обществам. В таком общем виде эта позиция совпадала с гегельянской; коренное различие обнаруживалось лишь при определении критериев историчности: для гегельянцев это были необходимость и рациональность; для славянофилов (которые и в данном случае представляли оригинальную разновидность общеевропейского консервативного романтизма) историчность была чем-то обратно пропорциональным необходимости и рациональности.

Как отличить «историческую» действительность от «неисторической»? С точки зрения консервативно-романтического историзма рационалист не в состоянии ответить на этот вопрос: ему недостает особой интуиции, исторического чутья. И все же, как мы полагаем, можно уточнить хотя бы некоторые объективные критерии этой «историчности».

Исторично то, что не нарушает преемственности традиции, что несет на себе ясный отпечаток национальной традиции и национального характера. Национальный характер есть творение исторических (и даже географических) обстоятельств, но вместе с тем это «нравственная индивидуальность», которая, однажды сложившись, стала некой объективной, неизменной структурой, обнаруживающей себя в историческом развитии. Важнейшей составной частью национальной традиции является религия. Таким образом, свойство историчности присуще не изменчивому, а постоянному, повторяемому: подчеркивается не динамика исторических процессов, а их преемственность, уподобляемая «органическому росту» без внутренних потрясений и катастроф. Исторической действительности присущи определенные закономерности (вспомним слова Хомякова о «внутреннем праве, составляющем основу развития»), но это скорее внутренние структурные закономерности, чем необходимые, универсальные исторические законы. Историчность в понимании славянофилов совершенно отлична от необходимости: историчность есть нечто внутреннее и органичное, необходимость — всегда нечто внешнее, рациональное; законы необходимости царят только в логике, в мире мысли, их появление в общественной жизни свидетельствует о болезни и приближающейся смерти общественного организма.

«Нет ничего легче, — писал Киреевский, — как представить каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости; но ничто не искажает так настоящего понимания истории, как эти мнимые законы разумной необходимости, которые в самом деле суть только законы разумной возможности»<sup>1</sup>. Хомяков видел в гегельянстве облеченное в философские одежды основное начало кушитских религий — обожествление необходимости; то же начало он усматривал в материализме, поэтому попытки соединить материализм с гегельянством считал чем-то вполне естественным. «И рационализм чистый, и материализм, — писал он, — суть не что иное, как две стороны одной и той же системы, которую я иначе не могу назвать, как системой *нецессарианизма*, иначе безвольности»<sup>2</sup>. «Безвольность» означает здесь упразднение воли — сферы эмоций и желаний — в пользу разума, а также, в тесной связи с этим, отрицание свободы, невозможной, по мнению Хомякова, в рациональном царстве необходимых законов.

Итак, историчность не есть для славянофилов нечто гарантированное историческими законами, которые прокладывают себе путь в силу необходимости, сокрушая все, что стоит у них на пути. Историчность — это ценность, постоянно подвергающаяся опасности, дорогое наследие, которое следует оберегать от уничтожения; нечто такое, чего *не следует* нарушать под угрозой ужасных последствий — дезинтеграции общества, но что все-таки можно нарушить — лучший пример тому реформы Петра, Французская революция, все развитие Западной Европы. Историчность ни в коем случае не необходима, ибо закон необходимости царит лишь в тех обществах, чьи основные начала отравлены рационализмом: западноевропейский капитализм был для славянофилов *необходимым* результатом всего предыдущего развития Европы, а в то же время отрицанием всякой историчности.

Закономерность в смысле необходимости, логичности последствий была для славянофилов чем-то совершенно отличным от закономерности в оценочном смысле, в смысле противопоставления закономерного (естественного) развития незаконному

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 244.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 312.

(искусственному). Любое развитие закономерно (в первом значении слова), иначе оно не развитие, утверждал Хомяков, добавляя, однако, что «закономерное развитие лжи не превратит ее в правду»<sup>1</sup>. Логическим следствием этого взгляда было решительное неприятие идеи прогресса как необходимого исторического закона. Не всякое развитие есть прогресс — все зависит от начал, лежащих в его основе. Поэтому-то Аксаков предлагал заменить лозунг «Вперед!» лозунгом «Вперед к истине!», поясняя, что «очень часто стремление *вперед к истине* может не сходиться с стремлением *вперед* по одной дороге, ибо дорога может быть ложна»<sup>2</sup>. Отвергая теорию прогресса как исторического закона, славянофильство выступало и против эволюционистской, и против диалектической теории истории<sup>3</sup>. Хотя не все тут было досказано до конца, в славянофильстве можно найти явные элементы циклической теории. Это прежде всего известное издавна уподобление исторического развития развитию организма (младенческий период истории, период зрелости и т. д.) при одновременном неприятии универсалистских теорий «истории человечества».

В диалектической историософии Гегеля категории «молодости», «зрелого возраста» и т. д. применяются как к истории отдельных народов, так и — прежде всего — к истории всего человечества. Настоящий субъект истории — человечество; отдельные народы (и цивилизации) — лишь «моменты» его развития: в системе Гегеля Древний Восток был детством человечества, Греция — эпохой его молодости, Рим — периодом зрелости, германское государство — периодом старости, понимаемой не как слабость, но как полная зрелость духа<sup>4</sup>. В славянофильской историософии категории «детства», «старости» и т. п. применяются исключительно к истории отдельных народов или отдельных цивилизаций (например, понятие «европейская цивилизация»); история человечества — не история коллективного человека, развивающегося в историческом процессе, но история отдельных цивилизаций,

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 140.

<sup>2</sup> Бродский Л. Н. Ранние славянофилы. С. 111.

<sup>3</sup> О диалектических, эволюционных и циклических теориях истории см.: Meyerhoff H. *Time in Literature*. Berkeley; Los Angeles, 1960.

<sup>4</sup> «Естественный старческий возраст является слабостью, но старческий возраст духа оказывается его полной зрелостью, в которой он возвращается к единству, но как дух» (Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 8. С. 103).



проходящих в своем развитии через те же самые стадии (от детства до старости) и гибнущих, чтобы уступить место другим.

Следует подчеркнуть, что проблема универсализма охватывала в идеологии славянофилов два вопроса: 1) вопрос об универсализме в смысле всеобщей, общечеловеческой ценности правды и нравственности и 2) вопрос об универсализме как об историософской концепции, в которой человечество является коллективным субъектом истории.

В первом значении славянофилы выступали в качестве универсалистов: будучи христианами, они верили в абсолютную истину и в возможность ее универсального применения, принятия всеми людьми; русский народ как носитель «истинно христианских начал» воплощал, по их убеждению, универсальные ценности. Однако этому «христианскому универсализму» не сопутствовала идея человечества как коллективного субъекта истории: по словам Хомякова, неприемлемой основой историософии Гегеля было как раз «мистическое понятие о собирательном духе собирательного человечества»<sup>1</sup>. И, что всего важнее, православный универсализм славянофилов самым резким образом отмежевывался от рационалистического универсализма, а также от концепции универсальных, всеобщих законов истории. Только рассудок, утверждал Хомяков, повсюду одинаков, а организм везде разный<sup>2</sup>. Всеобщности разума славянофилы противопоставляли всеобщность церкви, гегелевскую историософию отвергали во имя романтической «органичности», не желающей подчиняться необходимому и всеобщим законам истории.

\* \* \*

Анализ отношения славянофильской идеологии к гегельянству будет односторонен, если не подчеркнуть, что славянофилы, в отличие от обскурантов, относились к Гегелю с уважением и по-своему способствовали ознакомлению русского общества с его творчеством. Последняя статья Киреевского («О новых началах для философии») заканчивалась утверждением, что немецкая философия, включая шеллинговскую философию откровения, — лучшая

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. Т. 7. С. 325.

отправная точка для самобытной, православной русской философии<sup>1</sup>. Хомяков называл Германию «великой путеводительницей Европы» и сожалел, что «Франция и Англия, к несчастью, слишком мало знакомы с ученым движением Германии»<sup>2</sup>.

Тут выражалось убеждение в том, что немецкую философию можно победить только ее собственным оружием, что православную веру следует «офилософить» (не в смысле рационализации, но в смысле философского доказательства превосходства веры над философией), иначе ее может вытеснить заимствованная извне образованность. Философия, утверждал Киреевский, есть промежуточное звено между верой и наукой, она появляется лишь там, где появился отрыв от веры, «внешняя образованность». Поэтому философия может играть двойную роль: либо вытеснять веру, освобождая место науке, либо преодолевать науку, придавать новый смысл «внешней образованности», одушевляя ее духом и началами веры<sup>3</sup>. Славянофильские мыслители хотели создать философию, способную выполнить эту вторую задачу, для чего следовало «критически преодолеть» немецкую философию, лишив ее опасного острия — рационализма.

Социальная философия славянофилов вращалась вокруг вопросов, составлявших ядро историософии Гегеля, нередко пользовалась теми же категориями (например, «непосредственность», «рефлексия») и даже повторяла обобщения Гегеля (характеристика Древнего Рима, концепция государства как наиболее рационализированной общественной структуры и т. п.). Можно смело сказать, что славянофильская критика рационализма была своего рода «ответом Гегелю». В еще большей степени это относится к немецкой философии в целом. Полностью понять славянофильскую идеологию можно только в контексте немецкой интеллектуальной жизни первой половины XIX века.

Нам кажется, что славянофильские мыслители, по крайней мере отчасти, осознавали это; быть может, как раз потому они призывали следить за развитием немецкой мысли, а в падении интереса к немецкой философии (в шестидесятые годы) видели признак общего упадка мысли и культуры.

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 264.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 532.

<sup>3</sup> См.: Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 253.

## ГЛАВА 8. У ИСТОКОВ ЗАПАДНИЧЕСТВА

Конфронтация славянофильства с гегелевской философией вводит нас в проблематику великого русского мировоззренческого спора сороковых годов, спора, участники которого окрестили друг друга «славянофилами» и «западниками». Но спор этот имел свою отчетливую специфику. Предвосхищая и упрощая результаты дальнейшего анализа, можно сказать, что спор консервативных романтиков (и славянофилов в том числе) с гегельянцами был прежде всего спором о рационализме, а спор славянофилов с западниками — прежде всего спором о личности; проблема рационализма играла в нем важную, но подчиненную роль. Западники сороковых годов прошли через гегельянство и по-гегелевски «преодолели» его (*Aufhebung*), выступили против гегелевского «мирового духа» во имя автономии личности и ее нравственных требований; это означало также решительное выступление против славянофильства, которое не только *ограничивало* автономию личности (как делал Гегель), но и *отрицало* ее в принципе.

Концепция, связывающая западничество сороковых годов прежде всего с идеей независимой, автономной личности, отнюдь не нова. Ее сформулировал уже Герцен в книге «О развитии революционных идей в России» (1850):

Белинский и его друзья не противопоставили славянофилам ни доктрины, ни исключительной системы, а лишь живую симпатию ко всему, что волновало современного человека, безграничную любовь к свободе мысли и такую же сильную ненависть ко всему, что ей препятствует: к власти, насилию или вере. Они рассматривали русский вопрос и вопрос европейский с точки зрения, которая совершенно противоположна славянофильской.

Им казалось, что одной из наиболее важных причин рабства, в котором обреталась Россия, был недостаток личной независимости и отсутствие оппозиции со стороны отдельных лиц; отсюда — цинизм власти и долготерпение народа. Будущее России чревато великой опасностью для Европы и несчастьями для нее самой, если в личное право не проникнут освободительные начала<sup>1</sup>.

Здесь, ввиду характера и назначения книги «О развитии революционных идей...», на первый план выходит политический аспект западничества, которым, однако (как мы постараемся показать), отнюдь не исчерпывается богатство *мировоззренческого* содержания западнической концепции человека; приведенная выше цитата лишь указывает на один из выводов, к которым вела сложная диалектика этой концепции. Нашей целью будет проследить, как «идея личности» переплетается с совокупностью философских воззрений «Белинского и его друзей», пронизывает и организует ее; и каким образом в напряженных философских исканиях, поначалу отнюдь не связанных с проблемой «Россия и Европа», формировалась система ценностей, совершенно противоположная славянофильской.

Эта задача требует также рассмотрения социопсихологических процессов, обусловивших именно такое направление поисков. Нам кажется, что ключом к пониманию западнической идеи личности, ее генезиса и мировоззренческой функции служит проблема «лишних людей» (определение Тургенева) — особой исторической структуры личности и специфического явления русской культуры в николаевскую эпоху. Проблема эта не сводится к определенному типу литературного героя — она, по нашему убеждению, представляет собой главу истории русской общественной мысли<sup>2</sup>.

### СЛАВЯНОФИЛЫ И «ЛИШНИЕ ЛЮДИ»

В истории проблемы «лишних людей» как проблемы русской мысли особое место принадлежит Чаадаеву. В «Философическом письме» он первый не только дал поразительный образец

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 7. С. 239–240.

<sup>2</sup> Историю «лишних людей» как литературного типа рассматривает А. Лаврецкий (см.: Литературная энциклопедия. М., 1932. Т. 6. С. 514–540).

ностальгии человека, болезненно ощущающего свою чуждость и ненужность в мире, но и попытался дать историософское объяснение ее причин. По мнению Чаадаева, ощущение своей ненужности — удел всякого русского, потому что вся Россия — ненужная страна, забытая Провидением, не принимающая участия в историческом движении человечества. Позднейшие модификации этой мысли (в «Апологии сумасшедшего»), попытки найти основание для надежды, что *в будущем* Россия сможет выполнить высокую историческую миссию, не могли отменить трагического звучания «Письма». Русские — ненужные миру «незаконнорожденные дети», без прошлого и без опоры в какой-либо сверхиндивидуальной общности; в их головах «нет решительно ничего общего, все там обособленно и все там шатко и неполно»<sup>1</sup>. В этих словах выражен ведущий мотив позднейших трагических размышлений о ненужности: боль индивидуальности, ощущаемой как отчуждение, изоляция, отрыв от «общего», от «действительного». «Нас убивает пустота и беспорядок в прошедшем, как в настоящем отсутствие всяких общих интересов», — записывал в своем «Дневнике» Герцен (1842)<sup>2</sup>. «Мы люди без отечества, хуже, чем без отечества, — писал Белинский (1841), — мы люди, которых отчизна есть призрак; можно ли удивляться, что мы и сами призраки, что наша дружба, наша любовь, наши стремления, наша деятельность — это призраки?»<sup>3</sup>

Галерею «лишних людей» в русской литературе открывает Евгений Онегин, а предвещают ее уже герои «байронических поэм» Пушкина. С этой точки зрения стоит отметить «байронизм» автора «Философического письма»: сам Пушкин считал Чаадаева знатоком в делах романтического *epos*<sup>4</sup> на манер Байрона и Шатобриана<sup>5</sup>. Согласно Милюкову, отрывок из «Кавказского пленника», начинающийся словами «Людей и свет изведаль он», относится к Чаадаеву. С еще большим вероятием можно утверждать, что Чаадаев послужил Пушкину моделью для портрета Евгения Онегина (кабинет, ежедневный туалет, стиль жизни).

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 21, 23.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 227.

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 67.

<sup>4</sup> Уныние, тоска (франц.).

<sup>5</sup> См.: Quénét Ch. Tchaadaev et les lettres philosophiques. P. 40.

Байронический «сплин» Чаадаева обращал на себя внимание в кругу его друзей-декабристов. 16 (28) мая 1825 года С. А. Муравьев-Апостол писал Якушкину:

Расскажите мне подробнее о Петре Чаадаеве. Прогнало ли ясное итальянское небо ту скуку, которою он, по-видимому, столь сильно мучился в пребывание свое в Петербурге, перед выездом за границу <...>. Байрон наделал много зла, введя в моду искусственную разочарованность, которою не обманешь того, кто умеет мыслить. Воображают, будто скукою показывают у нас свою глубину, — ну, пусть это будет так для Англии, но у нас, где так много дела, даже если живешь в деревне, где всегда возможно хоть несколько облегчить участь бедного селянина, лучше пусть изведают эти попытки на опыте, а потом уж рассуждают о скуке<sup>1</sup>.

В очень похожих выражениях осуждал моду на байронизм молодой И. Киреевский. В статье о поэзии Пушкина (1828) он утверждал, что люди типа Чайльд-Гарольда в России явление, к счастью, неестественное; ведь Россия — страна молодая, еще полная надежд, предоставляющая широкое поле для творческой деятельности. «...Что же делать у нас разочарованному Чильд-Гарольду?»<sup>2</sup>

В «Философическом письме» Чаадаев показал возможность совершенно противоположного взгляда. Ощущение пустоты и скуки в России более обоснованно и правомочно, чем на Западе, потому что это страна без истории, бесплодная пустыня. На Западе человек находит опору в преемственности традиции, в атмосфере, насыщенной идеями долга, права, порядка; в России он этого лишен. «В природе человека — теряться, когда он не в состоянии связаться с тем, что было до него и что будет после него; он тогда утрачивает всякую твердость, всякую уверенность. Раз он не руководим ощущением непрерывной длительности, он чувствует себя заблудившимся в мире. Такие растерянные существа встречаются во всех странах; у нас — это общее свойство»<sup>3</sup>. Ощущение бесцельности жизни естественно в стране, которая

<sup>1</sup> *Муравьев-Апостол М. И.* Воспоминания и письма. Пг., 1922. С. 85.

<sup>2</sup> *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 10.

<sup>3</sup> *Чаадаев П. Я.* Сочинения. С. 23.

существует без цели и которую даже не заметили бы, если бы она не растянулась от Берингова пролива до Одера. Мнимая молодость России не довод — Россия никогда не знала настоящей молодости, «поры бьющей через край деятельности, кипучей игры нравственных сил народа»; ее существование было «бесцветным и мрачным». В «Письме» Чаадаева содержится как бы косвенный ответ на оптимизм Любомудров, а также на упреки и советы Муравьева-Апостола: какая же деятельность возможна в обществе, которое «еще колеблется без убеждений и без правил даже и в повседневных мелочах» и жизнь которого совершенно неупорядоченна?<sup>1</sup> Тем самым Чаадаев предвосхищал характерный мотив мировоззрения «лишних людей» николаевской эпохи: отказ от политической деятельности, ощущение бессилия перед лицом всесильного фатума, разумного или неразумного.

Наиболее ценным вкладом Чаадаева в интересующую нас проблематику было, однако, не это, а, несомненно, великолепный фрагмент о русском духовном скитальчестве. Русские — более свободные люди, чем европейцы, поскольку Провидение устранилось от вмешательства в их дела. Но как раз потому это люди бездомные, «одинокие в мире», лишенные руля и якоря, обреченные блуждать без цели и направления:

Оглянитесь кругом себя. Разве что-нибудь стоит прочно на месте? Все — словно на перепутье. Ни у кого нет определенного круга действий, нет ни на что добрых навыков, ни для чего нет твердых правил, нет также и домашнего очага, ничего такого, что бы привязывало, что пробуждало бы ваши симпатии, вашу любовь, ничего устойчивого, ничего постоянного; все исчезает, все течет, не оставляя следов ни во вне, ни в вас. В домах наших мы как будто в лагере; в семьях мы имеем вид пришельцев; в городах мы похожи на кочевников, хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы — к своим городам<sup>2</sup>.

Эти слова точно передают душевное состояние русских «лишних людей» сороковых годов. «...Наше поколение — израильяне, блуждающие по степи», — писал в 1840 году Белинский;

<sup>1</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

«наши души походят на дома, построенные из кокор [здесь: из кривых бревен], — везде щели»<sup>1</sup>. С кочевниками в шатрах сравнивал свое поколение молодой Тургенев<sup>2</sup>. «Скиталец по Европе, чужой дома, чужой и на чужбине», — писал Герцен о герое своего романа, а Огарев вторил ему:

Ich bin ein Fremdling überall<sup>3</sup>.  
[Везде и всюду я чужой (нем.)]

Мотив бездомности, неспособности «свить гнездо» и найти себе место в жизни повторяется в биографиях всех «лишних людей» в романах Тургенева.

Однако приведенные здесь высказывания лишь отчасти сходны с высказываниями Чаадаева. Их авторы не считали «скитальчество» и «чуждость в мире» чертами, присущими русским как таковым; напротив, они приписывали их только собственной культурной среде и собственному поколению — поколению «переходной эпохи». «Мы живем на рубеже двух миров, — писал Герцен, — оттого особая тяжесть, затруднительность жизни для мыслящих людей. Старые убеждения, все прошедшее мирозерцание потрясены — но они дороги сердцу; <...> первые листы, почки пророчат могучие цветы, но этих цветов нет, и они чужды сердцу»<sup>4</sup>.

Таким образом, «лишние люди» сороковых годов не считали, что отчуждение и «бездомность» непременно плохи, они смотрели на них как на страдания, сопутствующие рождению нового, лучшего мира, питали надежду на то, что «бездомность» — лишь оставление старого, тесного дома, начало и условие деятельного участия в строительстве нового, свободного общества. «А ведь дома жить нельзя! — писал Огарев Герцену в 1845 году. — Подумай об этом. Я убежден, что нельзя. Человек, чуждый в своем семействе, обязан разорвать со своим семейством. Он должен сказать ему, что он ему чужой. И если бы мы были чужды

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 528, 526.

<sup>2</sup> В стихотворении «Исповедь». [«Как ни бунтуйте против Рока — / Его закон ненарушим... / Не изменит народ Востока / Шатрам кочующим своим»] (Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. М., 1956. Т. 10. С. 67–68). — Примеч. перев.]

<sup>3</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 4. С. 122; Огарев Н. И. Избр. произв.: В 2 т. М., 1956. Т. 2. С. 29 (поэма «Юмор»).

<sup>4</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 3. С. 7.



в целом мире, мы обязаны сказать это <...>. Есть святая обязанность быть свободным. Мне надоело все носить внутри, мне нужен поступок. Мне — слабому, нерешительному, непрактичному, dem Grübelnden<sup>1</sup> — нужен поступок!»<sup>2</sup>

Как видим, «люди сороковых годов» могли найти — и находили — у Чаадаева классическое описание своего отчуждения и духовного скитальчества. Но от автора «Философического письма» их отличало убеждение в том, что скитальцы они не как русские, но как люди определенного духовного склада; не вследствие национальной принадлежности, но — в известном смысле — по выбору. В «Философическом письме» Чаадаев дал превосходное описание явления, однако не уловил его сущности. Разумеется, это ничуть не уменьшает его огромной заслуги в постановке проблемы и придании ей должного ранга: «Философическое письмо» вызвало к жизни позднейшие, исторически более конкретные диагнозы русского скитальчества. Один из них мы находим в славянофильском учении.

\* \* \*

Можно без преувеличения сказать, что «Философическое письмо» Чаадаева было своего рода системой соотнесения почти для всех славянофильских воззрений на «лишенную корней», отчужденную от жизни народа русскую интеллигенцию. Душевное состояние, выраженное в «Философическом письме», славянофилы считали явлением вполне реальным, имеющим огромное значение, но иначе диагностировали указанную Чаадаевым «болезнь духа»: это болезнь не русского народа, а лишь европеизированного слоя, «общества», — искусственного создания петровских реформ, болезнь по преимуществу европейская, занесенная в Россию извне; однако в России она приняла самую острую форму вследствие большего, чем где бы то ни было, разрыва между исконными «народными началами» и отвлеченной, «безнародной образованностью». Чаадаевский пессимизм и неверие в Россию были с этой точки зрения необходимым результатом

<sup>1</sup> Мечтателю (нем.).

<sup>2</sup> Цит. по: Чешихин-Ветринский В. Е. Т. Н. Грановский и его время: Исторический очерк. СПб., 1905. С. 278.

отрыва от народа, явлением полезным: оно свидетельствовало о том, что отчуждение болезненно переживается, что оно не признано нормальным состоянием. Хомяков утверждал:

Наша духовная болезнь истекала из разрыва между просвещенным обществом и землею. Выражалась она глубоким сомнением этого общества в самом себе и в земле, от которой оно оторвалось. Это сомнение было законно и разумно; ибо, оторвавшись от народа, общество не имело уже непосредственного чувства его исторического значения, а в сознании оно не подвинулось настолько, чтобы понять его умом. Как всегда бывает, болезнь выражалась всего более в людях передовых<sup>1</sup>.

Раздвоение, внесенное Петром в русскую жизнь, неблагоприятно сказалось как на «обществе», так и на народе; знание, представителем которого был образованный слой, утратило жизненную силу, европеизированные русские стали «колонизаторами в собственной стране»; с другой стороны, по мере все большего отчуждения образованных людей «умственная деятельность ослабела и в низших слоях»<sup>2</sup>. Хомяков соглашался с Чаадаевым, что русская наука не вносит ничего в общий прогресс человечества, но причину этого видел в другом: не в изоляции, не в замкнутом, оторванном от универсальности национальном существовании, но, напротив, в отрыве знания от его национальных источников, в космополитичном и потому эклектичном, лишенном целостности характере русской науки. Причины утраты целостности как общества, так и отдельных личностей, оторванных от народа, были одни и те же:

Разрыв с жизнью, разрыв с прошедшим и раздор с современным, лишают нас большей части отечества; и люди, в которых с особенною силою выражается это отчуждение, заслуживают еще больше сожаления, чем порицания. Они жалки, как всякий человек, не имеющий

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 425.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 22. Совершенно аналогичный ход рассуждений мы находим в работе Симоны Вейль «Укорененность». Говоря о распространителях вырванной из родной почвы цивилизации, она отмечала: «Это колониальное мышление, разница только в степени» (*Weil S. Wybór pism. Paris, 1950. S. 270*).

отечества, жалки, как жид или цыган, или еще жальче, потому что жид еще находит отечество в исключительности своей религии, а цыган в исключительности своего племени. Они жертва ложного развития<sup>1</sup>.

Эта оценка была ответом на «Философическое письмо» Чадаева. Действительно, утверждал Хомяков, у нас нет истории, нет традиции, ничто не связывает нас с прошлыми поколениями, у нас в головах «все индивидуально», нам не на что опереться, мы живем как цыгане, как кочевники, — но это касается только нас, слоя, лишенного корней, отчужденного от народной жизни. Поэтому спасение для нас не в Европе, а в приобщении к жизни народа, возвращении к религии отцов, восстановлении расшатанных европеизацией самобытных, традиционных форм общественной жизни:

Мы, люди образованные, оторвавшись от прошедшего, лишили себя прошедшего; мы приобрели себе какое-то искусственное безродство, грустное право на сердечный холод; но теперь грамоты, сказки, песни языком своим, содержанием, чувством пробуждают в нас заглухнувшие силы; они выводят нас из нашего безродного сиротства, указывая на прошедшее, которым можно утешаться, и на настоящее, которое можно любить<sup>2</sup>.

Заслуживает внимания то, что славянофильская концепция была своего рода негативом взглядов автора «Философического письма»; основная шкала оценок не изменилась, не изменилась даже общая схема причинно-следственных зависимостей. В обоих случаях «духовное скитальчество» оценивается как зло, коренящееся в отсутствии традиции (или отрыве от нее), в обоих случаях осуждается индивидуализм, а противоядие против него усматривается в сверхиндивидуальной общности, в интеграции общества при помощи религии.

В обоих случаях мы имеем дело с консервативно-романтической реакцией на процессы отчуждения, связанные с разложением традиционных форм общественных связей. В славянофильской

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 45.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 167.

мысли эти процессы анализировались глубже, историчнее, чем у Чаадаева, у которого, кроме мыслей о социальной роли религии, трудно найти попытку социологического анализа докапиталистических общественных структур. Диагноз славянофилов, выводящий «скитальчество» из «сиротства», из дезинтеграции патриархальной семьи (также и в переносном смысле, включавшем общинную традицию во всей общественной жизни), предвосхищал положение, принятое многими направлениями социологии XIX века (Ле Пле, Тённис, Дюркгейм) и современной социологии. «Семейственная связь, — пишет об этом Питирим Сорокин, — исключает или сводит к минимуму ощущение чуждости, посторонности <...>. Идеальная семейственная связь — это противоположный полюс „чужого“, „человека со стороны“, „частного лица“ как социологических категорий»<sup>1</sup>.

Диагноз болезни следует отличать от предлагаемых противоположий, которые как у Чаадаева, так и у славянофилов были консервативной утопией. В обоих случаях создается образ страны, обитателям которой неведомо отчуждение и скитальчество; для Чаадаева такой страной была старая, дореволюционная Европа, для славянофилов — старая, допетровская Русь.

\* \* \*

Своего рода лабораторией, в которой формировалось теоретическое самосознание «лишних людей», был существовавший в тридцатые годы кружок Станкевича. В развитии прогрессивной мысли николаевской эпохи он сыграл роль, во многих отношениях схожую с ролью кружка Любомудров в формировании славянофильской идеологии.

Николай Станкевич (1813–1840) был фигурой, необычайно характерной для молодого поколения дворянской интеллигенции. По словам Павла Анненкова, «в Станкевиче отразилась юность одной эпохи нашего развития; он как будто собрал и совокупил в себе лучшие нравственные черты, благородные стремления и надежды своих товарищей»<sup>2</sup>. Из кружка Станкевича вышел

<sup>1</sup> Sorokin P. A. Society, Culture and Personality. New York; London, 1947. P. 101–102.

<sup>2</sup> Станкевич Н. В. Переписка его и биография, написанная П. В. Анненковым. М., 1857. С. 236–237 (паг. 1-я).

радикальный демократ Белинский, либералы Грановский и Боткин, анархист Бакунин и даже славянофил Константин Аксаков; близкими друзьями кружка были будущие создатели «русского социализма» — Герцен и Огарев. Иван Тургенев, писатель, чье творчество стало обвинением «лишних людей» сороковых годов и в то же время великим литературным памятником этим людям, называл момент своего сближения со Станкевичем «началом развития своей души»: «Как я жадно внимал ему, я, предназначенный быть последним его товарищем, которого он посвятил в служение Истине своим примером, поэзией своей жизни, своих речей! <...> Станкевич! Тебе я обязан моим возрождением, ты протянул мне руку и указал мне цель...»<sup>1</sup>

Для всех этих, столь разных людей образ Станкевича был воплощением *философской эпохи* их умственного развития, эпохи, когда они еще верили, что сумеют определить свое отношение к действительности исключительно на почве философии, что философия — *немецкая философия* — решит все мучившие их вопросы. «Оковы спали с души, — писал Станкевич, — когда я увидел, что вне одной всеобъемлющей идеи нет искания, что жизнь есть самонаслаждение любви и что все другое — призрак»<sup>2</sup>. Для молодого Бакунина философия была вопросом жизни и смерти, «спасения» или «падения»; он имел право сказать о себе: «Безграничная потребность знания <...> составляет коренную основу, внутреннюю сущность всего моего духовного существования»<sup>3</sup>. «К черту французов <...>, — писал в 1837 году Белинский. — Германия — вот Иерусалим новейшего человечества, вот куда с надеждою и упованием должны обращаться его взоры; вот откуда придет снова Христос, но уже не гонимый, не покрытый язвами мучения, не в венце мученичества, но в лучах славы»<sup>4</sup>.

Россия не знала дотоле философских поисков такого масштаба и интеллектуального накала. Их неповторимая атмосфера

<sup>1</sup> Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. М., 1958. Т. 12. С. 19–20. [Письмо к М. А. Бакунину и А. П. Ефремову от 27–29 августа (8–10 сентября) 1840 года. — *Примеч. перев.*]

<sup>2</sup> Станкевич Н. В. Переписка его и биография... С. 197 (паг. 2-я).

<sup>3</sup> Цит. по: Корнилов А. А. Молодые годы М. А. Бакунина (Из истории русского романтизма). М., 1915. С. 624.

<sup>4</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 152.

прекрасно воссоздана Аполлоном Григорьевым, «последним романтиком»:

Отчего ж это бывало в пору ранней молодости и нетронутой свежести всех физических сил и стремлений, в какое-нибудь яркое и дразнящее и зовущее весеннее утро, под звон московских колоколов на Святой — сидишь весь углубленный в чтение того или другого из безумных искателей и показывателей абсолютного хвоста...<sup>1</sup> сидишь, и голова пылает, и сердце бьется — не от вторгающихся в раскрытое окно с ванильно-наркотическим воздухом призывов весны и жизни... а от тех громадных миров, связанных цельностью, которые строит органическая мысль, или тяжело, мучительно роешься в возникших сомнениях, способных разбить все здание старых душевных и нравственных верований... и физически болеешь, худеешь, желтеешь от этого процесса... О! эти муки и боли душ — как они были отвратительно сладки! О! эти бессонные ночи, в которые с рыданием падалось на колени с жаждою молиться и мгновенно же анализом подрывалась способность к молитве, — ночи умственных беснований вплоть до рассвета и звона заутрень — о, как они высоко подымали душевный строй!..<sup>2</sup>

Тон этих воспоминаний, содержание многостраничных писем-диссертаций, в которых все, даже самые обыденные житейские вопросы, рассматривалось в философских категориях; драматические истории философских обращений, взлетов и «падений» при «воплощении философии в жизнь», — все это убеждает в том, что в интеллектуальной горячке тех лет было нечто большее, чем чисто теоретическая страсть к познанию. «Мы тогда в философии искали всего на свете, кроме чистого мышления», — вспоминал Тургенев<sup>3</sup>. Но упрощением является распространенное мнение, будто настоящим предметом этих поисков были вопросы, связанные с практической общественной деятельностью. Поворот в сторону общественной практики

<sup>1</sup> Дмитрий Чижевский, автор монографии «Гегель в России» (Париж, 1939), цитируя это место, оставил лишь «в поисках абсолютного...», опустив слово «хвоста» — вероятно, как непонятное в данном контексте. В переводе Валицкого: «в поисках хвоста абсолюта». — *Примеч. перев.*

<sup>2</sup> Григорьев А. А. Воспоминания. М.; Л., 1930. С. 88–89.

<sup>3</sup> Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. 1956. Т. 10. С. 280.

наступил позже, по мере разочарования в философии и нарастания критицизма к возбуждаемым ею страстям и иллюзиям.

Ключом к пониманию философской проблематики, волновавшей молодого А. Григорьева и участников кружка Станкевича, является великий социопсихологический феномен, который в современной исторической психологии именуется процессом *индивидуализации и рационализации*<sup>1</sup>, — процесс формирования рационализированного самосознания личностей, отчужденных от гомогенной, нерелективно принимаемой системы норм и коллективных представлений. Этот процесс, уходящий корнями далеко в прошлое, особенно усилился в Европе после Великой французской революции, в эпоху окончательного распада прежней системы ценностей и победы нового строя, который позволил отдельной личности стать относительно независимым субъектом хозяйственной и политической жизни, дал ей независимость от традиции, а вместе с тем создал новые, могущественные механизмы социального конформизма, поставившие под угрозу эту, с трудом завоеванную автономию.

Может возникнуть вопрос: какие факторы стали причиной такого же и даже еще более интенсивного процесса в самодержавной и православной России, стране, столь отличавшейся от Европы по своим экономическим, политическим и социальным условиям? Однако постановка такого вопроса свидетельствовала бы о недооценке факта органичного включения тогдашней России в орбиту европейской культуры. Николаевская Россия, пытавшаяся отгородиться высокой стеной от «зараженной» Европы, переживала необычайно интенсивную культурную европеизацию; в ней не было даже намека на политическую демократию, капитализм свободного рынка находился лишь на начальных стадиях своего развития, но уже существовало общее культурное наследие мыслящих людей, наследие *европейское*, сложившееся в процессе «свободной конкуренции идей». Больше того: «свободный рынок идей» — вопреки усилиям цензуры, вопреки официальной доктрине правительства, созданной специально для обеспечения идеологической конформизации умов, — зарождался на территории всей России. Это была,

<sup>1</sup> См.: *Barbu Z. Probleme of Historical Psychology*. London, 1961.

говоря словами Герцена, «эпоха наружного рабства и внутреннего освобождения»<sup>1</sup>. Литература и философская мысль, учившие ближнему общению с мировоззрениями других исторических эпох, других народов и обществ, становились все более могущественным орудием, разрушающим традиционную провинциальность мышления, освобождающим личность от готовых истин, «впитанных с молоком матери», принимаемых без сомнений и размышлений. Поскольку же политические условия делали невозможной открытую борьбу за новые ценности, она подвергалась *интериоризации*<sup>2</sup>; борьба за освобождение личности, невозможная на политической арене, как бы переносилась «вовнутрь», находя себе выход в философских увлечениях и интроспективной культуре «лишних людей»<sup>3</sup>. Но полная интериоризация была невозможна: «внутреннее» освобождение неизбежно приводило к требованию освобождения «внешнего», к требованию экстериоризации, «одействования философии».

Другая сторона вопроса нашла выражение в исключительной роли, которую сыграла тогда русская литература. «Литература наша <...>, — писал Белинский, — положила начало внутреннему сближению сословий, образовала род особенного класса в обществе, который от обыкновенного *среднего сословия* отличается тем, что состоит не из купечества и мещанства только, но из людей всех сословий, сблизившихся между собою через образование, которое у нас исключительно сосредотачивается на любви

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 14. С. 157.

<sup>2</sup> Слову «интериоризация» мы придаем (условно) другой смысл, чем слову «интернализация» («овнутрение»). Под «интернализацией» мы понимаем усвоение общественных норм поведения, настолько глубокое, что отдельная личность перестает воспринимать их как нечто «внешнее» и «чужое»; в этом смысле при рассмотрении хомяковской концепции «соборности» мы говорили о «традиции, ставшей частью внутреннего „Я“». Под «интериоризацией» мы понимаем перенесение осуществления неких ценностей из внешнего (общественного) мира в мир личности, переживание связанных с ними напряжений и конфликтов не в действии (социальном, политическом), но лишь «в мышлении».

<sup>3</sup> Схожими были причины расцвета немецкой философии первой половины XIX века. Маркс писал об этом в «К критике гегелевской философии права. Введение»: «Подобно тому как древние народы переживали свою предысторию в воображении, в мифологии, так мы, немцы, переживаем нашу будущую историю в мыслях, в философии» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. С. 419). Об этом интересно пишет М. Малиа: *Malia M. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*. Harvard, 1961. Ch. 5.



к литературе»<sup>1</sup>. В этих словах содержится важное наблюдение: о социологической роли образования<sup>2</sup>. Участие в общем, универсальном культурном наследии создавало в России новый социальный слой — интеллигенцию, вследствие общей отсталости гораздо более отчужденную от общества и более независимую от привилегированных классов, чем интеллектуалы в развитых странах Европы. В плане исторической психологии проблематика «лишних людей» есть не что иное, как проблематика индивидуализации, а в плане исторической социологии — проблематика становления русской интеллигенции, болезненного разрезания пуповины, соединяющей ее со старым миром<sup>3</sup>.

Проблематика эта в значительной мере содержалась в славянофильском учении. Мысли славянофилов об отрыве «общества» от широко понимаемого народа, об отчуждающем воздействии «космополитического» образования указывали на очень существенный и реальный аспект проблемы. Этот аспект замечали, впрочем, и участники кружка Станкевича. «На нас, — писал Белинский в одном из писем (1840), — обрушилось безалаберное состояние общества, в нас отразился один из самых тяжелых моментов общества, силою отторгнутого от своей непосредственности и принужденного тернистым путем идти к приобретению разумной непосредственности, к очеловечению»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Чтобы глубже понять проблематику первых русских «лишних людей», окружавший их эмоциональный климат и интеллектуальную ауру, следует помнить о двух обстоятельствах: 1) об органичной связи большей части «лишних людей» с культурой образованного дворянства, культурой, которая как раз тогда, в эпоху начинающегося упадка дворянства как класса, достигла

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 432.

<sup>2</sup> Мангейм писал об этом: «Причастность к одной и той же сфере образованности все более вытесняет различия по рождению, сословию, профессии и имущественному положению, объединяя отдельных образованных людей именно под знаком этой образованности» (Мангейм К. Идеология и утопия. Ч. 1. С. 183).

<sup>3</sup> См.: Mannheim K. The Problem of the Intelligentsia: An Enquiry into its Past and Present Role // Mannheim K. Essays on the Sociology of Culture. London, 1956.

<sup>4</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 526.

зеница своего развития в смысле культурного самосознания, его восприимчивости и утонченности; 2) об огромном влиянии литературы европейского (широко понимаемого) романтизма, обусловившем некоторые особые черты рецепции классической немецкой философии.

В центре проблематики, которую искали в этой литературе, было характерное противопоставление «наивности» и «сентиментальности» (Шиллер), «непосредственности» и «рефлексии» (или «сознания»). Состояние «непосредственности» — это «инстинктивная», «бессознательная» жизнь, жизнь по законам и нормам, которые не обсуждаются разумом и не ставятся под сомнение. «Рефлексия» — это обостренный, индивидуальный интеллект, подвергающий все, и себя самого тоже, безжалостному анализу; это «сознание», которое усиливает страдания и которым личность все же гордится. В особом ходу был библейский миф об «утраченном рае» и Сатане — первом приверженце познания и свободы («Фауст» Гете, «Каин» Байрона). Искусительные слова змия: «Будете как боги» — могли служить лозунгом романтического богоборчества. Литература эпохи обнаруживала внутреннюю связь между индивидуальностью и страданием, свободой и злом. Байрон писал:

Скорбь — знание, и тот, кто им богаче,  
Тот должен был в страданиях постигнуть,  
Что древо знания — не древо жизни<sup>1</sup>.

Всю эту проблематику можно найти в переписке и поэтическом творчестве Станкевича. Бремя индивидуального самосознания настолько тяжело, что в стихотворении «Тайна пророка» (явно восходящем к «Кассандре» Шиллера) выражается стремление избавиться от самосознания, чтобы предаться «отрадному сну». Это, разумеется, невозможно — человек, пробудившийся ото сна, обречен одиноко нести бремя индивидуальности и свободы. Для него нет торных путей: все, что было «нормальным», обыденным для его отцов, он должен продумать заново; а при

<sup>1</sup> Байрон Д. Г. Сочинения. М., 1974. Т. 2. С. 41 (поэма «Манфред», пер. И. Бунина). Шире эти вопросы рассматриваются в работе: Walicki A. U źródeł problematyki «zbędnego człowieka» w twórczości Turgeniewa // *Slavia Orientalis*. Warszawa, 1957. № 6.

этом его пронизывает и мучит какой-то неясный *Weltschmerz*<sup>1</sup>. Любопытную попытку изобразить это состояние мы находим в художественно наивном, но необычайно характерном рассказе Станкевича «Несколько мгновений из жизни графа Z\*\*\*».

Герой рассказа, «как все пылкие молодые люди, сначала занимался <...> одной метафизикой, потом с жаром стал изучать историю, религию, искусства... но пустота оставалась в душе его, червь точил его сердце». Он жаждал святого подвига, однако убедился, что совершить его не сумеет; он оторвался от земли, но не достиг неба. Мир гармонии его юных лет оказался разрушен. Станкевич так описывает этот «утраченный рай»:

Вот безмятежное утро восходит над благословенным кровом отца его, первый луч солнца румянит волнистые нивы, скрипя, тянутся крестьянские телеги по дороге и добрые поселяне с улыбкою приветствуют юного владельца; вот он выходит на поле: протяжная песня слышна вдалеке, звонкая коса стучит о камень, косари и жнецы прилежно работают; вдали, подернутый дрожащим туманом, волнуется темный лес, и все оживлено улыбкою раннего, утреннего солнца... на душе становится веселей и веселей... полно, свободно дышит грудь... пламя любви разгорается и хочет обнять всю природу...<sup>2</sup>

Однако для графа Z\*\*\* нет возврата к патриархальной идиллии с добрым барином и добрыми поселянами. В его душе — ад диссонансов. Душевное состояние своего героя Станкевич иллюстрирует его игрой на фортепиано. Музыкальная фантазия начинается спокойной волной гармонических звуков, но вскоре переходит в бурю диссонансов, диссонансы нарастают, и наконец, после последнего сильного удара по клавишам, струны со стоном лопаются. Жизнь графа тоже оказалась лопнувшей струной: ее диссонансов не сумела гармонизировать даже любовь. Граф умирает; его душа лишь перед лицом Бога находит полное умиротворение.

«Несколько мгновений» — раннее произведение Станкевича, о чем свидетельствует, кроме даты его написания (1834), дымка

<sup>1</sup> Мировая тоска (нем.).

<sup>2</sup> Станкевич Н. В. Переписка его и биография... С. 378, 387–388.

сентиментализма, окружающая героя. Образ графа Z\*\*\* отражает состояние чувств и сознания людей тридцатых годов в догегельянский период их жизни. «Я думаю даже, — писал позже Герцен, — что человек, не переживший „Феноменологии“ Гегеля <...>, не прошедший через этот горн и этот закал, не полон, не современен»<sup>1</sup>. Энтузиасты и мученики философии находили классическое определение своих страданий в гегелевской концепции «несчастливого сознания» — субъективизма, сознающего свою недостаточность, раздвоенного сознания, которое отражается в себе самом и с болью отмечает свое полное отчуждение от жизни<sup>2</sup>. Гегельянство стало для них как бы ослепительным открытием действительности, ключом к пониманию собственной слабости, раздвоения, неспособности к действию. Философские основы приобщения к действительности стали для них ясны; но, будучи не в состоянии совершить его на практике, они ощущали свое одиночество, «отвлеченность», «призрачность»<sup>3</sup>.

Их по-прежнему тяготил их субъективизм, сознание, оторванное от «непосредственности», но неспособное осуществить цель, ясно поставленную философской теорией, — стать «разумным сознанием», найти себя в «действительности», преодолеть болезненное отчуждение и раздвоенность, гармонически соединить сверхиндивидуальную «субстанцию» с индивидуальным «самосознанием». Поэтому в период полного признания «абсолютной» философии, будто бы разрешающей в высшем синтезе все противоречия жизни, Станкевич по-прежнему жалуется на разъедающую его рефлексию и непреодоленное прекраснотушие. А Белинский прямо заявляет: «...мы были призраками и умрем призраками», «для призраков нет спасения и на необитаемом острове»; «Любимая (и разумная) мечта наша постоянно была —

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 23.

<sup>2</sup> См.: *Hypolite J. Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel.* Paris, 1946. Vol. 1, ch. 3; *Wahl J. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Paris, 1930.

<sup>3</sup> Слово «призрак» (*нем.* Spuk) в тогдашнем философском языке означало человека, замкнутого в заклятом кругу индивидуальных частных вопросов, неспособного — несмотря на свои усилия — подняться до участия в сверхиндивидуальной, «объективной» сфере. Стоит отметить, что Густав у Мицкевича — призрак (нежить) в том же смысле; он сознает собственную «призрачность» и предостерегает других. [Густав — герой романтической поэмы А. Мицкевича «Дзяды». — *Примеч. перев.*]

возвести до действительности всю нашу жизнь <...> и что же! мечта была мечтой и останется ею»<sup>1</sup>. Эти слова как бы иллюстрируют замечания Гегеля о «прекрасной душе», которой недостает «силы отрешения» (*Kraft der Entäusserung*) и которая вынуждена поэтому объективировать свои стремления лишь в мире слов<sup>2</sup>.

Гегельянство позволило «лишним людям» взглянуть на собственное душевное состояние как на переходный, необходимый момент «Одиссеи духа», осознать, что к «непосредственности» вернуться нельзя, что «отвлеченность» и «рефлексия» — необходимая стадия в осуществлении призвания человека. И, наконец, самое главное: оно вдохнуло в них веру во вторичную интеграцию раздвоенной личности. Герцен в «Письмах об изучении природы» так писал об этом: «Двойственная натура человека именно в том, что он, сверх своего положительного бытия, не может не стать отрицательно к бытию; он распадается не только с внешней природой, но даже с самим собою; эта растороженность мучит его; это мученье гонит его вперед»; «Распадение человека с природой, как вбиваемый клин, разрывает мало-помалу все на противоположные части, даже самую душу человека — это *divide et impera*<sup>3</sup> логики — путь к истинному и вечному сочетанию раздвоенного»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Однако преодоление «раздвоения» было процессом мучительным и трудным; неудивительно, что он сопровождался глубокими сомнениями и самообвинениями, нередко мазохистскими. Особенно часто повторялось самообвинение в «гамлетизме» — неспособности к действию, атрофии воли, парализованной рефлексией. «Я тоже заеден рефлексией, и непосредственного во мне нет ничего», — говорит о себе герой рассказа Тургенева под знаменательным названием «Гамлет Щигровского уезда»<sup>5</sup>. «Гамлет! — писал

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 66.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1959. Т. 4. С. 353. Ср.: *Baczko B. Hegel a Rousseau. Cz. 2 // Studia Filozoficzne. Warszawa, 1959. № 1. S. 148–149.*

<sup>3</sup> Разделяй и властвуй (*лат.*).

<sup>4</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 3. С. 132, 134.

<sup>5</sup> Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. Т. 1. С. 344.

молодой Огарев своей возлюбленной. — <...> Ведь это я, чисто я. Это тот человек, который способен наплевать себе в лицо за слабость своей души и не способен преодолеть этой слабости и сделать что-нибудь»<sup>1</sup>.

Избыток рефлексии, «бесплодных мечтаний» (Grübeleinen), бесконечный анализ собственного «Я» — такова на рубеже сороковых годов постоянная тема жалоб и горьких самообвинений в переписке Станкевича, Белинского и Бакунина, Герцена и Огарева и даже наиболее уравновешенного и сдержанного в выражении своих чувств Т. Н. Грановского. Своего рода «анатомию» рефлексии мы находим в произведениях Тургенева. Бесперывный анализ собственной личности напоминает плетение кружев в душевной комнате: «Кружево — прекрасная вещь, но глоток чистой воды в жаркий день гораздо лучше»<sup>2</sup>. Неустанное отражение сознания в себе самом вызывает отвращение к собственной личности. «Мое собственное лицо мне опротивело; я похож на человека, который был бы осужден весь свой век жить в комнате с зеркальными стенами...», — жалуется очень близкий самому Тургеневу герой рассказа «Переписка»<sup>3</sup>. Рефлексия — это безжалостное опутывание себя самого тончайшей паутиной («Я был собственным своим пауком!»<sup>4</sup>).

Рефлексия — причина вечной нерешительности — делает невозможной даже счастливую любовь и семейную жизнь. Эта черта, свойственная, как верно заметил Чернышевский (в статье «Русский человек на rendez-vous», 1858), почти всем «лишним людям» в тогдашней литературе, не была литературной условностью. Белинский отметил ее уже в 1841 году: «Боткин, ты любил — и твоя любовь кончилась ничем. Это история и моей любви. Станкевич был выше по натуре обоих нас — и та же история. Нет, не любить нам, и не быть нам супругами и отцами семейств»<sup>5</sup>.

Классическое определение рефлексии дал Белинский в статье о Лермонтове:

<sup>1</sup> Цит. по: Гершензон М. О. Образы прошлого. С. 422.

<sup>2</sup> Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. Т. 10. С. 344.

<sup>3</sup> Там же. 1978. Т. 6. С. 81.

<sup>4</sup> Там же. С. 83.

<sup>5</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 67.

В состоянии рефлексии человек распадается на два человека, из которых один живет, а другой наблюдает за ним и судит о нем. Тут нет полноты ни в каком чувстве, ни в какой мысли, ни в каком действии: как только зародится в человеке чувство, намерение, действие, тотчас какой-то скрытый в нем самом враг уже подсматривает зародыш, анализирует его, исследует, верна ли, истинна ли эта мысль, действительно ли чувство, законно ли намерение, и какая их цель, и к чему они ведут, — и благоуханный цвет чувства блекнет, не распутившись, мысль дробится в бесконечность, как солнечный луч в граненом хрустале, рука, подъятая для действия, как внезапно-окаменелая останавливается на взмахе и не ударяет...

Так робкими всегда творит нас совесть,  
Так яркий в нас решимости румянец  
Под тению тускнеет размышленья,  
И замыслов отважные порывы,  
От сей препоны уклоняя бег свой,  
Имен деяний не стяжают...

говорит Шекспиров Гамлет, этот поэтический апотеоз рефлексии<sup>1</sup>.

В этом свете особое значение приобретает славянофильская концепция личности. Рефлексия — то самое всеобщее «раздвоение духа, раздвоение мысли», в котором славянофилы видели конечный результат западноевропейского рационализма и индивидуализма. Раздвоенной, преследуемой сомнениями личности «лишних людей» славянофилы противопоставили идеал личности, сохраняющей свою целостность благодаря вере, внутреннему сосредоточению души, «глубокой тишине и покою внутреннего самосознания». В индивидуальности и автономии они усматривали не необходимое условие развития личности, но причину распада ее целостности; силу личности они мерили уровнем ее целостности, гармонии, внутренней уверенности и покоя, вытекающих из непоколебимой веры. Это была последовательная защита *доиндивидуального* идеала человека.

Одним из основных положений славянофильства было утверждение о тесной связи между общественной структурой

<sup>1</sup> Там же. Т. 4. С. 253.

и структурой человеческой личности; вся историософия Киреевского исходит из той посылки, что между типом общественной интеграции и типом интеграции (или дезинтеграции) личности существует тесная взаимозависимость. Тем самым славянофильская критика «лишних людей» связывалась со славянофильским учением в целом; раздвоение личности толковалось как отражение дуализма, охватившего все области европейской жизни и проникшего также в Россию в результате петровских реформ. Корни этого дуализма славянофилы видели в дуализме начал — христианских и рационалистических, унаследованных от Древнего Рима; этот дуализм лег в основу европейской цивилизации, отразившись в ее религии, праве и культуре, в раздвоении и фрагментаризации личности человека Запада.

В жалобах «лишних людей» на мучающий их разлад между чувством и мыслью, волей и разумом, «непосредственностью» и «сознанием» славянофилы видели подтверждение своего диагноза. Их поворот к православию и старым общинным традициям был вызван ностальгией по «цельности духа», утраченной в результате европеизации. Славянофилы объясняли «лишним людям», что их «рефлексия» и обусловленное ею душевное раздвоение — необходимый результат «ложного направления», в котором развивалась Россия со времен Петра; они предостерегали, что это развитие ведет к преследующему Европу «раздвоению духа, раздвоению мыслей, раздвоению наук, раздвоению государства, раздвоению сословий, раздвоению общества, раздвоению семейных прав и обязанностей, раздвоению нравственного и сердечного состояния, раздвоению всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного, умозрительного и житейского...»<sup>1</sup>.

Тем самым была установлена связь между феноменом «лишних людей» и процессом европеизации, связь, которую подтвердило дальнейшее развитие русской мысли. В споре славянофилов с западниками «лишние люди», если они не переставали быть самими собой, могли быть только западниками; в попытках сочетать славянофильские идеи с поэзией рефлексии и нравственной тревоги (например, у Аполлона Григорьева) всегда выражалось

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 218.



стремление к недостижимому, в сущности, синтезу славянофильства и западничества. Славянофильское учение — один из важнейших элементов исторического контекста, вне которого проблема «лишних людей» теряет свою специфику и четкость контуров. Сравнительно немногочисленные высказывания славянофилов на темы, непосредственно связанные с «лишними людьми», тут не главное. Существенно то, что все славянофильское учение затрагивало вопросы, тесно, хотя и косвенно, связанные с этой проблемой.

Славянофильская теология, идея «соборности», была, по существу, теорией сверхиндивидуальной общности сознания — общности, исключающей изоляцию отдельных личностей, а тем самым и их «лишность»; славянофильская концепция непосредственного, синтетического знания (веры) была направлена против рациональной «рефлексии», разъедавшей «лишних людей»; славянофильская теория целостной, гармонической личности противопоставляла раздвоенной, терзаемой сомнениями личности «лишних людей» доиндивидуальный идеал человека; славянофильская историософия была попыткой обнаружить причины развития (как на Западе, так и в России) рационализма и индивидуализма вместе с сопутствующим ему распадом традиционных общностей и нарастающим отчуждением, «сиротством» отдельных личностей. Славянофилы рассматривали проблему «лишних людей» *в ее корне*, причем, в отличие от других направлений русской мысли, полагали, что от недуга индивидуализации все же есть радикальные средства, что раздвоение — лишь болезненное состояние, а не необходимое условие развития<sup>1</sup>, что есть еще путь возврата к *традиции*, принимаемой неререфлексивно, ставшей *органической частью внутреннего мира*.

Такой возврат, будь он возможен, означал бы конец славянофильства. Разве само оно не было, в сущности, попыткой анализа общественных явлений, которые, согласно его собственным положениям, вообще не должны анализироваться? Разве принятый славянофилами анализ старых общинных традиций

<sup>1</sup> Из недатированного письма Киреевского неизвестному адресату (ЦГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 478). [Эта архивная ссылка, по-видимому, ошибочна. Цитируемый фрагмент дается в обратном переводе с польского. — *Примеч. перев.*]

был бы возможен, если бы они действительно пребывали в них без остатка? Историк русского богословия так отвечает на этот вопрос:

Всего менее можно видеть в славянофильстве какое-то непосредственное или органическое проявление «народной стихии» (как то делал в особенности Гершензон). И совсем неправ Бердяев, говоря о славянофильстве: «Это — психология и философия помещичьих усадеб, теплых и уютных гнезд»... Во всяком случае, в славянофильстве прозвучал голос именно «интеллигенции», и никак не голос «народа», — голос нового культурного слоя, прошедшего чрез искус и соблазн «европеизма». Славянофильство есть акт рефлексии, а не обнажение примитива <...>. Отсюда именно в славянофильстве этот *пафос возвращения* и эта постоянная напряженность в *противопоставлениях* (характерная примета «романтического» мировоззрения!)... Когда-то Аполлон Григорьев писал: «Славянофильство верило слепо, фанатически в неведомую ему самому сущность народной жизни, и вера вменена ему в заслугу»... Это сказано слишком резко, но в этой резкости много правды... Славянофильство есть звено в истории русской мысли, а не *только* русского инстинкта... И это было звено в диалектике русского «европеизма»<sup>1</sup>.

Флоровский справедливо корректирует упрощенные взгляды на славянофильство, однако сам грешит некоторой односторонностью. Истина, по-видимому, лежит посередине. Познавательная ценность славянофильства в том, что оно сочетало подлинный традиционализм с известной дистанцией по отношению к нему, давало возможность взглянуть на традицию одновременно «изнутри» и «извне», жить традицией и смотреть на нее в перспективе. Благодаря этой особой исходной позиции славянофилы, как и немецкие консерваторы<sup>2</sup>, более, чем кто бы то ни было из их современников, способствовали рациональному пониманию предрациональных форм общественных связей и индивидуального типа личности.

Пример славянофильства подтверждает мысль Гегеля, что сова Минервы вылетает в сумерки. Сумерки идеализируемых

<sup>1</sup> Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 253.

<sup>2</sup> См.: Mannheim K. Conservative Thought // Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge. P. 121–122.

славянофильством форм общественной жизни были заметны — в том числе из-за появления «лишних людей» — даже в самых уютных дворянских гнездах.

\* \* \*

Критика западного индивидуализма, куда более примитивная, чем славянофильская, но исходившая из близких посылок, — один из главных мотивов всех консервативных идеологий николаевской эпохи. Консервативная печать, разумеется, с неприязнью неприязненно и с подозрением относилась к литературе, показывающей «изнутри» проблемы и страдания «лишних людей». Совсем уж враждебно и даже с ненавистью отзывалась она о Лермонтове, в творчестве которого усматривала индивидуализм в особенно резкой и вызывающей форме. Критик С. Бурачок яростно нападал на «микроб я», воплощенный в лермонтовском «Герое нашего времени», а С. Шевырев осуждал роман за «гордость человеческого духа», проявляющуюся в «злоупотреблениях личной свободы и разума, какие заметны во Франции и Германии»<sup>1</sup>. По мнению Шевырева, лермонтовский Печорин не имеет ничего общего с русской действительностью: «Печорин есть один только призрак, отброшенный на нас Западом, тень его недуга, мелькающая в фантазии наших поэтов <...>. Там он герой мира действительного, у нас только герой фантазий». Печорин есть порождение «века гордой философии, которая духом человеческим думает постичь все тайны мира, и века суетной промышленности, которая угождает всем прихотям истощенного наслаждениями тела»<sup>2</sup>.

Образу Печорина консервативная критика противопоставляла другого героя лермонтовского романа — простого, добродушного и не склонного к «умствованиям» капитана Максима Максимовича. Стоит напомнить, что эти взгляды разделял сам Николай I:

Характер капитана прекрасно намечен. Когда я начал эту историю, я надеялся и радовался, что, вероятно, он будет героем нашего времени, но в этом романе капитан появляется как надежда, которая

<sup>1</sup> Цит. по: Михайлова Е. Н. Проза Лермонтова. М., 1957. С. 345.

<sup>2</sup> Цит. по: Очерки по истории русской журналистики и критики. Т. 1. С. 345.

не осуществляется. Господин Лермонтов был неспособен провести (до конца) этот благородный и простой характер и заменяет его жалкими, очень малопривлекательными личностями, которые, если бы они и существовали, должны были бы быть оставлены в стороне, чтобы не возбуждать досады<sup>1</sup>.

Реакция консервативных идеологов не была лишена глубокого основания: мятежное, патетически-ироническое творчество Лермонтова оказывалось мощным орудием «отрицания» тогдашней русской действительности, столь далекой от требований независимой личности и свободного разума. В период вынужденного «примирения с действительностью» именно Лермонтов вовлекал Белинского в борьбу с самим собой<sup>2</sup>, смеялся над искушениями обрести покой, «отрешившись от своей субъективной личности, признав ее ложью и призраком»<sup>3</sup>. Не без влияния Лермонтова Белинский, уже порвав с «примирением», сказал о себе: «Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума»<sup>4</sup>.

Не менее поучительна история неудачных попыток взаимного сближения, предпринимавшихся Тургеневым и семейством Аксаковых. Тургенев не обладал лермонтовской отвагой. Его тяготил собственный индивидуализм, манила утраченная «непосредственность», его творчество было вечным самобичеванием русского Гамлета и поисками умиротворения исстрадавшейся души. Свои «Записки охотника» Тургенев назвал «попыткой воспользоваться нетронутой почвой народной жизни, не разложенной еще „ядом рефлексии“, и тем самым придать ослабевавшей литературе новую жизнь и здоровые соки»<sup>5</sup>. В них отчетливо оказывается руссоистская идеализация природы и простого народа, мира без наростов дисгармонической, больной цивилизации. В этом мире есть диссонансы, внесенные извне, помещиками и крепостным правом, — но там, куда не доходит вмешательство

<sup>1</sup> Цит. по: Михайлова Е. Н. Проза Лермонтова. С. 344–345.

<sup>2</sup> «Лермонтов, — вспоминает Анненков, — втягивал Белинского в борьбу с собою, которая и происходила на наших глазах» (Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 179).

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 340.

<sup>4</sup> Там же. Т. 12. С. 52.

<sup>5</sup> Из статьи о Бертольде Ауэрбахе, написанной в 1868 году (Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. Т. 11. С. 349).

барина и управляющего, начинается мир гармонии, мир людей, живущих как сама природа, умеющих сохранять спокойствие духа и мудрую покорность судьбе. Природа учит крестьян стоицизму, а не мертвенному равнодушию: им чужд «беспорядок души», но не чужда утонченность чувств и отзывчивость сердца. Мятеж против законов природы для крестьянина непонятен, ему неведом панический страх перед смертью, которая ведь вполне обыкновенна, совершенно естественна: русский мужик «умирает, словно обряд совершает: холодно и просто»<sup>1</sup>.

Во время создания «Записок охотника» в памяти Тургенева, несомненно, ожили впечатления от шиллеровского труда «О наивной и сентиментальной поэзии». Как и Шиллер, Тургенев видел в «наивности» источник «реализма» и душевного здоровья, противоположность «полусентиментальной, полуиронической возни с своей больною личностью»<sup>2</sup>. Эту древнегреческую «наивность» писатель усматривал в русском народе; в 1850 году он писал Полине Виардо: «Детство всех народов сходно, и мои певцы напомнили мне Гомера»<sup>3</sup>.

В контексте этих и подобных им высказываний становится понятен тогдашний интерес Тургенева к философии Фейербаха<sup>4</sup>. Фейербах был для него союзником в борьбе с болезненным субъективизмом, укреплял в убеждении об объективности природы, о правомочности «наивного», реалистического взгляда на мир. В Фейербахе Тургенева привлекало пантеистическое, спинозианское начало. «Природа есть Бог», — повторял он за немецким мыслителем.

По тем же причинам (осуждение эголизма и рефлексии, преклонение перед «народной правдой», любовь к природе и сельской жизни) Тургенева тянуло к Аксаковым. Константин Аксаков был в восторге от того, что Тургенев наконец перестал писать «à la Lermontoff»<sup>5</sup><sup>6</sup>. «Вот что значит прикоснуться к земле и к народу: вмиг дается сила!» — писал он о рассказе «Хорь и Калиныч»,

<sup>1</sup> Там же. Т. 1. С. 283.

<sup>2</sup> Там же. Т. 12. С. 163.

<sup>3</sup> Там же. С. 97.

<sup>4</sup> Там же. С. 49.

<sup>5</sup> По-лермонтовски (франц.).

<sup>6</sup> Письма С. Т., К. С. и И. С. Аксаковых к И. С. Тургеневу // Русское обозрение. М., 1894. № 8. С. 481–482.

первом из цикла «Записки охотника»<sup>1</sup>. Еще восторженнее встретили славянофилы рассказы «Муму» и «Постоялый двор», увидев в них апофеоз недоступных Западу патриархальных добродетелей русского крестьянина — таких, как смирение и простота, отсутствие всякой позы, высокая христианская нравственность. Младшим Аксаковым казалось, что Тургеневу остался лишь шаг до обращения в их «веру»<sup>2</sup>.

В действительности Тургенев находился разве что на половине пути. Ближе всех ему был отец семейства, Сергей Аксаков, старец, далекий от славянофильской ортодоксии: в спорах Константина Аксакова с Тургеневым он стоял на стороне последнего. Книги Сергея Аксакова — «Записки охотника Оренбургской губернии» и «Записки об ужении рыбы» — вызвали восхищение Тургенева. Он мог бы подписаться под словами С. Аксакова об умиротворяющей силе природы: «Вместе с благовонным, свободным, освежительным воздухом вдохнете вы в себя безмятежность мысли, кротость чувства, снисхождение к другим и даже к самому себе. Неприметно, мало-помалу рассеется это недовольство собою, эта презрительная недоверчивость к собственным силам, твердости воли и чистоте помышлений — эта эпидемия нашего века, эта черная немочь души, чуждая здоровой натуре русского человека, но заглядывающая к нам за грехи наши...»<sup>3</sup>

Только в этом пункте, однако, и можно найти временное сходство во взглядах Тургенева и его славянофильских друзей. Во взглядах писателя на народ не было ничего специфически славянофильского. В жизни русской деревни его привлекала исключительно близость к природе, а не остатки старых, патриархальных общественных связей. Его совершенно не интересовал древний общинный строй. Он резко протестовал против славянофильской идеализации крестьянской общины, усматривал во взглядах Константина Аксакова на общину «уничтожение права личности» — «а я за это право сражаюсь до сих пор и буду сражаться до конца»<sup>4</sup>. Он всегда был далек не только от православия,

<sup>1</sup> Цит. по: Овсяннико-Куликовский Д. Н. Этюды о творчестве И. С. Тургенева. СПб., 1904. С. 251.

<sup>2</sup> Письма С. Т., К. С. и И. С. Аксаковых к И. С. Тургеневу. С. 30.

<sup>3</sup> Аксаков С. Т. Собр. соч.: В 4 т. М., 1956. Т. 4. С. 11.

<sup>4</sup> Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. 1958. Т. 12. С. 204.

но и вообще от религии, хотя по-своему восхищался людьми глубоко верующими. Религиозное самоотрицание «всего, что составляет достоинство человека перед божественной волей», было для писателя лишь «новой победой <...> человеческого разума, потому что существо, столь отважно провозглашающее свое собственное ничтожество, тем самым возвышается наравне с этим фантастическим божеством, игрищем которого он признает себя. А это божество — это еще создание его рук». (Суждение явно фейербахианское.) «Тем не менее я предпочитаю Прометея, предпочитаю Сатану, тип возмущения и индивидуальности. Какой я ни есть атом, я сам себе владыка; я хочу истины, а не спасения; я чаю его от своего ума, а не от благодати»<sup>1</sup>.

Как видим, даже в период наиболее резкого осуждения «эгоизма» и субъективистской рефлексии Тургенев был как нельзя более далек от того, чтобы отказаться от индивидуализма, понимаемого как отстаивание нравственной и интеллектуальной автономии личности. Его взгляды на природу и народ складывались не под влиянием социальной философии консервативного романтизма, но под влиянием Руссо, Шиллера и Фейербаха. В фейербахианстве он нашел философию, согласующую пантеистические мотивы с решительной «афирмацией отдельной личности».

В более поздние годы образ природы-праматери, к которой человек должен вернуться, подобно блудному сыну, исчез из мировоззрения Тургенева — его сменил образ природы как жестокой и совершенно чуждой человеку силы. Но образ природы как царства гармонии не исчез из тургеневского *творчества*. Он возникает, например, в «Дворянском гнезде» в размышлениях Лаврецкого — человека, который, устав от жизни, вернулся в запущенное родовое поместье:

Вот когда я на дне реки <...>. И всегда, во всякое время тиха и неспешна здесь жизнь <...> кто входит в ее круг — покоряйся: здесь незачем волноваться, нечего мутить; здесь только тому и удача, кто прокладывает свою тропинку не торопясь, как пахарь борозду плугом. И какая сила кругом, какое здоровье в этой бездейственной тиши! Вот тут, под

<sup>1</sup> Там же. С. 55–66.

окном, коренастый лопух лезет из густой травы; над ним вытягивает зоря свой сочный стебель, богородицыны слезки еще выше выкидывают свои розовые кудри; а там, дальше, в полях, лоснится рожь, и овес уже пошел в трубочку, и ширится во всю ширину свою каждый лист на каждом дереве, каждая травка на своем стебле<sup>1</sup>.

В высшей степени знаменательно, что размышления эти вложены в уста персонажа, которого его создатель назвал «славянофилом»<sup>2</sup>. Причина такого на первый взгляд непонятого наименования проясняется в свете исторического контекста: для Тургенева, типичного представителя «несчастливого сознания» людей сороковых годов, славянофильством была любая попытка бежать от трагизма рефлексии в усыпляющую гармонию «непосредственной жизни»<sup>3</sup>.

#### ГЕГЕЛЬ, ФЕЙЕРБАХ И РУССКОЕ ЛЕВОГЕГЕЛЬЯНСТВО

В прекрасном эссе «Гамлет и Дон-Кихот» Тургенев, защищая «лишних людей» от нападок Чернышевского и Добролюбова, попытался дать метафизически-натуралистическое истолкование «гамлетизма», вывести «рефлексию» не из законов истории, но из законов природы, увидеть в ней не переходный момент «феноменологии духа», но неизбежную судьбу всякого мыслящего существа. Эта концепция, восходящая, судя по всему, к философии Шпенглера, позволила Тургеневу сочетать резкую критику гамлетизма с его оправданием и отпущением его грехов<sup>4</sup>. Гамлетизм был водружен на пьедестал, обрел величие предназначения. То была умная и тонкая самозащита писателя, который, как ни старался, не смог преодолеть в себе характерные черты «русского Гамлета».

<sup>1</sup> Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. 1954. Т. 2. С. 188.

<sup>2</sup> См.: Овсяннико-Куликовский Д. Н. Собр. соч. СПб., 1914. Т. 7. С. 150–151.

<sup>3</sup> Подробнее проблема «лишних людей», дискуссия о них в шестидесятые годы, а также позиция Тургенева в этой дискуссии рассматриваются в моей статье: Walicki A. *Slawianophile a «zbędni ludzie» na tle prądów ideowych lat trzydziestych-sześćdziesiątych XIX wieku* // *Slavia Orientalis*. Warszawa, 1961. № 4.

<sup>4</sup> См. статью «О шопенгауэризме Тургенева» в моей книге «Личность и история: Исследования из истории русской литературы и мысли» (Варшава, 1956). Эта статья одновременно представляет собой попытку реконструкции мировоззрения Тургенева и его эволюции. См. также: Walicki A. *Turgenev and Schopenhauer* // *Oxford Slavonic Papers*. Oxford, 1962. Vol. 10.



В николаевскую эпоху философствующие «лишние люди» из окружения Станкевича и Герцена еще далеки от попыток «увековечить» позицию гамлетизма; напротив: главный мотив их напряженных мировоззренческих исканий — преодоление собственной «кажимости», риторической «рефлексии» и внутреннего разлада, стремление отыскать философскую формулу, которая позволила бы им стать внутренне цельными, «действительными» людьми. Для этих исканий характерно прохождение двух поочередных стадий: «примирения с действительностью» и «философии действия». Примирение было программой отказа от постулатов автономной личности, преодоления отчуждения и внутреннего разлада путем приобщения к действительности, в большей или меньшей степени отождествляемой с непосредственно данным, существующим, *приспособление* к требованиям действительности. «Философия действия» была программой преодоления «рефлексии» путем экстерииоризации, борьбы за *изменение* действительности, за осуществление автономии личности в свободном и творческом *действии*. «Действование — сама личность», — писал Герцен<sup>1</sup>.

\* \* \*

Основные моменты такой идейной эволюции мы находим в высказываниях Станкевича. Главной заботой молодого мыслителя было преодоление субъективного «прекраснодушия», выход из «душной сферы частных и индивидуальных страстей», отыскание точки опоры в «общем, человеческом»<sup>2</sup>. Первоначально это была для Станкевича проблема религиозной идентификации собственного «Я» с Богом, с пантеистически понимаемой природой; под влиянием Гегеля эта проблема почти незаметно превратилась в проблему «личность и история» — субъективных стремлений индивида и необходимых законов исторического развития.

Станкевич не прошел через период примирения с действительностью, бурные нападки Белинского на «абстрактный идеализм» Шиллера поражали и возмущали его. Но причиной тому была скорее его нелюбовь к крайностям, чем существенные

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 3. С. 69.

<sup>2</sup> Станкевич Н. В. Переписка его и биография... С. 255.

различия в идейном развитии. Не требуется особых усилий, чтобы найти у Станкевича главные элементы «философии примирения»: убеждение в необходимости безусловного подчинения «общему», «утешительную» мысль о господствующем в мире разуме, стремление к преодолению «прекраснодушия» и «рефлексии» путем приобщения к «действительной жизни».

Но это не было последним словом Станкевича. Его мысль развивалась непрерывно, нередко предвосхищая пути развития всего русского левогегельянства. Раньше других участников своего кружка он осознал, что «всеобщее» («Allgemeinheit») не означает у Гегеля упразднения личности, что в «Феноменологии духа» личность выходит победительницей<sup>1</sup>. В последний год жизни Станкевич интересовался даже ранними работами Фейербаха; в письме к Бакунину он замечает: «При всех его недостатках его [Фейербаха] весело читать. В нем есть начало жизни, которое веселит. Es ist Etwas vom alten Schelling in ihm, aber ohne Fantasterei»<sup>2</sup>.

В том же письме содержатся любопытные замечания о Цешковском — философе, который, как мы увидим, повлиял на герценовскую «философию действия»:

Идея непременно становится делом, знает свое дело и наслаждается им. Есть брошюрка Цешковского «Prolegomena zur Historiosophie»<sup>3</sup>; у него есть три периода в истории: Kunst, Wissenschaft (мы в конце этого периода) und That<sup>4</sup>. Разделение неверно, потому что основано не на идее истории, но эта последняя мысль, что наука должна перейти в дело, исчезнуть в нем, справедлива. Теперь заметно это общее требование, связать теснее эти разбросанные категории с жизнью сердца, слить философию в [единое<sup>5</sup>] ощущение, чтоб она была не в голове, а в крови, в теле, во всем существе. Я люблю это законное требование: <...> его можно удовлетворить теперь, когда гений Гегеля распутал наконец чувственные представления и мысли. До него это было бы Fantasterei<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См.: «Об отношении философии к искусству» (Там же. С. 369–370).

<sup>2</sup> В нем есть нечто от старого Шеллинга, но без фантазерства (нем.).

<sup>3</sup> «Прологомены к историософии» (нем.).

<sup>4</sup> Искусство, наука <...> действие (нем.).

<sup>5</sup> Конъектура Валицкого; в рукописи недостает одного слова. — Примеч. перев.

<sup>6</sup> Станкевич Н. В. Переписка его и биография... С. 672–673.

При всей отрывочности формулировок и невнимании к их точности, понятном в частном письме, ход рассуждений Станкевича ясен. Подобно Белинскому и Бакунину, он выступает за переход философии в действие и связывает этот постулат с фейербаховской реабилитацией чувства и чувственности, с идеей человека из плоти и крови — не только мыслящего, но живущего полной жизнью. Отличает Станкевича то, что он избегает критиковать Гегеля, подчеркивая, что «переход философии в действие» и даже «освобождение чувственных представлений» стали возможны благодаря гегелевской философии и подготовлены ею. Смерть помешала Станкевичу осуществить планы, намеченные в приведенном выше письме, однако историк должен отметить его причастность к выбору пути, на который вскоре затем вступили Белинский и Бакунин, Огарев и Герцен.

После отъезда Станкевича за границу (в 1837 году) главную роль в его кружке начал играть Михаил Бакунин. Его преданность философии, граничившая с фанатической нетерпимостью к чужим взглядам, его восторженный прозелитизм вошли, можно сказать, в легенду. Философия стала для молодого мыслителя путем к «спасению», суррогатом религиозной веры; долгожданная поездка в Берлин (1840) была для него паломничеством в «Новый Иерусалим».

Поначалу над бакунинской интерпретацией Гегеля тяготела мистика немецкого романтизма. В центре внимания Бакунина находилась традиционная проблема мыслителей-мистиков — оторванность человека от Бога, поиски идентификации с божественным. «Спасение» Бакунин усматривал в уничтожении индивидуального «Я» и освобождении замкнутого в нем бесконечного начала. Путь к спасению ведет через полное примирение с действительностью. Действительность разумна, будучи волей Божьей; в ней всё — благо, нет зла, различие добра и зла («нравственная точка зрения») есть следствие «отпадения» человека от Бога: «Кто ненавидит и не знает Действительности, тот ненавидит и не знает Бога»<sup>1</sup>.

В предисловии к «Гимназическим речам Гегеля», опубликованном в 1838 году и считающемся первым манифестом русского

<sup>1</sup> Цит. по: Корнилов А. А. Молодые годы М. А. Бакунина. С. 398.

гегельянства, Бакунин провозглашал «примирение с действительностью, во всех отношениях и во всех сферах жизни». В таком примирении он видел средство против «рефлексии» и связанных с ней «беспрестанных мучений, беспрестанных разочарований». Абстрактный, индивидуалистический рационализм превратил человека в «призрак», в раздвоенное, внутренне раздробленное существо. Такой человек не знает, что «действительный мир выше его жалкой и бессильной индивидуальности, не знает, что болезнь и зло заключаются не в действительности, а в нем самом, в его собственной отвлеченности; у него нет глаз для гармонии чудного божьего мира; он не способен понять истины и блаженства действительной жизни». Источник этой «болезни духа» Бакунин усматривал в Реформации, продолжением которой считал французскую просветительскую философию, «прекраснодушие» Шиллера, философский субъективизм Канта и Фихте, горькую, бунтарскую поэзию Байрона. Днем «падения человека в области мысли»<sup>1</sup> была, согласно Бакунину, Французская революция; Франция больна по сей день, больна неизлечимо, поскольку отвергает «религию, святое Откровение Божие — христианство». Поэтому примирение с действительностью, устранение разрыва между «Я» и божественным объективным миром — главная задача века: «Гегель и Гете — главы этого примирения, этого возвращения из смерти в жизнь»<sup>2</sup>.

Понятно, сколь сильно расходились эти суждения с действительной философией Гегеля. В сущности, то была крайне иррационалистическая интерпретация гегельянства в мистическом духе, причем Гегелю приписаны многие мысли консервативных романтиков католического толка, против которых он выступал.

Однако взгляды молодого Бакунина (вопреки видимости!) не вытекали из социального консерватизма. Бакунин уже в тридцатые годы был «нигилистом», не признающим устоявшихся традиций и авторитетов. Его мистицизм представлял собой попытку заменить официальную религию неканонизированной «внутренней» религиозностью, т. е. был шагом на пути к эмансипации личности; его проникнутое мистикой гегельянство, в сущности,

<sup>1</sup> Точная цитата: «XVIII век был век второго падения человека в области мысли» (Бакунин М. А. Собр. соч. и писем. Т. 2. С. 169). — *Примеч. перев.*

<sup>2</sup> Там же. С. 177.

вытекало из стремления ввести мистицизм в философские рамки, т. е. вело от мистики к философии. Бакунин был типичным представителем «беспочвенной» дворянской интеллигенции, людей, отчужденных от собственной среды и потому способных усваивать мировоззренческие постулаты, различные по своему социальному происхождению.

Об этом красноречиво свидетельствует его дальнейшее идейное развитие. В Германии, этой «святой земле», мысль Бакунина начинает развиваться необычайно интенсивно, по видимости скачкообразно, метаясь из крайности в крайность. Симптоматичны изменения, которые претерпел круг его знакомых и друзей — от правогегельянца Вердера и Беттины фон Арним до Арнольда Руге, Гервега и Вейтлинга.

Внутренняя логика бакунинской мысли заключалась в постепенном утверждении личности, ее деятельного начала, в преодолении созерцательности. Шагом на этом пути было даже — мнимый парадокс! — временное признание личного Бога и бессмертия души: в таком признании Бакунин видел метафизическую гарантию сохранения личности, признание ее автономии и активности. Впрочем, изменилось и само понятие Бога: оно уже служит обоснованием не «примирения с действительностью», а революционного отрицания, «философии действия»: «Бог есть не что иное, как чудесное самотворение, творчество, которое, чтобы быть понято и усвоено, должно всякий раз уясняться заново; природа действия состоит именно в том, что оно является постоянным утверждением Бога в себе самом»<sup>1</sup>.

Понятие действия не было новым в мировоззрении Бакунина. Однако в тридцатые годы (до знакомства с Гегелем, под влиянием Фихте) Бакунин имел в виду чисто духовное действие и негодовал на Белинского, который истолковывал фихтеанство как «робеспьеризм», а постулат «действия» понимал буквально. Теперь, в 1842 году, Бакунин определяет действие как активное участие в революционном преобразовании действительности: «Только действие есть действительная жизнь, а *действительное* действие возможно только при *действительных* противоречиях, при действительных препятствиях»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. 1935. Т. 3. С. 111–112 (оригинал на нем. яз.).

<sup>2</sup> Там же. С. 105 (оригинал на нем. яз.).

Углубленное теоретическое обоснование революционной «философии действия», «деятельного отрицательного начала» содержалось в знаменитой статье Бакунина «Реакция в Германии», опубликованной в «Немецком ежегоднике» («Deutsche Jahrbücher», 1842). Ее написание совпало с решением автора самому перейти от философии к действию, не возвращаться в Россию и целиком отдаться революционной деятельности. Статья была направлена против «just milieu»<sup>1</sup>, против сторонников «эклектического компромисса», стараний «по-матерински примирить противоположные члены». Это была одна из первых серьезных попыток истолковать гегельянство в радикально левом духе, увидеть в диалектике «алгебру революции» (выражение Герцена). Высшим достижением Гегеля Бакунин считал учение о борьбе противоречий: противоречие — это не равновесие обоих его членов, а *преобладание отрицания* как определяющего момента. Отрицание как момент, определяющий жизнь «положительного», содержит в себе противоречие в целом, а значит, совершенно правомочно. Следует доверять вечному духу, который разрушает и уничтожает, поскольку он — неисчерпаемый, вечно творческий источник всяческой жизни. Статья заканчивается словами: «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!» («Die Lust der Zerstörung ist eine schaffende Lust»)<sup>2</sup>.

Свою статью Бакунин подписал французским именем — Жюль Элизар, что подчеркивало разрыв со столь недавним «французодством» (Franzosenfresserei). Ведь Франция в глазах современников была страной «действия», революции; многих мыслителей (не только немецких) глубоко занимала мысль о будущем соединении немецкого начала с французским, философии — с действием, с политикой<sup>3</sup>. Герцен, не зная еще, кто в действительности был автором статьи, записал в своем дневнике, что Жюль Элизар — первый француз, который понял Гегеля и немецкую философию. «Вся статья от доски до доски замечательна. Когда французы примутся обобщать и популяризировать германскую науку, разумеется понявши ее, тогда наступит великая фаза der

<sup>1</sup> Золотой середины (франц.).

<sup>2</sup> Бакунин М. А. Избр. филос. соч. М., 1987. С. 226. — Примеч. перев.

<sup>3</sup> Первенство в провозглашении этой доктрины принадлежит, по-видимому, Генриху Гейне («К истории религии и философии в Германии», 1834).

Betätigung<sup>1</sup>. У немца нет еще языка на это. В этом деле, может, и мы можем вложить лепту»<sup>2</sup>.

Подобным же образом отозвался о «Реакции в Германии» редактор «Немецкого ежегодника» — Арнольд Руге, лидер левогегельянцев. В кратком редакционном примечании он заявил:

Итак, заграница отнимает у нас и теоретический венец; и нам бы очень хотелось надеяться, что этот новый факт: француз понимает и критически оценивает немецкую философию, как консервативную, так и умеренную и радикальную, — сбросит иных лежебок с ложа, где они почивают на лаврах. Возможно, господин Жюль Элизар прав, предрекая нам великое практическое будущее; но вероятнее, что он в нас ошибается и его пример не заставит нас отбросить теоретическое высокомерие, добровольно отречься от своих привилегий и — *horrible dictu*<sup>3</sup> — сделаться французами<sup>4</sup>.

\* \* \*

Центральной фигурой русской левой философии тридцатых–сороковых годов был, несомненно, Виссарион Белинский. Гегельянство молодого Бакунина влияло на десяток лиц из его ближайшего круга; гегельянство Белинского, прошедшее разные стадии вплоть до его частичного преодоления, стало школой мысли для целого поколения. При отсутствии политических свобод, при глубоком недоверии императора ко всякой философии, литература и критика в николаевской России оставались почти единственной легальной трибуной идейной борьбы. Влияние критических статей Белинского — как на писателей, так и на широкий круг читателей — было огромным, не имевшим precedентов и аналогов в истории какой-либо иной литературы XIX века.

Индивидуальный и социальный опыт критика-разночинца побуждал его особенно сильно (по сравнению со Станкевичем

<sup>1</sup> Деятельности (*нем.*).

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 257.

<sup>3</sup> Страшно сказать (*лат.*).

<sup>4</sup> Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst. Leipzig, 1842. № 247. S. 985. Валицкий цитирует этот фрагмент по переводу — не вполне точному — в книге: Корнилов А. А. Годы странствий Михаила Бакунина. М.; Л., 1925. С. 178. Наш перевод сделан с немецкого оригинала. — *Примеч. перев.*

и Бакуниным) ненавидеть крепостную действительность и с большей настойчивостью стремиться к ее преобразению<sup>1</sup>. Белинский искал философию, которая позволила бы ему самоопределиться по отношению к действительности и оправдывала бы протест и борьбу. Индивидуальность его как мыслителя впервые отчетливо проявилась в 1836 году, в интерпретации философии Фихте, с которой он познакомился через Бакунина. Это стало своего рода прологом к его захватывающей идейной драме<sup>2</sup>.

Субъективный идеализм Фихте был, несомненно, идеализмом того типа, который — говоря словами Маркса — развивал «деятельную сторону» (I тезис о Фейербахе). В активном, постулативном характере фихтеанства, в концепции всемогущества «Я», которого ничто не в состоянии сокрушить, коль скоро оно осуществляет свое призвание, Белинский видел легитимацию бунта, хотя бы и совершенно одинокого; в «новой теории» он чувствовал «запах крови». Однако глубинный мировоззренческий реализм критика заставлял его подозревать, что героический волюнтаризм — решение иллюзорное, что «абстрактный идеал», «оторванный от географических и исторических условий развития»<sup>3</sup>, обречен на крушение при столкновении с суровыми законами действительности.

<sup>1</sup> В отличие от своих друзей из дворян, Белинский, сын провинциального лекаря, целиком зависел от собственного заработка и не раз оказывался совершенно без денег. С детством (жизнь в родительском доме и учение в Чембаре и Пензе) у него не были связаны приятные воспоминания. В Московском университете он учился в качестве казеннокоштного студента, носившего форму и обитавшего в казарменных условиях общежития. Он не окончил курса с медалью, как Герцен, а был отчислен из университета под предлогом «слабого здоровья и притом по ограниченности способностей»; действительной причиной была его антикрепостническая, в духе бунтарских драм Шиллера, трагедия «Дмитрий Калинин», по наивности представленная автором в университетский цензурный комитет. Белинский необычайно рано сформировался как личность и был необычайно чувствителен, когда речь шла о его личном достоинстве. Эта черта не имела в себе ничего аристократического; она развилась — как протест — под влиянием простейших жизненных фактов, таких как телесные наказания в школе, грубость отношений в родительском доме, гнет не столько политический, сколько социальный, со всеми сопутствующими ему унижениями, и наконец — *last but not least* [последнее по счету, но не по важности (*англ.*)] — под влиянием разительного контраста между литературой, которая с малолетства была самой сильной страстью будущего критика, и всем, что его окружало.

<sup>2</sup> Ранняя стадия идейной эволюции Белинского подробнее рассмотрена в моей книге «Личность и история» (глава III: «Белинский и проблемы романтизма»).

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 385.



К концу 1837 года Белинский нашел ответ на мучивший его вопрос — в знаменитом тезисе Гегеля «Все действительное разумно, все разумное действительно». Разум общественной действительности есть закон развития объективного духа — закон, совершенно не зависящий от субъективных притязаний отдельных индивидов. Бунт индивида против разума истории всегда основан лишь на частичной, т. е. мнимой, субъективной, а следовательно, неразумной правоте. Белинский понял это как освобождение от нравственного долга протестовать и бороться. «...Сила есть право, и право есть сила, — нет, не могу описать тебе, с каким чувством услышал [я] эти слова — это было освобождение», — писал он Станкевичу<sup>1</sup>. Преклонившись перед разумом истории, признав, что «свобода есть не произвол, но согласие с законами необходимости»<sup>2</sup>, Белинский, подобно Бакунину, провозгласил примирение с действительностью.

Станкевича, находившегося за границей, поразил и встревожил экстремизм «неистового Виссариона», особенно его яростные нападки на «плоский идеализм» Шиллера; а Бакунин, хотя и сам провозглашал примирение с действительностью, пенял другу на то, что он слишком дословно и примитивно понял «действительность». В сущности, это был акт трагического самоотречения. Восторженное прославление русской действительности в тогдашних статьях критика не было адекватным выражением его духа; об этом красноречиво свидетельствует его частная переписка, где он высказывался более открыто, обнажая болезненные раны и трещины своей души. По его собственным словам, Белинский «принуждал себя» к примирению, делал это вопреки себе самому, отодвинув в сторону собственную «субъективность»; заявляя, что «гибель частного в пользу общего — мировой закон»<sup>3</sup>, он себя самого относил к «частному», обреченному на гибель либо на подчинение суровым законам мнимой необходимости.

Лучшим марксистским анализом мировоззрения Белинского в период «примирения» по сей день остаются работы Плеханова<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> Там же. С. 217.

<sup>2</sup> Там же. С. 219.

<sup>3</sup> Там же. Т. 11. С. 526 (Боткину, 13 июня 1840).

<sup>4</sup> В особенности статья «Белинский и разумная действительность» (Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 10. С. 18–97).

более поздние авторы чаще всего затушевывали проблему, стараясь показать, что «примирение» было недолгим и несущественным эпизодом идейной биографии критика. Такая оценка представляется совершенно ошибочной — в духовном развитии Белинского это был ключевой период, без которого невозможно верно понять его позднейшие, более зрелые взгляды. Сам Белинский говорил, что именно тогда началась его «сознательная духовная жизнь».

Ценность работ Плеханова состоит в трактовке «примирения» как необходимого момента в развитии Белинского, момента, который «делает ему величайшую честь»<sup>1</sup>. По мнению Плеханова, «примирение» помогло Белинскому преодолеть субъективизм, научило его считаться с объективными законами истории. Белинский, в сущности, мирился не столько с русской действительностью, сколько с «печальной судьбой своего абстрактного идеала». Трагедия критика заключалась в том, что задачу, которую он ставил перед собой, — преодоление утопичности идеалов — смог решить лишь марксизм, опираясь на научное познание объективных законов исторического развития.

При всех своих достоинствах, интерпретация Плеханова грешит схематизмом и требует как минимум частичного пересмотра. Идейная драма Белинского не была драмой человека, неспособного решить те или иные теоретические проблемы; его переписка убедительно доказывает, что его волновало не столько научное познание законов истории, сколько преодоление своего собственного, мучившего его отчуждения, приобщение к действительности, включение в жизнь нации, далекое от абстрактных, «построенных на воздухе» идеалов европеизированной гуманитарной интеллигенции. Из собственного бесилия Белинский делал вывод, что существующая действительность, как видно, имеет за собой более высокую историческую санкцию; он не отказался от идеи действия — свои надежды он возлагал «на выход не в мысли (исключительно), а в жизни, как в большем или меньшем участии в действительности, не *созерцательно*, а *деятельно*»<sup>2</sup>, — однако признал, что бороться следует

<sup>1</sup> Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 10. С. 242–243.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 317.

с собственным субъективизмом, изменять не действительность по мерке собственных требований, но себя самого, активно приносясь к требованиям действительности.

Плеханов верно заметил, что главной проблемой, в который сходились, как в фокусе, вопросы свободы и необходимости, субъективизма и объективизма, частного и общего, была для Белинского проблема «разумной действительности». Но у этой проблемы имелись два аспекта. В первом случае речь шла о разумной *социально-исторической* действительности, о выведении постулатов разума не из абстрактных аксиом, а из исторического развития общества — словом, о действии, которое было бы согласно с «разумной», прогрессивной тенденцией социальной действительности; во втором случае речь шла о внутренней цельности личности, о преодолении мучительного разлада, о том, чтобы быть человеком «разумным и действительным», т. е. о *разумной действительности как о характеристике личности*. Трактовка Плеханова учитывает лишь первый из этих аспектов, но это — некая модернизация, результат взгляда на идейную эволюцию Белинского с перспективы девяностых годов, сквозь призму полемики русских марксистов с народнической «субъективной социологией». Это не значит, что трактовка Плеханова целиком ошибочна — она лишь односторонняя и неполна. Белинский только в сороковые годы начал серьезно задумываться о путях развития России; в период «примирения» он был прежде всего «лишним человеком», который страдает из-за своей «отвлеченности» и «призрачности» и пытается любой ценой стать «действительным человеком».

В понятие «действительного человека» Белинский вкладывал иное содержание, чем Бакунин. Поистине романтическое работорство с «рассудком», культ «непосредственности» и иррациональных элементов национальной традиции по видимости парадоксально сочетались у Белинского с апологией трезвости, диктуемой здравым рассудком, с реабилитацией прозаичной, повседневной, «кухонной» действительности. Для Бакунина условием истинного примирения с действительностью было мистическое отождествление собственного «Я» с божественной сущностью мира; Белинский не метил столь высоко, удовлетворяясь позицией человека не многомудрствующего, но прочно,

обеими ногами стоящего на реальной почве: «К черту все мечты... Хорошо только, что под носом, что можно рукой достать»<sup>1</sup>. Такого рода высказывания глубоко возмущали Бакунина: он видел в них свидетельство того, что Белинский «полностью отдался движениям и побуждениям грубой чувственности»<sup>2</sup>.

В спорах Белинского с Бакуниным отчетливо обнаружилось коренное различие их жизненного опыта и социального положения. Бакунин — с высот «абсолютной» жизни — по-барски пренебрегал «эмпирической повседневною» с ее докучными вопросами: *как жить и чем жить*; Белинский же всегда имел в виду «действительность не в ее общем и абсолютном значении, а в отношениях людей между собою»<sup>3</sup>. В его апологии «повседневною», «простоты и нормальности» выражалось желание вырваться из душной атмосферы кружка, в котором критик чувствовал себя как «на необитаемом острове»<sup>4</sup>; «идеал действительной жизни» противостоял заколдованному кругу «рефлексии», многостраничных писем-исповедей, неустанного анализа своей и чужих душ. Даже самая ограниченная, но полезная деятельность в обществе, утверждал Белинский, лучше «гнилой рефлексии», подделывающейся под идеальность<sup>5</sup>.

«Примирение» (и это, как нам представляется, было главной причиной разрыва с ним) не дало — и не могло дать — Белинскому того, чего он ожидал. Оно не дало ему чувства приобщения к действительности — напротив, усилило переживание отчуждения, болезненное сознание, что он остается «призраком», а не «действительным человеком». Придя к выводу, что лично для него «разумная действительность» есть нечто недостижимое, Белинский некоторое время утешал себя верой в «разумность» исторического процесса, в «гармонию», которая включает в себя диссонансы. Но «утешение философией» не могло устоять перед напором новых идей. В 1840–1841 годах в мировоззрении критика совершился великий процесс внутреннего освобождения:

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 258.

<sup>2</sup> Бакунин М. А. Собр. соч. и писем. Т. 2. С. 240. См.: *Temkinowa H. Bakunin a problemy filozofii historii // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej. Warszawa, 1961. Т. 7. S. 167.*

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 314.

<sup>4</sup> Там же. С. 484, 527.

<sup>5</sup> Там же. С. 480.

личность, сформировавшаяся в мучительном процессе «рефлексии», потребовала признания своего права на экстерииоризацию в свободном, автономном действии. «Пора, — писал Белинский Боткину в январе 1841 года, — освободиться личности человеческой, и без того несчастной, от гнусных оков неразумной действительности — мнения черни и предания варварских веков. <...> Я теперь совершенно сознал себя, понял свою натуру: то и другое может быть вполне выражено словом Tat<sup>1</sup>»<sup>2</sup>.

\* \* \*

Борьба за права личности, за легитимацию *деятельной* позиции в историческом процессе требовала коренной переоценки тех аспектов гегелевской философии, в которых Белинский еще так недавно искал доводы в пользу примирения с действительностью. Всю свою страсть «неистовый Виссарион» направил против гегелевского «инструментализма», против историософской концепции, безусловно осуждающей субъективизм индивидов, дерзнувших встать на пути необходимого и разумного шествия мирового духа. В письме к Боткину от марта 1841 года Белинский писал:

...смейся как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора [т.е. гегелевской *Allgemeinheit* — всеобщности. — А. В.]. <...> Благодарю покорно, Егор Федорович [т.е. Гегель], — кланяюсь вашему философскому коллапу; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверий, инквизиции, Филиппа II, и пр., и пр.; иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови — костей от костей моих и плоти от плоти моей. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено

<sup>1</sup> Действие (нем.).

<sup>2</sup> Там же. Т. 12. С. 480.

выразить своею участью идею дисгармонии. <...> Что мне в том, что я уверен, что разумность восторжествует, что в будущем будет хорошо, если судьба велела мне быть свидетелем торжества случайности, неразумия, животной силы?<sup>1</sup>

Мы привели столь длинную цитату, поскольку в ней с необычайной силой выражен нравственный *бунт* Белинского. Это не полемика с Гегелем, но именно бунт, подобный бунту Ивана Карамазова, отказывающегося принять «гармонию», купленную страданиями невинных<sup>2</sup>. Белинский противопоставляет Гегелю не философские аргументы, а нравственную установку, ясное сознание того, что он не желает быть «средством для мгновенного выражения общего»; допуская, что абсолютный дух действительно существует, он тем не менее утверждает, что это не может определять выбор ценностей.

Отсюда не следует, что Белинский не предпринял попытку чисто интеллектуального расчета с «философией примирения», — напротив, этот расчет он производил одновременно с «бунтом», выказывая немалую дисциплинированность и зрелость мышления. Изменение эмоционального отношения к Гегелю не мешало ему утверждать, что теоретической основой «примирения» была не столько гегелевская философия, сколько ее одностороннее, а значит, ложное понимание: «Дóлжно было бы развить и идею отрицания, как исторического права, <...> без которого история человечества превратилась бы в стоячее и вонючее болото»<sup>3</sup>.

То было открытие большого значения. Благодаря ему в сороковые годы Белинский смог противопоставить историческому консерватизму диалектический историзм, свободный от культа прошлого и традиции, подчеркивающий не столько преемственность исторического развития, сколько диалектическую изменчивость любых исторических форм. Понятие «разумная действительность» обрело новое содержание: отныне для Белинского не все общее тем самым разумно — истинно разумен лишь

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 22–23.

<sup>2</sup> См.: Walicki A. Dostojewski a idea wolności // Walicki A. Osobowość a historia. S. 405–407; Кирпотин В. Достоевский и Белинский. М., 1960. Глава XIII.

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 576.

динамический аспект социальной действительности, тенденция развития, несущая в себе отрицание еще существующих, но уже отживших форм. Согласно этому новому взгляду, не в каждом конфликте индивида с обществом правота остается за обществом; очень часто — и даже как правило — разумная действительность, закономерность исторического процесса проявляется именно через протест индивида. Судьбы индивидов оказались включены в историю, в определенном смысле даже подчинены ей, но уже не по принципу фаталистического смирения перед будто бы неизбежной необходимостью наличного порядка вещей: ведущим принципом, нравственным постулатом стала для критика солидарность с прогрессом, понятым как процесс освобождения индивида, эмансипации разума и постепенной рационализации всех форм общественного бытия.

Разрыв с «гнусным примирением» повлек за собой крайне существенную переоценку объектов ненависти и любви. Белинский восстанавливает в правах Шиллера и Фихте<sup>1</sup>; с болью и горечью вспоминает «дичь», которую «изрыгал <...> в неистовстве, с пеною у рта, против французов, <...> этой передовой колонны человечества *au drapeau tricolore*<sup>2</sup>»<sup>3</sup>; реабилитирует ценности Просвещения; в первом ряду своих «героев» называет «разрушителей старого», и среди них «Вольтера, энциклопедистов, террористов»<sup>4</sup>. Писателям он рекомендует «субъективность» — деятельное, критическое и постулативное отношение к действительности<sup>5</sup>.

Все это отнюдь не означало радикального разрыва с гегельянством. Белинский оговаривался, что он опирается не на один лишь (абстрактный) здравый смысл, не отрицает истории, а видит в ней «необходимое и разумное развитие идеи»<sup>6</sup>. В сущности, он перешел на позиции левогегельянства, стремящегося к синтезу немецкой философии с революционной французской мыслью, к акцентированию связи между Гегелем

<sup>1</sup> См.: Там же. Т. 12. С. 38.

<sup>2</sup> Под трехцветным знаменем (франц.).

<sup>3</sup> Там же. Т. 11. С. 576.

<sup>4</sup> Там же. Т. 12. С. 70.

<sup>5</sup> Там же. Т. 10. С. 465.

<sup>6</sup> Там же. Т. 12. С. 71.

и рационалистическим наследием Просвещения, к соединению немецкой «мысли» с французской «практикой». Перефразируя молодого Энгельса, критик писал:

Гегель сделал из философии науку, и величайшая заслуга этого величайшего мыслителя нового мира состоит в его методе спекулятивного мышления, до того верном и крепком, что только на его же основании и можно опровергнуть те из результатов его философии, которые теперь недостаточны или неверны: Гегель тогда только ошибался в приложениях, когда изменял собственному методу. В лице Гегеля философия достигла высшего своего развития, но вместе с ним же она и кончилась как знание таинственное и чуждое жизни: возмужавшая и окрепшая, отныне философия возвращается в жизнь, от докучного шума которой некогда принуждена была удалиться, чтоб наедине и в тиши познать самое себя. Начало этого благодатного примирения философии с практикою совершилось в левой стороне нынешнего гегелианизма<sup>1</sup>.

\* \* \*

Наиболее полное и глубокое теоретическое обоснование философия действия нашла в философской мысли Александра Герцена.

Молодой Герцен входил в жизнь как человек образованный и материально полностью обеспеченный: он был сыном богатого и культурного аристократа-вольтерьянца, Ивана Яковлева, получил типично аристократическое воспитание под опекой заграничных гувернеров и домашних учителей, окончил с отличием Московский университет. Однако он числился «неблагонадежным» и почувствовал это на собственной шкуре: уже в конце 1834 года Герцен был арестован за «вольнодумство» и отправлен в ссылку на несколько лет (Пермь, Вятка, Владимир; 1835–1840). Принудительная чиновничья служба в провинциальном городе позволила ему узнать вблизи мир продажной и раболопной бюрократии, а также мелких владельцев крепостных душ. Главным

<sup>1</sup> *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 7. С. 50. В этих словах отчетливо заметно влияние брошюры молодого Энгельса «Шеллинг и откровение». Белинский ознакомился с ней по статье В. Боткина «Германская литература» («Отечественные записки», 1843), где почти дословно приведены целые отрывки из брошюры Энгельса.



индивидуальным и социальным опытом Герцена стал разительный контраст между его представлениями о достоинстве человека и мрачной действительностью николаевской России.

Согласно весьма распространенной точке зрения, Герцен, в отличие от других прогрессивных мыслителей эпохи, будто бы уже в ранней молодости интересовался не немецкой философией, а французским социализмом и политической деятельностью<sup>1</sup>. Однако при ближайшем рассмотрении дело предстает в несколько ином свете. В сенсимонизме молодого Герцена интересовала не столько политика, сколько философия истории, откровение новой религии, новой «органической эпохи»; влияние Сен-Симона, Бюшеза и Пьера Леру мирно уживалось в его мировоззрении с не менее сильным влиянием Шеллинга и немецкой романтической литературы и философии. Интеллектуальный горизонт молодого Герцена формировался — особенно в годы ссылки — в русле антипросветительских тенденций, в русле романтической критики рационализма, материализма и атеизма; расплывчатая симпатия к утопическому социализму сочеталась у него с ожиданием всеобщего религиозного возрождения в духе «палингенетических» воззрений Балланша.

Идеалом молодого Герцена было сочетание автономии личности с ощущением «принадлежности» к какому-либо сверхиндивидуальному целому, дающему опору и смысл существованию

---

<sup>1</sup> Согласно этому взгляду, кружок молодого Герцена и Огарева был чуть ли не противоположностью кружка Станкевича. Возникновению и упрочению этого взгляда способствовали написанные задним числом воспоминания Герцена «Былое и думы», где, в частности, говорилось: «Им не нравилось наше почти исключительно политическое направление, нам не нравилось их почти исключительно умозрительное. Они нас считали фрондерами и французами, мы их — сентименталистами и немцами» (Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 17). В действительности перед нами автостилизация, сильно расходящаяся с истиной: «почти исключительно политическое направление» молодого Герцена следует трактовать *cum grano salis* [с некоторой долей осторожности (*лат.*)]; отвлеченности и экзальтированного сентиментализма в его кружке было не меньше, чем в кружке Станкевича. «Французское направление» и нерасположенность Герцена к Германии следует считать легендой. Лучшим комментарием к ней служит письмо Герцена к Огареву от 31 августа 1833 года, где Герцен заявляет, что во Франции во всей полноте выразился «критический век», «век анализа и разрушений», однако не французы призваны к делу строительства: будущее возрождение, эпоха синтеза придет из Германии, «страны чистых тевтонов», девиз которых — «Alle für einen, einer für alle!» [«Один за всех, и все за одного!» (*нем.*)] (Там же. Т. 21. С. 26).

индивида<sup>1</sup>; пути к осуществлению своего идеала Герцен искал в «социальной» религии сенсимонистов, в прозрениях романтиков и наконец, уже в ссылке, — в Евангелии и мистицизме. (Приливу религиозных чувств способствовала переписка с кузиной, религиозно экзальтированной Натальей Захарьиной; из этой переписки родилась романтическая, крайне экзальтированная любовь, в 1838 году увенчавшаяся, при содействии друзей, тайным браком.) Религиозные тенденции сошли на нет лишь после возвращения из ссылки, когда общей канвой мысли Герцена стала гегелевская философия.

В философской эволюции Герцена определенную роль сыграла книга Цешковского «Пролегомены к историософии», с которой он познакомился еще до того, как стал изучать Гегеля<sup>2</sup>. Взгляды Цешковского шли в унисон с характерным для Герцена стремлением к действию, с большими надеждами, которые он возлагал на будущее. Польский мыслитель, подобно молодому Герцену, сочел идеалистическую немецкую историософию с идеями, заимствованными у французских утопических социалистов, постулировал «переход философии в жизнь», заявлял, что после эпох «чувства» и «мысли» наступит эпоха «сознательного действия», которая будет «органической», «синтетической» и «социальной». Его книга, гармонируя с романтизмом и «палингенетическими» ожиданиями молодого Герцена, содержала также мотивы, которые несколько позже, после знакомства с гегельянством, позволили Герцену сразу оказаться в радикальном русле левогегельянства (постулат философии действия). Идеи Цешковского произвели на Герцена огромное впечатление: в них он нашел подтверждение своих собственных взглядов. «...Во всем главном, — замечает он в одном из своих писем, — я сошелся с автором до удивительной степени. Значит, мои положения верны <...>»<sup>3</sup>.

Однако воззрения Герцена совершенно не гармонировали с философией примирения, провозглашавшейся в то время

<sup>1</sup> См.: *Malia M. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*. Ch. 5.

<sup>2</sup> Значение Цешковского в идейном развитии Герцена всячески подчеркивал Г. Шпет в своей книге «Философское мировоззрение Герцена» (Пг., 1921); см. также: *Labry R. Alexandre Ivanovic Herzen, 1812–1870: Essai sur la formation et le développement de ses idées*. Paris, 1928. P. 202–206; *Malia M. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*. P. 197–199.

<sup>3</sup> *Герцен А. И. Собр. соч.* Т. 22. С. 38.

участниками кружка Станкевича. Встреча (в 1840 году) с примирившимся с действительностью Белинским стала для Герцена настоящим потрясением. «Знаете ли, — спросил он Белинского, — что с вашей точки зрения самодержавие, под которым мы живем, разумно и должно существовать?»<sup>1</sup> Ответ «Без всякого сомнения» не мог не покоробить человека, только что вернувшегося из пятилетней ссылки.

Поскольку философия примирения ссылалась на авторитет Гегеля — последнее слово «науки», Герцен приступил к глубокому и всестороннему изучению гегелевской философии. В ходе этих занятий он пришел к выводу, что интерпретации Бакунина и Белинского ошибочны, поскольку философия примирения — это философия застоя, между тем как «философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя». Вместе с тем Герцен заметил в гегельянстве моменты, которые при их формалистическом толковании могли переродиться в абсолютизацию истории, в культ исторического разума — носителя «общего» — как надчеловеческой и нечеловеческой, безличностной и жестокой силы. Итак, следовало начать борьбу на два фронта: с одной стороны, бороться за Гегеля, за истолкование его философии с учетом всех прав свободной и творческой личности, с другой — критиковать гегельянцев-формалистов, требующих, чтобы индивид рабски признал свою ничтожность. В этой борьбе Герцен не был одинок: Бакунин и Белинский вскоре отказались от примирения с действительностью и подвергли критике его философское обоснование.

Можно без преувеличения сказать, что все главные работы Герцена сороковых годов посвящены прежде всего проблематике личности. Личность — уже не эготическая личность романтика, склонного к мистицизму и воспарениям в потустороннее (*Jenseits*), но личность, отождествленная с автономией мышления и действия, — стала для Герцена главной ценностью, краеугольным камнем мировоззрения. Особенно любопытна в этом отношении статья «Буддизм в науке» (1843), в которой проблематика личности напрямую увязана с требованием философии действия.

<sup>1</sup> Там же. Т. 9. С. 22.

В истории Герцен, вслед за Цешковским, выделял три великие эпохи, соответствующие трем моментам развития духа: эпоху «естественной непосредственности», эпоху мысли и эпоху действия. В первой из них личности живут в мире частных вопросов, не будучи способны подняться к всеобщему; их существование индивидуально, но бессознательно, отдано на милость слепых сил. Отрицанием «естественной непосредственности» является мысль, наука; она совершенно безлична — «личности надобно отречься от себя для того, чтоб сделаться сосудом истины». Благодаря науке индивидуальность поднимается в сферу всеобщего, обретает разумное сознание, однако не гибнет в безличностном царстве разума: «Умереть в естественной непосредственности значит воскреснуть в духе, а не погибнуть в бесконечном ничего, как погибают буддисты». Абстрактная безличность науки, в свою очередь, отрицается сознательным действием: личность, преодолевшая свою «непосредственность», реализуется в действии, сознательно участвуя в историческом процессе, внося в историю разумность и свободу. «Все величие возвращенной личности состоит в том, что она сохранила оба мира, что она род и неделимое вместе, что она *стала* тем, чем родилась, или, лучше, к чему родилась, — сознательной связью обоих миров, что она постигла свою всеобщность и сохранила единичность». «Погубящий свою душу найдет ее», — цитировал мыслитель Евангелие от Матфея. Это значило, что нужно отречься от собственной личности, чтобы заново ее обрести, что принятие индивидуальностью всеобщего, отрицание «индивидуального» безличным разумом есть необходимый момент формирования разумной и свободной личности. Итак, личность не средство, но конечная цель развития. «Формалисты», эти «буддисты в науке», удовлетворяются тем, что индивидуальность поднимается в сферу всеобщего; они уничтожают личность, вовсе не думая о ее возрождении — на более высокой ступени — в историческом действии.

Герцен признавал, что это не простое недоразумение, что сам Гегель в значительной мере несет ответственность именно за такое, «буддистское» истолкование своей философии. Гегельянство было для Герцена высшим достижением абстрактной науки, однако сама наука должна быть подвергнута отрицанию

действием. Гегель был сыном своей эпохи, «эпохи мысли»; погруженный в сферу «всеобщего» — в сферу логики, — он забывал о конкретной человеческой личности; но «забытая в науке личность потребовала своих прав, потребовала жизни, трепещущей страстями и удовлетворяющейся одним творческим, свободным деянием. После отрицания, совершенного в сфере мышления, она захотела отрицаний в других сферах: необходимость личности обличилась».

Стоит подчеркнуть, что объектом критики Герцена был не историзм, а панлогизм Гегеля, отождествление законов истории с законами логики. Герцен целил не только в «формалистов», но и в самого Гегеля. Кроме логической мысли, утверждал Герцен, человек обладает еще и волей, которую «можно назвать разумом положительным, разумом творящим». Этот фихтеанский мотив явно восходит к Цешковскому, который противопоставил гегелевской философии мысли «абсолютно практическую область воли»<sup>1</sup>. Для Герцена эпохой подлинной истории была грядущая «эпоха действия», а не «эпоха мысли», выразившаяся в философии Гегеля. Моменту «естественной непосредственности» в этой концепции соответствует природа, в которой «все частно, индивидуально, врозь суще». В гегелевской логике Герцен видел момент мысли, отрицающей всякую «непосредственность»; момент действия, в свою очередь преодолевающий «логику», находит свое выражение в истории: «Природа и логика сняты и осуществлены ею». Заметим, что согласно принципу триады «действие» было здесь диалектическим возвращением к «непосредственности». Герцен это подчеркивал, постулируя — подобно Фейербаху и *вслед* за Фейербахом — своего рода реабилитацию природы и «естественной непосредственности», реабилитацию человека как природного существа, не только мыслящего, но и ощущающего, страстного, чувственного<sup>2</sup>.

Позднее бунт против историософской теодицеи привел Герцена к полному разрыву с гегельянством, провозглашенному в книге «С того берега» (1850). Однако статья «Буддизм

<sup>1</sup> Cieszkowski A. Prolegomena do historiozofii. Poznań, 1908. S. 99.

<sup>2</sup> Подробнее мы говорим об этом во «Вступлении» к книге: *Hercen A. Pisma filozoficzne*. Warszawa, 1964.

в науке» (как и «Письма об исследовании природы») оставалась еще в границах широко понимаемого гегельянства. Герцен не отрекался в ней от гегельянства, хотя истолковывал его в крайне персоналистическом и активистском духе; он критиковал панлогизм, выступал против всякого примирения с существующей действительностью, но сохранял веру в разумность истории человечества как целого. Подчеркивая, что индивиды и нации не являются всего лишь орудиями мирового духа, но существуют также как цель в себе, он не отрицал общего хода истории человечества, держался оптимистической веры в разумный исторический прогресс. Статья заканчивалась словами:

Когда настанет время, молния событий раздерет тучи, сожжет препятствия, и будущее, как Паллада, родится в полном вооружении. <...> ...Вера в будущее — наше благороднейшее право, наше неотъемлемое благо; веруя в него, мы полны любви к настоящему.

И эта вера в будущее спасет нас в тяжкие минуты от отчаяния; и эта любовь к настоящему будет жива благими деяниями<sup>1</sup>.

\* \* \*

Герценовская философия действия выражала тенденцию, широко распространенную в кругах немецкого и польского (Э. Дембовский, Х. Каменский) левогегельянства. Уже в 1840 году Арнольд Руге провозгласил в «Галльском ежегоднике» («Hallische Jahrbücher») преодоление созерцательности посредством революционной «философии действия» («Philosophie der Tat»). Некоторые высказывания Руге напоминают герценовские — даже в столь характерных деталях, как сравнение философской созерцательности с индусской мудростью; еще ближе к герценовским были взгляды Мозеса Гесса, развитые в статье «Философия действия» (1843), где проблематика действия сочеталась с постулатом полного развития и реализации личности<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Все цитаты из статьи «Буддизм в науке» даются по изданию: Герцен А. И. Собр. соч. Т. 3. С. 64–88.

<sup>2</sup> См.: Cornu A. Karol Marks i Fryderyk Engels. Т. 1. S. 153, примеч. 63; Hess M. Pisma filozoficzne. Warszawa, 1963. S. 246–280.

У нас нет оснований приписывать Руте или Гессу роль непосредственных инициаторов воззрений Герцена. Зато, по видимому (хотя мы бы не придавали этому слишком большого значения), определенное влияние оказали на Герцена — кроме, конечно, «Пролегомен» Цешковского — беседы с Огаревым, который в 1841–1846 годах учился в Германии, а в 1842 году, приехав ненадолго в Россию, встретился с Герценом. О том, что думал тогда ближайший друг Герцена, дает понятие крайне красноречивый фрагмент его переписки: «Нет! — писал Огарев в 1841 году. — Messieurs<sup>1</sup>, не все, что действительно, разумное, но разумное должно быть действительно. Лучшая мысль современной германской философии — die Philosophie der Tat. Я нашел [в ней] реакцию против Гегеля»<sup>2</sup>.

Как и у Герцена, мотив «действия» связан у Огарева с проблематикой личности. «Надо действия, — заявлял Огарев в другом, более позднем письме (1844 года). — У меня как-то уж не вмещается в уме различие личной и общей жизни. Все есть личная жизнь. Das Allgemeine<sup>3</sup> так же сделалось личным, как и все другое. Любовь к женщине и любовь к человечеству равно составляют мой личный мир». Осуществление «действия» возможно только в действительном мире. Поэтому Огарев хочет «выйти из неопределенностей, в самом себе сделаться яснее и в мире искать не фантастического, а действительного. Mehr praktisch, mehr praktisch sein<sup>4</sup> — мне кажется, значит понять методу, по которой неразумная действительность переходит в разумную. Die Praxis ist die Geschichte<sup>5</sup>. Нужно изучить свое прошедшее и делать свою жизнь, свою историю»<sup>6</sup>.

Мотив философии действия мы находим почти у всех русских гегельянцев из круга Герцена и Станкевича, но у Герцена он выражен наиболее четко — в этом отношении с «Буддизмом в науке» могла бы соперничать только «Реакция в Германии» молодого Бакунина. К тому же взгляды Герцена особенно показательны,

<sup>1</sup> Господа (франц.).

<sup>2</sup> Огарев Н. П. Избр. произв. Т. 2. С. 316 (Письмо от 7 июля 1841 г.).

<sup>3</sup> Всеобщее (нем.).

<sup>4</sup> Быть более деятельным, более деятельным (нем.).

<sup>5</sup> Практика есть история (нем.).

<sup>6</sup> Цит. по: Сакулин П. Н. Русская литература и социализм. М., 1924. Ч. 1. С. 159.

поскольку необычайно ясно демонстрируют некий особый аспект философии действия, встречающийся также у Гесса, но особенно заметный в русском левогегельянстве.

Для большей части немецких младогегельянцев философия действия означала прежде всего реабилитацию политически ангажированной философии, с тем чтобы немецкая философия могла выполнить ту же роль, какую французская сыграла в XVIII веке. Гегель, по их мнению, зашел чересчур далеко в борьбе с «абстракциями» и «субъективизмом»: его едва ли не фанатический антиутопизм вел к отказу от постулативного характера философии, к санкционированию наличного порядка вещей (*das Bestehende*). Радикалы наподобие А. Руге, провозглашавшая «преодоление созерцательности», имели в виду просто «политизацию» философии. Последнее слово сказал здесь Бакунин, статья которого в «*Deutsche Jahrbücher*» была чем-то средним между абстрактным трактатом о противоречии и программой действий политической партии.

Те же мотивы мы находим у Герцена. Он тоже говорит о «выходе из области всеобщего отрицания в область свободного деяния»<sup>1</sup>, тоже словно бы заново открывает ценности Просвещения, реабилитируя даже столь осуждавшееся Гегелем противопоставление идеала и действительности, утверждая, что «все перевороты начинаются с идеала, с мечты, с утопии, с абстракции»<sup>2</sup>. Однако на первый план у Герцена выходит другая проблема: «действие» для него — это прежде всего конечная стадия развития личности, которая желает осуществить себя в творчестве и стремится к экстериоризации, к самореализации во внешнем, объективном мире. Выделенные мыслителем стадии развития личности соответствуют, разумеется, эпохам исторического развития; таким образом, концепция Герцена есть вариация на тему столь захватившей его «Феноменологии духа».

Крайне симптоматично, что провозглашению «действия» сопутствовали у Герцена характерные для «лишних людей» жалобы на избыток рефлексии, *Grübeleien*, — избыток, парализующий решительное и эффективное действие. В одной из своих статей Герцен писал об этом так:

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 3. С. 71.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 173.



Отличительная черта нашей эпохи есть grübeln<sup>1</sup>. Мы не хотим шага сделать, не выразумев его, мы беспрестанно останавливаемся, как Гамлет, и думаем, думаем... Некогда действовать; мы пережевываем беспрерывно прошедшее и настоящее, все случившееся с нами и с другими, ищем оправданий, объяснений, доискиваемся мысли, истины. Все окружающее нас подверглось пытающему взгляду критики. Это болезнь промежуточных эпох. Встарь было не так: все отношения, близкие и дальние, семейные и общественные, были определены — справедливо ли, нет ли, но определены. Оттого много думать было нечего: стоило сообразоваться с положительным законом, и совесть удовлетворялась. Все существующее казалось тогда натурально, как кровообращение, пищеварение, которых причина и развитие спрятаны за спиной сознания, но действуют своим порядком, без того, чтоб мы об них заботились, без того, чтоб мы их понимали. На все случаи были разрешения; оставалось жить по-писанному<sup>2</sup>.

Здесь мы видим тесную связь между постулатом философии действия и нравственной проблематикой «лишних людей». Преодоление «естественной непосредственности» при помощи мысли (рефлексии) равнозначно — в этом контексте — преодолению инстинктивного, «непосредственного» традиционализма. Историческая схема Герцена объясняла причины «русского гамлетизма» и намечала возможность его преодоления. Рефлексия, которая разъедает «лишних людей», есть побочный продукт «эпохи мысли», отрывающей человека от «естественной непосредственности»: для него уже нет готовых образцов поведения, его сознание становится рациональным, а мышление — универсальным. Рефлексия, если остановиться на ней, обрекает на буддистское бездействие; но это, к счастью, не предел развития личности, а лишь «момент», с которого начинается путь к жизни уже не естественной и непосредственной, но сознательной и свободной.

\* \* \*

Герценовская философия действия, несомненно, ограничивала панлогические притязания гегелевского рационализма, провозглашая диалектическое преодоление «логики», «абстрактной

<sup>1</sup> (Стремление) размышлять (нем.).

<sup>2</sup> Там же. С. 49–51.

мысли», т. е. диалектическое возвращение к «природе», к «естественной непосредственности». Однако это не могло доставить повод для радости славянофилам: у Герцена возвращение к природе не было возвращением к традиционализму, к «непосредственности», к патриархальной жизни деревни, идеализированной славянофилами. Свой спор с гегельянством Герцен вел во имя автономной личности, т. е. во имя ценности, которую славянофилы осуждали — наряду с рационализмом — как плод «ложного развития» западной цивилизации.

В борьбе за права личности Герцен высказывал мысли, которые должны были поистине ужасать славянофильских философов. «Не есть ли эгоизм, — спрашивал он, — одно и то же с индивидуализацией, с этим сосредоточиванием и обособлением, к которому стремится все сущее как к последней цели?» Моралисты, желающие искоренить эгоизм, хотят, утверждал Герцен, «скрыть die feste Burg<sup>1</sup> человеческого достоинства»: «Вырвать у человека из груди его эгоизм — значит вырвать живое начало его, закваску, соль его личности»<sup>2</sup>. За страхом перед эгоизмом кроется обычно страх перед нравственной автономией, перед бременем свободы:

...у каждого найдете какое-нибудь карманное идолопоклонство, какое-нибудь дикое понятие, унаследованное от няньки и спокойно прожившее лет тридцать с воззрением, вовсе не свойственным нянькам, и, наконец, хоть какой-нибудь авторитет, без которого он пропал, без которого он круглая сирота. Вотяки трепещут перед палкой, к которой привязана козлиная борода, — это их шайтан. Немцы трепещут перед страшными призраками своей науки. Конечно, от грубого вотяцкого шайтана до шайтана немецкой философии большой шаг; но родственные черты немудрено раскрыть между ними<sup>3</sup>.

На первый взгляд может показаться, что эти мысли сходны со взглядами Макса Штирнера, изложенными в его книге «Единственный и его достояние» (1845): та же борьба с «призраками» и «пугалами», отказ от всякой гетерономии, тот же (по видимости) крайний индивидуализм и реабилитация эгоизма.

<sup>1</sup> Твердыню (нем.).

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 96.

<sup>3</sup> Там же. С. 92.

На самом же деле здесь имелись и крайне существенные различия. Штирнеровский апофеоз эгоизма исключал какой бы то ни было рационализм; освобождение личности означало здесь отказ подчиняться любым повелениям, в том числе повелениям, вытекающим из сущности разума и гуманности. Индивидуальность у Штирнера противопоставлена разуму и присущей разуму абстрактности: «единственный» уже в силу своей неповторимой «единственности» должен противостоять разумной сфере всеобщих законов. Хотя в полемике с панлогизмом Герцен иногда прибегал к доводам, сходным со штирнеровскими, «восхождение к всеобщности разума» он считал необходимым (хотя и недостаточным) условием освобождения личности. Отсюда следовали выводы, направленные в равной мере против индивидуалистического иррационализма Штирнера и антииндивидуалистического иррационализма славянофилов. Личность, утверждал Герцен, формируется в борьбе «сознания с привычкой», «логики с преданием», «ума с делом»<sup>1</sup>; поэтому для ее развития необходим Сократ, отрицающий во имя всеобщей истины предания Афин, и Петр Великий, совершивший то же по отношению к старой Руси<sup>2</sup>.

Сама концепция личности предполагала у Герцена действие ради осуществления сверхличностных ценностей; такое действие не есть нечто противоречащее личности — напротив, оно то и формирует ее. Личность, занятая чисто индивидуальными заботами, распадается на мелкие, случайные элементы: «Чем более человек сосредоточивается на частном, тем более голых сторон он представляет ударам случайности. Пенять не на кого: личность человека не замкнута; она имеет широкие ворота для выхода»<sup>3</sup>. Напротив, «эгоизм развитого, мыслящего человека» открывает выход «в сферу всеобщего», сливается воедино с «любовью к науке, к искусству, к ближнему, к широкой жизни» — словом, с «высшей гуманностью»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 89–90.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 167. Необычное сопоставление Сократа с Петром Великим в лекции об античной философии (третье «Письмо об изучении природы») — один из примеров соответствия между философскими интересами Герцена и проблематикой споров со славянофильством.

<sup>3</sup> Там же. Т. 2. С. 63.

<sup>4</sup> Там же. С. 97, 96.

Поэтому Герцена не удовлетворял материализм (т.е. природный материализм, отождествленный с эмпиризмом), в котором он усматривал философское обоснование «эгоизма природы» — тенденцию аналитическую, индивидуализирующую и атомизирующую. Синтез материализма с идеализмом (рационализмом), постулируемый Герценом в «Письмах об изучении природы», должен совершиться не только во благо науки, но также — и даже прежде всего — во имя человеческой личности. Материализм должен защитить личность от тирании «логики» и гипостазирования универсалий, а идеализм (представляющий «всеобщее», тенденцию к синтезу и универсализму) — уберечь личность от деонтологизации и дезинтеграции («связка ощущений» Юма<sup>1</sup>), формируя рациональную структуру окружающего мира, не допуская того, что «будут атомы, явления, груды фактов, случайности, но не будет стройного, всецелого, космоса»<sup>2</sup>.

Сходные этические взгляды высказывал в сороковые годы признанный идейный вождь петербургских западников Виссарион Белинский. Об этом красноречиво свидетельствует его реакция на книгу Штирнера, известная нам в подробной передаче Анненкова. Белинский принял проблематику книги «близко к сердцу»; он соглашался со Штирнером (и Герценом), что было бы смешно отречься от слова «эгоизм», однако утверждал, что автор «Единственного» не провел коренного различия между примитивным, животным эгоизмом и эгоизмом, проникнутым нравственным началом. «А моральным принципом эгоизм делается только тогда, когда каждая отдельная личность будет в состоянии присоединить к своим частным интересам и нуждам еще интересы посторонних, своей страны, целой цивилизации, смотреть на них как на одно и то же дело, посвящать им те самые заботы <...>». Эгоизм есть нечто естественное, это необходимое условие индивидуальности, но он должен сочетаться с чувством общечеловеческой солидарности<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Юм был для Герцена кульминационной точкой развития материализма (эмпиризма): «*Consummatum est!* [Свершилось! (*лат.*)] Дело материализма как логического момента совершилось; далее идти теоретически было невозможно. Вселенная распалась на бездну частных явлений, наше я — на бездну частных ощущений» (Герцен А. И. Собр. соч. Т. 3. С. 307).

<sup>2</sup> Там же. С. 304.

<sup>3</sup> Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 348–350.

В идейном развитии и Герцена, и Белинского значительную роль сыграла философия Фейербаха; это становится очевидным при ближайшем рассмотрении *этической функции* феербахианского антропологизма. Согласно Марксу, в области теории Фейербах «явился выразителем материализма, совпадающего с гуманизмом»<sup>1</sup>. Содержанием этого гуманизма была защита человека как конкретного, единичного существа (хотя и не противопоставляемого человечеству, как у Штирнера) от теологических и идеалистических сущностей наподобие Бога, разума, абсолютного духа. Отрицание Бога, разума, духа, утверждал Фейербах, есть утверждение человека из крови и плоти, утверждение реальной — индивидуальной и чувственной — человеческой личности. Таким образом, протест Фейербаха против религиозного отчуждения, а также против идеализма («тайна которого кроется в теологии») вытекал из тех же источников, что и борьба Белинского и Герцена против «Молоха всеобщего».

Между философией Фейербаха и философскими воззрениями Белинского и Герцена имеется ряд нередко поразительных сходств; их подробное рассмотрение выходит за рамки настоящей книги, так что ограничимся лишь одним из них, по нашему мнению, особенно поучительным.

В качестве доказательства материализма Белинского обычно приводят известный фрагмент из статьи «Взгляд на русскую литературу 1846 года», где подчеркивается тесная связь человеческого духа с его материальной, телесной основой и его зависимость от нее. Большая часть авторов справедливо связывает материализм Белинского с прямой или косвенной рецепцией идей Фейербаха, однако никто, насколько нам известно, не указал наиболее характерные черты этого материализма. Из поля зрения исследователей выпадала проблема, центральная для антропологизма Фейербаха и очень сильно акцентированная у Белинского, — тесная связь материализма с проблематикой человеческой личности. В упомянутом выше фрагменте Белинский писал об этом:

Сколько на свете людей с душою, с чувством, но у каждого из них чувство имеет свой характер, свою особенность. Сколько на свете умных

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. С. 139.

людей, и между тем у каждого из них свой ум. Это не значит, чтобы умы у людей были разные: в таком случае люди не могли бы понимать друг друга; но это значит, что у самого ума есть своя индивидуальность. В этом его ограниченность, и поэтому ум величайшего гения всегда неизмеримо ниже ума всего человечества; но в этом же и его действительность, его реальность. Ум без плоти, без физиономии, ум, не действующий на кровь и не принимающий на себя ее действия, есть логическая мечта, мертвый абстракт. Ум — это человек в теле или, лучше сказать, человек через тело, словом, *личность*. Оттого на свете столько умов, сколько людей, и только у человечества один ум. <...> Нельзя отрицать влияния нравственных качеств на чувство любви, но когда любят человека, любят его всего, не как идею, а как живую личность; любят в нем особенно то, чего не умеют ни определить, ни назвать<sup>1</sup>.

Ход мысли Белинского точно воспроизводит излюбленную концепцию Фейербаха, согласно которой личность неотделима от телесности. Автор «Сущности христианства» писал: «Только тело является той *отрицающей, ограничивающей, сосредоточивающей, суживающей силой, без которой немыслима личность*. Отними у своей личности ее тело — и ты отнимешь у нее ее спайку. Тело есть основание, субъект личности. Действительная личность отличается от воображаемой личности какого-нибудь привидения только телом»<sup>2</sup>. Отсюда вытекают также определенные выводы относительно человеческого разума и чувств — те самые, которые сделал в приведенном нами фрагменте Белинский. Новая философия, утверждал Фейербах, «опирается не на тот безымянный разум, который лишен сущности, лишен красок, но на разум, насыщенный человеческой кровью»<sup>3</sup>. «Любовь есть материализм; нематериальная любовь есть нелепость. Отвлеченный идеалист, приписывающий любви стремление к отдаленному предмету, только утверждает этим, помимо своей воли, истину чувственности»<sup>4</sup>.

Указывая на эти сходства, существенно конкретизирующие тезис об инспирирующем влиянии Фейербаха на материализм

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 27.

<sup>2</sup> Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 123.

<sup>3</sup> Он же. Основные положения философии будущего. § 50 // Там же. Т. 1. С. 198.

<sup>4</sup> Он же. Сущность христианства. С. 80.

Белинского, мы все же не склонны преувеличивать значение этого влияния. Идейное развитие русского мыслителя было автономным процессом со своими внутренними закономерностями, а не равнодействующей внешних влияний. Идеи Фейербаха нашли уже подготовленную почву — Белинский, подобно Герцену, обнаружил в фейербахианстве проблемы, мучившие его самого, подтверждение или видоизменение своих собственных мыслей, ответ на вопросы, поставленные им еще раньше, в пору наибольшего увлечения идеалистической философией. Уже в период «примирения» Белинский пришел к выводу, что истинная любовь «есть любовь к индивиду, а не к его достоинству, к частности, а не к общему, отвлеченно представляемому от частного»<sup>1</sup>. Уже тогда он желал быть — по-фейербаховски — человеком из плоти и крови. «Твоя кровь, — писал он Бакунину, — горяча и жива, но она (если можно употребить такое сравнение) течет у тебя не в жилах, а в духе твоём; у меня дух живет в крови, горячей и кипучей, и он тогда действует во мне, когда кипит моя кровь!»<sup>2</sup>

Вернемся, однако, к рассуждениям Белинского во «Взгляде на русскую литературу 1846 года». Здесь бросается в глаза известная непоследовательность критика: с одной стороны, он утверждает, что «на свете столько умов, сколько людей», с другой — не оспаривает того, что «у человечества один ум»; он даже приводит довод Гегеля (из «Феноменологии духа»), что иначе люди не смогли бы найти общий язык. Причина тому, по-видимому, была та же самая, которая удержала Герцена от однозначно материалистических деклараций, — опасение перед односторонней абсолютизацией индивидуализирующего, атомизирующего принципа, каким представлялся обоим мыслителям материализм. Выступая против идеализма, Белинский и Герцен старались не порывать с диалектическим историзмом: они использовали материализм (отождествляемый с природным материализмом) как неисчерпаемый клад доводов против гипостазирования «всеобщего», но отворачивались от него в социологических и исторических рассуждениях. В этом отношении «Взгляд на русскую литературу 1846 года» крайне симптоматичен: от выводов о связи психологии

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 341.

<sup>2</sup> Там же. С. 345.

с физиологией и о материальном субстрате личности Белинский сразу же переходит к явно идеалистической теории наций, определяемых им как своего рода «личности человечества».

Элементы материализма играли в мировоззрении Белинского ту же роль, что у Герцена, — вытекали из тех же эмоциональных предпосылок, вели к тем же этическим постулатам. Упрощая, можно сказать, что главные представители русского левогегельянства ощущали потребность в доктрине, которая ограничивала бы чрезмерные, панлогические притязания рационализма Гегеля, — и обнаружили ее в антропологическом материализме Фейербаха. Рационалистическая, идеалистическая диалектика и антропоцентрический материализм стали в их мировоззрении (по крайней мере, на некоторое время) взаимодополняющими элементами. Это особенно заметно в философии Герцена, в которую фейербаховский материализм был встроен по принципу некоего разделения функций: идеализм требовал рационализации действия, а материализм подчеркивал, что личность не сводится к всеобщности разума; рационализм — в рамках философии действия — представлял собой всеобщее, а материализм защищал права индивидуального бытия; идеализм должен был поместить личность в общество и историю, а материализм возвращал ее в мир природы, реабилитируя «природную сторону» человеческого существа.

Мы не намерены утверждать, что именно таковы мировоззренческие функции материализма и рационалистического идеализма в любой идеологической ситуации и во все времена. Напротив, мы желаем всячески подчеркнуть, что наш анализ касается лишь тех конкретных характеристик, которые связывали с этими направлениями самые выдающиеся и самые смелые представители левого крыла русской философии, те, кого славянофилы признали главными идеологами западничества. Это поможет нам лучше понять концепцию личности, которая, сочетая «западный» рационализм со столь же «западным» индивидуализмом и материализмом, в глазах славянофильских мыслителей была квинтэссенцией «европейской лжи». В следующей главе мы попробуем показать, каким образом эта концепция проявилась в высказываниях западников на исторические и социальные темы.



## ГЛАВА 9. СЛАВЯНОФИЛЫ И ЗАПАДНИКИ

Момент, когда русские левогегельянцы втянулись в полемику со славянофилами и встали тем самым под знамена «западничества», приходится примерно на 1842 год. Нравственная и интеллектуальная борьба с правой, «формалистической» интерпретацией Гегеля была уже прошлым, требование «практики» направляло внимание русских гегельянцев на исторические и социальные вопросы. На первом плане оказался, разумеется, вопрос о перспективах развития России, а вместе с ним весь круг проблем, поставленных и разрабатывавшихся славянофилами. Славянофильство побуждало к мышлению и активной оппозиции, поскольку кардинальным образом ставило под вопрос центральную, ключевую идею левогегельянцев, «идею личности» — как идею «западную», результат одностороннего, «ложного» развития Европы. Кроме того, уже в начале сороковых годов славянофилы располагали оригинальной философской теорией развития России; западники, как признал позже Герцен, остро ощущали необходимость «овладеть темами и вопросами, пущенными в обращение славянофилами»<sup>1</sup>. Идеи славянофилов стали для русских левогегельянцев своего рода отрицательной системой соотнесения, в значительной степени определявшей их собственные историософские построения и даже круг их чтения (Герцен под влиянием споров с Хомяковым углубился в чтение многотомных трудов по истории церкви, с особым вниманием изучая историю Вселенских соборов<sup>2</sup>). Было бы

<sup>1</sup> Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 293.

<sup>2</sup> Там же. С. 230.

большой ошибкой объяснять это всего лишь тактической необходимостью; как мы старались показать в предыдущей главе, то был результат внутренней логики их мировоззренческих поисков. Используя известную метафору Герцена, можно сказать, что славянофильство и западничество сороковых годов были двумя сросшимися головами Януса<sup>1</sup> — и как раз поэтому анализ западничества кажется нам необходимым для полного понимания структуры и содержания славянофильской идеологии.

Мы уже говорили, что наименования «славяне», «славянофилы», «наши европейцы», «европеисты», «западники» появились как прозвища, рассчитанные на компрометацию противника. Определение «западники» связывалось с отказом от собственной национальности, «славянофилы» — с племенной ограниченностью окрещенной этим именем идеологии. Участники великого идеологического спора сороковых годов (особенно славянофилы) часто подчеркивали совершенную неадекватность названия, данного их течению. Кошелев, например, вспоминал: «Нас всех, и в особенности Хомякова и К. Аксакова, прозвали „славянофилами“, но это прозвище вовсе не выражает сущности нашего направления»<sup>2</sup>. Иван Аксаков во время своего кратковременного ареста в 1849 году дал полиции следующее объяснение: «Люди, всеми силами, всеми способностями души преданные России, смиренно изучавшие сокровища духовного народного богатства, свято чтущие коренные начала его быта, неразрывные с православием, люди эти, Бог весть почему, прозваны были славянофилами, хотя в их отношениях к западным славянам было только одно сердечное участие к положению единокровных и единокровных своих братьев»<sup>3</sup>.

Тем не менее оба «прозвища» содержали в себе возможность положительного толкования и в конечном счете были приняты идеологами обоих течений — так, как поднимают брошенную перчатку. Со стороны славянофилов это сделал Хомяков, заявив в 1847 году в славянофильском «Московском сборнике»: «Некоторые журналы называют нас насмешливо славянофилами,

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 133.

<sup>2</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 76.

<sup>3</sup> Пыпин А. Н. Из истории панславизма // Вестник Европы. 1893. Т. 5. Кн. 9. С. 285.

именем, составленным на иностранный лад, но которое в русском переводе значило бы *славянолюбцев*. Я, со своей стороны, готов принять это название и признаюсь охотно: люблю славян»<sup>1</sup>.

Попытку объяснить, почему названия, неадекватность которых осознавалась так ясно, были приняты — молчаливо или открыто — представителями обоих течений, сделал несколько десятилетий спустя западник П. В. Анненков:

Не очень точны были прозвища, взаимно даваемые обеими партиями друг другу в виде эпитетов: *московской* и *петербургской* или *славянофильской* и *западной*, — но мы сохраняем эти прозвища потому, что они сделались общеупотребительными, и потому, что лучших отыскать не можем; неточности такого рода неизбежны везде, где спор стоит не на настоящей своей почве и ведется не тем способом, не теми словами и аргументами, каких требует<sup>2</sup>.

Это объяснение, умышленно сформулированное (по цензурным соображениям) не слишком ясно, сводит дело к невозможности свободно высказываться, перенести спор на почву политики. Несомненно, тут есть доля правды, но вместе с тем это серьезное упрощение: относительная политическая нейтральность принятых наименований не была *единственным* их достоинством, и не только ею определялся выбор именно этих, а не других названий.

Наименования «славянофильство» и «западничество» происходили из представления о конфликте между двумя типами цивилизации — это было их недостатком постольку, поскольку предполагало противоречие между «славянизмом» и «европеизмом» как таковыми, но это же было их достоинством, ведь спор славянофилов с западниками действительно был спором о типе цивилизации, о типе глобальной, общенациональной общественной системы. Дополнительным достоинством этих названий было то, что в них выражалась — достаточно скрыто, чтобы не привлекать внимания цензора, — сильно выраженная трансцендентность обеих идеологий по отношению к наличной

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 96–97.

<sup>2</sup> Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 215.

общественной действительности, их общая чуждость и по крайней мере потенциальная оппозиционность по отношению к николаевской России, которая ведь не была ни «чисто славянской», ни «европейской» (в том условном смысле, какой придавали этим словам представители обоих направлений).

В основе западнической системы ценностей лежала «идея личности», выработанная мыслителями левого крыла философии на рубеже тридцатых–сороковых годов, а позже развитая и конкретизированная в конфронтации с философией Фейербаха. Спор западников со славянофилами касался, однако, не столько проблемы личности (хотя эта проблема косвенно или прямо присутствовала во всех высказываниях обеих сторон), сколько таких вопросов, как нация и народ, национальность и народность литературы, философская формула истории России и т. д. По единодушному свидетельству современников, главную роль сыграл в этом споре Белинский, которого Тургенев не без оснований назвал в своих воспоминаниях «центральной натурой»<sup>1</sup>. Герцен, занятый философской проблематикой личности, а также слежением за идеологическими и политическими схватками в Западной Европе, ограничился частными дискуссиями со славянофилами в московских литературных салонах и отдельными замечаниями в статьях и (особенно) в «Дневнике»; его вклад в западничество был огромен, но заключался прежде всего в идеях, рассмотренных в предыдущем разделе настоящей книги.

### «СТАРАЯ» И «НОВАЯ» РОССИЯ В ЗАПАДНИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ

Созданная Белинским философская концепция истории России сосредоточена вокруг тех же вопросов, что и концепция славянофилов: вопрос о «старой» и «новой» России, проблема нации, отношение друг к другу интеллигенции («образованных слоев», «общества») и народа. Чтобы понять коренное различие между этими двумя концепциями, необходимо подвергнуть анализу частые у Белинского понятия «непосредственности» и «сознания».

<sup>1</sup> Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. 1956. Т. 10. С. 281–282.

Согласно Белинскому, непосредственность в действии человека проявляется тогда, когда «наша натура как бы действует за нас, не ожидая посредничества нашей мысли или нашего сознания, — и мы как бы инстинктивно поступаем там, где, по видимому, невозможно действовать без сознательного соображения». В непосредственном действии сознание и воля индивидов могут и должны участвовать, но не как источник творческого порыва, не как преобладающий и руководящий фактор. История есть «бесконечный ряд картин такого рода непосредственно-разумных и разумно-непосредственных действий»; «воля и сознание, сами по себе, как отдельно взятые элементы духа, никогда не переходят в действие и не приносят плодов в высших сферах действительности, ибо тут они являются силами, враждебными непосредственности, в которой заключается живая производительная сила. Начало и развитие природы, все явления истории и искусства совершались непосредственно»<sup>1</sup>.

Это воззрение кажется на удивление близким к мысли Хомякова о сотрудничестве в историческом процессе сверхиндивидуального «исторического начала» с подчиненной ему рациональной, аналитической мыслью индивидов. «Непосредственность» в трактовке Белинского почти тождественна «инстинкту» Одоевского, «истории» Чаадаева, «историческому началу» славянофилов. Ничего удивительного — процитированные выше определения появились в период примирения с действительностью, когда гегелевский историзм понимался Белинским в духе консервативно-романтического историзма. Разрыв с «примирением» заставил его коренным образом пересмотреть свое понимание непосредственности. «Рассудок, — писал он Боткину в 1841 году, — для меня теперь выше разумности (разумеется — непосредственной), а потому мне отраднее кощунства Вольтера, чем признание авторитета религии, общества, кого бы то ни было!»<sup>2</sup> Это может выглядеть парадоксом, но реабилитация французского Просвещения помогла Белинскому глубже постичь существенный смысл философии Гегеля и, опираясь на нее, сформулировать новую концепцию непосредственности в истории.

<sup>1</sup> Там же. 1954. Т. 4. С. 594–595.

<sup>2</sup> Там же. 1958. Т. 12. С. 70.

«Целью существования и каждого народа и всего человечества» отныне признавалось сознание. «В непосредственной жизни человечества мы видим стремление к разумному сознанию, стремление — непосредственное сделать в то же время и сознательным, ибо полное торжество разумности состоит в гармоническом слиянии непосредственного существования с сознательным»<sup>1</sup>. Нетрудно заметить, что это, в сущности, один из вариантов концепции, согласно которой «непосредственность» — «рефлексия» — «разумная действительность» суть три основные стадии развития духа; другим ее вариантом были рассмотренные выше высказывания Герцена о «естественной непосредственности» и «всеобщности», «природе» и «логике», а также об их будущем синтезе в разумном историческом действии. Заслужившей славы Белинского было то, что он первым применил эту схему к развитию русской нации: исходя из нее, он дал философское истолкование переломной петровской эпохи, послужившее ему в полемике со славянофильством.

«Для всякого народа, — писал Белинский, — есть две великие эпохи жизни: эпоха естественной непосредственности, или младенчества, — и эпоха сознательного существования»<sup>2</sup>. Применение этого тезиса к русскому историческому процессу напрашивалось само собой: цезурой, разделяющей две эпохи, — цезурой исключительно резкой и отчетливой — было царствование Петра.

Эти взгляды Белинский подробно развил уже в 1841 году, в обширной статье «Деяния Петра Великого», местами явно полемической по отношению к недавно сформировавшейся славянофильской историософии. «Какая разница, — восклицал критик, — между одним и тем же народом в его непосредственном, естественном и патриархальном состоянии и в разумном движении его исторического развития!»<sup>3</sup> Народ в первом значении, собственно, не является еще народом (нацией). Эта терминология («народ» и «нация») была не случайной: слово «народность», которое использовала, злоупотребляя им, официальная идеология, имело в николаевскую эпоху консервативный оттенок; слово «национальность», благодаря своей французской этимологии,

<sup>1</sup> Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. 1956. Т. 8. С. 278.

<sup>2</sup> Там же. 1954. Т. 5. С. 308.

<sup>3</sup> Там же. С. 135.

легко ассоциировалось с Великой революцией и пробужденными ею прогрессивными, буржуазно-демократическими национальными движениями.

Различение «народа» и «нации», «народности» и «национальности» стало основой истолкования Белинским русского исторического процесса. Слова «народ», «народность» имели в концепции Белинского совершенно специфическое значение: они означали патриархальное общество, внутренне недифференцированное или лишь начинающее дифференцироваться, совершенно однородное в отношении веры и обычаев, а следовательно, крайне далекое не только от современной буржуазной нации, но даже от развитых феодальных отношений. Моделью понятого таким образом народа (народа эпохи «естественной непосредственности») послужила Белинскому допетровская Русь, а вернее, ее значительно упрощенный образ — впрочем, весьма сходный со славянофильской стилизацией. Поразительно, в сколь многих пунктах историософские взгляды Белинского сближались — при диаметрально различной оценке — со взглядами славянофилов.

Подобно славянофилам, Белинский полагал, что между русским и западноевропейским Средневековьем существовало принципиальное различие: в России не было феодализма, рыцарства, не было также аристократии в смысле привилегированного сословия, «которое, стоя на вершине государства, посредствует между народом и высшею властью и развивает своим бытом и деятельностью идеальные понятия о личной чести, благородстве, неприкосновенности их прав, из рода в род передает высшую образованность, идеальное изящество в формах жизни»<sup>1</sup>. Подобные мысли высказывал также Герцен. В статье «Несколько замечаний об историческом развитии чести» он возглашал истинный панегирик рыцарскому идеалу как важной вехе на пути к автономии личности, к признанию абсолютного достоинства индивидуального человеческого существа: «Гордое требование признания рыцарских прав было почвою, на которой выросло сознание права и достоинства человека вообще»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 138.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 163.

Сопоставление этих воззрений с историософией Киреевского чрезвычайно красноречиво и поучительно. Славянофильский идеолог, подобно Белинскому и Герцену, признавал аристократическую честь важным этапом в формировании современного, «западного» идеала независимой, автономной личности; но, в отличие от западников, оценивал этот идеал крайне отрицательно, усматривая в нем «разлагающее начало эгоизма», безбожное самоволие павшего человека. Различия в оценках не исключали сходства в исторических обобщениях: одни и те же обобщения служили различным целям, обосновывали совершенно различные системы ценностей.

Но вернемся к статье «Деяния Петра Великого». «Критик писал:

Полное владычество народности необходимо предполагает в государстве состояние естественной непосредственности, состояние патриархальности, когда различие в сословиях заключается даже и не в формах, а только в оттенках форм, но уже несколько не в сущности. В таком состоянии была Россия до Петра Великого. <...> Холоп легко понимал своего боярина, не усиливаясь подняться ни на волос своими понятиями; боярин понимал своего холопа, не имея нужды приравниваться к его разумению. <...> И вдруг все так быстро и так круто переменялось волею Петра; как мало понимал русский простолюдин слова: *виктория, ранг, армия, генерал-аншеф, адмирал, гофмаршал* и пр., — так мало понимал он и язык и дела не только своего государя или вельмож, но и всякого армейского офицера с его *гонором, его менуэтом, его рейтузами* и прочим. Высшее по-прежнему понимало низшее, но низшее перестало понимать высшее. Народ отделился от бар и солдат. Но в государственном смысле народа уже не было — была нация<sup>1</sup>.

Итак, возникновение нации связывается с радикальным сломом патриархального застоя. С немалым искусством диалектического мышления Белинский констатировал, что у истоков формирования современной нации лежит по видимости нечто ему противоречащее — возрастание дистанции между низшими и высшими слоями, столь тревожившее славянофилов. Для

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 122–123.



Белинского это было подтверждением общей закономерности: «...в новом мире все общественные стихии действуют разьединенно и каждая самобытно и особно»; это необходимо для того, «чтобы стихии общественности, развиваясь отдельно, тем полнее, глубже и совершеннее разработались, а потом бы уже снова слились и образовали новое, целое и единое»<sup>1</sup>.

Поэтому в позднейших спорах со славянофилами Белинский утверждал, что «разрыв общества с народом уничтожится со временем успехами цивилизации, которая народ возвысит до общества»; подчеркивал, что речь идет не о том, чтобы, по мысли славянофилов, «во что бы ни стало общество нагнуть к народу», но о том, чтобы «народ поднять до общества»<sup>2</sup>. Реформы Петра, повлекшие за собой разрыв между народом и «обществом», были первым и решающим шагом в создании современной русской нации. В «Деяниях Петра Великого» критик формулирует это так: «Россия до Петра Великого была только народом и стала нацией, вследствие толчка, данного ей ее преобразователем»<sup>3</sup>.

В петровских реформах Белинского восхищал их рациональный, сознательный и целенаправленный характер, разрыв со всяким традиционализмом, со всякой непосредственностью, чуждой рефлексии. Но это не значит, что его идеалом было полное устранение непосредственности из отношений между людьми: критик всячески подчеркивал, что обществу необходима «внутренняя, непосредственная, органическая связь»<sup>4</sup>; он постулировал, в согласии со взглядами, развитыми Герценом в статье «Буддизм в науке», преодоление непосредственности, но вместе с тем ее сохранение и возведение на более высокую ступень путем приобщения к «всеобщему». Петр Великий отверг древнерусскую непосредственность во имя общечеловеческого начала, представленного европейской цивилизацией; однако, в соответствии с диалектикой развития индивидов, общечеловеческое начало принимает национальную форму, отрицание непосредственной народности ведет к положительному процессу складывания «сознательной» национальности. В России так и произошло.

<sup>1</sup> Там же. С. 630.

<sup>2</sup> Там же. Т. 10. С. 202.

<sup>3</sup> Там же. Т. 5. С. 124.

<sup>4</sup> Там же. Т. 10. С. 29.

Роль катализатора в зарождении современного русского национального самосознания сыграла, согласно Белинскому, Отечественная война 1812 года. «Роковой 1812 год, пронесшийся над Россией грозною тучею, напрягший все ее силы, не только не ослабил ее, но еще и укрепил, и был прямою причиною ее нового и высшего благоденствия, ибо открыл новые источники народного богатства, усилил промышленность, торговлю, просвещение»<sup>1</sup>. «Можно сказать без преувеличения, — писал критик в статье о „Евгении Онегине“, — что Россия больше прожила и дальше шагнула от 1812 года до настоящей минуты, нежели от царствования Петра до 1812 года»<sup>2</sup>. 1812 год «возбудил народное сознание и народную гордость», способствовал появлению общественного мнения. «В двадцатых годах текущего столетия русская литература от подражательности устремилась к самобытности: явился Пушкин»<sup>3</sup>. В «Евгении Онегине» он стал «представителем пробудившегося сознания общества»<sup>4</sup>.

Отсюда следовало, что реформа Петра Великого, несмотря на свое решающее значение в прошлом, — уже минувший и замкнутый этап развития русской нации. Во «Взгляде на русскую литературу 1846 года» Белинский говорил об этом, не убоившись даже признать за славянофилами важную заслугу в *критике* русского европеизма: «...об этом они говорят много дельного, с чем нельзя не согласиться хотя наполовину»<sup>5</sup>. Весьма характерно, что особенно верными показались Белинскому суждения славянофилов о «какой-то двойственности» русской жизни, отсутствии «нравственного единства» и «резко выразившегося национального характера»<sup>6</sup> — другими словами, критика русских «лишних людей», их «отвлеченности» и «призрачности», критика общества, «силою отторгнутого от своей непосредственности»<sup>7</sup>.

Белинский, знавший все это по своему собственному болезненному опыту, соглашался со славянофилами, что оторванность от непосредственности ведет к отчуждению от собственного

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 274.

<sup>2</sup> Там же. Т. 7. С. 446.

<sup>3</sup> Там же. С. 447.

<sup>4</sup> Там же. С. 378.

<sup>5</sup> Там же. Т. 10. С. 17.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. Т. 11. С. 526.

народа, обрекает на иллюзорное существование человека, вырванного из почвы; однако он полагал, что преодоление отчуждения не требует возврата к идеализируемой славянофилами древнерусской традиции. «Неужели славянофилы правы и реформа Петра Великого только лишила нас народности и сделала междуумками? <...> Нет, это означает совсем другое, а именно то, что Россия вполне исчерпала, изжила эпоху преобразования, что реформа совершила в ней свое дело, сделала для нее все, что могла и должна была сделать, и что настало для России время развиваться самобытно, из самой себя»<sup>1</sup>.

Прибегая к гегелевским аргументам, Белинский указывал на утопичность положительной программы славянофилов: реформа Петра вместе с вызванными ею недугами европеизированного слоя («общества») была необходимым этапом развития русской нации, подобно тому как «рефлексия» есть необходимый момент перехода от «естественной» непосредственности к непосредственности «разумной». Славянофилы, утверждал критик, ложно понимают «самобытность»:

...миновать, перескочить, перепрыгнуть, так сказать, эпоху реформы и воротиться к предшествовавшим ей временам: неужели это значит развиваться самобытно? Смешно было бы так думать уже по одному тому, что это такая же невозможность, как и переменить порядок годовых времен, заставив за весною следовать зиму, а за осенью — лето. Это значило бы еще признать явление Петра Великого, его реформу и последующие события в России (может быть, до самого 1812 года — эпохи, с которой началась новая жизнь для России), признать их случайными, каким-то тяжелым сном, который тотчас исчезает и уничтожается, как скоро проснувшийся человек открывает глаза. Но так думать сродно только господам Маниловым<sup>2</sup>.

Утверждение о завершении «эпохи реформы» не означало отказа от петровской модели исторического действия — напротив, Петр Великий остался для критика воплощением идеи сознательного рационального действия и в качестве такового служил символом ценностей, постулируемых философией действия.

<sup>1</sup> Там же. Т. 10. С. 19.

<sup>2</sup> Там же.

В письме к Кавелину от 1847 года Белинский писал: «Петр — моя философия, моя религия, мое откровение во всем, что касается России. Это пример для великих и малых, которые хотят что-либо сделать, быть чем-нибудь полезным. Без непосредственного элемента — все гнило, абстрактно и безжизненно, так же как при одной непосредственности все дико и нелепо»<sup>1</sup>.

Эта цитата, которую некоторые исследователи смущенно обходят, отнюдь не была декларацией веры в просвещенный абсолютизм; перед нами не политическая программа, а просто выражение убеждения, что энергичная деятельность — деятельность не в абстракции, но в конкретной исторической действительности — соединяет в высшем синтезе непосредственность с разумностью, словом, осуществляет постулаты философии действия. Реформа Петра, отрывая Россию (точнее, «общество») от непосредственности, создала почву, на который позднее выросла «гнилая рефлексия» русских европейцев; но самого Петра невозможно заподозрить в «отвлеченности» и «призрачности» — как исторический деятель он предвосхищал на практике формулу действия, равно свободного от уз традиции и колебаний рефлексии, укорененного в истории и сознательно изменяющего историческую действительность.

\* \* \*

Наиболее развернутое, синтетическое изложение западнической концепции «старой» и «новой» России дал, по единодушной оценке современников, как западников, так и славянофилов, молодой московский историк Константин Кавелин, друг и (в известном смысле) ученик Белинского и Грановского. Его статья «Взгляд на юридический быт древней России», опубликованная в первом номере «Современника» (1847), могла по праву считаться настоящим манифестом «западной партии». Белинский оценил ее необычайно высоко и даже заявил (явно умаляя собственный вклад), что это первое философское рассмотрение истории России. «Статья Кавелина — эпоха в истории русской истории», — писал он Герцену<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 433.

<sup>2</sup> Там же. С. 267.

Кавелин обосновывал тезис, согласно которому русский исторический процесс заключался в постепенном разложении родового общинного быта и замене его государственно-правовым порядком, в поэтапной эмансипации личности, некогда полностью подчиненной патриархальной общине. Этот процесс сопровождался разложением «естественной», «непосредственной» народности и зарождением народности «духовной» — как «особенности нравственного, а не внешнего, физического существования народа». Таков «закон развития нашего внутреннего быта»: «Степени развития начала личности и совпадающие с ними степени упадка исключительно родственного быта определяют периоды и эпохи русской истории»<sup>1</sup>.

Воззрения Кавелина (как и Белинского) на средневековую Русь во многом совпадали с воззрениями славянофилов. Древняя Русь для него — совершенно самобытный мир, принципиально отличный от западноевропейского. Ее развитие было изолированным: пришельцы извне не оказывали влияния на жизнь русских славян, чужеземные завоеватели (татары) не селились среди русских и не пытались навязать им свои обычаи. В России, в отличие от Западной Европы, не было резко отграниченных друг от друга сословий, рыцарства, аристократии. Здесь царил патриархальный, родовый быт, основанный на разветвленных семейных отношениях; его следы сохранились в языке крестьян, которые понимают «все отношения к себе и другим» в категориях *родства и старшинства*: «отец» (помещик и всякий начальник), «дядя», «дед», «брат», «сестра», «молодка» и т. д. В Европе существовал феодализм, в России — удельная система, находившаяся в таком же отношении к феодализму, как семья к товариществу<sup>2</sup>. Европейское Средневековье было апогеем односторонне понятого принципа личности, необузданного старогерманского индивидуализма<sup>3</sup>. В России же личность не существовала вообще, человек как человек не значил в ней ничего.

Однако различные исходные точки и различные пути развития вели к тому же самому конечному результату. Этим

<sup>1</sup> Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. 1. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 6.

<sup>3</sup> Эту концепцию, введенную в широкое обращение Франсуа Гизо, в России развивал Герцен («Несколько замечаний об историческом развитии чести», «Письма об изучении природы»).

результатом, своего рода регулятивной идеей истории Нового времени, была для Кавелина идея человека, или, иначе, идея личности, свободной «от непосредственных, природных, исключительно национальных определений», проникнутой общечеловеческим началом. В Европе развитие шло от исторической старогерманской личности к идее «человека»; в России, которая прежде не знала идеи личности в какой бы то ни было исторической форме, эта идея появилась одновременно с идеей общечеловеческой и совпадала с ней. Поэтому в XVIII веке Россия смогла вступить на путь, общий с народами Европы. Необходимым условием этого было чужое влияние, внешний толчок, но возможность вступления на новый путь была подготовлена внутренним ходом русской истории.

Решающим моментом в зарождении принципа личности стало в России создание централизованного Московского государства; особенно важную и положительную роль сыграл здесь Иван Грозный. Эта по видимости парадоксальная оценка вытекала из взгляда на московское самодержавие сквозь призму гегелевской концепции рационализированного государства, основанного на законах: личность освобождается в процессе рационализации общественных отношений, а возникновение централизованного государства — конечная стадия этого процесса. «Появление государства, — писал Кавелин, — было вместе и освобождением от исключительно кровного быта, началом самостоятельного действия личности, следовательно, началом гражданского, юридического, на мысли и нравственных интересах, а не на одном родстве основанного общественного быта»<sup>1</sup>. В стремлении к реабилитации Ивана Грозного Кавелин не останавливался перед защитой даже столь, казалось бы, бесславных его начинаний, как опричнина. Это учреждение, по мнению историка, было попыткой последовательной замены родовых привилегий принципом *личной* заслуги, попыткой, предвосхищавшей (в данном отношении) петровскую Табель о рангах. Да и вся деятельность Ивана в известной мере предвосхищала реформы Петра, однако была преждевременна и потому удалась лишь частично. Иван «изнемог наконец под бременем тупой,

<sup>1</sup> Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. 1. С. 45.

полупатриархальной <...> среды», утратил веру в возможность осуществления своих великих замыслов, «жизнь стала для него несносной ношей, непрерывным мучением: он сделался ханжой, тираном и трусом»<sup>1</sup>.

XVII век в концепции Кавелина — типичная переходная эпоха. Несмотря на неудачу предприятий Ивана Грозного, личность освобождалась, старые нравы подвергались порче, все большую роль в общественной жизни играли общегосударственные правовые отношения. В конце столетия процесс высвобождения передовых личностей из-под гнета тирании традиции подходил к концу, однако только что сформировавшаяся личность была лишь пустой формой; содержание, которое позволило бы ей жить и действовать, нужно было заимствовать извне. Именно в этот исторический момент и появляется на арене истории царь-реформатор. «В Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала личности в русской истории»<sup>2</sup>. Русские, резюмировал Кавелин, в начале XVIII века «только что начинали жить умственно и нравственно»<sup>3</sup>.

В заключение Кавелин высказался о славянофильской критике петровских реформ. Неверно, утверждал он, будто деятельность Петра прервала историческую непрерывность, «отделила старую Русь от новой непроходимую бездной». Эта деятельность была продолжением процессов, совершавшихся в лоне старой Руси. Петр ничего не знал о различии древней и новой России; это противопоставление — результат позднейшего отвлеченного понимания истории. Творцы и продолжатели реформ «понимали реформу совершенно практически <...>. Им и в голову не приходила мысль, что она может лишить нас народности, оторвать от прошедшего. <...> Они были русские, для которых настало время здравого смысла, не стесненного историческими преданиями»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 47.

<sup>2</sup> Там же. С. 58.

<sup>3</sup> Там же. С. 59.

<sup>4</sup> Там же. С. 61.

XVIII век был по-своему целостным, то была эпоха динамики и сильных характеров — люди неопределенные, бесхарактерные и безвольные (т. н. «лишние люди») появились лишь тогда, когда плодотворность эпохи реформ оказалась исчерпанной; наступил период критики, сомнение и нерешительность поразили мысль и деятельность. Но это было не следствием реформ Петра, а свидетельством вступления в новую переходную эпоху, «необходимую прелюдию» к новому, зарождающемуся порядку вещей. Образованные русские почувствовали в себе пустоту, а деятельность уступила место бездействию.

Тогда-то появилось у нас противоположение русского европейскому, желание думать, действовать и чувствовать национально, народно или, во что бы то ни стало, по-европейски. Требование самостоятельности и требование лучшего, которые нашли представителей в этих двух крайностях, прежде слитые воедино, теперь распались и стали враждебны. Серединой между ними было уже бессмыслие и апатия. Таким образом, настоящий смысл эпохи реформ был потерян и забыт. Ее начали безусловно порицать или безусловно хвалить, но с важными недоразумениями и натяжками с обеих сторон, потому что ее подводили под известные, односторонние точки зрения, которым она никак не поддавалась. В наше время этот дуализм, признак едва зарождавшейся в нас умственной и нравственной жизни, начинает исчезать и становиться прошедшим. Его сменяет мысль о *человеке* и его требованиях<sup>1</sup>.

Итак, статья Кавелина заканчивалась примирительным жестом по отношению к славянофильству. Подобный жест мы находим и в опубликованной рядом с ней статье Белинского «Взгляд на русскую литературу 1846 года»: славянофильство названо здесь «весьма важным явлением», заслуживающим «полного уважения», затрагивающим «самые жизненные, самые важные вопросы нашей общественности»<sup>2</sup>.

Как Кавелин, так и Белинский заявляли об исчерпании плодотворности петровских реформ, а следовательно (о чем они уже не могли сказать прямо) — исчерпании прогрессивности бюрократического абсолютизма; оба они видели в славянофильстве

<sup>1</sup> Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. 1. С. 64.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 17.



своего рода необходимую односторонность, признак вступления России в новый исторический период; оба признавали, что славянофилы во многом правы, критикуя односторонность русского европеизма. Это, по нашему мнению, свидетельствует о предварительном согласовании позиций авторов: редакция нового журнала, подвергая славянофильство углубленной, принципиальной критике, вместе с тем хотела проверить возможность сотрудничества со славянофилами в борьбе за осуществление новых исторических задач. Назвать эти задачи было нельзя по цензурным соображениям, поэтому Кавелин говорил о «требованиях человека», а Белинский — о «вопросах, давно уже решенных в Европе»<sup>1</sup>.

Но славянофилы не приняли протянутой им руки; опубликованная в «Москвитянине» статья Самарина «О мнениях „Современника“ исторических и литературных» не содержала никаких примирительных жестов. О Белинском Самарин отозвался с пренебрежительным пренебрежением, как о писателе, который «был всегда под влиянием чужой мысли», постоянно менял взгляды и довел их до крайности, исключая понимание взглядов противника<sup>2</sup>.

Кавелин, по мнению Самарина, отождествил два понятия: «личность с характером исключительности, ставящую себя мериллом всего, из себя самой создающую свои определения» и «личность как орган сознания», объединяющий разрозненные духовные способности человека<sup>3</sup>. Личность в первом значении действительно не существовала в Древней Руси, но как раз потому в ней полностью развилась личность во втором из этих значений. В качестве примера славянофильский мыслитель указывал на «внутреннее единство жизни» и силу характера древнерусских иноков, князей, а также богатырей народного эпоса<sup>4</sup>.

Христианство действительно «внесло в историю идею о бесконечном, безусловном достоинстве человека» — тут Самарин соглашался с Кавелиным, добавляя, однако, что речь идет о человеке, отрекающемся от своей эгоистичной, «исключительной» личности и целиком подчиняющем себя общественному целому<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

<sup>2</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 80.

<sup>3</sup> Там же. С. 42.

<sup>4</sup> Там же. С. 56.

<sup>5</sup> Там же. С. 34–35.

Идея «человека», в сущности, тождественна идее «народа»<sup>1</sup>; эта идея появилась не как естественный результат развития принципа личности (в первом, «западническом» значении этого слова), а как ее прямая противоположность: «...Развитие германского начала личности, предоставленной себе самой, не имеет ни конца, ни выхода; <...> путем исчерпывания исторических явлений личности, до идеи о человеке, то есть о начале абсолютного соединения и подчинения личностей под верховный закон, логически дойти нельзя; потому что процесс аналитический никогда не переходит сам собою в синтетический»<sup>2</sup>.

Вторую коренную ошибку Кавелина Самарин усматривал в концепции «родового быта» как основы организации древнерусского общества. На самом деле родовой быт был лишь низшей ступенью общинного начала, которое под влиянием христианства стало не разлагаться, а развиваться: «Славянская община, так сказать, растворившись, приняла в себя начало общения духовного и стала как бы светскою, историческою стороною церкви»<sup>3</sup>. Общинное начало, утверждал Самарин, сохранившееся в России благодаря народу, верному своей традиции, ныне привлекает внимание все большего числа западных мыслителей, осознавших «несостоятельность человеческой личности и бессилие так называемого индивидуализма»<sup>4</sup>.

Итак, точка соприкосновения русской истории с западной заключается в том, что Запад — в лице своих наиболее проникательных мыслителей — теперь выдвигает идеал, уже осуществленный в общественном быте русского народа. Обосновывая эту мысль, оппонент Кавелина сослался, в частности, на интерес к славянству, заметно возросший благодаря парижским лекциям Мицкевича: «...на красноречивый голос Мицкевича взоры многих, в том числе и Жорж Занда, обратились к славянскому миру, который понят ими как мир общины, и обратились не с одним любопытством, а с каким-то участием и ожиданием»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 64.

<sup>2</sup> Там же. С. 63–64.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 38.

<sup>5</sup> Там же. С. 39.

Особое возмущение Самарина вызвала оценка историком-западником Ивана Грозного, а также тезис, что русские после реформ Петра «только что начинали жить умственно и нравственно». Мнение, что какие бы то ни было обстоятельства могут объяснять и оправдывать преступления, совершенные Иваном, было в глазах славянофильского идеолога «мыслью, оскорбительной для человеческого достоинства»<sup>1</sup>. Оценку Кавелиным умственного и нравственного развития Древней Руси Самарин счел не требующей комментариев: «Доведенная до такой крайности, односторонность становится невинною»<sup>2</sup>.

Статью Самарина западники вполне обоснованно расценили как отказ от предложения перемирия и сигнал к очередному ужесточению мировоззренческой борьбы. И Белинский, и Кавелин опубликовали в ответ обширные полемические статьи. Ответ Белинского был выдержан в крайне резком тоне; умеренный тон статьи Кавелина вызвал недовольство его друзей. «...Церемониться с славянофилами нечего, — писал Кавелину Белинский. — <...> И Бог Вам судья, что Вы отпустили живым одного из них, имея его под пятою своею. Верьте, когда удастся наступить на гадину, надо давить ее, непременно давить»<sup>3</sup>. Герцен также считал, что Кавелин слишком серьезно возражал своему оппоненту — «его следовало бы истерзать колкостями»<sup>4</sup>. Это не помешало Герцену несколько лет спустя самому отнестись к славянофилам серьезно, а полемику Кавелина с Самариним признать идейным столкновением особой значимости<sup>5</sup>.

Остается решить, как концепция Кавелина соотносилась с воззрениями Белинского, а значит, в какой степени можно считать ее выражением общей позиции правых и левых западников. Вопреки мнению некоторых советских ученых, статья Кавелина представляется нам во всех своих основных положениях согласной со взглядами Белинского. Концепция развития нации от непосредственной народности к духовной национальности

<sup>1</sup> Там же. С. 61.

<sup>2</sup> Там же. С. 62.

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 457.

<sup>4</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 23. С. 58.

<sup>5</sup> См. раздел «Московский панславизм и русский европеизм» в брошюре «О развитии революционных идей в России».

была повторением мысли, развивавшейся Белинским; кавелинская оценка Ивана Грозного, возмущавшая славянофилов, сложилась под влиянием взглядов Белинского и прямо связывалась с ними<sup>1</sup> (среди прочего именно поэтому славянофилы обвиняли Белинского в «централизаторстве»<sup>2</sup>); концепция формирования в России правового порядка была собственной, оригинальной мыслью Кавелина, однако полностью соответствовала взглядам Белинского на значение права и правозаконности, его отношению к общественным связям, основанным на традиции и обычаях, и ко всякого рода патриархальной непосредственности.

В вопросе о принципе личности Белинский, как мы старались показать, был совершенно согласен с Кавелиным, вступление нации в «эпоху сознания» считал равнозначным освобождению личности от «непосредственных, исключительно национальных определений». Идея личности оставалась центральной идеей всех западников сороковых годов; усматривать полемику с Кавелиным в замечании Белинского, что личность в России «еще только наклеивается», было бы явным недоразумением<sup>3</sup>. Как Белинский,

<sup>1</sup> См.: Мордовченко Н. Иван Грозный в оценках Белинского // Звезда. 1945. № 10–11. С. 191; Кийко Е. И. Белинский в «Современнике» // Ученые записки Ленингр. гос. ун-та. 1954. № 171. С. 77.

<sup>2</sup> Анненков пишет об этих упреках: «По горячей его защите государственных приемов Петра I, по заявленным симпатиям к Петербургу они объявляли его мелким и вряд ли вполне бескорыстным централизатором и бюрократом. Централизатором он действительно и был, но не в том смысле, как говорили его враги <...>» (Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 243).

<sup>3</sup> В письме к Кавелину от 22 ноября 1847 года Белинский писал: «Вы обвиняете меня в славянофильстве. Это не совсем неосновательно; но только и в этом отношении я с Вами едва ли расхожусь. Как и Вы, я люблю русского человека и верю великой будущности России. Но, как и Вы, я ничего не строю на основании этой любви и этой веры, не употребляю их как неопровержимые доказательства. Вы же пустили в ход идею развития личного начала как содержание истории русского народа. Нам с Вами жить недолго, а России — века, может быть, тысячелетия. Нам хочется поскорее, а ей торопиться нечего. Личность у нас еще только наклеивается, и оттого гоголевские типы — пока самые верные русские типы. Это понятно и просто, как  $2 \times 2 = 4$ . Но как бы мы ни были нетерпеливы и как бы ни казалось нам все медленно идущим, а ведь оно идет страшно быстро» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 457).

Е. Кийко, процитировав центральный фрагмент приведенной выше цитаты (без первых четырех и двух последних предложений), снабдила ее следующим комментарием: «Это высказывание Белинского указывает на то, что Белинский историческое прошлое России вовсе не ставил в зависимость от развития „личного начала“, ибо подчеркивал, что Кавелин слишком торопится в своих обобщениях и что, вопреки его теории, „личность у нас еще только

так и Кавелин видели сущность прогресса в освобождении личности путем рационализации общественных отношений; оба верили, что Россия — несмотря на кажущуюся замедленность ее движения — уже вступила именно на этот путь развития.

Утверждению о принципиальном характере сходства между взглядами Кавелина и Белинского вовсе не противоречит тот факт, что в статье Кавелина можно найти зародыши взглядов, воспринятых позднее крайне правым, «государственническим» течением русского либерализма. Сюда прежде всего относится перенесение признаков рационализированного гегелевского государства на московское самодержавие XVI столетия. На этой основе Борис Чичерин создал историческую концепцию, в которой государство выступает в роли истинного «демиурга» русской истории, творца общества и нации, единственного активного и рационального фактора исторического развития. Однако взгляды Чичерина, впервые сформулированные в конце пятидесятых годов, относятся к другому периоду русской общественной мысли<sup>1</sup>.

### НАРОДНОСТЬ И НАЦИОНАЛЬНОСТЬ В ЛИТЕРАТУРЕ

Спор славянофилов с западниками чрезвычайно способствовал оживлению русской исторической мысли, однако в развитии прогрессивной идеологии история сыграла гораздо меньшую роль, чем литература и литературная критика. Можно смело утверждать, что философские и исторические взгляды проникали в сознание читающего общества почти исключительно посредством статей о литературе. Философские очерки Герцена были слишком сложны

---

наклеивается» (Кийко Е. И. Белинский в «Современнике». С. 79–80). Таким образом декларация солидарности с Кавелиным превратилась в его критику! Действительный смысл высказывания Белинского таков: в ответ на упрек в чрезмерном оптимизме относительно будущего русского народа (условно — в «славянофильстве») Белинский констатирует, что в этом отношении он ни в чем не расходится со своим корреспондентом; ведь Кавелин *тоже* верит в будущее русского народа, лучшим доказательством чего является его теория развития личного начала. Итак, Белинский не критикует теорию Кавелина, а использует ее в подтверждение тезиса, что между ним и Кавелиным по сути нет различия. Замечание об «излишней торопливости» относится не к теоретическим обобщениям Кавелина, а к его (совершенно понятной и подчеркиваемой Белинским) «нетерпеливости», стремлению, чтобы темп развития нации был более заметен в масштабе жизни индивида.

<sup>1</sup> См.: Рубинштейн Н. Л. Русская историография. Глава XVII.

для читателя, не посвященного в тонкости гегелевской философии, но литературно-критические статьи Белинского доходили до самых глухих уголков, утверждая новую систему ценностей и ниспровергая прежние авторитеты. Погодин сравнивал эти статьи с каплей, дробящей камень неустанным падением.

Из созданной Белинским историософской концепции «древней» и «новой» России вытекал ряд следствий в области эстетики и литературной критики; можно сказать и наоборот, поскольку зависимость была обоюдной — концепция русской истории имплицитно содержалась во взглядах Белинского на историю русской литературы, неоднократно излагавшихся им уже в тридцатые годы. Анализ этих взглядов — необычайно репрезентативных для западнического понимания народности литературы и ее взаимоотношения с фольклором — показывает непримиримость критика к любым тенденциям восхваления (говоря словами Анненкова) «темных народных культур» и противопоставления их «выработанным началам европейской мысли»<sup>1</sup>.

В своем критическом дебюте — большой статье «Литературные мечтания» (1834) — Белинский выдвинул тезис, что Россия еще не имеет собственной литературы. Так называемая русская литература, в сущности, — лишь подражание европейским литературам, но она не является и — вследствие оторванности «общества» от народа — не может быть «выражением — символом внутренней жизни народа»<sup>2</sup>. В России есть выдающиеся писатели — Державин, Пушкин, Крылов, Грибоедов, — но они всего лишь разрозненные явления; условие существования литературы — непрерывность и «самобытность» развития культуры, а этого в России пока что нет и не может быть. Россия переживает период ученичества, в данный момент ей нужна не литература (она в свое время возникнет сама, без чьих-либо специальных усилий), а просвещение: «Придет время, просвещение разольется в России широким потоком, умственная физиономия народа выяснится, и тогда наши художники и писатели будут на все свои произведения налагать печать русского духа. Но теперь нам нужно ученье! ученье! ученье!»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 242.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 29.

<sup>3</sup> Там же. С. 102.

Несколько лет спустя Белинский отказался от столь крайних воззрений, признал, что «существование русской литературы есть факт, неподверженный никакому сомнению»<sup>1</sup>. Однако до конца жизни для него существовала лишь литература европеизированной России; ее начало критик усматривал в творчестве Ломоносова, «Петра Великого русской литературы», и даже называл точную дату ее возникновения — 1739 год, когда Ломоносов «прислал из немецкой земли свою знаменитую „Оду на взятие Хотина“»<sup>2</sup>.

О древнерусской литературе Белинский, в сущности, сохранял мнение, высказанное, не без юношеского преувеличения, в «Литературных мечтаниях»: «Нужно ли доказывать, что „Слово о полку Игоревом“, „Сказание о донском побоище“, красноречивое „Послание Вассиана к Иоанну III“ и другие исторические памятники, народные песни и схоластическое духовное красноречие имеют точно такое же отношение к нашей словесности, как и памятники допотопной литературы, если бы они были открыты, к санскритской, греческой или латинской литературе?»<sup>3</sup>

Ощущение огромной исторической дистанции стало причиной того, что древнерусская словесность не была для Белинского актуальной темой, явлением, возбуждающим не только архивный, но и живой интерес. Иначе обстояло дело с памятниками устной народной поэзии, которые активно собирались в тридцатые годы, с энтузиазмом отыскивались славянофилами, вдохновляли творчество выдающихся поэтов, таких как Пушкин и Лермонтов. Отношение Белинского к народной поэзии было во многом амбивалентно, но преобладало все же стремление противостоять любым проявлениям «народомании». Критик признавал, что народное творчество обладает уникальной ценностью как напоминание о времени «детства человечества», «времени нашего единства с природою, в котором так много простодушной и невинной любви; времени нашего непосредственного сознания, в котором все было ясно, без тяжких дум и тревожных вопросов <...>»<sup>4</sup>; но вместе с тем он энергично боролся против *культы* народной поэзии, подчеркивал принципиальную

<sup>1</sup> Там же. Т. 5. С. 648.

<sup>2</sup> Там же. Т. 10. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 65.

<sup>4</sup> Там же. Т. 5. С. 309.

разницу между «простонародностью» и национальной самобытностью литературы. В полемическом запале он даже доходил до утверждения, что «одно небольшое стихотворение истинного художника-поэта неизмеримо выше всех произведений народной поэзии, вместе взятых!»<sup>1</sup>.

Статьи Белинского о народной поэзии (написанные главным образом в 1841–1842 годах) содержат мысли, живо напоминающие гегельянскую магистерскую диссертацию К. Аксакова. Анонимное народное творчество — это поэзия эпохи непосредственности, поэзия, выражающая частное, «ограниченное содержание племенной <...> жизни», поскольку в эпоху непосредственности народ еще не нация, а племя. Условием народности — ее «обратной стороной» — является всеобщее, общечеловеческое начало, следовательно, истинной народностью могут обладать лишь народы, уже вступившие в эпоху сознания. Русская народная поэзия, как и любое «естественное», «непосредственное» творчество, лишена общечеловеческого содержания; «такая поэзия нема и бесполезна для людей чуждой нации и понятна только для того народа, в котором родилась она <...>»<sup>2</sup>.

Народ, замкнутый в партикуляризме непосредственности, лишь тогда становится нацией — индивидуализацией человечества, — когда в нем появляется всеобщее; а это всеобщее выражается и проявляется в истории посредством великих людей, «избранников судеб Божиих»<sup>3</sup>. В России таким человеком стал Петр Великий. Реформы Петра, радикально порывая с непосредственностью, приближая Россию к европейским народам — единственным в то время историческим народам и правомочным представителям человечества, — вели не к утрате национальной самобытности, но совершенно напротив — создали возможность действительно национальной культуры, общечеловеческой по содержанию, национальной по форме<sup>4</sup>.

Гегельянская категория «исторических наций» играет в воззрениях Белинского крайне важную роль. Белинский часто выражал веру в великие исторические возможности, содержащиеся

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 309.

<sup>2</sup> Там же. С. 329.

<sup>3</sup> Там же. С. 315.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 305–306.



в «субстанции» русского народа, но вместе с тем неизменно подчеркивал, что для осуществления этих возможностей необходима «историческая почва», что «Россия, <...> народ русский находятся еще <в> одном из первых моментов процесса своего только что начинающегося развития <...> и потому не могут претендовать на умственное всемирно-историческое значение в современном человечестве»<sup>1</sup>. Сравнивая Древнюю Русь со средневековой Европой, критик вторил Чаадаеву: в западном феодализме была определенная, «вечно движущаяся из самой себя», общая идея — в патриархальной древнерусской жизни не было даже тени ее; «Слово о полку Игореве», при всех своих поэтических достоинствах, не заключает в себе какого-либо общечеловеческого содержания, это всего лишь «детский лепет»<sup>2</sup>, не выдерживающий сравнения с европейскими рыцарскими поэмами.

Со времен Петра Российская империя получила всемирное политическое значение, но это не значит, что русский народ и его культура получили историческое значение. В соответствии с этим воззрением критик не признавал общечеловеческого значения ни за одним из современных и прежних русских писателей, включая тех, кого больше всего ценил, которым приписывал эпохальную роль в развитии русской национальной культуры. Это не раз приводило к формулировкам, которые — взятые изолированно — сегодня представляются нам странными и диковинными. Так, в полемике с К. Аксаковым критик утверждал, что творчество Гоголя по своему содержанию «не имеет решительно никакого значения во всемирно-исторической литературе» и не может быть сопоставлено не только (как это делал Аксаков) с творчеством Гомера или Шекспира, но даже с произведениями таких «всемирно-исторических поэтов», как Фенимор Купер и Жорж Санд<sup>3</sup>. Это было прямым следствием историсофского тезиса, что «всемирно-исторического значения русская литература никогда не имела и теперь иметь не может»<sup>4</sup>.

Различение «исторических» и «неисторических» народов позволяло увидеть в подражании необходимый «момент» развития

<sup>1</sup> Там же. С. 649.

<sup>2</sup> Там же. С. 344–345.

<sup>3</sup> Там же. Т. 6. С. 256.

<sup>4</sup> Там же. Т. 5. С. 649.

русской литературы. Народы, лишённые «общечеловеческого значения», не могут развиваться без импульса извне: «искусственное и насильственное отрицание своей национальности и своего исторического развития в пользу цивилизации народов, представляющих в лице своем человечество», является для них условием вступления на арену всемирной истории<sup>1</sup>; из устного народного творчества («словесности») такого народа не может развиваться художественная поэзия. «Тогда словесность такого народа остается исключительным достоянием простонародья, а для образованных классов создается подражательная литература, господствующая до тех пор, пока чужеземные элементы не проникнут национальных и, вследствие этого, не возникнет, наконец, литература самобытная»<sup>2</sup>.

Несколько лет спустя, возражая «абстрактным гуманистам», отрывающим общечеловеческое содержание от национальной формы, Белинский несколько видоизменил приведенное выше обобщение, заявив, что «человеческое <...> приходит к народу не извне, а из него же самого»; «Даже и тогда, когда прогресс одного народа совершается через заимствование у другого, он тем не менее совершается национально»<sup>3</sup>.

На гипотетический вопрос: «Что было бы, если б Ломоносов основал новую русскую литературу на народном начале?» — Белинский отвечал:

...из этого ровно ничего не вышло бы. Однообразные формы нашей бедной народной поэзии были достаточны для выражения ограниченного содержания племенной, естественной, непосредственной, полупатриархальной жизни старой Руси; но новое содержание не шло к ним, не улегалось в них; для него необходимы были и новые формы. Тогда спасение наше зависело не от народности, а от европеизма; ради нашего спасения тогда необходимо было не задушить, не истребить (дело или невозможное, или гибельное, если возможное) нашу народность, а, так сказать, задержать на время (*suspendre*) ее ход и развитие, чтобы привить к ее почве новые элементы<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 633.

<sup>2</sup> Там же. С. 634.

<sup>3</sup> Там же. Т. 10. С. 29.

<sup>4</sup> Там же. С. 14.

Обращение литературы к народным источникам Белинский считал явлением обоснованным — как реакцию на подражательство, — но переходным и малозначимым для развития культуры. В момент возникновения самобытной культуры, утверждал критик, «народная поэзия вновь обращает на себя внимание образованных классов и, по духу реакции, делается предметом подражания даже со стороны истинных художников; но скоро узнают, что из нее немного выжмешь, и отводят ей укромное место в истории отечественного слова, отдельно и без связи с историею собственно литературы»<sup>1</sup>.

Литературные стилизации фольклора редко встречали благожелательную оценку Белинского; к исключениям относятся баллада Пушкина «Жених» и «Песнь о купце Калашникове» Лермонтова, да и то с принципиальными оговорками со стороны критика. По поводу «Жениха» Белинский писал:

В народных русских песнях, вместе взятых, не больше русской народности, сколько заключено ее в этой балладе! Но не в таких произведениях должно видеть образцы проникнутых национальным духом поэтических созданий, — и публика не без основания не обратила особенного внимания на эту чудную балладу. Мир, так верно и ярко изображенный в ней, слишком доступен для всякого таланта уже по слишком резкой его особенности. Сверх того, он так тесен, мелок и немногосложен, что истинный талант не долго будет воспроизводить его, если не захочет, чтоб его произведения были односторонни, однообразны, скучны и, наконец, пошлы, несмотря на все их достоинства. <...> Лермонтова «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова», не превосходя пушкинского «Жениха» со стороны формы, слишком много превосходит его со стороны содержания. Это поэма, в сравнении с которою ничтожны все богатырские народно-русские поэмы, собранные Киршею Даниловым. И между тем «Песня» Лермонтова была не более, как опыт таланта, проба пера, и очевидно, что Лермонтов никогда ничего больше не написал бы в этом роде. В этой песне Лермонтов взял все, что только мог ему представить сборник Кирши Данилова, — и новая попытка в этом роде была бы по необходимости повторением одного и того же — старые погудки

<sup>1</sup> Там же. Т. 5. С. 634.

на новый лад. Чувства и страсти людей этого мира так однообразны в своем проявлении; общественные отношения людей этого мира так просты и не сложны, что все это легко исчерпывается до дна одним произведением сильного таланта<sup>1</sup>.

Не приходится удивляться, что это высказывание, истолкованное как выражение «презрения» к народу и народному творчеству, вызвало негодование славянофилов. Хомяков в статье «Мнения русских об иностранцах» сослался на него как на знаменательное явление, свидетельствующее не только о «личной ограниченности или безвкусии» его автора, но также о «разрушительной болезни» всей русской культуры<sup>2</sup>.

\* \* \*

Отношение Белинского к фольклорному творчеству было, как мы видели выше, амбивалентным; но ни малейшей амбивалентности мы не найдем в его взглядах на идеологию «псевдоромантической народности», которая отождествляла народность с внешними атрибутами, с «одеждой и кухней» народа, проповедовала воспроизведение в литературе жизни и языка самых неразвитых социальных слоев. Отношение Белинского к такого рода «народности» было полностью и однозначно отрицательным. Народность — это не «зипун, лапти, сивуха и кислая капуста»<sup>3</sup>. «И если национальность составляет одно из высочайших достоинств поэтических произведений, то, без сомнения, истинно национальных произведений должно искать у нас только между такими поэтическими созданиями, которых содержание взято из жизни сословия, создавшегося по реформе Петра Великого и усвоившего себе формы образованного быта»<sup>4</sup>. Противоположное мнение — будто бы «чисто русскую народность должно искать только в сочинениях, которых содержание заимствовано из жизни низших и необразованных классов» — было в глазах критика безосновательным и вредным:

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 434.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 58–59.

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 217.

<sup>4</sup> Там же. Т. 7. С. 435.

Вследствие этого лапотно-сермяжного мнения какой-нибудь грубый фарс с мужиками и бабами есть национально-русское произведение, а «Горе от ума» есть тоже русское, но только уже не национальное произведение; какой-нибудь площадный роман, вроде «Разгулья купеческих сынков в Марьиной роще», есть хотя и плохое, однако тем не менее национально-русское произведение, а «Герой нашего времени», хотя и превосходное, однако, тем не менее русское, но не национальное произведение... Нет, и тысячу раз нет! Пора, наконец, вооружиться против этого мнения всею силою здравого смысла, всею энергиею неумолимой логики!<sup>1</sup>

В своей бескомпромиссной борьбе с «лапотно-сермяжными мнениями» Белинский представлял западничество в его крайней форме, встречавшей иногда возражения даже среди близких друзей критика. Так, Герцен считал некоторые высказывания Белинского неосторожными, отдающими презрением к людям в армяках и лаптях, и признавал (в беседе с Анненковым), что иногда ему очень трудно защищать критика от упреков Хомякова<sup>2</sup>. Подобные возражения (их высказывал также Грановский<sup>3</sup>) отражали психологию прогрессивной дворянской интеллигенции, опасавшейся быть заподозренной в «барстве». Белинский в силу своего плебейского происхождения, о котором ядовито напоминал Хомяков, был свободен от столь чрезмерной впечатлительности. Ведь он презирал не народ, а «официальную народность»; когда во второй половине сороковых годов появились «Антон-Горемыка» Григоровича и «Записки охотника» Тургенева — произведения, не идеализирующие отечественную отсталость, а критикующие крепостническую действительность, он с энтузиазмом приветствовал их и резко осудил псевдоаристократических читателей, которых коробило «наводнение литературы мужиками»<sup>4</sup>.

Высмеиваемая Белинским псевдоромантическая народность была в тридцатые–сороковые годы литературной программой, инспирированной сверху, мобилизующей едва ли

<sup>1</sup> Там же. С. 438–439.

<sup>2</sup> См.: Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 225.

<sup>3</sup> См.: Чешихин-Ветринский В. Е. Т. Н. Грановский и его время. С. 262, 272.

<sup>4</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 357.

не всю реакционную литературу и публицистику. Эту программу на свой лад осуществляли как Загоскин, сочетавший наивный, поверхностный романтизм с натурализмом, так и Кукольник — создатель «ложновеличавой школы» (определение Тургенева)<sup>1</sup>. Идеологи «официальной народности» обращались к консервативным элементам крестьянского мировоззрения, широко использовали для своих целей народную поэзию; под опекой властей развивалось верноподданническое творчество «крестьянских самородков» наподобие Слепушкина и Алипанова; от имени «добрых мужичков» выступал явно обскурантистский журнал «Маяк», осуждавший «западные мудрствования» устами всевозможных юродивых мудрецов из народа, славивших «православие, самодержавие и народность»<sup>2</sup>.

Верноподданность народа противопоставлялась оппозиционным настроениям «образованного дворянства». Еще живы были опасения перед декабризмом. Особенно показательны были такие явления литературной жизни, как направленная против прогрессивных кругов дворянства комедия Загоскина под красноречивым заглавием «Недовольные», демагогические нападки Булгарина на «аристократизм» Пушкина<sup>3</sup>, отрицание национального характера «Евгения Онегина» и, напротив, причисление к образцам народности «грубых фарсов с мужиками и бабами». На этом фоне борьба Белинского с псевдоромантической народностью, его выступления в защиту «образованного сословия» имели огромное политическое значение.

Но выводить взгляды Белинского на народность исключительно из требований конкретной политической ситуации было бы методологическим упрощением. Как мы старались показать, эти взгляды вытекали из свойственной Белинскому (и другим западникам) структуры мышления. Они органически сочетались с совокупностью воззрений критика на историю и литературу, соответствовали его системе ценностей, в которой центральная роль отводилась «личности» и «сознанию» — ценностям, предполагающим диалектическое отрицание «естественной непосредственности». Идеологическая ситуация, в которой действовал

<sup>1</sup> Тургенев И. С. Собр. соч.: В 12 т. 1956. Т. 10. С. 289.

<sup>2</sup> См.: Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики... С. 86–91.

<sup>3</sup> См.: Очерки по истории русской журналистики и критики. Т. 1. С. 387–391.

Белинский, отнюдь не была специфически и исключительно российской; ее ближайшим аналогом была идеологическая ситуация в Германии, где вопрос об отношении к народу (как носителю иррациональной традиции), к народности и народному творчеству стал одним из главных предметов спора в полемике Гегеля с консервативным романтизмом<sup>1</sup>. Среди прочего именно поэтому русские западники могли столь многому научиться у Гегеля, а славянофилы — у немецких консервативных романтиков.

Псевдоромантическая народность, с которой боролся Белинский, отнюдь не была тождественна славянофильству: ее инспиратором было не славянофильство, а официальная идеология, ее адресатом — не образованное, зажиточное и сравнительно независимое родовое дворянство, а мелкопоместное провинциальное дворянство, а также дворянство чиновничье, в котором плебейская вульгарность сочеталась со столь же вульгарным сервиллизмом. Чтобы понять идеологическую ситуацию сороковых годов, следует, однако, ясно отдавать себе отчет в том, что в глазах западников славянофильство не было направлением, отчетливо отграниченным от националистического крыла официальной идеологии. Лучше других видел это различие Герцен, который часто встречался со славянофилами в московских литературных салонах; но и он в идеологиях Хомякова и Киреевского с одной стороны и Погодина и Шевырева — с другой, усматривал два крыла одной антизападной «московской партии»<sup>2</sup>.

Белинскому дело представлялось еще проще: погодинский «Москвитянин» был в его глазах органом славянофилов, а мракобесие «Маяка» — «самым крайним и самым последовательным» выражением славянофильской идеологии. «Маяк», писал критик в полемике с Самариним,

не признавал ни тени истины во всем, что хоть сколько-нибудь противоречило его основному убеждению; и если знаменитейших представителей русской литературы, от Ломоносова и Державина до Пушкина,

<sup>1</sup> См.: *Kroński T. Rozważania wokół Hegla. S. 112–118.*

<sup>2</sup> См. высказывания Герцена в «Былом и думах»: «...„Москвитянин“ выражал преимущественно университетскую, доктринерскую партию славянофилов. Партию эту можно назвать не только университетской, но и отчасти *правительственной*» (Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 164).

он объявил зараженными западную ересь, вредными и опасными для нравственной чистоты русского общества, — он сделал это не по чему другому, как по строгой последовательности, строгой верности началу своего учения. В нем все было едино и цело, все сообразно с его направлением и целью: и язык, и манера выражаться, и литературное и художественное достоинство его стихов и прозы. Он больше славянофил, чем «Москвитянин», и потому имел полное право смотреть на него как на противоречивого, непоследовательного органа того учения, которое во всей чистоте своей явилось только в нем, пресловутом «Маяке». Но этим самым, разумеется, он оказал очень дурную услугу славянофильству, потому что выставил его на позорище света в его истинном, настоящем виде; а известно, что есть предметы, которые стоит только выказать в их действительном значении и образе, чтобы уронить их, хотя это делается иногда и с целью, напротив, поднять и возвысить их в глазах общества...<sup>1</sup>

Оценка Белинского, безусловно, была сильным упрощением. Но в истории нет абсолютных недоразумений: хотя в идеологической борьбе не всегда отдают справедливость противнику, линии разграничения, вырисовывающиеся в сознании участников борьбы, всегда имеют какое-то объективное обоснование. Культурный консерватизм принципиально отличается от реакционного обскурантизма, апология самодержавия не то же самое, что защита традиционных, общинных форм общественных связей, — тем не менее индивидуализация и рационализация сознания, складывание системы ценностей, символически обозначаемой словом «Запад», были угрозой в равной мере и для славянофилов, и для издателей «Москвитянина» и «Маяка». И не приходится удивляться, что для западников именно этот момент был решающим.

## ИНДИВИД И НАРОД

Понимание «народа» как носителя «естественной непосредственности», от которой индивид должен освободиться, чтобы стать разумной и активной личностью, определяло взгляды

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 226.



мыслителей-западников на роль индивида и народных масс в историческом процессе. Рассмотрение этого вопроса, и прежде всего правильное понимание взглядов Белинского, который и здесь высказывал мысли, в высшей степени репрезентативные для западников, требует введения двух новых персонажей — Тимофея Грановского и Валериана Майкова.

Грановский<sup>1</sup>, несомненно, — одна из наиболее выдающихся индивидуальностей, вышедших из кружка Станкевича. Во многих отношениях он был противоположностью Белинского: бескомпромиссность и бесстрашная, вплоть до брутальности, последовательность «неистового Виссариона» были ему совершенно чужды; скорее его отличала, говоря словами Герцена, «женская нежность, мягкость форм и <...> примиряющая стихия»<sup>2</sup>. Предметом изучения (учиться он поехал, подобно Станкевичу, Бакунину и Тургеневу, в Германию) Грановский выбрал историю — философия так и не стала для него «вопросом жизни и смерти».

В идейном развитии Грановского можно проследить моменты, повторяющиеся в интеллектуальных биографиях его друзей: он также жаловался на пагубную привычку к самоанализу и рефлексии, протестовал против понимания идей как индийских божеств, которые давят людей своими колесницами<sup>3</sup>, наконец, стремился обосновать автономию и активность индивида, энергично противостоя фатализму французских историков эпохи Реставрации. Однако он избегал всяких «крайностей», что ярко проявилось в его отношении к материализму и атеизму. В 1846 году, во время летнего отдыха группы московских западников на даче в Соколове, на этой почве произошел явный раскол: Грановский заявил Герцену, что никогда не примирится с «сухой, холодной мыслью единства тела и духа; с ней исчезает бессмертие души»<sup>4</sup>. Герцен в обоснование своей «сухой, холодной мысли» сослался (по свидетельству Анненкова<sup>5</sup>) на «Сущность

<sup>1</sup> Родился в 1813 году, умер в 1855-м; с 1839 года профессор всеобщей истории Московского университета.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 122.

<sup>3</sup> См.: Чешихин-Ветринский В. Е. Т. Н. Грановский и его время. С. 104.

<sup>4</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 209.

<sup>5</sup> См.: Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 274–275.

христианства» Фейербаха; его поддержал Огарев, а также (позднее) отсутствовавший в Соколове Белинский. Это был первый отчетливо осознанный конфликт внутри дотоле по видимости сплоченного кружка друзей; Герцену казалось, что у него вырвали кусок сердца.

Сила Грановского заключалась не столько в письменном слове, сколько в непосредственном влиянии на слушателей; поэтому наибольшим его вкладом в дело западничества стал публичный университетский курс по истории средневековой Европы, который он вел с 1842 года и который имел прямо-таки небывалый успех. «Грановский, — писал Герцен, — сделал из аудитории гостиную, место свиданья, встречи beau mond'a»<sup>1</sup>. Окончание первого курса ознаменовалось стихийной овацией, со слезами женщин и «молодых людей с раскрасневшимися щеками», возгласами «Браво!», требованиями портрета профессора и долго не умолкавшими аплодисментами<sup>2</sup>. Славянофилы также посещали лекции Грановского и поддавались очарованию его речи; Константин Аксаков уже десятилетие с лишним спустя вспоминал Грановского с благодарностью — как человека, пробуждающего благородные чувства, и воспитателя молодежи<sup>3</sup>.

Однако содержание лекций Грановского было решительно антиславянофильским; «московская партия» полностью отдавала себе в этом отчет и поспешила организовать в ответ цикл публичных лекций Шевырева о древнерусской литературе. Идеологический заряд лекций Грановского заключался в оценочных суждениях, в критериях оценки исторических явлений. Хорошей иллюстрацией тому была, к примеру, такая оценка схоластики:

Это имя, означающее собственно науку Средних веков, не пользуется большим почетом в наше время. Под ним привыкли разуместь пустые, лишенные живого содержания диалектические формы. Не такова была схоластика в эпоху своей юности, когда она выступила на поле умственных битв, столь же смелая и воинственная, как то общество, среди которого ей суждено было совершить свое развитие. Заслуга и достоинство схоластики заключается именно в ее молодой отваге. Бедная

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 126.

<sup>2</sup> Там же. С. 127.

<sup>3</sup> См.: Чешихин-Ветринский В. Е. Т. Н. Грановский и его время. С. 169.

положительным знанием, она была исполнена веры в силы человеческого разума и думала, что истину можно взять с бою, как феодальный замок, что для смелой мысли нет ничего невозможного. Не было вопроса, пред которым она оробела бы, не было задачи, пред которой она сознала бы свое бессилие. Она, разумеется, не решила этих вопросов и задач, поставленных роковою гранью нашей любознательности, но воспитала в европейской науке благородную пытливость и крепкую логику, составляющие ее отличительные приметы и главное условие ее успехов<sup>1</sup>.

Сравните это высказывание с оценкой схоластики в статьях Киреевского! Подобно Грановскому, Киреевский подчеркивал рационализм схоластики, но как раз потому осуждал ее как пагубное стремление к рационализации веры, ведущее к разложению личности и общества.

В исторических работах Грановского, начиная с его магистерской диссертации (где доказывалось, что легендарный славянский город Венета (Винета), «славянская Венеция», в сущности, никогда не существовал), немало подобного рода отчетливо антиславянофильских тезисов. Со временем отношение историка к славянофилам, поначалу примирительное, становилось все более негативным. За три дня до смерти, в письме к Кавелину от 2 октября 1855 года Грановский писал о них: «Эти люди противны мне, как гробы; от них пахнет мертвечиною. Ни одной светлой мысли, ни одного благородного взгляда; оппозиция их бесплодна, потому что основана на одном отрицании всего, что сделано у нас в полтора столетия новой истории».

В том же письме читаем знаменательные слова: «Не только Петр Великий был бы нам полезен теперь, но даже и палка его, учившая русского дурака уму-разуму»<sup>2</sup>.

В полемике со славянофилами Грановский, как и Белинский, выступал прежде всего против идеализации народа, народных обычаев и народного творчества. «Многочисленная партия, — писал он, — подняла в наше время знамя народных преданий и величает их выражением общего непогрешимого разума». Эта тенденция, инспирированная немецкими романтиками, враждебна любому прогрессу, научному и общественному.

<sup>1</sup> Грановский Т. Н. Сочинения. М., 1900. С. 266.

<sup>2</sup> Цит. по: Чешихин-Ветринский В. Е. Т. Н. Грановский и его время. С. 364–365.

Массы, как природа или как скандинавский бог Тор, бессмысленно жестоки и бессмысленно добродетельны. Они коснеют под тяжестью исторических и естественных определений, от которых освобождается мыслью только отдельная личность. В этом разложении масс мыслью заключается процесс истории. Ее задача — нравственная, просвещенная, независимая от роковых определений личность и сообразное требованиям такой личности общество<sup>1</sup>.

В этой цитате, как мы полагаем, содержится квинтэссенция западной философии истории, ведь мысль о формировании автономной личности, освобождении индивидов от «непосредственных определений» была осью историософских концепций Белинского, Кавелина и Герцена. Но вместе с тем в ней содержится возможность вульгаризации, также весьма характерной для западничества, — возможность вынесения масс за скобки истории, признания образованных, критически мыслящих индивидов единственным субъектом исторического прогресса.

Сам Грановский сознательно избегал подобного упрощения; он подчеркивал, что выдающиеся личности, преодолевающие косность народной традиции, также по-своему выражают «собирательную мысль и собирательную волю народа»: «Такие лица облакают в живое слово то, что до них таилось в народной думе, и обращают в видимый подвиг неясные стремления и желания своих соотечественников или современников»<sup>2</sup>. Тем не менее концепция Грановского не была совершенно однозначна, что вытекало уже из многозначности понятия «народ»: можно обоснованно предполагать, что, говоря о народе, «собирательную волю» которого выражают в своей деятельности выдающиеся индивиды, он имел в виду не «простой народ», носитель фольклора, но лишь активную часть народа, классы, активно участвующие в исторических событиях. Подобное истолкование, в котором абсолютизировалось разделение народа на пассивное большинство и активное меньшинство<sup>3</sup>, было развито во второй

<sup>1</sup> Грановский Т. Н. Сочинения. С. 445.

<sup>2</sup> Там же. С. 241–242.

<sup>3</sup> В оригинальном тексте описка: «на пассивное меньшинство и активное большинство». — *Примеч. перев.*

половине сороковых годов Валерианом Майковым, талантливым молодым критиком «Отечественных записок».

Майков<sup>1</sup> — первый русский позитивист, последователь Конта, популяризатор либеральной политэкономии — не принадлежал к поколению русских «лишних людей», энтузиастов немецкой идеалистической, диалектической философии; в его идейном развитии Гегель не имел никакого значения, а роль кружка Станкевича сыграл для него кружок Петрашевского, занимавшийся изучением французской политической, экономической и социальной литературы. Следует при этом отметить, что, в отличие от других петрашевцев, Майкову были чужды какие-либо утопические тенденции: свои надежды он возлагал на популяризацию точных наук, в споре «социалистов» с «экономистами» был ближе к последним; избегая (в частности, под влиянием В. А. Милютина<sup>2</sup>) некритической апологии западноевропейского капитализма, верил, что его развитие устранил социальные противоречия и приведет к победе гуманистических идеалов.

Белинский был в глазах Майкова полуромантиком, человеком, который не прошел школу трезвого, логического мышления. Главную непоследовательность и нелогичность Белинского Майков усматривал в его отношении к народности: идеал автономной личности, проникнутой общечеловеческим началом, казался Майкову несовместимым с национальными чертами. Его большая статья о поэзии Алексея Кольцова по сути была скрытой полемикой с Белинским, который назвал Кольцова типическим представителем русской народности. Майков (также высоко ценивший Кольцова) возражал: «Со своей стороны, мы убеждены, что человек, которого можно назвать типом какой

<sup>1</sup> Валериан Николаевич Майков (1823–1847) после ухода Белинского из «Современника» (1846) стал главным литературным критиком «Отечественных записок»; участник кружка Петрашевского, с которым, однако, прекратил отношения в 1846 году, соавтор (вместе с Петрашевским) «Карманного словаря иностранных слов» (1845) — в сущности, популярной энциклопедии идей петрашевцев.

<sup>2</sup> В. А. Милютин (1826–1855) — друг Майкова, выдающийся экономист, младший брат деятеля крестьянской реформы 1861 года Н. А. Милютина и будущего военного министра Д. А. Милютина. В 1847 году опубликовал в «Отечественных записках» и «Современнике» ряд теоретических статей: «Пролетарий и пауперизм в Англии и Франции», «Мальтус и его противники», а также «Опыт о народном богатстве, или О началах политической экономии».

бы то ни было нации, никак не может быть не только великим, но даже и необыкновенным»<sup>1</sup>.

Майков соглашался с Белинским в том, что личность формируется по мере освобождения общечеловеческого начала из-под власти непосредственных, природных определений; но вместе с тем критиковал Белинского за признание «принципа детерминизма внешней среды», вплоть до утверждения, что выдающиеся индивиды суть творение своего народа. По убеждению Майкова, это было разительным логическим противоречием: либо личность, а значит, и самостоятельность человека, либо народность, а значит, подчинение человека социальной общности, характер которой определяется внешними условиями. Великий человек не выражает в себе свою народность, но освобождается от нее; освобождение личности ведет к созданию общечеловеческой цивилизации, в которой специфические национальные черты полностью устраняются. «Истинная цивилизация всего на все одна, как одна на свете истина, одно добро; следовательно, чем меньше особенностей в цивилизации народа, тем он цивилизованнее <...>»<sup>2</sup>.

Майков, однако, не мог не сознавать, что противопоставление великих людей их среде невозможно уже потому, что в таком случае было бы трудно объяснить, каким образом идеи великих людей проникают в массы и прокладывают им путь к идеалу человека. Чтобы устранить эту трудность, молодой мыслитель сформулировал следующий общий закон: «Каждый народ имеет две физиономии: одна из них диаметрально противоположна другой; одна принадлежит большинству, другая меньшинству (миноритету). Большинство народа всегда представляет собою механическую подчиненность влияниям климата, местности, племени и судьбы; меньшинство же впадает в крайность отрицания этих влияний»<sup>3</sup>.

Меньшинство народа — это среда, которая, воспринимая и осуществляя идеи великих людей, воздействует на большинство и направляет его на путь прогресса. Участники большой идейной дискуссии сороковых годов могли легко представить себе «большинство» как идеализированный славянофилами народ, а «меньшинство» — как оторванное от народа «общество»,

<sup>1</sup> Майков В. Н. Сочинения. Киев, 1901. Т. 1. С. 54.

<sup>2</sup> Он же. Критические опыты. СПб., 1891. С. 389.

<sup>3</sup> Он же. Сочинения. Т. 1. С. 59–60.

возникшее в России в результате петровских реформ. Таким образом, «закон» Майкова был, в сущности, универсализацией воззрений западников на роль «общества» в историческом развитии России. Различие между Майковым и Белинским, Грановским, Кавелиным состояло в том, что Майков понимал разделение в лоне народа не диалектически, абсолютизировал его, а также отождествлял преодоление «непосредственной народности» с отказом от народности как таковой.

Статья Майкова вызвала крайне резкую реакцию Белинского. Во «Взгляде на русскую литературу 1846 года» он заявил, что воззрения «гуманических космополитов» (имя Майкова не было названо) ему совершенно чужды: «...Народности суть личности человечества. Без национальностей человечество было бы мертвым логическим абстрактом, словом без содержания, звуком без значения. В отношении к этому вопросу я скорее готов перейти на сторону славянофилов, нежели оставаться на стороне гуманических космополитов, потому что если первые и ошибаются, то как люди, как живые существа, а вторые и истину-то говорят, как такое-то издание такой-то логики... Но, к счастью, я надеюсь остаться на своем месте, не переходя ни к кому...»<sup>1</sup>

Эта декларация обеспокоила некоторых друзей критика: им казалось, что Белинский переходит на позиции славянофилов<sup>2</sup>. Но опасения были безосновательны — в полемике с Майковым Белинский не сказал ничего принципиально нового, он всего лишь защищал свои взгляды, сформулированные еще в начале сороковых годов, когда (в статьях о народной поэзии) отгораживался как от «националистов», проповедующих «форму без содержания», так и от сторонников «безличной общности», отрывающих общечеловеческое содержание от национальной формы<sup>3</sup>.

Критикуя сформулированный Майковым «закон», Белинский писал:

Меньшинство всегда выражает собою большинство, в хорошем или в дурном смысле. <...> Что же касается до великих людей, — они по преимуществу дети своей страны. Великий человек всегда национален

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 29.

<sup>2</sup> См.: Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 294.

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 306, 318.

как его народ, ибо он потому и велик, что представляет собою свой народ. Борьба гения с народом не есть борьба человеческого с национальным, а просто-напросто нового с старым, идеи с эмпиризмом, разума с предрассудками. Масса всегда живет привычкой и разумным, истинным и полезным считает только то, к чему привыкла. Она защищает с остервенением то *старое*, против которого веком или менее <назад> с остервенением же боролась она как против *нового*. Противодействие массы гению необходимо: это с ее стороны экзамен гению: если он возьмет свое ни на что несмотря — значит он точно гений, то есть в самом себе носит свое право действовать на судьбы своего отечества<sup>1</sup>.

Анализ этого высказывания приводит к выводу, что Белинский противостоял Майкову отнюдь не во всем: он признавал его правоту в вопросе, имевшем принципиальное значение в споре западников со славянофилами, а именно, что народ есть консервативная сила, что прогресс (явление, оцениваемое положительно) всегда совершается через индивидов. В 1848 году, в рецензии на четвертый выпуск «Сельского чтения» В. Ф. Одоевского, Белинский выразил это следующим образом: «Народ — почва, хранящая жизненные соки всякого развития; личность — цвет и плод этой почвы. Развитие всегда и везде совершалось через личности, и потому-то история всякого народа похожа на ряд биографий нескольких лиц»<sup>2</sup>.

Однако сравнение «Взгляда на русскую литературу 1846 года» со статьей о «Сельском чтении» показывает различие в расстановке акцентов. Если в полемике с Майковым Белинский критиковал «закон необходимого разделения в лоне народа», то в статье о «Сельском чтении» он подчеркивал, что не знает ни одного народа (за вычетом азиатских, пребывающих в полном застое), развитие которого не основывалось бы «на разделении народной жизни на народ и общество»; он утверждал, вопреки мнению «мистических философов» (т. е. славянофилов), что народ должен учиться у образованных классов, поскольку «народ — вечно ребенок, всегда несовершеннолетен»<sup>3</sup>. Очевидно,

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 368–369.

<sup>3</sup> Там же. С. 369.



что эти различия вытекали, в частности, из требований тактики, а также из конкретных обстоятельств идейной борьбы: в 1848 году Майкова уже не было в живых, зато дискуссия со славянофилами достигла (в связи со статьей Самарина «О мнениях „Современника“...») высшей точки накала. Но все это не снимает вопроса: означало ли — и в какой степени — перераспределение акцентов пересмотр критиком своих взглядов?

Народ, согласно Белинскому, находится в таком же положении относительно индивидов (разумеется, эмансипированных, свободных от «естественных определений»), как непосредственность относится к сознанию. Такая трактовка, принятая также Грановским, Кавелиным и Герценом, позволяла критиковать позицию как славянофилов, так и Майкова, возводившего в абсолют второй член этого диалектического отношения. Целью истории является личность — носительница сознания, преодолевающая непосредственность, но вместе с тем сохраняющая ее как «момент», чтобы не обречь себя на бессилие и искусственную жизнь «человека-призрака». Народ — консервативная сила, носитель нерелективной традиции; индивид вносит в историю критическую мысль. В народе (за исключением кратких периодов бурной стихийной деятельности) проявляется статика, тогда как в индивидах — динамика истории.

Эту схему, лежавшую в основе западной философии истории, мы находим как во «Взгляде на русскую литературу 1846 года», так и в статье о «Сельском чтении»: и здесь, и там народ сравнивается с почвой — резервуаром жизненных сил, первым условием любого развития; и здесь, и там Белинский отгораживается как от народомании славянофилов, так и от «гуманического космополитизма». Итак, существенное различие между двумя этими статьями заключается лишь в отношении к вопросу о «разделении в лоне народа»: в полемике с Майковым критик утверждал, что это разделение отнюдь не является *необходимым* условием прогресса, а год спустя говорил нечто прямо противоположное. Впрочем, это изменение позиции было не столько уступкой Майкову (который иначе понимал самую сущность разделения), сколько возвращением к взглядам на взаимоотношение народа и «общества», характерным для Белинского на протяжении почти всей его критической деятельности

и лишь временно видоизмененным в полемике с Майковым, который абсолютизировал это разделение, приписывая меньшинству одни только положительные черты, а большинству — только отрицательные.

Больше света на взгляды Белинского проливает его переписка. В письме к Анненкову от 15 февраля 1848 года Белинский писал, что Бакунин (который в то время сочетал революционный панславизм с утопическим социализмом анархистского толка), а также славянофилы помогли ему освободиться от «мистического верования в народ»<sup>1</sup>. Это признание требует комментария, выходящего за рамки предпринятого выше анализа. Белинский и «мистическое верование в народ»? В чем заключалось это «мистическое верование» у автора, столь последовательного в борьбе с любыми проявлениями народомании? Почему Белинский освободился от него лишь в последние месяцы своей жизни? Чтобы ответить на эти вопросы и конкретизировать абстрактные рассуждения о непосредственности и сознании, необходимо расширить рамки анализа и рассмотреть отношение западников к европейскому капитализму, о котором они судили прежде всего по Франции эпохи Июльской монархии.

### СПОР О КАПИТАЛИЗМЕ

В литературе о Белинском нередко утверждается, что после отказа от «примирения с действительностью» критик перешел на позиции утопического социализма, а в качестве главного довода приводится письмо Белинского к Боткину от 8 сентября 1841 года, в котором содержалось следующее признание: «...идея социализма <...> стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания»<sup>2</sup>.

Но это не единственное у Белинского признание подобного рода. В других письмах того же периода он определял свою центральную идею как «идею личности» или «идею деятельности»; несколько раньше, в декабре 1840 года, он подобным же образом писал об идее либерализма: «...отныне — для меня *либерал*

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 467.

<sup>2</sup> Там же. С. 66.

и человек — одно и то же, абсолютист и кнутобой — одно и то же. Идея либерализма в высшей степени разумная и христианская, ибо его задача — возвращение прав личного человека, восстановление человеческого достоинства, и сам спаситель сходил на землю и страдал на кресте за личного человека»<sup>1</sup>.

Западноевропейский утопический социализм был, как известно, антагонистом либеральной идеологии; слово «социализм», введенное в 1834 году в знаменитой статье Пьера Леруа «Об индивидуализме и социализме», означало во Франции тридцатых годов диаметрально противоположность индивидуализма<sup>2</sup>, отождествленного с эгоизмом homo oeconomicus<sup>3</sup> либеральной политэкономии. Такого рода социализм был понятием очень широким, не предполагавшим обобществления средств производства и пригодным для критики буржуазного общества с общедемократических позиций.

В случае Белинского значение слова «социализм» было еще более неопределенным, поскольку ничто не указывает на то, что в 1840–1841 годах он сознательно вкладывал в него антибуржуазное содержание. В обоих процитированных выше письмах Белинский реабилитирует Французскую революцию и ценности Просвещения; его негодование направлено против примирения с действительностью, против «общности», живущей за счет страданий индивидов. При ближайшем рассмотрении «социализм» в этих письмах оказывается тождественным «социальности». Провозглашая девиз «Социальность, социальность — или смерть!»<sup>4</sup>, Белинский выступал против свойственного кружку Станкевича отчуждения от общества, против идеи совершенствования через искусство и философию, в то время как «толпа валяется в грязи», против эгоцентричной интроспекции, отгораживающей «лишних людей» от «объективных интересов», от «внешних общественных интересов»<sup>5</sup>. Итак, слова «социализм», «социальность» означали «социализация», «социальная

<sup>1</sup> Там же. Т. 11. С. 577.

<sup>2</sup> См.: Duroselle J. B. Początki katolicyzmu społecznego we Francji (1822–1870). Warszawa, 1961. Т. 1. S. 324.

<sup>3</sup> Человек экономический (лат.).

<sup>4</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 69.

<sup>5</sup> Там же. С. 68–69.

активность», «общественное служение», не предполагая какого-либо иного, специфически антибуржуазного содержания.

Однако было бы ошибкой заключать отсюда, что идеи социалистов-утопистов были совершенно чужды Белинскому. Интерес к утопическому социализму, хотя и гораздо более слабый, чем у Герцена, отчетливо прослеживается в его переписке сороковых годов. Правда, Белинский полностью игнорировал экономическую проблематику социализма; в сенсимонизме его интересовала преимущественно проблема женской эмансипации, «технократический» аспект этого учения остался вне его поля зрения. Его собственное видение «нового неба и новой земли» (в процитированном выше письме к Боткину 1841 года) предполагало осуществление ценностей как нельзя более индивидуалистических — полное освобождение личности от любого принуждения, от условностей и традиций, «бессмысленных форм и обрядов», «договоров и условий на чувство»<sup>1</sup>. Тем не менее утопический социализм оказал на Белинского крайне существенное влияние: социалистическая критика капиталистических отношений позволила ему осознать, что обещания Просвещения остались невыполненными, что лозунги Французской революции далеки от осуществления.

О том, сколь ясно он это осознавал, свидетельствует хотя бы его превосходная статья о «Тайнах Парижа» Эжена Сю. Белинский пишет здесь о позорном обмане народа буржуазией во время Июльской революции, критикует формальное равенство перед законом, позволяющее капиталисту смотреть на «работника в блузе» как плантатор смотрит на негра. Свои надежды он возлагает на народ: «Народ — дитя; но это дитя растет и обещает сделаться мужем, полным силы и разума. Горе научило его уму-разуму и показало ему конституционную мишуру в ее истинном виде. <...> Он еще слаб, но он один хранит в себе огонь национальной жизни и свежий энтузиазм убеждения, погасший в слоях „образованного“ общества»<sup>2</sup>.

Это и есть то «мистическое верование в народ», от которого Белинский столь решительно отрещивался в последний год

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 70.

<sup>2</sup> Там же. Т. 8. С. 173.

жизни. То, что исповедание этой веры относилось к *французскому* народу, а разочарование в ней наступило среди прочего под влиянием славянофильской идеализации *русского* народа, представляется нам чрезвычайно знаменательным фактом. Он указывает на одно из главных противоречий в мировоззрении русских демократов-западников. В понятии «народ» для Белинского уместались как французский пролетариат, так и русское крепостное крестьянство, «забитое и неподвижное»<sup>1</sup>. Когда он думал и писал о России, «народ» становился для него синонимом консервативной силы нации периода ее «младенчества», эпохи «естественной непосредственности», тогда как «образованные классы» — носители «просвещения», «европеизма» — вырастали до роли главного двигателя прогресса. Когда он переносился мыслью во Францию, «образованные классы» отождествлялись в его сознании с буржуазией, лишенной всякого благородства, эгоистичной на манер лавочника, а «народ» представлялся ему прогрессивной силой, как «дитя», которое вскоре «сделается мужем».

Политическая программа Белинского не только никогда не выходила за рамки буржуазного демократизма, но даже (в отличие от взглядов Герцена) не облекалась в социалистическую форму. Сочетание буржуазного демократизма с отрицательным отношением к буржуазии как господствующему классу само по себе было явлением скорее типичным, чем исключительным. Но в русских условиях оно вело к дополнительным осложнениям, поскольку вера в народ, монополизированная славянофилами, оказывалась здесь в противоречии с западничеством. Как мы увидим, это стало главной причиной колебаний Белинского в спорах о капитализме и историческом значении буржуазии — спорах, которые в 1847 году привели к окончательному расколу в кругу западников.

Критикуя западную буржуазию, Белинский осознал возможность использования этой критики идеологами славянофильства. Чтобы этого избежать, ему приходилось оперировать такими конструкциями исторического развития Европы, согласно которым «европейскость» не совпадала бы с «буржуазностью». Крайне показательна в этом плане его оценка «Русских

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 398.

ночей» В. Одоевского (1844). Признавая, что Одоевский во многом прав, критикуя социальные и нравственные последствия капитализма, Белинский предостерегал перед выведением отсюда ошибочных заключений: «Неужели согласиться с Фаустом, что Европа того и гляди прикажет долго жить, а мы, славяне, напечем блинов на весь мир, да и давай поминки творить по покойнице?.. <...> Европа больна, — это правда, но не бойтесь, чтоб она умерла: ее болезнь от избытка здоровья, от избытка жизненных сил; это болезнь временная, это кризис внутренней, подземной борьбы старого с новым; это — усилие отрешиться от общественных оснований средних веков и заменить их основаниями, на разуме и натуре человека основанными»<sup>1</sup>.

Итак, борьба классов («болезнь»), терзающая Европу, есть борьба средневекового общественного порядка с новым, основанным на «разуме и натуре человека». Кажется несомненным, что речь здесь идет об антифеодальной борьбе буржуазии. Однако Белинский преподносит сюрприз: капитализм вместе с пауперизмом, хищнической буржуазной эксплуатацией и прочими явлениями, которые Одоевский критикует с консервативно-романтических позиций, принадлежит в его интерпретации к *старому*, все еще сохраняющемуся *средневековому* порядку.

В том, что это не было случайным недоразумением, убеждает сравнение взглядов Белинского со взглядами Герцена, сделавшего изложенную выше концепцию одним из главных элементов своей философии истории. В современном мире, согласно Герцену, идет борьба между старым, феодально-христианским порядком и новым, будущим порядком, представленным такими ценностями, как «личность», «разум», «деятельность». Феодализм уже дважды подвергся отрицанию: первым отрицанием была Реформация, вторым, гораздо более последовательным, — Французская революция. Однако в обоих случаях задача оказалась исполненной не до конца. В «Письмах об изучении природы» Герцен писал:

Феодализм пережил реформацию; он проник во все явления новой жизни европейской; дух его внедрился в ополчавшихся против него; правда, он изменился, еще более правда, что рядом с ним возрастает

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 316.

нечто действительно новое и мощное; но это новое, в ожидании совершеннолетия, находится под опекой феодализма, живого, несмотря ни на реформацию Лютера, ни на реформацию последних годов прошлого века [т. е. Французской революции. — А. В.]<sup>1</sup>.

В своем дневнике Герцен сформулировал эту мысль еще яснее, не останавливаясь перед утверждениями, ныне шокирующими своей парадоксальностью: «...царство среднего сословия было все же продолжение феодального социализма <?><sup>2</sup>, которого высшее развитие в Америке, остановившейся на односторонней тенденции. Северная Америка — *nes plus ultra*<sup>3</sup> феодального развития, так, как оно должно было явиться в мире реформационном»<sup>4</sup>.

Сопоставление приведенных выше высказываний с предыдущим анализом взглядов Белинского и Герцена открывает сущность парадокса. Как мы старались показать, концепция личности и философия действия Белинского и Герцена возрождали и по-новому обосновывали просветительские ценности, т. е. ценности, по своему социально-историческому происхождению буржуазные. Но в мировоззрении идеологов западничества эти ценности подверглись столь далеко идущей сублимации, что стали (согласно терминологии А. Хаузера) как бы «надбуржуазными» и могли быть обращены против буржуазии как реально существующей общественной силы<sup>5</sup>. Такого рода мировоззренческая установка не была чем-то исключительным в эпоху всеобщего разочарования в социальных результатах Французской революции; особенно часто она встречалась среди «беспочвенной» интеллигенции отсталых стран, которые, не решив еще у себя задач буржуазной революции, могли уже наблюдать новые социальные противоречия в развитых капиталистических странах. Классическим представителем такой установки был Шиллер — писатель,

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 3. С. 243.

<sup>2</sup> Валицкий в своем переводе предлагает конъектуру: «феодального социального строя». — *Примеч. перев.*

<sup>3</sup> Крайний предел (*лат.*).

<sup>4</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 287. Мнение, что капиталистический строй — всего лишь продолжение феодализма, высказывал также Пьер Леруа, которого усердно читал Герцен.

<sup>5</sup> См.: *Hauser A. The Social History of Art. New York, 1958. Vol. 3. P. 98.*

оказавший заметное влияние на обоих главных представителей русского западничества<sup>1</sup>.

Но антибуржуазность Белинского и антибуржуазность Герцена были не одно и то же: у Белинского это воззрение носило «просветительскую» окраску, у Герцена — аристократическую. Несколько различным было также в сороковых годах направление интересов и идейной эволюции двух друзей. Белинский с присущим ему реализмом все яснее осознавал, что перенесение на русскую почву вопросов, поднятых западноевропейскими социалистами, пока преждевременно<sup>2</sup>; Герцен, глядя с европейской перспективы, видел в социалистах единственных последовательных противников «феодализма» и все больше углублялся в чтение Прудона, Консидерана и Луи Блана.

Определенные сходства во взглядах утопических социалистов и славянофилов (особенно в представлениях о народе) были для Белинского доводом против социалистов, а для Герцена — доводом в пользу славянофильства. Автор «Писем об изучении природы» глубже, органичнее, чем Белинский, усвоил антикапиталистическое содержание «эстетического гуманизма» Шиллера, более серьезно размышлял о проблеме общины, поставленной славянофилами и Гакстгаузенom<sup>3</sup>. По-видимому, прав был Анненков, отмечая в своих воспоминаниях, что славянофильская критика буржуазной Европы находила некоторый отклик у Герцена и не прошла бесследно для его «ума и сердца»<sup>4</sup>. Отношение Белинского к славянофилам казалось Герцену слишком непримиримым; особенно ярко это убеждение выражено в его дневнике от 17 мая 1844 года:

<sup>1</sup> См.: *Malia M. Schiller and the Early Russian Left // Harvard Slavic Studies. Cambridge (Mass.), 1957. Vol. 4 (Russian Thought and Politics). P. 169–200.*

<sup>2</sup> Ср. высказывание Белинского в статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» (*Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 32*). [«Теперь Европу занимают новые великие вопросы. Интересоваться ими, следить за ними нам можно и должно, ибо ничто человеческое не должно быть чуждо нам, если мы хотим быть людьми. Но в то же время для нас было бы вовсе бесплодно принимать эти вопросы как наши собственные. В них нашего только то, что применимо к нашему положению; все остальное чуждо нам, и мы стали бы играть роль донкихотов, горячась из них». — *Примеч. перев.*]

<sup>3</sup> Герцен встречался и беседовал с Гакстгаузенom во время его пребывания в России (см. запись в дневнике Герцена от 13 мая 1843 года).

<sup>4</sup> См.: *Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 231–232.*



Белинский пишет: «Я жид по натуре и с филистимлянами за одним столом есть не могу»; он страдает и за свои страдания хочет ненавидеть и ругать филистимлян, которые вовсе не виноваты в его страданиях. Филистимляне для него славянофилы; я сам не согласен с ними, но Белинский не хочет понять истину в *fatras*<sup>1</sup> их нелепостей. Он не понимает славянский мир; он смотрит на него с отчаянием и не прав, он не умеет *чаять жизни будущего века*. А это чаяние есть начало возникновения будущего. Отчаяние — умерщвление плода в чреве матери. <...> Странное положение мое, какое-то невольное *juste milieu*<sup>2</sup> в славянском вопросе: перед ними я человек Запада, перед их врагами — человек Востока. Из этого следует, что для нашего времени эти односторонние определения не годятся<sup>3</sup>.

Эти слова, написанные под влиянием минутного настроения, следует понимать *cum grano salis*<sup>4</sup>: в 1844 году расхождения между Герценом и Белинским не были еще так велики, как можно было бы заключить при слишком буквальном толковании слов Герцена. (В других вопросах — об атеизме, о нравственном оправдании революционных методов борьбы и т. д. — Белинский был ближе к Герцену, чем к умеренным либералам типа Грановского.) Тем не менее различия существовали и с течением времени не уменьшались, а возрастали. Поводом для их проявления стало путешествие в Западную Европу, предпринятое друзьями почти одновременно, в 1847 году.

\* \* \*

Первым — после долгих и тягостных стараний — уехал за границу Герцен. Через Германию, Бельгию он проехал «полурассеянно, мимоходом». Прошло уже время паломничества русских идеалистов в Берлин. «Иерусалимом современного человечества», целью путешествия Герцена был Париж, столица «политической и социальной» Европы. Для Герцена, с ранних лет связанного с французской литературой, приезд в Париж был торжественной минутой исполнения мечтаний:

<sup>1</sup> Ворохе (*франц.*).

<sup>2</sup> Здесь: промежуточное положение (*франц.*).

<sup>3</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 354.

<sup>4</sup> С осторожностью, с известной оговоркой (*лат.*).

«Итак, я действительно в Париже, не во сне, а наяву: ведь это Вандомская колонна и Rue de La Paix<sup>1</sup>.

В Париже — едва ли в этом слове звучало для меня меньше, чем в слове „Москва“. Об этой минуте я мечтал с детства»<sup>2</sup>.

Эти взволнованные слова выражают, однако, лишь одну сторону сложной реакции Герцена на общественную действительность; момент наибольшего очарования был вместе с тем началом целого ряда разочарований. Впрочем, трудно сказать, в какой мере тут можно говорить о разочаровании, а в какой — о подтверждении поставленного прежде диагноза: ведь Герцен, выезжая за границу, не питал никаких иллюзий относительно Июльской монархии, видел в ней омещанившееся продолжение «феодализма», а главной виновницей такого положения дел считал — вслед за Прудоном и Луи Бланом — буржуазию.

Так или иначе, но уже в первом большом письме Герцена к московским друзьям (адресованном на имя актера М. С. Щепкина) появляется мотив эстетического отвращения к мещанской пошлости, господствующей на сценах парижских театров<sup>3</sup>. Эта эстетическая антипатия, не лишенная определенной аристократической окраски, сочеталась со столь же глубокой нравственной антипатией; идеал автономной личности (первое историческое воплощение которого русский мыслитель видел в средневековом рыцарстве, готовом умереть за свою честь) не имел, по убеждению Герцена, ничего общего с экономическим индивидуализмом, подчиняющим индивида анонимной власти денег, с узким горизонтом мещанина-лавочника. Во втором «Письме из Avenue Marigny», опубликованном в 1847 году в «Современнике», Герцен так определил роль буржуазии как общественного класса:

Буржуазия не имеет великого прошедшего и никакой будущности. Она была минутно хороша как отрицание, как переход, как противоположность, как отстаивание себя. Ее сил стало на борьбу и на победу; но сладить с победою она не могла: не так воспитана. Дворянство имело свою общественную религию; правилами политической экономии

<sup>1</sup> Улица Мира (франц.).

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 10. С. 16.

<sup>3</sup> См.: Там же. Т. 23. С. 19–23.

нельзя заменить догматы патриотизма, предания мужества, святыню чести; есть, правда, религия, противоположная феодализму, но буржуа поставлен между этими двумя религиями<sup>1</sup>.

Религия, «противуположная феодализму», — это, разумеется, социализм; только он был для Герцена достойным противником дворянской «общественной религии». Буржуазия — класс, неспособный создать собственную «религию», пытающийся заменить ее «нравственностью, основанной на арифметике, на силе денег», — в трактовке Герцена есть своего рода парвеню; ее нравственное ничтожество подчеркнуто сравнением с аристократией:

Наследник блестящего дворянства и грубого плебеизма, буржуа соединил в себе самые резкие недостатки обоих, утратив достоинства их. Он богат, как вельможа, но скуп, как лавочник. Он вольноотпущенный. Французское дворянство погибло величественно и прекрасно; оно, как могучий гладиатор, видя неминуемую смерть, хотело пасть со славою; памятник этого героизма — 4 августа 1789 г.; что ни толкуй, а в добровольном отречении от феодальных прав есть много величественного<sup>2</sup>.

Среди друзей Герцена, московских и петербургских западников, «Письма из Avenue Marigny» вызвали понятное замешательство. Кавелину казалось, что критиковать буржуазию в русской печати — значит лить воду на мельницу реакции; даже Огарев, ближайший друг Герцена, призвал его к большей умеренности в оценках и обобщениях. «Мне кажется, — писал он, — <...> ты слишком немного внимания обратил на *der Staat in seiner politiko-oekonomischen Entwicklung*<sup>3</sup>. Боюсь, чтоб *Gesamtheit*<sup>4</sup> фактов и целостность развития не скрылись перед тобою за теоретическими неудовольствиями»<sup>5</sup>.

Самым решительным противником Герцена оказался Боткин, позицию которого сочли крайностью даже умеренные

<sup>1</sup> Там же. Т. 5. С. 34.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Государство в его политико-экономическом развитии (нем.).

<sup>4</sup> Совокупность (нем.).

<sup>5</sup> Письмо Огарева к Герцену от 7 (19) июня 1847 года (Литературное наследство. М., 1953. Т. 61. С. 764).

либералы, такие как Анненков. Отнюдь не солидаризуясь с Герценом, они все же полагали, что не следует заходить слишком далеко и в противоположном направлении. Отвечая на упреки Анненкова, Боткин писал: «Вы меня браните <...> за то, что я защищаю bourgeoisie<sup>1</sup>; но, ради бога, как же не защищать ее, когда наши друзья со слов социалистов представляют эту буржуазию чем-то вроде гнусного, отвратительного, губительного чудовища, пожирающего все прекрасное и благородное в человечестве? Я понимаю такие гиперболы в устах французского работника; но когда их говорит наш умный Герцен, то они кажутся мне не более как забавными»<sup>2</sup>. В другом письме Боткина к Анненкову находим высказывание еще более выразительное:

...мне кажется, Герцен не дал себе ясного отчета ни в значении старого дворянства, которым он так восхищался, ни в значении bourgeoisie, которую он так презирает. Что же за этим у него остается? Работник. А земледелец? Неужели Герцен думает, что уменьшение избирательного ценза изменит положение буржуазии? Я не думаю. Я не поклонник буржуазии, и меня не менее всякого другого возмущает и грубость ее нравов, и ее сильный прозаизм, но в настоящем случае для меня важен факт. Я скептик; видя в спорящих сторонах в каждой столько же дельного, сколько и пустого, я не в состоянии пристать ни к одной, хотя в качестве угнетенного класс рабочих, без сомнения, имеет все мои симпатии, а вместе с тем не могу не прибавить: дай бог, чтоб у нас была буржуазия!<sup>3</sup>

Отмежевание от «поклонников буржуазии» было чисто вербальной данью Боткина «надбуржуазной» гуманистической утопии. По существу дела, критик Герцена — сын купца, сам после смерти отца занявшийся торговлей<sup>4</sup>, — гораздо больше симпатизировал французской буржуазии, чем рабочим, и совершенно иначе смотрел на капитализм. «Легальный марксист» Петр Струве был совершенно прав, усматривая в нем первого в истории русской интеллигенции решительного и совершенно

<sup>1</sup> Буржуазию (франц.).

<sup>2</sup> Цит. по: П. В. Анненков и его друзья: Литературные воспоминания и переписка 1835–1885 годов. СПб., 1892. С. 542.

<sup>3</sup> Там же. С. 551.

<sup>4</sup> См.: Чешихин-Ветринский В. Е. В сороковых годах. М., 1899. Глава «В. П. Боткин».

сознательного глашатая капиталистического пути развития России<sup>1</sup>. Боткин, бывший участник кружка Станкевича, в сороковые годы выработал собственную «практическую философию», в которой место гегелевского «мирового духа» заняли железные законы буржуазной политэкономии. «Дело не в том только, — писал он в 1846 году, — чтобы нападать на то, что есть, а почему это есть, словом, отыскать законы, действующие в мире промышленном»<sup>2</sup>.

И все же своя утопия была и у Боткина — утопия европейского просвещения. Он крайне пессимистически смотрел на московское патриархальное купечество, считая, что в нем могли бы найти отклик славянофильские идеи<sup>3</sup>. Свои надежды он возлагал на образованное дворянство; предполагал, что после «перемены в их барском положении» (т. е. после ликвидации крепостничества) оно займется промышленностью и торговлей — не по барски, «а с дельностью и специальными сведениями»<sup>4</sup>. Крайняя слабость объективных оснований для подобного рода веры, несомненно, была одной из причин будущей идеологической и нравственной деградации Боткина; к концу жизни бывший друг Белинского стал едва ли не символом открытой, циничной измены идеалам «людей сороковых годов».

Полярное расхождение взглядов Герцена и Боткина на буржуазию наглядно демонстрирует трудную дилемму, перед которой оказались русские западники, впервые столкнувшись с конкретной общественной действительностью Западной Европы. Позиция Герцена, в сущности, вела к отказу от западничества; не случайно в своих последних «Письмах из Франции и Италии», т. е. меньше чем через год после публикации в «Современнике» «Писем из Avenue Marigny», он придал антитезе России и Европы новый, совершенно не западнический смысл, противопоставив омещанившемуся Западу русский народ, верный общинному началу, не затронутый буржуазностью, не испорченный римским правом собственности, — народ, который в будущей

<sup>1</sup> Как признает сам Струве, провозглашая лозунг «Признаем же нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму», он не подозревал, что совершает своего рода плагиат у Боткина (*Струве П. Б.* На разные темы. СПб., 1902. С. 113–114).

<sup>2</sup> П. В. Анненков и его друзья. С. 525.

<sup>3</sup> Там же. С. 539–540.

<sup>4</sup> Там же. С. 523.

революции не может ничего потерять, а приобрести может все. С другой стороны, позиция Боткина вела к крайнему упрощению идейного содержания западничества: идеал общечеловеческого масштаба кроился по буржуазной мерке, укорачиваясь до презируемых Герценом «правил политической экономии». Перед каким трудным выбором ставила эта альтернатива западника-демократа, красноречиво свидетельствует пример Белинского.

Белинский выехал из России — для поправки здоровья — вскоре после Герцена, в начале мая 1847 года. Остановившись в Нижней Силезии, на курорте Зальцбрунн, он впервые понял «ужасное значение слов: *навперизм* [пауперизм] и *пролетариат*»<sup>1</sup>. Вместе с тем, читая «Историю Французской революции» Луи Блана, он энергично протестовал против внеисторической оценки буржуазии как класса: «Буржуазии у него еще до сотворения мира является врагом человечества и конспирирует против его благосостояния, тогда как по его же книге выходит, что без нее не было бы той революции, которою он так восхищается, и что ее успехи — ее законное приобретение. Ух как глуп — мочи нет!» (письмо к Боткину, июль 1847 года)<sup>2</sup>.

Но требование историзма в оценке буржуазии еще не означало признания ее прогрессивной силой в настоящем и будущем. Совсем напротив: есть все основания полагать, что летом 1847 года Белинский полностью разделял убеждение (высказанное уже в статье о «Парижских тайнах»), что французский народ, наученный историческим опытом, вскоре достигнет возраста возмужалости, освободится от господства буржуазии и станет хозяином своей судьбы. Можно даже предполагать, что в тот момент критик был склонен распространять этот оптимизм и на русский народ: в пользу такого предположения говорит его знаменитое «Письмо к Гоголю», написанное в Зальцбрунне почти одновременно с процитированным выше письмом к Боткину. Осуждая реакционные идеи гоголевских «Выбранных мест из переписки с друзьями», Белинский дает здесь образ русского народа как народа «по натуре своей глубоко атеистического», наделенного «здравым смыслом, ясностью и положительностью в уме», свойствами, в которых «может быть, и заключается

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 383.

<sup>2</sup> Там же. С. 385.

огромность исторических судеб его в будущем»<sup>1</sup>. В творчестве Белинского это была — наряду с его полемикой с Майковым — наиболее радикальная попытка отойти от обычного для западников воззрения на народ как консервативную, инертную силу, «вечного ребенка, всегда несовершеннолетнего», согласно приведенной выше формуле критика.

В Париж Белинский прибыл в конце июля 1847 года, в момент наибольшего обострения дискуссии о буржуазии, которая велась в кругу пребывавших там русских. Союзником Герцена в этих спорах был Бакунин, выдвинувший лозунг «Избави нас, Боже, от буржуазии!»; в защиту буржуазии выступали Сазонов и Анненков. Белинский поначалу встал на сторону Герцена; позднее, вернувшись в Россию, пытался удержаться на позиции посредника; еще позднее, в письме к Анненкову (февраль 1848 года), признал правоту Анненкова.

Как протекали эти колебания, чем вызывалось очередное изменение позиции?

Позиция, занятая Белинским в парижских дискуссиях, известна нам, к сожалению, лишь в самых общих чертах; но позднейшая переписка критика позволяет утверждать, что его непосредственная реакция на буржуазную действительность, на характерную для тогдашней Франции атмосферу скандалов, процессов по поводу коррупции и т. д., во многих отношениях напоминала реакцию Герцена. В буржуазии Белинский видел воплощение партикуляризма, неспособного подняться до уровня охвата интересов всего общества. «Горе государству, которое в руках капиталистов. Это люди без патриотизма, без всякой возвышенности в чувствах. Для них война или мир значат только возвышение или упадок фондов — далее этого они ничего не видят. Торгаш есть существо, по натуре своей пошлое, дрянное, низкое и презренное»<sup>2</sup>. Торгашеские добродетели критик оценивал как почтенные, но решительно антипатичные; уж лучше противоположность буржуазной расчетливости — «моты, расчотители, прожигатели, гуляки, даже развратники»<sup>3</sup>. Сравнение буржуазии с аристократией также напоминает герценовское:

<sup>1</sup> Там же. С. 215.

<sup>2</sup> Там же. С. 449.

<sup>3</sup> Там же. С. 450.

«В Англии средний класс много значит — нижняя палата представляет его; а в действиях этой палаты много величавого, а патриотизма просто бездна. Но в Англии среднее сословие контрабалансируется аристократией, оттого английское правительство столько же государственно, величаво и славно, сколько французское либерально, низко, пошло, ничтожно и позорно»<sup>1</sup>.

В конце 1847 года, вернувшись в Россию, Белинский, однако, замечал и подчеркивал также другую сторону медали. Буржуазия, утверждал он в процитированном выше письме к Боткину, «имела свое великое прошедшее, свою блестящую историю, оказала человечеству величайшие услуги»; «...государства без среднего класса осуждены на вечное ничтожество»; «Я знаю, что промышленность — источник великих зол, но знаю, что она же — источник и великих благ для общества»; «Кто же не буржуа? Разве *ouvrier*<sup>2</sup>, орошающий собственным потом чужое поле. Все теперешние враги буржуазии и защитники народа так же не принадлежат к народу и так же принадлежат к буржуазии, как и Робеспьер и Сен-Жюст. Вот с точки зрения этой неопределенности и сбивчивости в слове буржуазии письма Герцена *sont attaquables*<sup>3</sup>». «Итак, — резюмирует критик, — не на буржуазии вообще, а на больших капиталистов надо нападать, как на чуму и холеру современной Франции»<sup>4</sup>.

Белинскому казалось, что эта формула позволяет согласовать позицию Герцена с позицией Боткина и Анненкова. Но дело было не так просто: спор о буржуазии не утратил бы своей остроты благодаря терминологическим уточнениям; различие «больших капиталистов» и «буржуазии вообще» не могло удовлетворить Герцена, для которого «мелкий собственник» был «худшим буржуа из всех»<sup>5</sup>. Посредническая позиция Белинского основывалась на иллюзии, что спор идет лишь о той или иной оценке французского среднего класса. В действительности то был спор о капитализме как глобальном общественном строе,

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 451.

<sup>2</sup> Рабочий (франц.).

<sup>3</sup> Уязвимы (франц.).

<sup>4</sup> Там же. С. 448–449, 452.

<sup>5</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 6. С. 60. Эти слова Герцена написаны осенью 1848 года, но выражают точку зрения, сложившуюся раньше.



о капиталистическом или некапиталистическом пути развития России. А во взглядах на этот вопрос Белинский и Герцен уже в конце 1847 года расходились принципиально.

«Последним словом» критика в споре о буржуазии было, как уже упоминалось, февральское письмо к Анненкову 1848 года. Тяжело больной Белинский не писал, а диктовал его, тем не менее письмо дышит страстью, свидетельствующей об интенсивной работе мысли, о высоком градусе духовной жизни. Наиболее любопытный фрагмент письма стоит привести целиком:

Читаю теперь романы Вольтера и ежеминутно мысленно плюю в рожу дураку, ослу и скоту Луи Блану. Из Руссо я только читал его «Исповедь» и, судя по ней, да и по причине религиозного обожания ослов, возымел сильное омерзение к этому господину. Он так похож на Дост<оевского>, который убежден глубоко, что все человечество завидует ему и преследует его. Жизнь Руссо была мерзка, безнравственна. Но что за благородная личность Вольтера! какая горячая симпатия ко всему человеческому, разумному, к бедствиям простого народа! Что он сделал для человечества! Правда, он иногда называет народ *vil populase*<sup>1</sup>, но за то, что народ невежествен, суеверен, изувер, кровожаден, любит пытки и казни. Кстати, мой верующий друг и наши славянофилы сильно помогли мне сбросить с себя мистическое верование в народ. Где и когда народ освободил себя? Всегда и все делалось через личности. Когда я, в спорах с Вами о буржуазии, называл Вас консерватором, я был осел в квадрате, а Вы были умный человек. Вся будущность Франции в руках буржуазии, всякий прогресс зависит от нее одной, и народ тут может по временам играть пассивно-вспомогательную роль. Когда я при моем верующем друге сказал, что для России нужен новый Петр Великий, он напал на мою мысль как на ересь, говоря, что сам народ должен все для себя сделать. Что за наивная аркадская мысль! После этого отчего же не предположить, что живущие в русских лесах волки соединятся в благоустроенное государство, заведут у себя сперва абсолютную монархию, потом конституционную и, наконец, перейдут в республику? Пий IX в два года доказал, что значит великий человек для своей земли. Мой верующий друг доказывал мне еще, что избави-де Бог Россию от буржуазии. А теперь ясно видно, что внутренний процесс

<sup>1</sup> Чернь (лат.).

гражданского развития в России начнется не прежде, как с той минуты, когда русское дворянство обратится в буржуази. Польша лучше всего доказала, как крепко государство, лишенное буржуази с правами. Станный я человек! когда в мою голову забьется какая-нибудь мистическая нелепость, здравомыслящим людям редко удастся выколотить ее из меня доказательствами: для этого мне непременно нужно сойтись с мистиками, пиетистами и фантазерами, помешанными на той же мысли, — тут я и назад. Верующий друг и славянофилы наши оказали мне большую услугу. Не удивляйтесь сближению: лучшие из славянофилов смотрят на народ совершенно так, как мой верующий друг; они высосали эти понятия из социалистов и в статьях своих цитуют Жоржа Занда и Луи Блана<sup>1</sup>.

Эти слова написаны 15 (26) февраля, т. е. тогда, когда в Париже уже началась Февральская революция. Было ли это известно Белинскому, когда он писал свое письмо? Принимая во внимание его болезнь, а также опоздание, с каким доходили до России вести из Франции, можно предполагать, что нет, — во всяком случае, в письме об этом не упоминается. Известно также, что в Февральской революции западники увидели подтверждение мнения, что буржуазия еще способна бороться за прогресс. Белинский, который, по словам Герцена, «умер, принимая зарево ее [революции] за занимающееся утро»<sup>2</sup>, думал, конечно, так же.

Переменил бы он мнение, если бы дожид до июньских событий и того, что за ними последовало? Это кажется почти несомненным, тем более что признание им роли буржуазии во многом походило на новое, вынужденное примирение с действительностью. Белинский «мирился» с буржуазией как со своего рода исторической необходимостью не потому, что в душе симпатизировал ей, но потому, что не видел других сил, способных бороться за общечеловеческие, «надбуржуазные» ценности. Боткин, становясь на сторону буржуазии (несмотря на боязливые оговорки, которыми он снабдил свою декларацию), был куда больше в гармонии с самим собой, чем страстный, горячий, «неистовый Виссарион».

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 467–468.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 34.

Однако оставим непроверяемые гипотезы. С точки зрения нашего исследования важно отметить, что фактором, определившим позицию Белинского, было его западничество — мировоззренческая позиция, определяемая через отношение к славянофильству как главной негативной системе соотнесения. Нам кажется в высшей степени знаменательным, что в парижских дискуссиях Белинский встал на сторону Герцена и Бакунина, а по возвращении домой переменял точку зрения, погрузившись в русскую проблематику — проблематику борьбы со славянофильством и идеологией «официальной народности». Идеология Просвещения стала ассоциироваться у критика с Петром Великим как символом «сознания», проблема народа и буржуазии — с проблемой народа и индивидов, народа и «общества» как носителя принципа личности; во взглядах социалистов-утопистов на народ, вместе с социалистической критикой буржуазии, он усмотрел черты сходства со славянофильской идеализацией русского народа и славянофильской критикой западного капитализма. Оба этих ассоциативных ряда отнюдь не были произвольными и случайными — они вытекали из основных положений западничества как антиславянофильской мировоззренческой структуры.

## Две утопии

Теперь мы можем сделать некоторые сопоставления. Они позволят яснее увидеть сущность спора славянофилов с западниками, а также круг затронутых этим спором проблем; покажут славянофильство в соотнесении с западничеством и, с другой стороны, помогут конкретизировать понятие западничества путем выделения в мировоззрении мыслителей из круга Белинского и Герцена тех аспектов, которые определили их отрицательное отношение к славянофильству или — после 1842 года — сами определялись этим отношением. Это не будет обычное изложение или резюмирование конкретных полемик и дискуссий со роковых годов, — полемик, которые, как правило, были тесно связаны с десятками вопросов, актуальных в то время, но совершенно второстепенных для понимания славянофильства и западничества как структур мышления, взаимно обуславливающих

друг друга. Впрочем, публичных полемик было сравнительно мало — в частности, потому, что в сороковые годы славянофилы не имели собственного регулярно выходящего печатного органа и главные свои труды опубликовали лишь в пятидесятые годы. Итак, целью сопоставлений, которые подытожат наш предыдущий анализ, будет не обобщенное *описание* спора славянофилов с западниками, но его *структуризация*, конструирование «идеальной модели» обоих течений русской мысли в их взаимных отношениях — отношениях объективных, т. е. не зависящих от того, насколько они осознавались тем или иным участником спора.

При таком подходе наиболее существенные расхождения между мыслителями обоих лагерей можно свести к следующим девяти пунктам:

1. «Западному» идеалу автономной личности славянофилы противопоставляли «цельную личность». Принцип автономии как таковой (т. е. автономии личности как по отношению к обществу в целом, так и автономизации отдельных «областей духа» и сфер человеческой деятельности) был для них главным источником зла: автономия индивидов дезинтегрирует общество, обрекая людей на изоляцию и одиночество; автономия отдельных «областей духа» (особенно автономия разума) упраздняет веру, а тем самым фрагментирует, разбивает на части человеческую личность; «цельная личность» предполагает полное слияние индивида с обществом, полный отказ от автономии в пользу сверхиндивидуальной «веры», объединяющей общность людей. Взгляды западников были диаметральной противоположностью такого подхода: «самобытная, самозаконная личность» была для них целью исторического процесса, занимала центральное место в их системе ценностей. Опасность дезинтеграции, на которую указывали славянофилы, замечалась и западниками (особенно Герценом), однако те пытались решить эту проблему на почве полного признания автономии личности.

2. Для западников субъектом свободы был индивид; это считалось совершенно очевидным, не подлежащим дискуссии. Индивид свободен постольку, поскольку способен освободиться от традиционной рутины, от «готовых решений» и «предзаданных образцов», расширить сферу возможностей выбора и увеличить роль сознательных индивидуальных решений. Для славянофилов

субъектом свободы была общность людей; индивид свободен, если может «овнутрить», полностью усвоить традиционные ценности и образцы поведения; свобода состоит не в автономизации поведения (западническая философия действия), а в естественном отождествлении индивида с общностью (соборность); максимизация альтернатив, ситуаций, в которых индивид предоставлен себе самому, оценивалась решительно отрицательно.

3. Для западников необходимым условием свободы была рационализация и индивидуализация сознания, совершающаяся через «муки рефлексии»; славянофилы противопоставляли этой позиции апологию неререфлексивной веры, убеждение, что рефлексия — лишь результат «ложного пути», по которому идет западная цивилизация. В том, что избыток рефлексии убивает спонтанность и поражает волю, были согласны представители обоих течений, но выводы отсюда делались совершенно разные: славянофилы объявляли войну любому рационализму (т. е. любой автономной философии), а западники выступали за преодоление рефлексии (в смысле «Aufheben»<sup>1</sup>) путем экстерниоризации, за деятельную борьбу ради «претворения философии в жизнь». Славянофилы усматривали причину ослабления спонтанности в отрыве индивидов от церкви, понимаемой как организм коллективной веры, воли и любви; западники (во всяком случае, некоторые) связывали отрицательные последствия рефлексии с отрывом от природы и, что вытекало отсюда, обращались к материализму Фейербаха, реабилитирующему «природную сторону» человеческого существования.

4. Для западников рационализация сознания была равнозначна универсализации мышления, преодолению всяческого партикуляризма; их идеалом было освобождение индивидов и наций от «непосредственных определений», приобщение к общечеловеческому началу, к универсальности разума. Славянофилы же либо открыто критиковали идеал универсализма («отвлеченное человечество», как пренебрежительно называл его Хомяков), либо (что на практике оказывалось тем же самым) противопоставляли рационалистическому универсализму универсализм христианский, позволявший отождествить

<sup>1</sup> Снятие (нем.).

подлинно общечеловеческие ценности с православием, а русский народ — с человечеством (К. Аксаков).

5. Западническая «философия действия» была философией действия сознательного, преобразующего действительность в соответствии с требованиями разума и сознательной воли; славянофилы, напротив, доказывали, что такая деятельность есть узурпация, последствия которой пагубны, что истинная движущая сила истории — иррациональная «историческая стихия», а индивидуальный разум не в состоянии руководить жизнью. Философия действия гласила, что полная реализация личности осуществляется путем экстерииоризации; славянофильский идеал личности предполагал внутреннее сосредоточение и максимальную интериоризацию «истинно христианских общественных начал», переданных традицией.

6. Этому соответствовали две совершенно различные концепции историзма: рационалистический историзм, понимающий историю как процесс развития сознания и рационализации общественных отношений, и консервативно-романтический историзм, иррационализирующий историю, направленный против любых — как не диалектических, так и диалектических — разновидностей рационализма. Первый пытался преодолеть «отвлеченность» и «статичность» просветительского рационализма, подводя под идеалы Просвещения новый, *исторический* фундамент; второй шел несравненно дальше в своей критике Просвещения и Революции, рассматривая их как своего рода извращение, аномалию исторического процесса. Первая концепция (разделяемая западниками) допускала резкие скачки исторического развития (негацию), вторая (разделяемая славянофилами) абсолютизировала непрерывность исторического времени, в резких скачках видела разрыв с «историзмом», понимаемым как внутренняя норма развития, своего рода «энтелехия» данного общественного организма.

Однако историзм как таковой не был *необходимым* элементом славянофильства и западничества: обе эти мировоззренческие структуры могли сочетаться также с разными формами внеисторического мышления; точнее говоря, трудности историзма в обеих его разновидностях нередко преодолевались путем отказа от него в конечном идеале. Но тип внеисторизма точно соответствовал

типу историзма: с западничеством мог сочетаться просветительский внеисторизм, апеллирующий к «разуму и природе человека» (встречающийся иногда — наряду с историзмом — у Белинского), а также позитивистский внеисторизм В. Майкова; славянофильский внеисторизм принимал форму сентиментально-моралистической утопии К. Аксакова, которая реальному историческому процессу противопоставляла абсолютизацию системы ценностей определенной (докапиталистической) эпохи<sup>1</sup>.

7. Процесс рационализации общественных отношений понимался западниками как замена связей непосредственного, эмоционального, традиционного характера — государственно-правовым порядком (Кавелин); на определенном этапе исторического развития силой, прокладывающей путь правовому порядку и тем самым освобождающей личность, была централизованная абсолютная монархия. Славянофилы, соглашаясь с этим диагнозом, сам процесс оценивали совершенно иначе: государственно-правовая рационализация была для них другой стороной внутренней, органической атомизации общества. Идеалом славянофилов была непосредственная, «органическая» связь индивида с коллективом, связь не институционализируемая, основанная на общей вере, традиции и обычаях, сохранившаяся, по их мнению, в русской крестьянской общине.

8. Важным спорным вопросом было также отношение к народу и народной культуре. Как славянофилы, так и западники — при совершенно различной оценке самого факта — считали народ главной опорой иррациональной традиции, а «образованное общество» — главным носителем общечеловеческих ценностей, таких как «личность» и «сознание» (в западническом понимании этих слов). Из этого делались диаметрально противоположные выводы: славянофилы провозглашали необходимость «возвращения» интеллигенции в народ, придания консерватизму «народного» характера; западники же ставили задачу преобразовать народ в «нацию», т. е. в народ, достигший «эпохи сознания», «индивидуализированный мыслью». Отсюда вытекали крайне существенные различия в понимании российского исторического

<sup>1</sup> О двух типах историзма см.: *Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge*. P. 106.

процесса, в оценке реформы Петра Великого, в концепции народа и «народности» литературы, во взглядах на фольклор и т. д.

9. Последний пункт, по сути, включает в себя все остальные. Речь идет об отношении к капитализму. Следует подчеркнуть, что линия разграничения в этом вопросе осознавалась противоборствующими сторонами не одинаково ясно: «самосознание» славянофилов опережало здесь «самосознание» западников. Славянофилы последовательно критиковали капитализм с консервативно-романтических позиций, с позиций максимальной сублимации ценностей, связанных с докапиталистическим типом личности и общественных отношений. Для западников же главным врагом был как раз докапиталистический уклад, т. е. феодализм в широком, марксистском понимании этого слова; как русский феодализм, так и западноевропейский капитализм они оценивали с «надбуржуазной» точки зрения, т. е. с позиции максимальной сублимации либерально-демократических ценностей, а значит, в конечном счете, ценностей, неразрывно связанных с развитием капитализма и антифеодальной борьбой европейской буржуазии. Внутренняя логика славянофильской мысли вела к отрицанию капиталистического пути развития России; западничество как структура мышления влекло за собой одобрение буржуазного пути развития. Неприятие этого вывода было равнозначно разрыву с западничеством — именно так произошло с Герценом.

Максимальная сублимация двух этих разных систем ценностей свидетельствует о том, что славянофильство и западничество николаевской эпохи были не столько двумя идеологиями, борющимися за конкретные, непосредственные и ограниченные цели, сколько двумя противостоящими друг другу утопиями, равно внеположными по отношению к российской действительности. Впрочем, на утопичность их обрекала сама эта действительность, делавшая невозможной реальную борьбу за конкретные политические цели. Утопическая сублимация ценностей позволяла славянофилам критиковать не только капитализм, но также западный феодализм и русское крепостное право; западникам, в свою очередь, она позволяла критиковать капитализм как строй, не соответствующий требованиям разума и автономной личности. Это вело к определенному затемнению картины; но, с другой стороны (и это для нас главное), именно



утопичность определяла степень целостности обеих мировоззренческих структур. Общественная действительность всегда менее однородна, чем утопия, практика заставляет идти на компромиссы и эклектизм, которых легче избежать в теории; вот почему первое же столкновение с конкретной действительностью Западной Европы привело к дезинтеграции западничества и вот почему, как мы увидим, славянофильская утопия, родившаяся в условиях, при которых была невозможна любая деятельность, не могла пережить эпоху Великих реформ Александра II.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что обе утопии — славянофильская утопия «Древней Руси» и западническая утопия «Европы» — с самого начала отличались по степени своей когерентности и внутренней цельности. Западничество было гораздо более «свободной» структурой, допускало гораздо большую дифференциацию позиций, даже в принципиальных вопросах (мыслителем, наиболее близким к предложенной выше «идеальной модели» западничества, своего рода архетипом западника следует признать, несомненно, Белинского — это подтверждает как анализ его взглядов, так и единодушные свидетельства современников). Собственно говоря, классическое западничество было в истории русской мысли лишь кратковременной общей идейной платформой, объединившей представителей потенциально различных и все более расходящихся между собой течений политической мысли. Датой его окончательного формирования следует считать 1842 год — момент, когда славянофильство стало важной отрицательной системой соотнесения для русских левогегельянцев; дезинтеграция западничества наступила уже в 1848 году, после смерти Белинского и перехода Герцена на позиции «русского социализма». А классическое славянофильство существовало в качестве цельного учения по меньшей мере двадцать лет (примерно в 1839–1861 годах) и даже в процессе своей дезинтеграции сравнительно долго сохраняло элементы особого стиля мышления и особый интеллектуальный колорит. Различия между И. Киреевским, Хомяковым и К. Аксаковым — это разные оттенки *одного мировоззрения*; западничество — всего лишь один *аспект взглядов* Белинского, Герцена, Грановского, аспект, в немалой степени обусловленный их общим противостоянием славянофильству, а также идеологии «официальной народности».

Выделенный в наших сопоставлениях комплекс проблем яснее высвечивает как «негативный параллелизм» обоих течений русской мысли, так и его границы. Этим комплексом отнюдь не исчерпывается *вся* проблематика, которую затрагивали славянофилы и (тем более!) мыслители из круга Белинского и Герцена. Заметим также, что, хотя славянофильство сложилось раньше западничества, главные ценности, лежавшие в основе западничества, и прежде всего идея автономной личности, кристаллизировались независимо от славянофильства, т. е. вне славянофильства как отрицательной системы соотнесения; для будущих западников такой системой поначалу была правогегельянская — «формалистическая» или романтизирующая — интерпретация философии Гегеля. Но это не меняет дела: мировоззрение, проблематика которого сформировалась в ходе специфической селекции гегелевской проблематики, а система ценностей — в ходе критического усвоения некоторых аспектов гегельянства и упорной борьбы с другими его аспектами, с самого начала было потенциально антиславянофильским, как бы заранее предназначенным для встречи со славянофильством — и столкновения с ним — на почве общего круга проблем. Причиной тому было, если воспользоваться терминологией Мангейма<sup>1</sup>, «сосуществование во времени и пространстве» представителей обоих течений, то обстоятельство, что славянофильство и западничество представляли собой два полярно противоположных ответа на вопросы, стоявшие перед одним и тем же поколением, в той же самой стране и в том же культурном кругу. Поколение это — последнее поколение крепостнической России, органически связанное с «философской эпохой» и культурой «образованного дворянства», — вошло в историю русской литературы и мысли под именем «людей сороковых годов». Оглядываясь назад, Герцен так характеризовал «динамическо-антиномическое единство» (выражение Мангейма) своего поколения: «Да, мы были противниками <...>, но очень странными, у нас была одна

<sup>1</sup> См.: *Mannheim K. The Problem of Generations*. Славянофилы и западники, с точки зрения мангеймовской концепции, — две «конкретные группы», выразившие и формировавшие мировоззрение двух «поколенческих единиц» одного «действительного поколения».

любовь, но не *одинакая* <...>. Мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как *сердце билось одно*<sup>1</sup>.

\* \* \*

Наконец, следует затронуть еще один вопрос: в каком отношении находилась рассмотренная выше идеологическая «пара» к аналогичным парам в западноевропейской философии и общественной мысли? Позиция западников отчасти напоминала позицию западных либералов и демократов в споре с консерваторами, особенно (что мы старались показать) — позицию Гегеля и левогегельянцев в споре с консервативным романтизмом. Но было бы ошибкой ограничиться этими аналогиями, игнорируя специфику русского западничества. Следует ясно заявить, что российская идеологическая ситуация сороковых годов не имела точного соответствия на Западе. Это звучит, быть может, парадоксально, но виднейшие русские западники вовсе не соответствовали требованиям, предъявляемым к идеальной модели противников славянофильства; гораздо ближе к такой модели были концепции западноевропейских мыслителей — идеологов буржуазного течения в рамках Просвещения, либеральных экономистов или утилитаристов наподобие Бентама.

Западническая утопия косвенно отражала слабость российской буржуазии, то обстоятельство, что главным носителем прогрессивной буржуазной идеологии была в России дворянская и (реже) недворянская интеллигенция, для которой капитализм все еще оставался абстракцией. Об этом красноречиво свидетельствует крайне слабый интерес к политической экономии, интерес, проявлявшийся, собственно, лишь второстепенными и периферийными мыслителями, такими как Боткин и Майков. У главных идеологов западничества — Белинского и Герцена — мы не найдем

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 9. С. 133. Ощущение принадлежности к своему поколению было у Герцена очень сильным; в этом отношении характерна его необычайно резкая реакция на критику «лишних людей» (т. е. вообще «людей сороковых годов») демократами-разночинцами шестидесятых годов, особенно Добролюбовым (см. статьи Герцена «Very dangerous» и «Лишние люди и желчевики»). Не менее знаменательно то, что, защищая «лишних людей», Герцен называл в их числе Ивана Киреевского (Там же. Т. 14. С. 325).

обязательной для классического либерализма апологетики свободной конкуренции и буржуазной собственности. Социологическая и экономическая проблематика формирования различных исторических форм собственности, проблематика, которой так много внимания посвятил Гегель и которая ясно осознавалась славянофилами, оставалась на периферии познавательного горизонта западников и не играла существенной роли в западной структуре мышления. Сходство с позицией Гегеля по вопросу о рационализме также не следует преувеличивать: в западной иерархии ценностей «рациональность» подчинена «личности», а не наоборот, как у Гегеля (особая роль вопроса о рационализме в наших сопоставлениях обусловлена его решающим значением в славянофильской доктрине). Здесь ярко проявилось то обстоятельство, что общим историческим опытом, глубоко пережитым и определяющим мировоззрение, был для русских мыслителей прежде всего болезненный и радостный процесс формирования личности, ее освобождения — через философию и литературу — от непосредственно данной, «природной» среды.

«Интеллигентский» характер русского западничества, далеко зашедшая сублимация либеральной системы ценностей и, наконец, — *last but non least*<sup>1</sup> — невозможность какой-либо политической деятельности были причиной того, что различие между классическим либерализмом и буржуазным демократизмом, столь отчетливое на Западе, в России стиралось и заявляло о себе, самое большее, в отвлеченных дискуссиях о якобинцах и жирондистах, о существовании Бога и т. п. Поэтому, чтобы подчеркнуть характер западничества как воззрения, объединившего потенциальных либералов и потенциальных радикальных демократов, мы назовем утопию западников либерально-демократической утопией.

Материалом славянофильской утопии — в отличие от западной — было конкретное, «укорененное в почве» социальное бытие русского родового дворянства. Но и здесь исходная, социологически обусловленная система ценностей подвергалась сублимации, которую весьма облегчала возможность не разделять какой-либо ответственности за деятельность государства,

<sup>1</sup> Последнее по счету, но не по важности (англ.).

свалить на бюрократическое самодержавие всю вину за несомненно существующее общественное зло.

И тут в игру вступает еще один очень важный фактор: вопрос о «европеизации», которая охватила лишь «образованное общество», но не коснулась народа. Это метко выразил Самарин в заметке о славянофильстве и западноевропейском консерватизме: «В Европе и торизм, и вигизм выросли от одного *народного* корня, развились в одной *народной* среде. У нас вигизм привит извне <...>. Итак, борьба вигизма с торизмом в области веры, философии и в администрации у нас гораздо сложнее, чем на Западе: ибо в России она захватывает в свой круг еще новую борьбу *народного* быта с безнародною, отвлеченною *цивилизацией*»<sup>1</sup>.

Поправлять утверждения Самарина об исключительно внешнем источнике «русского вигизма» было бы излишним педантизмом; важно здесь то, что европеизация существовала как в действительности, так и (еще более) в сознании славянофилов и западников. Наблюдение Самарина не следует абсолютизировать: апелляция консерваторов к народу отнюдь не была исключительно российским явлением; обвинения «образованных классов» в космополитизме встречались и в других странах Европы («галлицизацию» в Германии можно считать в какой-то — ограниченной — степени аналогом «европеизации» в России). Но мы полагаем, что в России «народный» аспект консерватизма проявился сильнее, чем где бы то ни было, и это, разумеется, сказалось во взглядах западников на народ и народность.

Таким образом, классическое славянофильство сороковых годов представляло собой особенно утопичную и в *своей утопичности* — особенно «народную» разновидность консерватизма. В николаевскую эпоху оно было не столько идеологической защитой существующей традиции, сколько утопической попыткой восстановления традиции утраченной. В этой утопичности — коренившейся в социальных и политических условиях николаевской России — заключалась как сила, так и слабость славянофильства: его «благородство», признававшееся даже его противниками, способность оплодотворять ум и воображение, и вместе с тем — малая пригодность в качестве программы практической деятельности.

<sup>1</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 402.

## ЧАСТЬ IV

*Дезинтеграция славянофильства.*

*Его продолжатели и воздействие его идей*

## ГЛАВА 10. СЛАВЯНОФИЛЬСТВО В ШЕСТИДЕСЯТЫЕ ГОДЫ

Поражение крепостнической России в Крымской войне, смерть императора, «жандарма Европы», при обстоятельствах, не исключающих самоубийства, были восприняты — и в кругу западников, и в кругу славянофилов — как начало новой эпохи, эпохи глубоких политических и общественных преобразований. Даже в правительственных сферах осознавали, что некоторые реформы, и прежде всего решение крестьянского вопроса, стали безотлагательной необходимостью. Александр II вступил на путь политики частичных уступок, осторожного зондирования общественного мнения относительно возможности проведения реформ с минимальным ущербом для существующего строя. Наступила эпоха больших ожиданий и самостоятельной (до известной степени) общественной деятельности — эпоха, которую современники называли «оттепелью». «Несколько легче, — пишет о ее начале советский ученый, — стало работать университетам, в известной мере (очень ограниченной) был смягчен цензурно-полицейский гнет, устранены отдельные ненавистные обществу деятели николаевского царствования (но подавляющее их большинство сохранило свое положение), позднее была проведена политическая амнистия, тоже весьма неполная. Современники, даже столь лояльные к власти, как славянофилы, сомневались и тревожились: что же последует за „оттепелью“? „Хорошо, если весна и благодатное лето, но если эта оттепель временная, и потом опять все закует мороз, то еще тяжелее покажется“»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> История русской литературы: В 10 т. Т. 8. Ч. 1. С. 14. (Автор главы — Ш. М. Левин.) Закавыченная цитата взята из дневника В. С. Аксаковой (Аксакова В. С. Дневник. СПб., 1913. С. 102).

Однако конец николаевской эпохи стал также началом конца славянофильской утопии. Условия, созданные «оттепелью», хотя и не означали принципиальных изменений в структуре самодержавия, в корне изменили общий идейный климат эпохи, повлекли за собой настоящую революцию в общественном сознании. Самым умеренным, но и самым распространенным проявлением этих перемен стало убеждение, что общество призвано сказать свое слово о государственных делах, что общественное мнение должно активно влиять на курс реформаторских начинаний правительства. В центре дискуссий и интересов оказались непосредственно актуальные вопросы — политические и общественные; философский энтузиазм уступил место энтузиазму scientистского толка. Интроспективная культура «лишних людей» (характерная для обеих утопий сороковых годов), далеко зашедшая интровертизация ценностей не могли устоять перед лицом всеобщего стремления к «реализму», к конкретике, к осуществлению ценностей вовне посредством практической деятельности. «...Время Онегиных и Печориных прошло, — писал Герцен в 1859 году. — Теперь в России нет лишних людей, теперь, напротив, к этим огромным запашкам рук недостает. Кто теперь не найдет дела, тому пенять не на кого, тот в самом деле пустой человек, свищ или лентяй»<sup>1</sup>.

Славянофилы, родные братья-антагонисты «лишних людей», могли *mutatis mutandis*<sup>2</sup> применить эти слова к своему утопизму. Все яснее становилось, что времена масштабных историсофских построений прошли, что в новых условиях любое мировоззрение должно проявить себя в конкретной, оперативной, практической программе действия. При выработке такой программы славянофильская утопия начала расползаться по швам, утрачивать свою определенность, на каждом шагу уступать прагматическим соображениям; на первый план вышли люди с темпераментом деятелей, такие как Иван Аксаков, Юрий Самарин, А. И. Кошелев и князь В. А. Черкасский. Из классиков славянофильства лучше всего адаптировался к новой ситуации «реалистично» настроенный Хомяков.

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 14. С. 119 (из статьи «Very dangerous»).

<sup>2</sup> С соответствующими изменениями (*лат.*).



Более последовательные славянофильские романтики — Иван Киреевский и Константин Аксаков — остались на позиции непримиримого утопизма. Первый умер на пороге новой эпохи, отказывая в правомочности требованиям, которые она предъявляла (прежде всего — задаче решения крестьянского вопроса), и последовательно защищая первенство постулатов славянофильской утопии (возрождение «образованным обществом» утраченной традиции как первостепенное условие развития)<sup>1</sup>; второй, полностью одобряя отмену крепостного права и надделение крестьян землей, остался верен славянофильской утопии в ее «народном» аспекте, отстаивал ее с фанатичным упорством и оценивал ситуацию лишь с этой точки зрения. Это, понятно, вело к утрате ориентации среди реальных политических сил и к возрастающей изоляции в собственном лагере. Газета «Молва», издававшаяся Аксаковым с 1857 года и через несколько месяцев закрытая за «неблагонадежность», в глазах властей создала славянофильскому утописту репутацию человека опасного, в прогрессивных кругах — репутацию публициста, которого нельзя принимать всерьез<sup>2</sup>, а среди славянофилов, занятых практической подготовкой крестьянской реформы, — репутацию компрометирующего идейного соратника, человека безответственного, который, по выражению Кошелева, «мечется на стены и порет всякую дичь»<sup>3</sup>.

Превосходной иллюстрацией печальных судеб славянофильской утопии является сравнение Константина Аксакова с князем Черкасским, который свое отношение к славянофильскому учению выразил удачным определением «брак по рассудку». Черкасский, пишет Кошелев, «вовсе не считал православного Христова учения основой нашего мировоззрения, высказывался беспрестанно против сельской общины и любил насмехаться над народом-кумиром, коему, по его мнению, будто поклонялись Хомяков и К. Аксаков»<sup>4</sup>. Тем не менее он считался славянофилом, и сам выступал в качестве такового: в его случае принадлежность к славянофилам определялась не отношением к православию,

<sup>1</sup> Ср. с. 186–187 настоящей книги.

<sup>2</sup> Ср.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. М., 1948. Т. 4. С. 779.

<sup>3</sup> См.: Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики... С. 400.

<sup>4</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 84.

к «народным началам» и т. д., но определенной аграрной программой, а также определенным типом дворянской политической программы. То, что эти критерии могли стать решающими, красноречиво свидетельствует о сдвигах в славянофильской иерархии проблем и ценностей, о том, что идеи, которые отстаивали славянофилы в великом идейном споре сороковых годов, отодвигались на задний план.

Главным органом славянофильства в 1856–1860 годах был издававшийся Кошелевым ежеквартальник (с 1859 года — двухмесячник) «Русская беседа». Исполнение давней мечты о собственном регулярном печатном органе далось славянофилам нелегко: нужно было добиться отмены специальных цензурных ограничений, наложенных на главных славянофильских авторов в связи с делом «Московского литературного и ученого сборника» (1852). Попечителю Московского учебного округа Назимову пришлось убеждать министра просвещения Норова, что славянофилы бесосновательно слынут «людьми опасными и вредными, чем-то вроде якобинцев», что в действительности «это люди весьма мирные, благочестивые отцы семейства, помещики, во все не помышляющие о нарушении законного порядка вещей»<sup>1</sup>. Но эти препятствия оказались преодолимыми, и полугодовые старания увенчались успехом. В 1858 году Кошелев даже получил разрешение издавать ежемесячное прибавление к журналу «Русская беседа», посвященное исключительно крестьянской реформе и земледельческим вопросам; это прибавление выходило в течение года под заглавием «Сельское благоустройство».

Старания славянофилов об издании собственного журнала вызвали крайне характерный отклик Грановского. В уже цитированном предсмертном письме к Кавелину (от 2 октября 1855 года) он писал: «Я до смерти рад, что они затеяли журнал. <...> Я рад потому, что этому воззрению надо высказаться до конца, выступить наружу во всей красоте своей. Придется поневоле снять с себя либеральные украшения, которыми морочили они детей, таких, как ты. Надобно будет сказать последнее слово системы, а это последнее слово — православная патриархальность, несовместная ни с каким движением вперед»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики. С. 359.

<sup>2</sup> Цит. по: Чешихин-Ветринский В. Е. Т. Н. Грановский и его время. С. 364.

Однако Грановский ошибся. Его реакция была типичной для западника сороковых годов, видевшего в славянофильстве прежде всего славянофильскую утопию с ее несомненно консервативным характером. Издание в условиях «оттепели» собственного журнала немало способствовало отказу от множества «украшений» в пользу практически понятого классового интереса; но, в согласии с духом эпохи, отбрасывались украшения *консервативные*; «последнее слово системы» (т. е. практическая программа славянофилов) оказалось, вопреки предсказаниям Грановского, не проповедью застоя, а специфической разновидностью дворянского либерализма.

Разумеется, перевод славянофильского учения на «практические рельсы» совершался постепенно. В первых номерах «Русской беседы» преобладала проблематика сороковых годов: кризис европейской цивилизации, возможность и необходимость «национальной» науки. Непосредственным продолжением споров с западниками была также долгая полемика с «государственной школой» в историографии (С. Соловьев, Б. Чичерин), но особенно — с тезисами правогегельянца Чичерина о крестьянской общине, защищавшимися на страницах журнала московских западников «Русский вестник»<sup>1</sup>.

Существующая в России крестьянская община, доказывал Чичерин, не имеет ничего общего с древней родовой общиной: она была создана в XVI веке не «народом», а централизованным государством, заинтересованным в упрощении сбора податей и обеспечении фискальных нужд при помощи «круговой поруки». Эти тезисы вызвали негодование славянофилов и положили начало полемике между «Русской беседой» и «Русским вестником». По верному замечанию Чернышевского, Чичерин стал своего рода кошмаром, неустанно преследующим славянофильских авторов<sup>2</sup>.

Полемика с Чичериным, несомненно, имела актуальное значение, ведь в конечном счете речь шла о том, должна ли община по-прежнему существовать или подвергнуться ликвидации

<sup>1</sup> Эту полемику реферирует Завитневич в книге: *Завитневич В. З.* А. С. Хомяков. Т. 1. С. 285–331. Современные научные данные о происхождении крестьянской общины рассмотрены в кн.: *Blum J.* Lord and peasant in Russia. Princeton, 1961. Ch. 24.

<sup>2</sup> *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч. Т. 4. С. 731.

вместе с крепостным правом; но значение это терялось в пространных исторических статьях, перегруженных документальными материалами и с трудом воспринимавшихся средним читателем. Вскоре это стало ясно и самим славянофилам; самый молодой из них, Иван Аксаков, уже в конце 1856 года констатировал, что «Русская беседа» «очень слабо удовлетворяет современным требованиям» и что причина тому — ее слишком отвлеченный характер. Интерес вызывают лишь статьи Черкасского по крестьянскому вопросу да еще статьи о железных дорогах. Славянофильство, писал Иван Аксаков в письме от 9 октября 1856 года, «не может возбуждать сочувствия молодежи. Требования эмансипации, железных путей и проч. и проч., сливающиеся теперь в один общий гул по всей России, первоначально возникли не от нас, а от западников <...>»<sup>1</sup>.

«Сочувствия молодежи» «Русская беседа» так и не приобрела — даже когда ее фактическим редактором стал сам Иван Аксаков (т. е. с 4-го номера 1858 года). Следует, однако, признать, что характер журнала менялся — в соответствии с намерениями большинства его сотрудников и фактического издателя — в направлении «лучшего удовлетворения современным требованиям». Православная «соборность» и древнерусская «целостность духа» были заслонены экономическими и общественно-политическими вопросами; причиной непопулярности журнала была уже не отвлеченность тематики, а то, что вполне конкретные вопросы рассматривались с точки зрения интересов непопулярного класса общества.

Но тут стоит отметить любопытный факт: с наибольшим интересом и наибольшей симпатией отнесся к журналу славянофилов идейный вождь прогрессивной молодежи — Николай Чернышевский. В 1856–1857 годах он поместил в «Современнике» ряд статей и обзоров печати, в которых всячески подчеркивал «положительные стороны» славянофильства, не останавливаясь даже перед утверждением, что оно ему куда ближе, чем окостеневшее западничество (в смысле не критического одобрения западноевропейских порядков). «...Есть в славянофильстве, — писал Чернышевский, — элементы здоровые, верные,

<sup>1</sup> Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики... С. 392–393.

заслуживающие сочувствия. И если уже должно делать выбор, то лучше славянофильство, нежели та умственная дремота, то отрицание современных убеждений, которое часто прикрывается эгидой верности западной цивилизации <...><sup>1</sup>.

На позицию Чернышевского решающим образом повлияло его отношение к либеральной политэкономии, которую в пятидесятые годы начали отождествлять с западничеством. Чернышевский полностью отдавал себе отчет в том, что Россия вступает в эпоху капиталистического производства, и в принципе одобрял этот факт, но желал избежать отрицательных последствий стихийного общественного развития. Славянофильская философия и историософия были в его глазах лишь «мечтою о небывалом и невозможном специально-русском построении науки на фантастических основаниях», «бесплодными мечтами», неспособными заслонить самое существенное содержание славянофильства; это содержание он усматривал в области, не имеющей, по его мнению, ничего общего с теми или иными воззрениями на «отношения народности к общечеловечности»<sup>2</sup>.

Славянофилы, писал он,

знают смысл урока, представляемого нам участием английских и французских земледельцев, и хотят, чтобы мы воспользовались этим уроком. Они считают общинное пользование землей, существующее ныне, важнейшим залогом, необходимейшим условием благоденствия земледельческого класса. В этом случае они высоко стоят над многими из так называемых западников, которые почерпают свои убеждения в устарелых системах, принадлежащих по духу своему минувшему периоду одностороннего увлечения частными правами отдельной личности, и которые необдуманно готовы восстать против нашего драгоценного обычая как несовместимого с требованиями этих систем, несостоятельность которых уже обнаружена наукою и опытом западноевропейских народов. Все теоретические заблуждения, все фантастические увлечения славянофилов с избытком вознаграждаются одним убеждением их, что общинное устройство наших сел должно остаться неприкосновенным при всех переменах в экономических отношениях<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 760.

<sup>2</sup> Там же. С. 723, 724.

<sup>3</sup> Там же. С. 760.

Те же причины, которые сделали невозможным соглашение между славянофилами и Чернышевским, создали фундамент долговременного союза между славянофильскими деятелями и их недавними противниками либерально-западнического толка. Наиболее ярким примером тому был Кавелин. Автор антиславянофильского синтеза истории России занял в крестьянском вопросе позицию, почти целиком совпадающую с позицией его славянофильского антагониста, Самарина. «На практике я стою с Вами совершенно заодно», — замечает Самарин в письме Кавелину в 1859 году<sup>1</sup>. Это сходство распространялось даже на вопрос об общине: мыслитель, защищавший «принцип личности», в шестидесятые годы признал, что в споре об общине права — а стало быть, и великая историческая заслуга — была на стороне славянофилов, а не западников.

Мотивы, которыми он руководствовался, не имели ничего общего с антикапиталистической утопией Ивана Киреевского и Константина Аксакова, зато полностью совпадали с намерениями и программой славянофилов-практиков — Самарина, Кошелева, Черкасского, идеологов помещичьего пути развития капитализма. «Прежде всего, — писал Кавелин, — оставим в стороне славянофильскую идиллию братства и любви, мнимых основ общинного землевладения и отличительной черты русского народа. Общинное землевладение в своем нынешнем виде есть тяжелое ярмо на шее крестьянина, цепь, которая, вместе с подушной податью и круговой порукой, приковывает его к земле и лишает свободы»<sup>2</sup>. Высказываясь за сохранение и укрепление этого «крестьянского ярма», Кавелин признавал даже, что оно неблагоприятно отражается на сельскохозяйственном производстве: «Общинное землевладение не предназначено, как видно уже теперь, чтобы двигать сельское хозяйство, толкать вперед промышленность»<sup>3</sup>. Неоценимое значение общины Кавелин усматривал лишь в том, что она (будто бы) представляет собой «талисман», защищающий от социальных потрясений, а также

<sup>1</sup> Цит. по: Дмитриев С. С. Славянофилы и славянофильство. С. 97.

<sup>2</sup> Кавелин К. Д. Собр. соч. СПб., 1898. Т. 2. Стб. 464–465 (статья «Крестьянский вопрос»). Ср.: Цаголов Н. А. Очерки русской экономической мысли периода падения крепостного права. М., 1956. С. 334–342.

<sup>3</sup> Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. 2. Стб. 281.

институт, укрепляющий положение дворянства при новых общественных порядках. Позднее к этой мотивации прибавился страх перед социальным расслоением крестьянства, а также конкуренцией, которая угрожала дворянской собственности со стороны зарождающейся сельской буржуазии<sup>1</sup>.

Параллель между Кавелиным и славянофилами-либералами может встретить определенные возражения, ведь по вопросу об общине Кавелин был — что он и сам подчеркивал — исключением среди тогдашних либералов-западников. Следует, однако, иметь в виду, что в период подготовки крестьянской реформы вопрос об общине не имел, вопреки видимости, решающего значения. Близость к славянофилам ощущал тогда не только Кавелин, но и Чичерин — «кошмар» славянофилов, решительный противник общины, последовательный сторонник либеральной, даже вульгарно-либеральной политэкономии. В своих воспоминаниях он высоко оценивал вклад славянофильских деятелей реформы и отмечал свое полное согласие с ними «в самом существе дела». Лучшие из славянофилов, писал он, «легко сходились с западниками, ибо цель у тех и других была одна <...>». «...Когда наступила пора практической деятельности, теоретические различия сгладились и споры умолкли»<sup>2</sup>.

Значит ли это, что споры сороковых годов касались иллюзорных проблем и сводились, по сути, к обычному недоразумению? Такое заключение было бы, по нашему убеждению, непростительной ошибкой, не позволяющей понять тогдашнюю идеологическую ситуацию. Антикапиталистический характер славянофильской утопии — факт не менее реальный, чем соединение под общим знаменем людей столь различных, как Грановский и Белинский, Кавелин и Герцен; ностальгия по утраченной традиции и стремление возродить ее было чем-то столь же реальным, выросшим на почве существующей действительности (хотя и трансцендентным по отношению к ней), как и стремление к обретению и упрочению новых, «западных» ценностей, таких как «личность» и «свобода». Новые условия, поставившие идеологов

<sup>1</sup> Ср.: Цаголов Н. А. Очерки русской экономической мысли... С. 341.

<sup>2</sup> Чичерин Б. Н. Воспоминания: Москва сороковых годов. М., 1929. С. 288, 225. Ср.: Цаголов Н. А. Очерки русской экономической мысли... С. 283.

обоих лагерей перед суровой необходимостью конкретного выбора, создали ситуацию, в которой непосредственный классовый интерес начинал заслонять утопические представления. Предпосылки сближения славянофилов с либеральными западниками заключались отнюдь не в каком-либо «существенном содержании» обеих утопий, поначалу скрытом, а затем проявившемся, — они возникли на почве обоюдной измены утопическим идеалам.

Однако исследователь общественной мысли не может пренебрегать утопиями: в качестве культуросозидающей силы они имеют бесспорную значимость и живут дольше, чем породившая их конкретная общественная ситуация. В качестве документа, свидетельствующего о людях, вписавших свои имена на страницах истории, и о представляемых ими социальных группах, они не менее важны, чем — так часто следующая за ними — измена этим утопиям.

\* \* \*

Отказ от антикапиталистической утопии, обусловленный крестьянской реформой и быстрым капиталистическим развитием пореформенной России, повлек за собой интеллектуальное выхолащивание славянофильства. Способствовали этому и политические факторы, прежде всего появление и нарастание революционного движения.

Отношение к революции стало решающим критерием в идеологических размежеваниях. Ситуацию осложняло еще и то, что антикапиталистическая утопия общины как главной ячейки общества и гаранта «самобытного», некапиталистического пути развития России оказалась почти полностью монополизирована революционерами-народниками. С другой стороны, нарастание национализма в связи с Польским восстанием, вновь обострившийся Восточный вопрос, а также колонизация Центральной Азии ускорили превращение консервативно-романтического национализма славянофилов в национализм великодержавный, заинтересованный в капиталистической индустриализации и урбанизации — хотя бы в целях усиления мощи империи, ее политического престижа и возможностей внешней экспансии.



Все это делало невозможным существование в пореформенной России славянофильства как гармоничного, целостного мировоззрения. Как справедливо писал (уже в 1872 году) Николай Михайловский:

...и теперь возможен и квасной патриотизм, и мечты о русской гегемонии в славянском мире и о борьбе славянского начала с романским и германским. Но цельное славянофильское мирозерцание невозможно. Возможны только специальные программы в славянофильском духе, как, например, славянофильская политическая программа, экономическая. Но не только между ними не может быть полного слияния и единства, но и внутри каждой такой специальной программы кроются непримиримые противоречия с сильным уклоном к западничеству<sup>1</sup>.

Окончание или затухание спора славянофилов с западниками констатировали и эпигоны славянофильства. Но объясняли они это иначе — не как результат сближения славянофилов с «западничеством» в смысле одобрения капиталистического строя, а, напротив, как результат распространения и всеобщего признания основных славянофильских идей. В этом отношении характерно высказывание Кошелева:

Замечательно, что то, что мы тогда говорили и утверждали, что возбуждало негодование и насмешки западников, сделалось теперь мнением и воззрением почти всех и каждого. Кто теперь не за связь с славянами? Кто теперь не за изучение русской старины, обычного народного права и других особенностей нашего народного быта? Кто теперь не признает в них глубокого смысла и великого для нашей будущности значения?<sup>2</sup>

Воздержимся от комментирования этих слов, упрощающих до *pes plus ultra*<sup>3</sup> проблематику споров сороковых годов, и процитируем для полноты картины еще одно высказывание —

<sup>1</sup> Народническая экономическая литература. М., 1958. С. 162–163 (статья «По поводу русского издания книги К. Маркса»).

<sup>2</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 77–78. О том же писал славянофил А. Ф. Гильфердинг в предисловии к «Запискам о всемирной истории» Хомякова (см.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5).

<sup>3</sup> До крайних пределов (*лат.*).

Э. Дмитриева-Мамонова, экс-славянофила (или, скорее, бывшего симпатизанта славянофильства). Оно взято из его статьи, опубликованной — вместе с пространным ответом Ивана Аксакова — в «Русском архиве» (1873).

По смерти Киреевских, Хомякова и Константина Аксакова сами их последователи в большинстве случаев затеряли главнейшие славянофильские предания. Они сошли с точки зрения своих предшественников, запутались, и свободнейшее направление превратилось в какую-то патриотически-благонамеренную доктрину, которая в одну сторону хочет всё и всех русить, а в другую всем проповедует уже не народное православие, а просто полицейскую веру, подхваченную Ю. Ф. Самариним у диких латышей и эстов, торгующих своею религиозною совестью. Живое славянофильство исчезло; оно сделалось пошленьким, формальным, худосочным катехизисом клерикально-полицейских сентенций. Вот почему оно, в начале 1860-х годов, вдруг так распространилось по всему Русскому царству, вдруг получило одобрение от всех маменек и генералов и приняло в свое лоно всех матушкиных сынков, желавших сделать карьеру. Славянофилы выростали за одну ночь, как грибы, вместе с патриотами самого подозрительного качества. Славянофильство увенчалось тогда тем успехом, от которого так ревниво оберегал его Константин Аксаков<sup>1</sup>.

Три приведенных выше высказывания, в сущности, не противоречат друг другу, но друг друга подтверждают и дополняют. Одобряя, вопреки собственной утопии, капиталистический путь развития России и активно сотрудничая с правительством в его реформаторских начинаниях, славянофилы содействовали созданию объективных предпосылок для дезинтеграции своего мировоззрения. С другой стороны, именно в пореформенной России появились условия для небывалого распространения должным образом скорректированных и упрощенных славянофильских идей. Решающее значение имели тут два обстоятельства: во-первых, революционное движение, а значит, потребность в идеологическом оружии против «нигилизма»; во-вторых, активизация польского национально-освободительного

<sup>1</sup> Русский архив. М., 1873. № 12. Стб. 2489–2490 (статья «Славянофилы»).

движения: восстание 1863 года повлекло за собой бурный всплеск русского шовинизма.

Россию захлестнула волна национализма и антинигилистической реакции; отдельные славянофильские идеи, вульгаризированные и очищенные от своего первоначального антикапиталистического содержания, оказались востребованы реакционной публицистикой, которая распространила их как никогда прежде. Эти идеи придали новую окраску официальному монархизму и почти всем разновидностям националистической идеологии. Даже самодержавие изменило свой стиль. Николай I — хотя в триединый девиз его царствования входила «народность» — был еще императором в духе традиционного легитимизма, противником панславизма и националистических страстей, особенно антинемецких; на первом плане для него находилось государственность и династические соображения. Александр II (во всяком случае, в начале своего царствования) был императором-«либералом», императором-«западником». После его убийства, в восьмидесятые годы, реакционное «обрусение» монархии достигло предела. Александр III был, условно говоря, «славянофильским» царем: носил крестьянскую бороду и сознательно придерживался «народной» и «православной» стилистики.

Всестороннее изучение этих, крайне любопытных процессов не входит в задачу настоящей книги. Проникновение отдельных славянофильских идей в реакционную публицистику и, при ее посредстве, в сознание целых социальных групп, степень их влияния на политику властей — все это могло бы стать темой отдельной книги, книги, которую должен написать профессиональный историк России. Наша задача иная — выделение и типологическая характеристика главных направлений, продолжавших собой славянофильство, которые представляют интерес в плане истории идей. Они появились как результат обособления и видоизменения различных аспектов славянофильского учения и *ex post*<sup>1</sup> проливают свет на скрытые в нем противоречия.

Для большей ясности мы делим эти продолжения на «непосредственные» и «косвенные», принимая в качестве критерия то, возникло ли данное направление внутри славянофильства

<sup>1</sup> Задним числом (*лат.*).

(в период его дезинтеграции) или хотя и под влиянием славянофильских идей, но без активного, творческого участия самих славянофилов. Разумеется, деление это условно, тем более что направления, о которых идет речь, обычно не выступали совершенно самостоятельно, а переплетались между собой в различных пропорциях. Но, как мы полагаем, требования типологизации достаточно обосновывают подобный подход.

Впрочем, само понятие «продолжение» условно, в чем мы полностью отдаем себе отчет. Во избежание недоразумений мы желали бы подчеркнуть, что нашим намерением не было сведение всех рассматриваемых ниже мыслителей (например, Григорьева, Достоевского, молодого В. Соловьева) к роли косвенных продолжателей славянофильства; в их творчестве мы лишь хотели проследить судьбы отдельных аспектов славянофильского учения, увидеть славянофильство в различных перспективах, как звенья различных направлений развития. Эта задача требовала охарактеризовать важнейшие направления воздействия славянофильского учения, а значит, его воздействие и на таких мыслителей, которые развивали *отдельные славянофильские идеи* в рамках *совершенно отличной от славянофильства* мировоззренческой структуры (например, славянофильские элементы в «русском социализме» Герцена).

Нашей целью был анализ главных течений русской общественной мысли второй половины XIX века, отношение которых к славянофильству можно считать «значимым отношением», — течений, которые определяли себя посредством того или иного соотнесения со славянофильством, в той или иной степени развивали славянофильскую проблематику, испытывали влияние славянофильского учения и выражали хотя бы частичную солидарность с ним.

## ГЛАВА 11. ОТ УТОПИИ К ПОЛИТИКЕ

К непосредственным продолжениям славянофильства относится прежде всего славянофильствующее крыло дворянского либерализма. В данном случае речь идет не о либерализме как мировоззренческой категории, определенной социальной философии и определенном, противостоящем консерватизму «стиле мышления», но о русском *пореформенном дворянском либерализме* как политическом течении. Его отличительной чертой были не столько общие мировоззренческие посылки, сколько общие практические цели, прямо вытекающие из «несублимированных» классовых интересов дворянства. Принадлежность к либерализму, понимаемому таким образом, определялась объективными критериями, а именно: отношение к революции и аграрному вопросу, защита помещичьего, «прусского» пути развития капитализма. Итак, речь идет не об определенном мировоззрении, а об определенной политике, целью которой было, с одной стороны, приспособление дворянства к требованиям нового строя, с другой — максимальное приспособление нового строя к требованиям дворянства<sup>1</sup>. Идеологические обоснования этой политики могли быть самыми разными: от западнических

---

<sup>1</sup> При случае мы хотели бы подчеркнуть, что употребление термина «либерализм» в этом значении представляется нам неоправданным: слово «либерализм» должно означать мировоззренческую категорию; отнесение же к «либералам» убежденных сторонников самодержавия, таких как Самарин и Николай Милютин, чревато серьезными недоразумениями. (Милютин — из-за своих взглядов на крестьянский вопрос — считался даже «крайним либералом».) Сохраняя термин «дворянский либерализм» как наименование охарактеризованного выше течения русской политической мысли, мы делаем это чисто условно, подобно тому как принимаем другие исторически сложившиеся термины, в том числе «славянофильство» и «западничество».

до славянофильских, от частичной адаптации буржуазного либерализма до его отрицания, но всегда, даже в случае крайне западнической ориентации, мы имеем дело с отказом от генеалогической связи с Просвещением и от радикализма либеральной утопии.

Эпигоны славянофильства были главными идеологами правого крыла дворянского либерализма; их отличало стремление к сохранению общины как института, препятствующего социальной дифференциации крестьянства, национализм, ставка на самодержавие и продиктованная страхом неприязнь к любым серьезным попыткам либерализации политического режима. Впрочем, по этому последнему вопросу не было полного единства. Самарин и Черкасский сочетали либерализм в аграрном вопросе с последовательной враждебностью к конституционализму. Кошелев и (в шестидесятые годы) Иван Аксаков занимали промежуточную позицию: формально отрекшись от конституционализма, они требовали ограничения всевластия бюрократии, предлагали созыв общерусского Земского собора, наделенного совещательным голосом и не имеющего будто бы ничего общего с западноевропейским парламентаризмом. Это различие (здесь лишь едва намеченное) отчетливо проявилось уже в период подготовки крестьянской реформы и со временем углублялось все больше, что позволяет выделить два течения *внутри* славянофильского «либерализма».

Идеологию двух этих течений (назовем их условно «антиконституционным» и «параконституционным») мы рассмотрим на примере их главных представителей — Юрия Самарина и Александра Кошелева. Их жизненные пути были почти совершенно параллельны: в сороковые годы оба они входили в кружок славянофилов, выделяясь в нем «практической» ориентацией, а также активной общественной деятельностью; оба участвовали в подготовке крестьянской реформы; после восстания 1863 года оба выполняли ответственные поручения правительства в Польше; наконец, оба были активными земскими деятелями. Но этот

---

О недоразумениях, связанных с использованием термина «либерализм», см.: *Lutynski J. Pojęcie liberalizmu w badaniach nad myślą społeczną XIX wieku i w pracach Marksa, Engelsa i Lenina // Przegląd Socjologiczny. Warszawa, 1957. T. 11. S. 162–230.*

параллелизм не должен заслонять различий, которые, как мы стараемся показать, прослеживаются на всех этапах деятельности обоих идеологов.

\* \* \*

Среда, из которой вышел Самарин, несколько отличалась от социального окружения прочих славянофилов. Автор монографии о Самарине, барон Б. Э. Нольде, замечает по этому поводу: «Как бы вопреки всей своей жизненной дороге, Самарин родился в Петербурге, в специфически петербургской обстановке двора и чиновничьей знати»<sup>1</sup>.

Начало этой цитаты — аллюзия на славянофильскую символику старой и новой столицы России. Впрочем, далее автор подчеркивает, что в 1826 году отец Самарина переехал в Москву, так что будущий славянофильский мыслитель уже на седьмом году жизни стал москвичом. Кажется, однако, что акценты расставлены неверно: дальнейшая судьба Самарина стала не отрицанием, но как раз подтверждением его происхождения из «специфически петербургской» среды. Среди славянофильских идеологов он, несомненно, был в наибольшей степени «петербуржцем»; узы, связывавшие его с высшей бюрократией, оказались необычайно крепки. Оригинальность Самарина как политического мыслителя заключалась в видоизменении, в новом истолковании славянофильского учения на потребу бюрократической, централизованной абсолютной монархии, а также в сочетании славянофильской разновидности дворянского либерализма с истинно «петербургским» бюрократическим консерватизмом.

В кристаллизации взглядов Самарина решающую роль сыграли два фактора: первым было влияние книги Лоренца фон Штейна «Социализм и коммунизм в современной Франции» (1842)<sup>2</sup>, вторым — участие в работе правительственной комиссии (1845–1848) по изучению социальных и национальных отношений в прибалтийских губерниях. В труде немецкого консерватора

<sup>1</sup> Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. С. 8.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 34. В 1843 году Самарин начал писать большую статью об этой книге (статья, к сожалению, осталась неоконченной и не была опубликована при жизни автора).

Самарина увлекла не только титульная проблематика, но и общие социологические положения: резкое противопоставление «общества» «государству» с положительной оценкой второго члена этой оппозиции, идея государства как гаранта общественного порядка, как арбитра, возвышающегося над переплетением частных интересов (индивидуальных, сословных и классовых), как стража единства, постоянно находящегося под угрозой в случае недостаточного контроля над партикулярными, центробежными силами «общества»<sup>1</sup>.

В Лифляндии, вотчине немецких феодальных баронов, Самарин увидел подтверждение концепции Штейна. Надменное самоуправство немецких феодалов, их основанная на особых привилегиях и ревниво оберегаемая независимость от общегосударственной администрации были в глазах Самарина ярким примером отношений, присущих западному феодализму, но совершенно противоречивших как традициям русской монархии, так и общим принципам государственного устройства. «Первое условие существования государственного союза, — писал Самарин по возвращении из Риги, — есть подчинение всех прав и интересов частных — как местных, так и сословных — пользам общественным, и право верховной власти, в какой бы, впрочем, форме она ни проявлялась, решать без апелляции все вопросы, до последних относящиеся, и приводить их в исполнение. С уступкою или с разделом этого права было бы неминуемо соприжено уничтожение или раздвоение государства»<sup>2</sup>.

Результатом деятельности Самарина как члена правительственной ревизионной комиссии в прибалтийских губерниях стала монография «История города Риги» (напечатанная в 1852 году как первый том трудов комиссии) и, что более важно, публицистический цикл «Письма из Риги» (1848). «Письма...» не были опубликованы по цензурным соображениям, но автор читал их в светских салонах и рассылал в копиях высшим государственным чиновникам, в том числе Н. А. Милютину, П. Д. Киселеву и министру внутренних дел Л. А. Петровскому.

<sup>1</sup> Ср. характеристику социологических концепций Штейна в книге: *Marcuse H. Reason and Revolution*. P. 374–388.

<sup>2</sup> Цит. по: *Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время. С. 42.



То обстоятельство, что государство, долженствующее охранять «пользы общественные», в данном случае являлось российским, а надменные феодалы — немцами, не было для Самарина безразлично. В «Письмах из Риги» преобладает великодержавно-националистический тон, своеобразно сочетающийся с антиаристократической социальной демагогией. Самарин упрекал администрацию — а тем самым и правительство Николая I — в чрезмерном почтении к привилегиям баронов, в желании проводить полную ассимиляцию немецкого элемента, в отказе от покровительства латышским и эстонским крестьянам, эксплуатируемым немцами, и, что из того следует, в пренебрежении к задаче их русификации. Неудивительно, что это вызвало резкий протест военного губернатора Риги, князя А. А. Суворова. Затем последовал арест Самарина (в марте 1849 года) и заключение его в Петропавловскую крепость, откуда он вышел двадцать дней спустя, выслушав выговор из уст самого императора.

Конфликт автора «Писем из Риги» с Николаем I был, в сущности, столкновением националистического консерватизма с традиционным легитимистским консерватизмом; в беседе с Самариным царь, в частности, сказал:

...вы очевидно возбуждали вражду немцев против русских, вы ссорили их, тогда как следует их сблизать; вы укоряете целые сословия, которые служили верно: начиная с Палена, я мог бы высчитать до 150 генералов. Вы хотите принуждением, силою, сделать из немцев русских, с мечом в руках, как Магомет: но мы этого не должны именно потому, что мы — христиане. <...> Вы прямо метили на правительство: вы хотели сказать, что со времени императора Петра I и до меня мы все окружены немцами и сами [мы] немцы. Понимаете, к чему вы пришли: вы поднимали общественное мнение против правительства; это готовилось повторение 14 декабря<sup>1</sup>.

Разговор с царем, конечно, не повлиял на взгляды Самарина. Пребывание в прибалтийских губерниях упрочило его национализм, его недоверие ко всяким частным и независимо действующим общественным силам и его веру в особую миссию

<sup>1</sup> Там же. С. 48.

централизованного, бюрократического государства. Он также пришел к убеждению в необходимости освобождения крестьян, и притом с землей, в отличие от реформы, осуществленной в 1816–1819 годах немецким дворянством Курляндии и Лифляндии.

Совершенно другие факторы формировали взгляды старшего друга Самарина, Александра Кошелева. Бывший участник кружка Любомудров, он с самого начала находился под сильным влиянием западноевропейского буржуазного либерализма. Сам Кошелев особое значение приписывал влиянию итальянского правоведа и экономиста Пеллегрини Росси, лекции которого он слушал в начале тридцатых годов в Женеве, как в университете, так и в частном кружке из восьми русских студентов. Росси, писал он позднее, «развил во мне много новых мыслей и утвердил во мне *настоящий либерализм*, который, к сожалению, у нас редко встречается»<sup>1</sup>. Употребление термина «*настоящий либерализм*» в высшей степени характерно для Кошелева. Классики славянофильства так свои взгляды не именовали — «либерализм» был для них почти равнозначен «западничеству»; Хомяков называл свои воззрения «*истинным консерватизмом*»<sup>2</sup>. Это не помешало Кошелеву утверждать, что Хомяков, хотя и «никогда не выдавал себя за либерала <...>, сам был отменно либерален <...> в своих мнениях и действиях», что именно славянофилы представляли «*истинный либерализм*», свободный от «западного доктринерства» и приспособленный к русским условиям<sup>3</sup>. Кошелев спрашивал:

Не мы ли были самыми усердными поборниками освобождения крестьян, и притом с надением их в больших по возможности размерах землю? Не мы ли оказались самыми ревностными деятелями в земских учреждениях? <...> Настоящими прогрессистами и либералами были и теперь оказываемся мы, а не те, которые этими эпитетами себя величали<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 39.

<sup>2</sup> «...дело прогресса *истинного* <...> есть и *истинный консерватизм*» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 317 (статья «О современных явлениях в области философии: Письмо к Ю. Ф. Самарину»). — *Примеч. перев.*

<sup>3</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 71–72, 39.

<sup>4</sup> Там же. С. 78.

Анализ взглядов Кошелева показывает, что использование им слова «либерал» было не просто вопросом терминологии. Кошелев никогда не был ортодоксальным славянофилом и уже в николаевскую эпоху сочетал славянофильское учение с идеями совершенно иного происхождения. Об этом свидетельствует хотя бы его отчет о Всемирной промышленной выставке в Лондоне в 1852 году. Хомяков, как мы знаем, восхищался консерватизмом тори — Кошелев восхвалял Англию как страну наиболее развитого индустриализма и наиболее интенсивного земледелия. Пример Англии, писал Кошелев, опровергает теории Луи Блана и других французов, выступающих за активное вмешательство государства в экономику<sup>1</sup>. Это восхваление «манчестеризма» резко контрастировало не только с классическим антикапиталистическим славянофильством, но даже со славянофильством второй половины века: вступив на путь практического компромисса с капитализмом, Самарин и Иван Аксаков (а до известной степени и сам Кошелев) сохраняли отрицательное отношение к буржуазному экономическому либерализму, выступали за протекционизм и — вслед за Ф. Листом — за активное участие государства в экономическом развитии.

Среди славянофилов николаевской эпохи Кошелев, наряду с Хомяковым, был лучшим знатоком аграрных вопросов и одним из самых решительных и активных поборников освобождения крестьян. Уже в 1847 году, в качестве предводителя дворянства Казанской губернии, он направил министру внутренних дел записку об улучшении быта помещичьих крестьян; в том же году он опубликовал статью, призывавшую помещиков переходить, для их же блага, к использованию вольнонаемного труда: «Одна привычка, одна восточная (не хочу сказать сильнее) лень удерживает нас в *освобождении себя* [sic!] от крепостных людей. Почти все мы убеждены в превосходстве труда свободного перед барщинскою работою, вольной услуги перед принужденною, — а остаемся при худшем, зная лучшее»<sup>2</sup>.

В вопросе об освобождении крестьян Кошелев не был исключением среди славянофилов, однако требование ликвидации крепостничества не содержало в себе ничего специально

<sup>1</sup> См.: Там же. Приложение. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. Приложение. С. 13–14. [Курсив Валицкого. — Примеч. перев.]

славянофильского. Поверхностность и «неправоверность» славянофильства Кошелева проявились в сороковые годы в его отношении к общине. В главе о Хомякове уже говорилось, что Кошелев ставил под вопрос целесообразность сохранения общины, выдвигая, в частности, типично либеральный довод: что она препятствует или даже делает невозможным какой бы то ни было прогресс в земледелии<sup>1</sup>. Хомяков, как мы знаем, ответил Кошелеву большой рукописной статьей «О сельской общине» (1848), но эти контраргументы не убедили практичного рязанского помещика. Его ответ Хомякову заслуживает подробного рассмотрения, поскольку здесь человек с репутацией славянофила радикально оспаривает главные тезисы славянофильского учения.

Опровергая мнение Хомякова об английском и французском земледелии, Кошелев доказывал, что решающее значение для развития земледелия имеет свобода народа, гарантии его права собственности, а также известная степень децентрализации, допускающая самостоятельное существование провинциальных центров. При сохранении общины земледелие в России не будет развиваться и прогрессировать, даже если уравнительные переделы земли будут происходить не чаще чем раз в тридцать лет. Впрочем, реально существующая община имеет немного общего со славянофильским идеалом: «Говорить с восторгом о русской общине позволительно одному Гакстгаузену, который не жил в России и не понимал русского языка»<sup>2</sup>. Кошелев признавал, что не постигает, «какую связь особенную общинное начало имеет с православием, т. е. с греко-российским учением христианской церкви <...>, как Кремль, Киев и Саровская пустынь могут быть основою и корнем нашей жизни» и «что мы можем почерпнуть существенного и живительного для общественной жизни в наших песнях и обрядах <...>». Отказ считать христианами католиков и протестантов «есть чувство и понятие не христианское»; поистине странно приписывать монополию на братские чувства «народу, который один в Европе держит в рабстве себе подобных людей»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См. с. 278 настоящей книги.

<sup>2</sup> Цит. по: Колупанов Н. П. Биография Александра Николаевича Кошелева. Т. 2. С. 108 (2-я pag.).

<sup>3</sup> Там же. С. 107 (2-я pag.).

Резкие формулировки Кошелева метили не только в практическое применение славянофильского учения — некоторые из них атаковали славянофильскую иерархию ценностей в самом ее основании. «Для тебя, — писал Кошелев Хомякову, — общество есть высшее проявление человека, — в совершенном обществе человек должен уничтожиться. Для меня общество есть зло, но зло необходимое, — как человек вышел из состояния безобщественности, так он должен в это состояние и возвратиться. Чем общество совершеннее, тем оно в требованиях своих ограниченнее, тем личность пользуется большею свободой для развития своих сил и способностей»<sup>1</sup>.

Трудно понять, в чем могло заключаться славянофильство человека, высказывающего подобные взгляды. По-видимому, единственным объяснением принадлежности Кошелева к кругу славянофилов было то, что мировоззрение не было тут единственной скрепой. Разные люди принадлежали к нему на разных основаниях. С творцами славянофильского учения, и прежде всего с Хомяковым, Кошелева связывали сильные личные и классовые узы; кружок славянофилов был для него собранием зажиточных и образованных помещиков, умеренно оппозиционных по отношению к бюрократическому самодержавию, верных православию, критических по отношению к Западу, но готовых использовать его опыт и достижения для модернизации земледелия. Всего этого было достаточно для самоопределения. В новых условиях, созданных «оттепелью», Кошелев — деятельный издатель журналов «Русская беседа» и «Сельское благоустройство» — в глазах общественного мнения стал одним из главных деятелей славянофильского движения.

Следует, однако, подчеркнуть, что в пятидесятые годы Кошелев уже не защищал свои взгляды на общину, изложенные в 1848 году, — напротив, стал одним из ее самых убежденных апологетов. К концу жизни он даже пришел к выводу, что принадлежность крестьян к общине должна быть принудительной, что крестьянство должно быть как можно прочнее прикреплено к земле, а значит, в значительной степени исключено из сферы либеральных реформ.

<sup>1</sup> Там же. С. 108 (2-я pag.).

Как верно заметил Н. Рубинштейн, мысль о принудительности общины резко противоречила нравственному идеалу К. Аксакова и профанировала его: славянофильский утопист мечтал об общине, которая даже пленникам позволяет «войти в нее и жить в ней, как братья», тогда как проект Кошелева (осуществленный Александром III) «делал своих братьев пленниками»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Теоретические различия между Самариним и Кошелевым — представителями двух противоположных отклонений от классического славянофильства — сказывались в их общественно-политической деятельности в эпоху Великих реформ Александра II. Но случилось это не сразу: в их первых выступлениях по крестьянскому вопросу (1856–1858) на первый план выходило сходство по принципиальным вопросам.

Работа славянофилов (Самарина, Кошелева и Черкасского) над разрешением крестьянского вопроса, их энергичная борьба против открытых и скрытых крепостников долгие годы была предметом идеализации; даже некоторые историки-марксисты считали возможным видеть в славянофилах объективных сторонников Чернышевского и Герцена<sup>2</sup>. Но подобные взгляды основаны на очевидном недоразумении: искреннее нравственное осуждение крепостной неволи не мешало славянофильским деятелям рассматривать подготовку реформы с точки зрения интересов помещиков. Обширные, богато документированные записки Самарина и Кошелева по крестьянскому вопросу вызывают уважение своей основательностью, прекрасным знанием исторических, экономических и юридических аспектов

<sup>1</sup> Рубинштейн Н. Историческая теория славянофилов и ее классовые корни // Русская историческая литература в классовом освещении. С. 106.

<sup>2</sup> См.: Штейн В. М. Очерки развития русской общественно-экономической мысли XIX–XX веков. Л., 1948. С. 12–13. В отличие от Штейна, усматривавшего у славянофилов утопический социализм, американский автор Р. Уортман идеализирует либерализм славянофильских деятелей, утверждая, что «в своих конкретных представлениях о реформе, а также в решимости и способности их проводить либеральные славянофилы намного превосходили западников» (Wortman R. Koshelev, Samarin and Cherkassky and the Fate of Liberal Slavophilism // Slavic Review. Cambridge University Press. 1962. Vol. 21. № 2. P. 261).

проблемы, однако в них нет ни следа утопизма, от которого так предостерегал в этом вопросе Хомяков. Оба они защищали общину как институт, гарантирующий исправный сбор податей и выкупных сумм, а также обеспечивающий помещикам дешевую, доступную на месте рабочую силу; оба высказывались за выкуп в пользу помещиков, причем выкуп не только земли, но и феодальных повинностей; оба в принципе выступали за наделение крестьян всей землей, которую они обрабатывали, — но делали это, исходя из обоснованного убеждения, что существующие наделы обеспечивают лишь минимально необходимые средства для существования, а значит, помещичьи поместья не останутся без рабочей силы; наконец, оба они полагали, что перед введением уставов о наделении землей следует позволить заключать добровольные соглашения помещиков с крестьянами в рамках общих правил, установленных правительством. Кошелев, придававший особую важность этому требованию, сам заключил со своими крестьянами подобное соглашение; в результате они получили наделы в размере одной десятины — гораздо меньше того, что предусматривалось в уставах.

Предлагавшаяся Самариным и Кошелевым (и фактически осуществленная) модель крестьянской реформы была, в сущности, приспособленной к русским условиям прусской модели. В этом духе Самарин написал специальную монографию: «Упразднение крестьянского права и устройство отношений между помещиками и крестьянами в Пруссии»<sup>1</sup>. Оба деятеля опасались социальных потрясений, связанных со стихийным, неконтролируемым развитием капитализма, оба считали, что эти конфликты можно устранить или ослабить благодаря сохранению общины, а также активному вмешательству сильной монархической власти. Различие между ними, наметившееся к 1859 году (перед созданием редакционных комиссий), касалось лишь т. н. «переходного периода». Самарин предлагал сохранить барщину на десять–двадцать лет после освобождения, «пока не установится само собой равновесие между предложением и запросом на вольный труд»<sup>2</sup>; Кошелев, больше доверявший

<sup>1</sup> См.: Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 2. С. 191–401.

<sup>2</sup> Цит. по: Цаголов Н. А. Очерки русской экономической мысли... С. 224.

капиталистическим порядкам, настаивал на одноразовом и прямом переходе к новым отношениям.

Более существенное различие, сказавшееся на всей дальнейшей деятельности обоих идеологов, касалось способа подготовки реформы. Как Самарин, так и Кавелин были членами дворянских губернских комиссий (Самарин в Самаре, Кошелев в Рязани); что характерно, оба хотели попасть в эти комиссии не путем выборов, а по назначению от правительства — это обеспечивало им большую независимость от реакционно настроенных членов, избранных от дворянства<sup>1</sup>. Но сходство не было полным: Самарин и Черкасский, сторонники реформы исключительно «сверху», советовали Кавелину вообще не участвовать в собраниях избранных рязанских членов, выступая лишь в качестве члена от правительства<sup>2</sup>; Кошелев, отнюдь не стесняясь использовать свои правительственные прерогативы, отвергал эти советы, полагая, что решения по государственным делам должны приниматься с учетом мнения «поверенных от земли».

Несовпадение мнений обозначилось еще резче в связи с созданием в 1859 году правительственных редакционных комиссий: Самарин и Черкасский вошли в их состав, а Кошелев был обойден, что, разумеется, усилило его неприязнь к «бюрократии». Но этому обстоятельству не следует придавать решающего значения<sup>3</sup>. Корни политических расхождений между Самариным и Кошелевым лежали гораздо глубже: автор «Писем из Риги» уже в сороковые годы был апологетом централизованной, бюрократической «социальной монархии», тогда как Кошелев всегда склонялся к антибюрократическому либерализму и уже в 1855 году в записке на высочайшее имя «О денежных средствах России» предложил созвать «выборных от всей земли русской»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Согласно Кошелеву, он просто не имел шансов быть избранным: помещики видели в нем «одного из главных виновников предстоявшего бедствия для российского дворянства» (Кошелев А. И. Записки. С. 95). — *Примеч. перев.*

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 117.

<sup>3</sup> Так поступает Р. Уортман, утверждая, что включение или невключение в состав редакционных комиссий сыграло решающую роль в политической эволюции славянофилов: «Каждый деятель оказался под влиянием одной из групп: Кошелев стал частью возрождающегося дворянства; Самарин и Черкасский — частью могущественной бюрократии» (Wortman R. Koshelev, Samarín and Cherkassky. P. 265–268).

<sup>4</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 55.



Первый открытый конфликт не заставил себя долго ждать. Помещики, опасавшиеся за судьбу своих имений и недовольные бюрократическим способом проведения реформы, стали выказывать склонность к олигархической конституции; центром кристаллизации этих стремлений было окружение сенатора Безобразова. Члены губернских комитетов начали приезжать в Петербург, чтобы оказать влияние на работу редакционных комиссий; фактический руководитель комиссий, друг и идейный соратник Самарина Николай Муравьев, ответил на это запиской, в которой предостерегал императора перед антинародными и вместе с тем антигосударственными происками дворянства. В результате были опубликованы инструкции, согласно которым роль членов от дворянства ограничивалась ответами на вопросы комиссий; им запрещалось устраивать публичные собрания и обращаться к власти с какими-либо коллективными прошениями. Эти инструкции вызвали протесты, среди лидеров которых оказался и Кошелев; протесты, в свою очередь, встретили решительный отпор со стороны «бюрократии», представленной, в частности, Самариним и Черкасским. Неудивительно, что дружеские отношения между славянофильскими деятелями стали заметно холоднее<sup>1</sup>.

Дворянская антибюрократическая оппозиция группировалась вокруг самых разных людей — от представителей олигархического правого крыла (А. М. Безобразов) до настоящих либералов (А. М. Унковский и группа либерального тверского дворянства)<sup>2</sup>. Кошелев занимал в ней промежуточную позицию: его политическая программа предполагала сближение царя с «народом»

<sup>1</sup> См.: Wortman R. Koshelev, Samarin and Cherkassky. P. 266–270.

<sup>2</sup> О сложности явления свидетельствует то, что требования тверских либералов нашли поддержку у Чернышевского. В своих «Письмах без адреса», фактическим адресатом которых был император, он замечает: «...вы не пишете каким-либо частным [или] сословным побуждениям дворянства тех желаний общей реформы, представителем которых оно теперь выступает. <...> В мыслях о реформе общего законодательства, об основании администрации и суда на новых началах, о свободе слова дворянство только является представителем всех других сословий, и представителем их выступило оно даже не потому, чтобы в нем сильнее были эти желания, чем в других сословиях, а единственно потому, что оно одно имеет при нынешнем порядке организацию, дающую возможность выражать желания» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. М., 1951. Т. 10. С. 100). Довод, что за требованиями либералов кроются только эгоистические сословные интересы дворянства, выдвигали идеологи «бюрократии» наподобие Самарина и М. Милютина.

(т. е. прежде всего с дворянством) путем созыва в Москве общероссийской Земской думы — представительного совещательного органа, который ограничивал бы и уравнивал собой петербургскую бюрократию. Этой программе, впервые изложенной в двух брошюрах, напечатанных в Лейпциге в 1862 году<sup>1</sup>, он оставался верен до конца жизни.

Тон и стиль обеих брошюр были гораздо смелее содержавшихся в них требований. Пришло время, писал Кошелев, доказать делом, что вместе с крепостной зависимостью уничтожена зависимость дворянства от бюрократии<sup>2</sup>. История России показывает, что выборное представительство может прекрасно сочетаться с самодержавием. Бюрократия стала ненавистна всем; добрая воля царя не может принести результатов, потому что бюрократия сводит на нет все его планы; именно она попирает правопорядок, подавляет свободу слова и общественную инициативу; именно она исказила крестьянскую реформу; в ней причина возрастающей враждебности народа к дворянству — сословию, проявившему истинный патриотизм в деле уничтожения крепостничества<sup>3</sup>. Созыв Думы будет возвращением к старой русской традиции, а не искусственным насаждением западного конституционализма; России нужен самодержавный царь, ибо лишь он может обеспечить равновесие различных сословных интересов, стоя над ними<sup>4</sup>. Впрочем, что означает слово «конституция»?

Если под этим словом понимается государственное уложение с двумя палатами, с искусственным уравниванием властей и с превращением государя в царствующую куклу, то такой конституции, твердо надемся, у нас никогда не будет. Но вместе с тем мы глубоко убеждены, что не теперь, а со временем, узнавши чрез земские думы о настоящих

<sup>1</sup> «Какой исход для России из нынешнего ее положения?»; «Конституция, самодержавие и Земская дума».

<sup>2</sup> Кошелев А. И. Какой исход для России из нынешнего ее положения? Лейпциг, 1862. С. 19–20.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 4–14; Он же. Конституция, самодержавие и Земская дума. Лейпциг, 1862. С. 41–45.

<sup>4</sup> См.: Там же. Конституция, самодержавие и Земская дума. С. 17. Стоит отметить, что обоснование этого тезиса расходилось со славянофильским: необходимость абсолютной власти Кошелев выводил из недостатка русского национального характера — безудержной «склонности к своеволию», требующей узды в виде сильной государственной власти.

потребностях страны, царь даст России уставную грамоту, которою обеспечит нам все те права, которые существенны для человека-гражданина и которые в других землях добывались борьбами и насилиями<sup>1</sup>.

Эта программа — скорее параконституционная, чем конституционная, — встретила решительное осуждение со стороны Самарина. Идеолог бюрократической и социальной «народной монархии» всерьез опасался, что правительство Александра II пойдет на уступки дворянскому общественному мнению и «ребяческие затеи» Кошелева, чего доброго, осуществляются<sup>2</sup>. Чтобы этому противодействовать, Самарин провел идеологическую мобилизацию противников дворянского конституционализма; из-под его пера вышел, в частности, антиконституционный манифест (1862), распространявшийся среди дворянства в списках, так как Иван Аксаков, симпатизировавший Кошелеву, не решил напечатать его в славянофильской газете «День»<sup>3</sup>.

Диапазон аргументов манифеста был очень широк — от критики олигархических тенденций и апологии «народности» самодержавия до устрашения дворянства возможностью направленного против него союза между царем и народом. «Народной конституции, — писал Самарин, — у нас пока еще быть не может, а конституция не народная, то есть господство меньшинства, действующего без доверенности от имени большинства, есть ложь и обман»<sup>4</sup>. Под этими словами, взятыми вне контекста, могли бы подписаться народнические идеологи, провозглашавшие примат «социальных» вопросов над «политическими» и резко осуждавшие «антинародность» конституционной программы. Но контекст этого высказывания у Самарина указывал на то, что славянофильский критик конституционализма взывал к «народности» во имя специфически понимаемых интересов дворянства. Бюрократическое самодержавие, рассуждал он, — единственный реальный гарант интересов дворянства; отказ от политических притязаний в пользу «надсловной», неограниченной царской

<sup>1</sup> Он же. Какой исход для России из нынешнего ее положения? С. 39.

<sup>2</sup> Письмо Самарина к Черкасскому от 27 ноября 1862 года. Цит. по: Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. С. 178.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 176–177.

<sup>4</sup> Там же. С. 178.

власти — это цена, которую дворянство должно заплатить за сохранение своего положения в обществе; предлагаемая Кошелевым Земская дума стала бы ареной безответственных выступлений, которые вызвали бы недовольство как царя, так и народа, способствуя прямому союзу между самодержавием и крестьянством.

В письме к Черкасскому от 27 ноября 1862 года Самарин писал об этом без обвиняков:

При настоящих обстоятельствах Земская дума поставила бы весь тот кружок, в котором сосредоточено русское просвещение, всю грамотную Русь, между двух огней; ее бессилие и изолированность высказались бы самым очевидным образом, и, благодаря ее глупым замашкам, последовало бы неудержимое между властью и массами — сближение на счет [т. е. за счет] срединной России [т. е. дворянства. — А. В.], во имя произвола и невежества. *Les suites peuvent être incalculables et la leçon serait payée trop cher*<sup>1,2</sup>.

Для понимания политических взглядов Самарина наиболее интересно, по нашему мнению, его «Письмо к Р. Фадееву», напечатанное, по цензурным соображениям, в Берлине в 1875 году (вместе со статьей Ф. Дмитриева, под общим заглавием «Революционный консерватизм»). Это полемика с видным панславистом и консервативным политическим деятелем, генералом Ростиславом Фадеевым. В книге «Русское общество в настоящем и будущем» Фадеев изложил программу упрочения и правового обеспечения сословных привилегий дворянства, при случае осудив «бюрократический» способ проведения крестьянской реформы. Для Самарина это был очень удобный противник, поскольку его взгляды можно было критиковать с двух сторон — как слишком консервативные и в то же время как слишком «революционные».

Всякое общество, утверждал Фадеев, своим единством обязано «высшему культурному слою»; будучи органичным продуктом исторического развития, он представляет собой цвет народа («стихийного пласта»). В России, как и в других европейских странах, таким слоем является дворянство; бюрократические реформы

<sup>1</sup> Последствия могут быть неисчислимы, и урок будет оплачен слишком дорого (*франц.*).

<sup>2</sup> Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. С. 178–179.

шестидесятих годов ослабили его положение, разрушили целостность его как сословия, тем самым положив начало атомизации общества. Таким образом, восстановление единства общества равнозначно возрождению дворянства как «политического сословия».

Это воззрение, возражал Самарин, основано на иллюзии, будто русское дворянство есть то же самое, что европейская аристократия. На самом же деле оно всегда было сословием «служилых людей», так что противопоставление дворянства «бюрократии» лишено в России всякого смысла: русский дворянин — родной брат «бюрократа», это тот же бюрократ, только снявший мундир и возомнивший себя немецким юнкером или английским лордом<sup>1</sup>. Настоящий консерватизм представлен в России не дворянством, а народом; «антибюрократические» притязания дворянства есть, в сущности, революционизм, явление, близкое к нигилизму в своем стремлении перенести на русскую почву западные образцы и тем самым разрушить исторически сложившийся общественный строй<sup>2</sup>. «Антибюрократизм» Фадеева вытекает из его веры в возможность втиснуть общественную субстанцию в готовые, заимствованные извне формы, а следовательно, это плод не консервативного, но бюрократически-рационалистического мышления. «Революция, — писал Самарин, — есть не что иное, как *рационализм в действии*, иначе: формально правильный силлогизм, обращенный в стенобитное орудие против свободы живого быта. Первою посылкою служит всегда абсолютная догма, выведенная априорным путем из общих начал или полученная обратным путем — обобщением исторических явлений *известного рода*»<sup>3</sup>. Из этой формулы вытекало отождествление антибюрократического консерватизма Фадеева с революционизмом, ведь в России — как следует из письма Самарина — именно бюрократия представляет «живое предание», «свободу живого быта»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: Самарин Ю. Ф., Дмитриев Ф. М. Революционный консерватизм. Берлин, 1875. С. 49.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 2–3.

<sup>3</sup> Там же. С. 10.

<sup>4</sup> Стоит отметить, что в пятидесятые годы (до участия в редакционных комиссиях) «бюрократические» симпатии Самарина не заходили столь далеко. В заметке на полях книги Токвиля «Старый порядок и революция» он высказывался — в соответствии со взглядами классиков славянофильства — против

О многом говорит также объяснение Самарина — крайне «приземленное» в своей искренности, — почему крестьянскую реформу следовало осуществить непременно «бюрократическим» путем. Творцы реформы понимали, что она разочарует крестьян; перед лицом горькой правды те не могли утешаться иллюзорным образом дворянства, «стоящего во главе народа и пользующегося его доверием». «Всем, как сторонникам, так и противникам реформы, было хорошо известно, — писал Самарин, непосредственно обращаясь к Фадееву, — что <...> если народ увидит в новом законе произведение „своей же собственной организованной нравственной и умственной силы“, как Вы называете дворянство, то его разочарование должно было принять опасную форму, и что, наоборот, можно было надеяться на мирный исход в том лишь случае, если этот закон будет принят массою как непосредственное выражение личной мысли и воли Царя, помимо всяких дворянских внушений»<sup>1</sup>. Тем самым он опровергал упрек Фадеева в том, что творцы «земской» реформы стремились уменьшить влияние помещиков на крестьян. Совершенно напротив, доказывал «неисправимый славянофил»<sup>2</sup>, — создание земств позволило усилить это влияние, поскольку ныне помещики могли воздействовать на крестьян лишь как выборные земские деятели, а не как представители «властного» сословия<sup>3</sup>.

Как непохоже все это на славянофильскую утопию, на «любовь к народу» и фанатичную принципиальность, которую столь ценил у славянофилов — в том числе у Самарина — Александр Герцен! Перевод славянофильства «в практическую плоскость» в идеологических построениях Самарина и Кошелева умертвил благородный и возвышенный дух славянофильской утопии, хотя отдельные ее элементы продолжали существовать, мистифицируя и маскируя различно понимаемые, но всегда реальные

---

«самовластия рассудка и правительства», проводя параллель между «тиранией рассудка в области философии, веры и совести» и «тиранией центральной власти» в «общественной жизни» (Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 401–402). Сам Самарин, впрочем, видел свою идейную эволюцию и признавал ее (см., например: Самарин Ю. Ф., Дмитриев Ф. М. Революционный консерватизм. С. 31, примечание).

<sup>1</sup> Самарин Ю. Ф., Дмитриев Ф. М. Революционный консерватизм. С. 30.

<sup>2</sup> Там же. С. 72.

<sup>3</sup> Там же. С. 28, 46.

классовые интересы дворянства. Мировоззренческой основой обеих этих политических программ была, несомненно, автономизация различных аспектов, различных мотивов славянофильского историософического синтеза.

Самаринская апология бюрократического государства имела не много общего с убеждением Константина Аксакова, что государственность как таковая есть бездушный механизм, «начало зла, внешнего принуждения», — но ведь тот же Аксаков заявлял, что в России никогда не было аристократии, что русское дворянство было, в сущности, сословием «служилых людей», что люди «земли» не пытались ограничить царскую власть и — если их не просили об этом — не вмешивались в дела государства. Флирт Кошелева с западным либерализмом явно противоречил духу славянофильской утопии — но ведь он имел полное право ссылаться на славянофильскую критику бюрократического абсолютизма послепетровской эпохи, на мысль о сближении государства с «землей», на идеализацию древнерусских представительных институтов и призыв к их возрождению.

Понятно, что «очищение» славянофильства от утопических элементов способствовало небывалому распространению славянофильских идей среди дворянских земских деятелей; в соответствии с духом времени особый успех в этой среде имело славянофильство в версии Кошелева, предлагавшее идеальную платформу для консервативных либералов из дворянства, враждебных к «бюрократии», но не готовых к явному конституционализму. К наиболее влиятельным деятелям этой группы относился Дмитрий Шипов, многолетний председатель Московской губернской земской управы (пост, имевший символическое значение с точки зрения славянофильского учения), а после 1905 года один из основателей партии октябристов, а также сын Хомякова — Дмитрий, идеолог «самобытного», патерналистского самодержавия, видный светский деятель православной церкви, и Николай, впоследствии октябрист, избранный в 1907 году председателем III Государственной думы. Наиболее выдающимся политиком среди них был, несомненно, Шипов<sup>1</sup>; его

<sup>1</sup> Взгляды и деятельность Шипова (до 1905 года) рассматриваются в кн.: Fischer G. *Russian Liberalism: From Gentry to Intelligentsia*. Cambridge (Mass.), 1958.

«славянофильство» заключалось главным образом в популяризации идеи народного представительства с совещательным голосом по примеру Земских соборов, а также в критике «западного» конституционализма как формы правления, создающей возможность борьбы за власть, а значит, пагубной для нравственного единства народа. Эти идеи, неспособные удовлетворить ни консервативных либералов, ни последовательных сторонников абсолютизма, легли в основу политической программы, выдвинутой в 1905 году в составленной Шиповым записке земских деятелей<sup>1</sup>.

Вопросы, связанные с этой последней стадией эволюции славянофильства как политического учения, могут быть только намечены; их анализ требует учета широкого исторического контекста, выходящего за хронологические и тематические рамки настоящей книги. Но стоит все же сослаться на пронизательный и ядовитый разбор шиповской программы в статье П. Милюкова «Новый вариант славянофильской политической доктрины». Будущий руководитель кадетской партии верно заметил, что антиконституционные тирады эпигонов славянофильства, в сущности, служат прикрытием конституционной программы, с той только разницей, что программа эта до крайности труслива, антидемократична и явно отстаивает сословные интересы дворянства. Свой разбор Милюков завершает словами:

Мы, кажется, теперь начинаем понимать. И по мере того, как нас оседают новые мысли и догадки, мы всматриваемся пристальнее в загадочные, сосредоточенные лица авторов проекта, говорим им: протяните ваши руки, друзья; вы *наши*, вы «конституционалисты» тоже.

Но, впрочем, нет, погодите немножко. Вы конституционалисты, и мы тоже конституционалисты, но где же у вас наше всеобщее право и много других хороших вещей? Позвольте, господа, кого же вы этак провести хотите? Тех, что сверху, или тех, что снизу? А может быть, тех и других?.. Нет, уж лучше идите сами своим византийским путем и оставьте нам нашу западноевропейскую прямолинейность<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Опубликована в еженедельнике «Право» (СПб., 1905. № 11).

<sup>2</sup> Русское богатство. СПб, 1905. № 4. С. 130 (2-я паг.). Программа «шиповцев» (а также других неославянофильских политических группировок) рассматривается также в кн.: Чадов М. Д. Славянофилы и народное представительство. Харьков, 1906 (глава 5).



\* \* \*

Характеристика главных течений славянофильской политической мысли второй половины века должна включать анализ (хотя бы краткий) позиции Самарина и Кошелева по польскому вопросу. Это необходимо хотя бы ввиду их роли в переустройстве Царства Польского после восстания 1863 года. Как известно, Самарин был идейным вдохновителем и непосредственным помощником Николая Милютина, статс-секретаря по польским делам с сентября 1863 по декабрь 1866 года<sup>1</sup>; Кошелев в это время (до июля 1866 года) руководил финансовой политикой Царства Польского.

Свои взгляды на польский вопрос Самарин изложил в большой статье «Современный объем польского вопроса», опубликованной в славянофильской газете «День». Этот вопрос, писал он, имеет три аспекта, которые следует ясно различать: 1) польский народ, т. е. простой народ, обладающий всеми чертами особой славянской народности; 2) польское государство, неизменно захватническое по отношению к восточным соседям; наконец, 3) «полонизм», культурная сила, тесно связанная с католицизмом и представленная шляхтой и духовенством. «Полонизм» превратил Польшу в «острый клин, вогнанный латинством в самую сердцевину славянского мира с целью расколоть его в щепы»<sup>2</sup>; именно он уничтожил в Польше славянскую сельскую общину, создал в ней не существующую в других славянских странах феодальную аристократию, превратил польскую государственность во врага славянства и верного вассала Европы.

Тем не менее Польша осталась славянским народом: «латинская душа» шляхты и духовенства не смогла убить «славянскую душу» простого народа. Русское правительство должно найти опору в польском народе и объявить, во имя «славянского начала», бескомпромиссную войну «полонизму». Вопрос о возможности возрождения Польского государства — разумеется, лишь в этнографических границах — решится позднее. «Будущность ее [Польши], если только для нее есть будущность, — в славянском

<sup>1</sup> О влиянии Самарина на Милютина см.: Zyzniewski S. J. Miljutin and the Polish Question // Harvard Slavic Studies. Cambridge (Mass.), 1957. Vol. 4 (Russian Thought and Politics).

<sup>2</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 333.

мире и в дружном общении со всеми ей сродными племенами, а не в хвосте латинства»<sup>1</sup>.

Из этого диагноза вытекал милютинский курс на использование антишляхетской социальной демагогии, раздувание антагонизма между крестьянством и шляхтой; теми же доводами руководствовался Милютин, ограничивая влияние и подрывая материальную базу польского католицизма; тем же объясняется упорное (и увенчавшееся в конце концов успехом) стремление Милютина аннулировать конкордат России с Римом<sup>2</sup>; наконец, именно этот диагноз — несмотря на оговорки о праве польского народа на собственную национальность — был теоретической основой эксцессов русификации, наподобие курьезного предложения князя Черкасского заменить польский латинский алфавит кириллицей<sup>3</sup>.

Впрочем, историческая справедливость требует признать, что политика славянофильского «социального» бонапартизма в тогдашних обстоятельствах пошла на пользу польскому крестьянству. В соответствии с проектом, подготовленным Милютиным, Самариным и Черкасским, в Царстве Польском крестьянская реформа была проведена на условиях гораздо более благоприятных для крестьян, чем в России: здесь они получили сравнительно бóльшие наделы земли, немедленное освобождение от феодальных повинностей, списание всех недоимок, право на пользование сервитутами, а также, самое главное, полное освобождение от выкупных платежей.

Несколько иной подход к польскому вопросу осуществлял на практике Кошелев. Во время своего пребывания в Варшаве на посту директора (министра) финансов Царства Польского он пришел к выводу, что послеповстанческие репрессии зашли чересчур далеко, что полной ассимиляции польских земель было бы легче и удобнее достичь методами более «либеральными». Особые возражения вызывала у него антишляхетская политика

<sup>1</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 342.

<sup>2</sup> См.: *Zyzniewski S. J. Miljutin and the Polish Question*. P. 247.

<sup>3</sup> См.: *Ibid.* P. 246. В 1863 году на польском языке кириллицей было издано несколько школьных учебников авторства С. П. Микуцкого и панслависта А. Гильфердинга (см.: *Boro-Petrovich M. The Emergence of Russian Pan-Slavism*. P. 167).

Милютина. «Положение» для крестьян Царства Польского, писал он в своих воспоминаниях, «не противоречило моим убеждениям; но, зная хорошо кн. Черкасского и Н. А. Милютина, я опасался, что этот закон будет не последней военной мерою для прекращения волнений в Царстве Польском, а началом, источником других мер к стеснению и уничтожению шляхетства, за которое я, конечно, в сущности не стоял, но которое в настоящее время я считал незаменимым, а потому заслуживающим некоторого снисхождения и охранения»<sup>1</sup>.

Еще яснее и искреннее — с крайне показательным преувеличением — Кошелев писал об этом после того, как было удовлетворено его прошение об отставке, — в специальной записке о польском вопросе, представленной императору в ноябре 1866 года: «Мы не можем сосредоточить всю силу в руках крестьян и на них одних опираться; для этого мы должны были бы изменить всем своим преданиям и переиначить весь строй нашего государства; ибо невозможно в одной части империи действовать в духе самого крайнего демократизма, а в прочих придерживаться иных, более здравых начал»; «Такое устройство бюрократическое одной части нашего государства не осталось бы без самых вредных последствий и для остальных его частей; это было бы привитие к России такого недуга, впускание в ее здоровое тело такого яда, который переел бы собственные ее силы и подготовил бы ее падение»<sup>2</sup>.

Различия в польском вопросе между Кошелевым и Самаринским вытекали, как видим, из самой сущности их политических концепций. Стоит добавить, что в долгосрочной перспективе не была принята ни одна из этих концепций: в чрезвычайных условиях царское правительство было готово прибегнуть к мерам «социального» бонапартизма, но по традиции предпочитало опираться на имущие классы. После 1866 года, т. е. в послемилютинские времена, в «Привислинском крае» проводилась политика национального угнетения, которое не уравнивалось ни смягчением методов правления (как советовал Кошелев), ни какими-либо социальными реформами.

<sup>1</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 143.

<sup>2</sup> Там же. Приложение VII. С. 225, 228.

## ГЛАВА 12. ОТ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА К ПАНСЛАВИЗМУ

В области внешней политики важнейшим и притом самым непосредственным продолжением славянофильства был панславизм. Ввиду этой генеалогии, а также потому, что наиболее влиятельным деятелем панславизма был Иван Аксаков, считавшийся верным хранителем наследия классиков славянофильства, последнее нередко прямо отождествлялось с панславизмом — к явному ущербу для понимания обоих этих течений.

Отношение славянофильства к панславизму — явление сложное, принимавшее различные формы у разных идеологов и в разное время. Для наших целей достаточно выделить три главных периода в истории этого явления: первый охватывает почти всю николаевскую эпоху — время, когда славянофильство выступало в своем классическом, утопическом виде; второй, промежуточный, приходится примерно на 1853–1861 годы — от кануна Крымской войны до смерти Хомякова и К. Аксакова; третий приходится на время быстрого распространения панславистских идей в русском обществе, а вместе с тем (вопреки тому, что думал об этом Иван Аксаков) все большего отрыва панславизма от славянофильского учения. Кульминационным моментом третьего периода, когда влияние панславизма на внешнюю политику достигло максимума, были годы, предшествовавшие русско-турецкой войне 1877–1878 годов, которая, как известно, закончилась освобождением Болгарии.

В первый из этих периодов славянофильство имело еще мало общего с панславизмом. Теоретиком и глашатаем панславизма был тогда Михаил Погодин, лидер националистического крыла

официальной идеологии; в сороковые годы среди славянофилов лишь Хомяков проявлял отчетливые, граничившие с панславизмом прославянские симпатии; само наименование «славянофил» означало первоначально не столько друга «братьев-славян», сколько человека, противопоставляющего Россию «чисто славянскую» России вестернизированной. Иван Аксаков, арестованный вместе с Самариным в 1849 году, мог с чистой совестью сообщить полиции следующее об отношении славянофилов к панславистским тенденциям:

В панславизм мы не верим и считаем его невозможным, во 1-х, потому, что для этого необходимо было бы единоверие славянских племен, а католицизм Богемии и Польши составляет элемент враждебный, чуждый, не смесимый с элементом православия прочих славян; во 2-х, все отдельные элементы славянских народностей могли раствориться и слиться в целое только в другом, крепчайшем, цельном, могучем элементе, т. е. в русском; в 3-х, большая часть славянских племен уже заражена влиянием пустого западного либерализма, который противен духу русского народа и никогда к нему привиться не может. Признаюсь, меня гораздо более всех славян занимает Русь, а брата моего Константина даже упрекают в совершеннейшем равнодушии ко всем славянам, кроме России, и то даже не всей, а собственно Великороссии<sup>1</sup>.

Обострение русско-турецких отношений, волна шовинизма, сопутствовавшая действиям русской армии в Молдавии и Валахии, решительно изменили ситуацию. Не только Хомяков восклицал тогда: «Развевайтесь же, знамена! Боевые трубы, звучите!»<sup>2</sup>; в московских архивах сохранился документ, свидетельствующий о том, что теми же настроениями был захвачен Константин Аксаков и что именно ему — наряду с Хомяковым — принадлежит первенство в сочетании славянофильских идей с панславистской политической программой. Речь идет о записке Аксакова «О Восточном вопросе» от 6 февраля 1854 года. Записка начинается с противопоставления кроткого и мирного славянского духа (в наиболее

<sup>1</sup> См.: *Boro-Petrovich M. The Emergence of Russian Pan-Slavism. P. 41.*

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. 1900. Т. 3. С. 195. («Письмо к приятелю-иностранцу перед началом Восточной войны» (1854), написанное по-французски и опубликованное посмертно.) — *Примеч. перев.*

чистом виде представленного Россией) хищной, индивидуалистической и агрессивной Европе — но тон ее вовсе не кроток и не миролюбив. Аксаков провозглашает необходимость «священной войны за веру» против западных союзников Турции, войны во имя исполнения Россией ее «христианского и братского долга» — освобождения всех славян и всех православных от турецкого ига. Нельзя больше ждать: объединенной Европе следует противопоставить объединенную силу славянства; «неверовать и колебаться — значит сомневаться в помощи Божией, в себе»; «если нужно — вся Россия обратится в военный лагерь». Эта война — война освободительная, объявленная во имя «нравственных принципов», — принесет России также и территориальные приобретения.

Для России открывается, таким образом, новый путь величия и силы. <...> Близка перед нами великая эпоха, одна из величайших во всемирной истории: это прочный союз всех славян под верховным покровительством русского государя. Молдавия и Валахия, как страны, населенные народом, не имеющим самостоятельного значения, кажется, должны бы просто быть присоединены к России. Константинополь, кажется, также, кроме нас, никто удержать не может.

Если Австрия, бессовестная и неблагодарная, идет против нас, то, разорвав с Россией все связи, она освобождает ее от всех обязательств, она развязывает ей руки, — и Россия исполнит и здесь [в Австрии. — А. В.] призвание освободительницы единоплеменных и частью православных народов, присоединив, конечно, при этом к себе свое древнее достояние, Галицию, и весь славянский мир вздохнет свободно под покровительством России, исполнившей наконец свой христианский и братский долг<sup>1</sup>.

Это высказывание содержит в себе *in nuce*<sup>2</sup> всю политическую программу панславизма. Обширные письма к родителям, написанные К. Аксаковым во время его заграничного путешествия в 1860 году, показывают, что панславистские мечтания до конца жизни не покидали славянофильского утописта<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Аксаков К. С. О Восточном вопросе // ЦГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 219. Л. 4 об. — 6 об.

<sup>2</sup> В зародыше (*лат.*).

<sup>3</sup> См.: Там же. Ед. хр. 26.

Документом иного рода, предназначенным для других целей и характеризующим отношение славянофилов к панславизму с другой стороны, было известное письмо «К сербам. Послание из Москвы» (1860). Оно написано Хомяковым и подписано также К. и И. Аксаковыми, Кошелевым, Самариним и несколькими другими славянофилами и близкими к ним идеологами<sup>1</sup>. Здесь нет речи о «священных войнах», о будущей славянской федерации и — упаси боже! — о русском патронате над славянством, а есть ряд советов умудренных опытом «старших братьев» молодому, недавно освободившемуся славянскому народу. «Письмо к сербам» было попыткой приспособить славянофильское учение к ситуации южнославянских народов, пробудить в них умственное движение, близкое к идеологии авторов «Письма...»; таким образом, оно было не столько документом панславизма *sensu stricto*<sup>2</sup> (хотя панславистские нотки здесь очевидны), сколько славянофильства в буквальном, этимологическом значении слова.

Сербь, замечают авторы русского послания, обладают лучшим из всех благ — православной верой; но хранить верность ее обрядам недостаточно — православие должно стать основой общественного строя. Его применением к общественной жизни является общинное начало, сохранившееся лишь в православных странах. Из этого начала вытекает неприятие резкого социального неравенства, разрыва между высшими классами и народом, свойственного западным нациям, а также Польше, которая заплатила за это своим падением. У Запада можно многому научиться, но не следует ему подражать, как это делали русские, а вернее, оторванное от народа высшее сословие; следует бережно сохранять свои простые обычаи, не отказываться в угоду Европе от собственного национального быта, беречь чистоту языка, не гнаться за роскошью и причудами западной моды, быть собой и не претендовать на звание европейцев — мания европеизма чревата изменой делу славянства, как это случилось с Польшей. В суде нужно следовать голосу совести, а не формальным предписаниям, во всех коллективных решениях прибегать к исконно славянскому принципу

<sup>1</sup> Кроме перечисленных выше, это: М. Погодин, И. Беляев, Н. Елагин, П. Бесонов, П. Бартнев, Ф. Чижов.

<sup>2</sup> В собственном смысле (*лат.*).

единогласия, а если оно невозможно — обращаться к признаваемому всеми посреднику. Правительство должно быть сильным, но не ограничивать свободу слова и печати. У Сербии есть все необходимое для того, чтобы избежать болезни, которая так дорого обошлась русскому народу и от которой он лишь недавно начал излечиваться; итак, Сербия должна использовать предоставленную ей возможность и дать миру пример счастливого и сильного славянского народа.

«Новое московское Евангелие» (как окрестил послание славянофилов сербский филолог и националистический деятель Дьюро Даничич), вообще говоря, не вызвало восторга у сербов. Правда, его защищали сербские «русофилы», зато решительно осудили прогрессивные националистические группировки<sup>1</sup>. Видный историк-националист Стоян Новакович признал послание «К сербам» проявлением российских притязаний на политическую гегемонию в славянском мире, а в подтверждение этой оценки привел следующую цитату из программной передовой статьи газеты «День», издававшейся И. Аксаковым: «Освободить из-под материального и духовного гнета народы славянские и даровать им дар самостоятельного духовного, пожалуй, политического бытия под сению могущественных крыл русского орла — вот историческое призвание, нравственное право и обязанность России»<sup>2</sup>.

\* \* \*

Газета «День» (1861–1863) — первое в России многотиражное и влиятельное панславистское издание — открывает третий период истории «перетекания» славянофильства в панславизм, период, в котором панславизм становится реальной политической силой. Главным деятелем этого периода был, как уже говорилось, Иван Аксаков. После смерти Погодина (1875) он возглавил Славянский благотворительный комитет (с 1877 года — общество) — панславистскую организацию, которая в годы русско-турецкой войны (1877–1878) достигла под его руководством

<sup>1</sup> См.: *Boro-Petrovich M. The Emergence of Russian Pan-Slavism. P. 101.*

<sup>2</sup> [Передовая статья] // *День. М., 1861. № 1.* [Цит. по: *Аксаков И. С. Славянский вопрос 1860–1886. М., 1886. С. 10. — Примеч. перев.*]



высшей точки своего развития и влияния. Можно смело сказать, что он был самым известным славянофилом, как за границей, так и в самой России; средний русский интеллигент шестидесятых–восьмидесятых годов черпал известия о классиках славянофильства прежде всего из статей Аксакова в редактируемых им газетах «День», «Москва» (1867–1868) и «Русь» (1880–1885). Мерой влияния Аксакова среди южнославянских народов может служить тот факт, что в освобожденной Болгарии некоторые избирательные комитеты выдвинули его в кандидаты на болгарский трон<sup>1</sup>.

Иван Аксаков, в отличие от своего брата, не был оригинальным мыслителем и не внес в славянофильство каких-либо новых элементов. В сороковые–пятидесятые годы он был наименее «правоверным» славянофилом, наиболее восприимчивым к влиянию либерально-демократических идей. «Славный юноша! — писал о нем Белинский в 1846 году. — Славянофил, а так хорош, как будто никогда не был славянофилом»<sup>2</sup>. В поэзии Аксакова сороковых годов было мало специфически славянофильских черт — скорее в ней отражались типичные сомнения и страдания «лишних людей», а его стихи о народе (с отчетливо антикрепостнической окраской) нередко напоминали поэзию Некрасова<sup>3</sup>.

В годы «оттепели» Кошелев, который и сам был далек от «правоверного» славянофильства, упрекал Аксакова за недостаток монархических и православных чувств, за чрезмерную оппозиционность по отношению к правительству и за симпатии к герценовскому «Колоколу»<sup>4</sup>. Поистине парадоксом кажется то, что еще в 1860 году — т. е. после нескольких месяцев редактирования панславистской газеты «Парус» (выходившей с 1859 года и закрытой за статьи о свободе слова и критическую оценку реформ) — Аксаков серьезно сомневался в реальности панславистского идеала, в частности не веря в возможность и желание австрийских славян освободиться от господства Австрии<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Masaryk T. G. The Spirit of Russia. London, 1919. Vol. 1. P. 289.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 296–297.

<sup>3</sup> См.: Дементьев А. Г., Калмановский Е. С. Поэзия Ивана Аксакова. (Вступление к кн.: Аксаков И. Стихотворения и поэмы. Л., 1960.)

<sup>4</sup> См.: Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики... С. 395–396.

<sup>5</sup> Ср. сообщение К. Аксакова в письме к родителям из Праги от 12 сентября 1860 года (ЦГА ЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 26).

1861 год открыл новый раздел в интеллектуальной биографии Аксакова. Смерть брата, а также смерть Хомякова заставили его покончить со всякими колебаниями и выступить в роли главного защитника и глашатая догматов славянофильского учения; с другой стороны, появление «нигилизма» положило начало его эволюции в направлении все большего политического консерватизма. Особую роль сыграло тут Польское восстание 1863 года, а затем — народовольческий террор, увенчавшийся убийством Александра II 1 марта 1881 года. Редактор «Дня», поначалу настроенный примирительно к национально-освободительным стремлениям поляков, после начала восстания стал одним из главных организаторов антипольской шовинистической кампании и в том же духе действовал до конца жизни, не упуская ни малейшей okazji представить поляков в виде «ренегатов славянства». Идеолог, сочувствовавший широко понимаемому либерализму, под влиянием русского революционного движения превратился в яркого врага даже самых умеренных проявлений политического либерализма, ставя знак равенства между «либеральной партией» и «антирусской партией». Кошелев — тот самый Кошелев, что в годы «оттепели» сдерживал либеральные порывы Ивана Аксакова, — в конце жизни так говорил о своем отношении к редактору «Руси»:

В последние годы, хотя мы оставались в самых приятельских отношениях, однако в мнениях, даже существенных, мы значительно разошлись: он упрекал меня в отступничестве от славянофильства и в том, что я поддался влиянию моих приятелей-либералов; я же обвинял его в утрате того животворного духа, которым особенно отличался и был так велик Хомяков, и в упорном удержании некоторых особенностей и случайностей славянофильства, которые в свое время имели смысл, но ныне вполне его утратили. <...> Мне особенно неприятны были выходы Аксакова против либералов, против правового порядка, земских учреждений, новых судов и пр. Этим он становился явно против нас, сторонников предпринятых реформ, и как бы под знамя Каткова <...><sup>1</sup>.

Правда, найдется что сказать и в защиту Аксакова. Его личная честность, более того — незаурядное гражданское мужество не подлежат сомнению; он был способен энергично выступить

<sup>1</sup> Кошелев А. И. Записки. С. 249–250.

в защиту свободы совести и свободы слова, которую до конца жизни считал прирожденным, а не «политическим» правом человека<sup>1</sup>; он подчеркивал свою независимость, резко критикуя различные шаги правительства и чуть ли не демонстративно идя на конфликты с цензурой. В 1873 году, защищаясь от упреков Дмитриева-Мамонова (цитированного выше), он не без гордости ссылаясь на то, что все его прежние журналы — «День», «Москва», «Москвич» — были закрыты властями<sup>2</sup>.

Но все это не меняет общей оценки. Иван Аксаков, несомненно, служит ярким примером эволюции славянофильства в направлении великодержавного национализма и крайней общественно-политической реакции; своей конечной точки эта эволюция достигла в сближении Аксакова с реакционной придворной группировкой, в его дружбе с печально известным обер-прокурором Синода К. Победоносцевым, а также в официальных соболезнованиях Александра III по поводу кончины Аксакова. То обстоятельство, что лидер панславистов не дошел до геркулесовых столпов реакции, не отождествился до конца с ультрареакционером Победоносцевым, должно быть принято во внимание, но ничего не меняет в общей картине его политической эволюции.

Нет смысла излагать здесь идейное содержание семитомного «Собрания сочинений» И. Аксакова. Достаточно указать на явление, которое кажется нам наиболее важным: на упорное следование «букве» славянофильства при почти полном, хотя и не осознаваемом отказе от антикапиталистического духа

<sup>1</sup> Это убеждение выражено в письме Аксакова к Победоносцеву от 2 декабря 1870 года (ЦГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 160. Л. 2–2 об.), в котором автор возмущается отказом императора принять адрес Московской думы: «Неужели самодержавие равнозначительно с угнетением верующей совести, мнения, слова? Неужели же самодержавие есть отрицание всякой человечности, всякой честности в подданных и, уподобляя них [так!] бессловесным, требует от них только одного: неосмысленного повиновения?.. Я, признаюсь, думал иначе; иначе думали и подписавшие московский адрес, и разве не над этим нашим московским идеализмом издеваются теперь в Петербурге? <...> Мы готовы повиноваться и повинемся, как ни один народ в мире, — но не заставляйте нас лгать, раболепствовать и подличать. Наша общественная совесть наболела от беспрестанной лжи и безнравственности нашего положения, и мучительная потребность правды все сильнее и сильнее сказывается в обществе».

<sup>2</sup> Аксаков И. С. Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи // Русский архив. М., 1873. № 12. Стб. 2529.

славянофильской утопии. Символическим выражением этого стало занятие Аксаковым (в 1874 году) поста председателя одного из главных московских банков — Московского купеческого общества взаимного кредита. Отсюда не следует, что антикапитализм славянофильского учения просто куда-то пропал, улетучился без следа; вернее будет предположить, что он подвергся специфической трансформации, преобразившись в антисемитизм — этот (по выражению Августа Бебеля) «социализм для глупцов», игравший крайне важную роль в идеологии Аксакова после 1861 года и резко отграничивающий его от классиков славянофильства<sup>1</sup>.

Не стоит также, как мы полагаем, подробно анализировать содержание первого тома «Сочинений» Аксакова, где собраны его статьи и выступления, посвященные славянскому вопросу. Мы найдем здесь все дежурные панславистские мотивы — противопоставление славянства Европе, особенно резкие нападки на Англию, осуждение поляков как изменников делу славянства, лозунг захвата Константинополя и создания «под сенью крыльев русского орла» могущественной федерации освобожденных славянских народов, — но оригинального историософического синтеза мы здесь не отыщем. Существенно для нас лишь то, что этот панславизм — независимо от намерений Аксакова — играл по отношению к классическому славянофильскому учению деструктивную роль, отвлекая внимание от его сердцевинного содержания. Интерес к славянским народам как хранителям — будто бы — высших нравственных начал, и прежде всего «общинного начала», интерес к славянским странам как арене возможного осуществления славянофильской утопии (что заметно еще в послании «К сербам») подверглись знаменательному смещению в сторону рассуждений, связанных с определенной внешней политикой, тождественной и сознательно отождествляемой с великодержавными интересами России.

Эта одновременно «государственная» и «национальная» точка зрения сближает Аксакова с идеологией Михаила Погодина —

<sup>1</sup> Кроме Аксакова, среди эпигонов славянофильства отчетливый антисемитизм был характерен для Ю. Самарина. В идеологии классиков славянофильства мы не встречаем антисемитских мотивов. Н. В. Рязановский справедливо замечает: «Антисемитизм утвердился в славянофильской идеологии лишь после смерти ранних славянофилов» (*Riasanovsky N. V. Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*. P. 115).

«отца панславизма» и первого председателя Славянского благотворительного комитета. Подобно Погодину, Аксаков стремился «обрусить» империю, полностью подчинить внутреннюю политику властей русскому национализму, а внешнюю — панславизму, с той только разницей, что Аксаков выражал это стремление более явно, чем мог позволить себе Погодин в николаевскую эпоху; он не боялся резко критиковать правительство и прямо взывать к националистическому крылу общественного мнения. Самым резким выступлением подобного рода стала речь Аксакова в Славянском обществе 22 июня 1878 года. В этой речи он клеймил российских (т. е., в терминологии автора, «петербургских») дипломатов за уступки, сделанные ими на Берлинском конгрессе, и сравнивал их с «нигилистами» вроде Веры Засулич, «лишенными всякого исторического сознания и всякого живого национального чувства»<sup>1</sup>.

Но чтобы высказывать такие взгляды, не обязательно было быть славянофилом. Искренняя субъективная верность славянофильскому учению не уберегла Аксакова от низведения славянофильства до роли стилистического орнамента великодержавного национализма.

\* \* \*

Иван Аксаков был ведущим деятелем, но не теоретиком панславизма — пиетет перед славянофильским учением не позволял ему сознательно пересматривать и по-новому интерпретировать его. Первым и единственным в своем роде систематическим изложением панславизма стала книга Николая Данилевского «Россия и Европа», опубликованная в журнале «Заря» (1869–1871), а затем несколько раз выходившая отдельным изданием. Историософию Данилевского мы рассмотрим в другом контексте, а пока остановимся на его отношении к классикам славянофильства.

Поклонник Данилевского Николай Страхов писал в предисловии к III изданию «России и Европы», что эту книгу «можно назвать целым катехизисом или кодексом славянофильства».

<sup>1</sup> Аксаков И. С. Речь, произнесенная 22 июня 1878 в Московском Славянском благотворительном обществе. Берлин, 1878. С. 21. За произнесение этой речи Аксаков был на несколько месяцев выслан из Москвы.

«Быть может, со временем Николай Яковлевич Данилевский будет считаться славянофилом по преимуществу, кульминационной точкой в развитии этого направления, писателем, сосредоточившим в себе всю силу славянофильской идеи». Однако, оговаривается Страхов, речь идет о славянофильстве не в узком, историческом значении слова, но в «отвлеченном, общем идеальном смысле»: «Собственно говоря, это вовсе не славянофильство, а особое учение Данилевского, так сказать, „данилевщина“, которая включает в себя славянофильство, но не наоборот»<sup>1</sup>.

Эта оговорка крайне существенна. Данилевский — по образованию натуралист, бывший участник кружка Петрашевского, — не разделял пиетета Аксакова: используя славянофильские идеи, он сознательно осуществлял их отбор, сознательно видоизменял их содержание, превращая их в элементы идеологической структуры, отличной от классического славянофильства, построенной на иных основаниях.

Теоретик воинствующего панславизма прежде всего должен был отвергнуть славянофильское отношение к государственности: программа захвата Константинополя и создания под патронатом России федерации славянских народов, мощной в экономическом и военном отношении, вступала в противоречие с образом русского православного люда, для которого государство есть «необходимое зло», живущего мирно, по «внутренней правде», в небольших самодостаточных сельских общинах. Следовало пересмотреть и оценку Петра I: его реформы положили в России начало «европейничанью», унижительному для национального достоинства, однако его государственная и военная деятельность создала могущество империи; то, что это совершилось за счет «земли», вовсе не было злом в глазах Данилевского. Но прежде всего радикально менялось понимание исторической миссии русского народа: для славянофилов это была защита «истинно христианских» начал, целостности общества и целостности духа, определенного типа личности и определенного типа социальных связей, которым приписывалась универсальная ценность; для Данилевского призванием

<sup>1</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 4-е изд. СПб., 1889. С. XXIV-XXV.

русского народа, целью, освящающей любые жестокости русской истории, было создание сильного государственного организма, способного к внешней экспансии, обусловленной исключительно естественно-научными законами развития.

Европа, с возмущением писал Данилевский, отказывается признать за нами эту миссию, отводя России лишь скромную роль «цивилизаторства» Центральной Азии. Но для великого народа этого недостаточно; не для того он тысячу лет, «обливаясь потом и кровью», строил свое государство, не для того сносил крепостную неволю и петровские реформы, чтобы «потчевать европейской цивилизацией пять или шесть миллионов кокандских, бухарских и хивинских оборванцев <...>»<sup>1</sup>. Не таково, к счастью, предназначение России: русский народ, как и другие славянские народы, содержит в себе зародыш нового культурно-исторического типа цивилизации, совершенно отличного от романо-германской европейской цивилизации. Условие расцвета этого типа — завоевание Константинополя, которому надлежит стать столицей освобожденного славянства, объединенного вокруг России. Поэтому «идея славянства» должна быть для каждого славянина высшей «после Бога и Его святой Церкви» — «выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления»<sup>2</sup>.

Ошибкой славянофилов, утверждал Данилевский, было придание «славянским началам» абсолютной, т. е. общечеловеческой, ценности. В сущности, ту же ошибку совершали западники, отождествляя европейскую цивилизацию с общечеловеческой. Общечеловеческих ценностей не существует: человечество выражает себя в различных «культурно-исторических типах», несопоставимых между собой; их сопоставление и оценка при помощи мнимых общечеловеческих ценностей столь же нелепы, как вопрос, какая из форм растительной жизни — пальма или кипарис, дуб или розан — лучше выражают «идею растения»<sup>3</sup>.

Славяне, вопреки мнению славянофилов, не призваны к осуществлению общечеловеческой миссии, поскольку такая миссия

<sup>1</sup> Там же. С. 62–63.

<sup>2</sup> Там же. С. 133.

<sup>3</sup> Там же. С. 121.

не может существовать вообще<sup>1</sup>; они также не могут, как целое, осуществлять в своей деятельности «истинно христианские начала», потому что эти начала обязательны только по отношению к индивидам. Лозунг «христианской политики», «мистицизм и сентиментализм» эпохи Священного союза не учитывали того обстоятельства, что бессмертием обладают лишь индивиды, поэтому только от них можно требовать самопожертвования как высшей нормы христианской морали.

Но государство и народ — суть явления преходящие, существующие только во времени, и, следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности, то есть политики. Этим не оправдывается макиавеллизм, а утверждается только, что всякому свое, что для всякого разряда существ и явлений есть свой закон. Око за око, зуб за зуб, строгое право, бентамовский принцип утилитарности, то есть здраво понятой пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования<sup>2</sup>.

В соответствии с этим «законом» Данилевский выступал за отказ от пережитков легитимизма во внешней политике, предлагая явно циничный подход к международным союзам:

Нам необходимо, следовательно, отрешиться от мысли о какой бы то ни было солидарности с европейскими интересами, о какой бы то ни было связи с тою или другою политической комбинацией европейских держав и прежде всего приобрести совершенную свободу действия, полную возможность соединиться с каждым европейским государством под единственным условием, чтобы такой союз был нам выгоден <...><sup>3</sup>.

Нетрудно понять, сколь выгоден был этот программный политический аморализм для великодержавного русского национализма. Впрочем, слово «аморализм» тут не вполне уместно: Данилевский не отказывался от моральных оценок, а лишь изменил высшую моральную точку отсчета — вместо христианства

<sup>1</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 121.

<sup>2</sup> Там же. С. 31–32.

<sup>3</sup> Там же. С. 488.



ею стало для России славянство. Этот «славянский» критерий нравственности позволял ему нещадно клеймить «Иуду славянства», «шляхетско-иезуитскую Польшу», сравнивая ее с «большим ядовитым пауком», который с яростью пожирает своего восточного противника, не замечая, что западный «отъел уже у него зад»<sup>1</sup>. Этот критерий позволял также осуждать прежнюю политику царизма за ее чрезмерное великодушие и бескорыстие в европейских делах, забвение интересов собственного народа и его братьев-славян ради снискания одобрения Запада<sup>2</sup>. Даже по отношению к Польше, полагал Данилевский, русское правительство проявило избыток «рыцарства в истинно мальтийском духе»<sup>3</sup>.

В области внутренней политики позиция Данилевского живо напоминала взгляды Самарина: тот же идеал надсословной «социальной монархии», та же антиаристократическая социальная демагогия, то же апологетическое отношение к Великим реформам Александра II. Но в этом последнем пункте взгляды Данилевского претерпели симптоматичную эволюцию, особенно разительную в оценке судебной реформы. Эта реформа, читаем мы в его книге, отнюдь не была подражанием Европе — «специально западное» играло в ней «весьма второстепенную роль», ведь суд присяжных, выносящий приговор «по совести», — это, как показал Хомяков, исконно славянский институт<sup>4</sup>.

В третьем, посмертном издании «России и Европы» эти выводы снабжены автокомментарием, перенесенным Страховым из заметок, оставленных (вероятно, в 1880–1881 годах) на полях авторского экземпляра книги. «Все написанное мною здесь — вздор, — утверждал Данилевский. — Реформа только что начиналась, и хотелось верить, а потому и верилось, что она примет разумный характер — на деле она обратилась в иностранную карикатуру. При большей трезвости мысли это можно и должно

<sup>1</sup> Там же. С. 33.

<sup>2</sup> Там же. С. 32, 39.

<sup>3</sup> Александр I, по мнению Данилевского, в 1815 году должен был требовать для России русскую Галичину, а коренную Польшу оставить Австрии и Пруссии; причиной присоединения к России бывшего Герцогства Варшавского стало «сентиментальное великодушие» императора, желавшего возродить Польшу и тем искупить грех своей бабки (Там же. С. 33).

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 300.

бы предвидеть»<sup>1</sup>. Еще более красноречивой припиской автор снабдил свою оценку суда присяжных. Такой суд, писал он, «есть вздор — форма, соответствующая лишь первобытному эпическому строю народности, а не усложненности государственной»<sup>2</sup>.

Как видим, Данилевский, недовольный ходом и результатами больших политических процессов семидесятых годов, пережил идейную эволюцию, совершенно параллельную эволюции взглядов Каткова, главного идеолога «контрреформ» Александра III. Заметим, что Катков, также будучи воинствующим панславистом, не мог похвастаться хотя бы отчасти славянофильской родословной, — еще одно подтверждение тезиса, что вместе с «автономизацией» панславизма эта родословная была уже не нужна.

---

<sup>1</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 300, примеч. 1.

<sup>2</sup> Там же, примеч. 2.

## ГЛАВА 13. КОНСЕРВАТИВНЫЙ РОМАНТИЗМ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ ВЕКА

Значение Данилевского в истории русской мысли не исчерпывается его политической доктриной — остается еще его теория «культурно-исторических типов», которая не была всего лишь теоретическим обоснованием панславизма. Чтобы правильно понять эту теорию и ее отношение к славянофильскому учению, следует взглянуть на нее в другой перспективе — в перспективе «косвенных» продолжений славянофильства, с точки зрения эволюции, которую прошла во второй половине века послеславянофильская консервативно-романтическая историософия. В этом плане промежуточным звеном между классическим славянофильством и историософией Данилевского были взгляды Аполлона Григорьева — видного литературного критика и поэта-романтика.

Григорьев (1822–1864) — в начале пятидесятих годов член т. н. «молодой редакции» «Москвитянина»<sup>1</sup>, позднее идеолог «почвенников», группировавшихся вокруг журнала братьев Достоевских «Время», — не принадлежал к кружку славянофилов, но во многом считал себя их учеником. Об отношении Григорьева к славянофильским философам свидетельствует его необычайно резкая реакция на предложение Михаила Достоевского не называть Киреевского и Хомякова «великими мыслителями» из страха перед деспотизмом «литературы *Прогресса*». Для Григорьева это предложение было «ужасающим термометром» (т. е. симптомом) рационалистических настроений шестидесятых годов<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Так была названа группа литераторов круга А. Н. Островского, сотрудничавших в «Москвитянине» в начале пятидесятих годов. «Молодая редакция» пыталась дать журналу Погодина новое направление, но встретила сопротивление и была вынуждена прекратить сотрудничество.

<sup>2</sup> См.: А. А. Григорьев: Материалы для биографии. С. 266.

Вместе с тем у Григорьева можно найти резко критические замечания о славянофильстве. Воспитанник купеческого Замоскворечья, страстный и чувственный «последний романтик» сороковых годов, он являл собой причудливое сочетание «широкой русской природы» с «внутренней надломленностью» эстета-декадента; безудержная стихийность и как бы врожденное «скитальчество», любовные трагедии и разгул с цыганами и гитарой создавали вокруг него особую атмосферу, крайне далекую от славянофильской семейственности и патриархальности. Знаменательно, что Григорьев упрекал славянофилов в преувеличении роли «семейного начала» в истории России. Русские, утверждал он, народ гораздо менее семейный, нежели западные европейцы: к оседлому быту их пришлось *принуждать силой*<sup>1</sup>. Согласно Григорьеву, славянофилы выразили лишь одну сторону русского духа; они не поняли, что «русское начало» по-шеллингиански внутренне раздвоено<sup>2</sup>: один его полюс — строгость нравов и канонов веры, другой — неудержимая стихийность «широкой души», грешной в своих проявлениях, но сознающей собственную греховность, души, воплощенной в герою пьесы Островского — «пьянице Любиме Торцове», а также в былинных богатырях<sup>3</sup>. Славянофилы, держась лишь первого из этих полюсов, впали в односторонность староверия, утратили видение будущего, не сумели понять глубокую мысль Шеллинга, что «безумные вакханалии» часто предвещают явление «нового Бога»<sup>4</sup>.

В обширном письме к Кошелеву (март 1856 года)<sup>5</sup> Григорьев писал в ответ на предложение сотрудничества с «Русской беседой», что только «в отрицательных пунктах» между ним и славянофилами наблюдается полное согласие: не любят они одно и то же, однако любят не совсем одно и то же. Среди главных различий Григорьев назвал отношение к искусству, за которым он, в отличие от славянофилов, признавал «совершенно самостоятельное» значение, а также расхождение в понимании

<sup>1</sup> Ср. часто цитируемый фрагмент из поэмы Григорьева «Олимпий Радин» (Григорьев А. А. Избр. произв. Л., 1959. С. 275–276).

<sup>2</sup> А. А. Григорьев: Материалы для биографии. С. 198, 189.

<sup>3</sup> Там же. С. 189, 198.

<sup>4</sup> Там же. С. 183.

<sup>5</sup> Там же. С. 150–151.

народности. Идеолог «молодой редакции» «Москвитянина» упрекал славянофилов в зачарованности «старобоярским» прошлым<sup>1</sup>. Будучи убежден, что живые национальные начала лучше всего сохранились в слоях народа, не знавших крепостной зависимости, он склонен был искать их не столько в патриархальном крестьянстве, сколько в самобытном мире московского купечества, видя в нем «старую извечную Русь»<sup>2</sup>.

Ввиду этих различий (а также ряда других, менее важных) предложенное славянофилами сотрудничество не состоялось. Буйный, эстетизирующий романтизм Григорьева был чужд как «реалистам», так и «утопистам» славянофильства: характерное для него упоение многоликостью национальных культур, разнообразием их «запахов» и «цветов», его эстетизм, распространившийся даже на восприятие и истолкование православия, выглядели подозрительно с точки зрения монистической, «истинно христианской» системы ценностей.

Философские взгляды Григорьева — как и взгляды славянофилов — были одним из вариантов консервативно-романтического иррационализма; особенно заметное влияние оказала на него шеллинговская философия откровения. Григорьев был фанатичным врагом любых рационалистических «теорий», защищал «непосредственное», интуитивное познание; отождествляя любую «теорию» и «логику» с догматизмом, отвлеченностью и схематизмом, он противопоставлял им «жизнь», «органичность», «историю». Свою философию он излагал в словах: «... 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»<sup>3</sup>. Полемизируя с «теоретиками», он словно бы забывал, что его собственные взгляды тоже складывались в определенную теорию, основанную на определенных философских предпосылках.

Самой опасной «теорией» Григорьев считал гегелевскую историософию. Критикуя гегельянство, он настаивал на принципиальном различии между «историческим чувством» и «историческим воззрением», т. е. историцистской теорией бесконечного

<sup>1</sup> Там же. С. 185.

<sup>2</sup> Там же. С. 151, 198.

<sup>3</sup> Григорьев А. А. Сочинения. 1876. Т. 1. С. 624.

универсального прогресса, которую проповедовал, в частности, Белинский<sup>1</sup>. Принимая в качестве исходной точки «историческое чувство», мыслитель отвергал «историческое воззрение», утверждая, что это, хотя и в иной форме, «та же точка зрения XVIII столетия, та же теория». Из этой «теории» вытекает нравственный индифферентизм, релятивизм, тесно связанный с историческим фатализмом, согласно которому «ни народы, ни лица не имеют своего замкнутого самоответственного бытия» и являются только «преходящими, призрачными формами», орудиями «отвлеченного духа человечества»<sup>2</sup>. Сам Гегель, создатель «исторического воззрения», был наделен «историческим чувством», но его последователи это чувство совершенно утратили, оставив лишь догматическую, телеологическую «теорию истории», схему развития, осуществляющего заранее задуманный план. Эта теория, как и всякий рационализм, основана на идее «отвлеченного духа человечества» — мнимой идее, ибо реально существуют лишь конкретные личности, как отдельных людей, так и целых сообществ.

В критике гегельянского «инструментализма» Григорьев использовал те же доводы, что и Герцен с Белинским: он доказывал, что личность несводима к роли орудия «мирового духа». Но сходство не заходило далеко; по сути Григорьев был ближе к польским мессианистам (особенно к Либельту и Цешковскому), отвергавшим панлогизм и самовластие разума. Русские левогегельянцы стремились упрочить автономию личности, освободить ее от «непосредственных определений»; для Григорьева же главным было своеобразие, самобытность, неповторимость индивидов как представителей тех или иных коллективных личностей. Белинский и Герцен ценили в личности рациональное общечеловеческое начало, «человека как такового», а для Григорьева личность была прежде всего иррациональной «неповторимостью», его концепция народа служила обоснованию возможности особого, самобытного пути развития России. Для него была неприемлема позиция Герцена, ставившего знак равенства между личностью и сознательным, автономным *действием*; Григорьев утверждал, что можно лишь вслушиваться в пульс жизни,

<sup>1</sup> Григорьев А. А. Сочинения. 1876. Т. 1. С. 624.

<sup>2</sup> Он же. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 26. («Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства», 1858.) — *Примеч. перев.*

но не руководить им, «ибо руководит жизнь единое творчество, этот живой фокус высших законов самой жизни»<sup>1</sup>. Активность же исходит от Бога. Тем самым «историческое чувство» привело Григорьева к неприятию «философии действия».

Заслугу преодоления «исторического воззрения» Григорьев приписывал позднему Шеллингу: в своей философии откровения тот вернул народам их личность, неповторимую и иррациональную, замкнутую в себе, не зависящую от якобы всеобщих законов развития человечества. Народы, утверждал Григорьев, суть организмы: «Каждый таковой организм сам в себе замкнут, сам по себе необходим, сам по себе имеет полномочие жить по законам, ему свойственным, а не обязан служить переходную форму для другого»; «...несколько таковых *однородных* организмов, имея сходство однородности принципов, образуют циклы древнего, среднего, нового мира»<sup>2</sup>.

В этих словах заключена основная мысль теории «культурно-исторических типов» Данилевского<sup>3</sup>. Ее элементы содержались уже в славянофильском учении — в циклической концепции исторического времени, в хомяковской критике «отвлеченной идеи человечества»<sup>4</sup>, вступая, однако, в противоречие с христианским универсализмом<sup>5</sup>. В романтическом эстетизме Григорьева это противоречие было устранено — правда, ценой фактического отказа от всеобщности Церкви, превращения религии в элемент «самобытной», «замкнутой в себе» культуры. Данилевскому оставалось лишь всесторонне развить эту теорию и дать ей, в согласии с духом времени, «природническое» обоснование.

<sup>1</sup> Он же. Сочинения. 1876. Т. 1. С. 205.

<sup>2</sup> Там же. С. 209–210.

<sup>3</sup> В. Соловьев, критикуя Данилевского в книге «Национальный вопрос в России», подчеркивал, что создателем теории «культурно-исторических типов» на самом деле был немецкий историк Генрих Рюкерт (1823–1875). Для нас же возможный приоритет Рюкерта не имеет значения: мировоззренческие предпосылки этой теории были сформулированы гораздо раньше. Как Рюкерт, так и Данилевский, в сущности, систематизировали широко распространенное воззрение, в высокой степени характерное для консервативного романтизма, романтического плюрализма и культа «многообразия». (См.: Lovejoy A. O. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. New York, 1960. Ch. IX.)

<sup>4</sup> Хомяков А. С. О возможности русской художественной школы // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 77. — *Примеч. перев.*

<sup>5</sup> См. с. 388–389 настоящей книги.



Борьба Григорьева с гегельянским «историческим воззрением» нашла точное соответствие в борьбе Данилевского с дарвиновским эволюционизмом; то же значение, какое поэт-романтик приписывал позднему Шеллингу, Данилевский усматривал — в области природных явлений — в классификации видов Кювье<sup>1</sup>. «Прогрессистская» перспектива сменилась морфологической. В случае Данилевского эстетизм также сыграл немалую роль, причем красота у него связывается с разнородностью и самобытностью «типов организации». «Красота, — писал природовед-панславист, — есть единственная духовная сторона материи, — следовательно, красота есть единственная связь этих двух основных начал мира. <...> Требование красоты есть единственная потребность духа, которую может удовлетворить только материя». «Бог пожелал создать красоту и для этого создал материя»<sup>2</sup>.

Заслугой Кювье, утверждал Данилевский, было различие «типов» и «ступеней развития» организмов. «Эти типы не суть ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ (ступени, так сказать, иерархически подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм, — планы, собственно говоря, не имеющие общего знаменателя <...>»<sup>3</sup>. Применительно к истории это означало устранение «общего знаменателя» в виде одностороннего общечеловеческого прогресса. Абстрактному понятию «общечеловеческого» Данилевский противопоставлял «всечеловеческое» — полноту многоликих проявлений человеческой культуры, несводимых одно к другому и не позволяющих уложить себя в эволюционный ряд. Человечество, утверждал он, предвосхищая взгляды, которые позднее будут развивать Шпенглер и А. Тойнби<sup>4</sup>, делится на «культурно-исторические

<sup>1</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 87.

<sup>2</sup> Там же. С. XXX-XXXI.

<sup>3</sup> Там же. С. 87.

<sup>4</sup> О возможном влиянии Данилевского на Шпенглера см.: Sorokin P. Social Philosophies of an Age of Crisis. Boston, 1950 (глава о Данилевском). О сходствах и различиях между теориями Шпенглера и Тойнби см.: Collingwood R. G. The Idea of History. New York, 1957. P. 181-183.



типы», сравнимые с архитектурными и живописными стилями<sup>1</sup>; прогресс возможен только внутри данного типа; только к отдельным типам (а не к человечеству) можно применять категории органического развития, такие как детство, возмужалость и старость<sup>2</sup>. Ввиду множественности и разнородности субъектов истории лишены смысла любые периодизации, претендующие на охват всемирной истории в целом; в их основе всегда лежит «ошибка перспективы» — евроцентризм, бессознательное отождествление истории человечества с историей народов Европы<sup>3</sup>.

В прежней истории человечества Данилевский выделяет десять культурно-исторических типов: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, 10) германо-романский, или европейский. Они «несоизмеримы» с точки зрения содержания своих «принципов», но их можно сравнивать с точки зрения формы. Существуют типы «односторонние», т. е. обладающие достижениями лишь в одной области культурной деятельности, и «многосторонние», способные творчески выражаться в различных областях культуры; одни типы совершенно «замкнуты», другие способны ассимилировать «культурный материал» (но не принципы!), созданный культурами, сосуществующими с ними или хронологически предшествующими им<sup>4</sup>.

Культурная деятельность, в самом широком значении этого понятия, развивается в четырех основных областях: 1) религиозной, 2) культурной в узком смысле (т. е. научной, художественной и технической), 3) политической (т. е. государственно-правовой), 4) общественно-экономической. Еврейский тип был «односоставным» религиозным типом, Древняя Греция — типом культурным, прежде всего художественным; высочайшие достижения Рима относятся к области политики; каждый из этих типов — в отличие от китайского или индийского — был способен усваивать достижения других культур. Европейский тип был

<sup>1</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 87–88.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 85.

<sup>4</sup> Там же. С. 91–92.

в теории Данилевского «двуосновным» — политико-культурным, способным к широкомасштабной творческой ассимиляции.

В отличие от славянофилов, автор «России и Европы» не осуждал основные романо-германские «принципы», не оценивал европейскую историю с точки зрения абсолютных моральных критериев. Европейский тип был для него одним из прекраснейших культурно-исторических типов — возможно, самым прекрасным из доселе существовавших; но вместе с тем мыслитель подтверждал диагноз славянофилов о «гниении», органическом разложении Европы. В своей истории она пережила три эпохи расцвета. Первой был XIII век — расцвет теократическо-аристократической культуры. После освобождения в области мысли (XV век), а также в области совести (Реформация) наступил второй период расцвета — XVII век, апогей творческих сил Европы (именно к нему хотели бы вернуться европейские консерваторы, за исключением ультрамонтанов, желающих вернуться в еще более далекое прошлое). Освобождение от феодализма в конце XVIII века стало началом третьего и последнего периода расцвета — промышленного и технического; в этот период — в 1848 году — на исторической арене появились новые силы, требующие полного освобождения и полного уничтожения прежней европейской культуры; их вторым, еще более грозным проявлением (добавляет Данилевский в примечании, включенном в III издание книги) была Парижская коммуна. «Наступило начало конца»<sup>1</sup>.

Но закат Европы не затронул Россию и славянство. Россия — вопреки русским западникам — не принадлежит к Европе; об этом свидетельствует, в частности, то, что сама Европа не считает ее «своей» и с ненавистью отворачивается от нее<sup>2</sup>. Позитивным доказательством исключительности России служит хотя бы способ решения крестьянского вопроса, т. е. наделение крестьян землей и сохранение общины; это уберегает Россию

<sup>1</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 253–254. [Фраза «Наступило начало конца» содержится не в примечании, а в основном тексте, и относится к Июльской революции 1848 года. — Примеч. перев.]

<sup>2</sup> Ненависть к России, по мнению Данилевского, — единственное, что связывает разобщенную Европу. «В этом клерикалы подают руку либералам, католики — протестантам, консерваторы — прогрессистам, аристократы — демократам, монархисты — анархистам, красные — белым, легитимисты и орлеанисты — бонапартистам» (Там же. С. 321).

от пролетариата, толкающего Европу в пропасть. Отвернувшись и отгородившись от Европы, завоевав Константинополь, освободив и объединив единоплеменные славянские народы, Россия сможет создать новый, одиннадцатый культурно-исторический тип. Возможно, это будет первый в истории «четырёхосновный» тип, поскольку славяне обладают задатками развития и частичными достижениями во всех четырех областях культуры, прежде всего в религиозной (православие) и общественно-экономической (решение аграрного вопроса в России)<sup>1</sup>.

Особый дар славян к пониманию других культур и усвоению их достижений станет, вероятно, залогом того, что славянский культурно-исторический тип окажется ближе всего к идеалу «общечеловеческого»; однако теперь, пока собственный тип еще не выработался окончательно, следует заботиться скорее об исключительности и самобытности, чем о сближении со «всечеловеческим» — что, впрочем, полностью доступно одному только Богу. В отношении к Европе Данилевский рекомендовал особую «исключительность и патриотический фанатизм» как необходимый противовес европейскому влиянию на славянство. Чтобы выпрямить искривленное ветром дерево, писал он, надо насильственно перегибать его в другую сторону<sup>2</sup>.

Так Данилевский дополнял панславистскую политику панславистской утопией. Ее особенно резкой чертой было (о чем уже говорилось) санкционирование и постулирование brutального, прямо-таки циничного «реализма» в выборе средств. Именно поэтому Владимир Соловьев отнес учение Данилевского — несмотря на содержащиеся в нем утопические элементы — к разряду «ползучих», а не «крылатых» теорий<sup>3</sup>.

\* \* \*

Под непосредственным влиянием как Григорьева, так и Данилевского формировались взгляды Константина Леонтьева (1831–1891) — наиболее выдающейся личности среди ультрареакционеров эпохи Александра III. Этот романтик крайней реакции был

<sup>1</sup> Там же. С. 516, 557.

<sup>2</sup> Там же. С. 109, 468.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. С. 112–113.

фигурой столь же колоритной, сколь и одинокой: его идеи не встретили отклика даже в реакционных кругах, ибо не умещались в рамках расхожей реакционности типа катковской<sup>1</sup>. Леонтьева, в отличие от эпигонов славянофильства, невозможно причислить к идеологам «прусского» или какого-либо иного пути капиталистического развития: он был «чистым» реакционером, последним бескомпромиссным защитником русского, западноевропейского и даже турецкого феодализма.

Эмоция, проходящая через все творчество Леонтьева, — это полная презрения ненависть к «буржуазному плебейству», к стандартизированному «среднему человеку» и его мещанским идеалам, таким как «всеобщее благосостояние» и «рациональное мещанское счастье». В начале XX века его называли за это «русским Ницше»<sup>2</sup>. В леонтьевском отвращении к «буржуазности» огромную роль играли эстетические мотивы: уже в ранней молодости Леонтьев возненавидел железные дороги — символ буржуазной цивилизации, а также европейскую одежду — «за возмутительную неживописность ее» и «самую нестерпимую *всеобщность ее*»<sup>3</sup>.

Человек, утверждал он, должен брать пример у природы, которая «обожает разнообразие, пышность форм»; ее неотъемлемый атрибут — красота, систематически уничтожаемая универсалистскими тенденциями. Красота проявляется в отчетливом своеобразии, самобытности, в специфическом колорите; ее условие — дифференциация, а следовательно, неравенство; либеральный гуманизм и индивидуализм, выступающий — во имя «автономии личности» — против резкой социальной дифференциации, Леонтьев считал антиэстетической силой, убивающей индивидуальность лиц, провинций и племен; так же оценивал он любого рода «сентиментализм» и «эвдемонизм»: «Для развития великих и сильных характеров необходимы великие общественные несправедливости»<sup>4</sup>.

Осуществление либерально-эгалитаристских идеалов, всеобщее благосостояние и всеобщее обуржуазивание были бы

<sup>1</sup> Катков отказался печатать в «Русском вестнике» главный теоретический труд Леонтьева «Византизм и славянство».

<sup>2</sup> Ср.: Бердяев Н. А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926. С. 37–39.

<sup>3</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 350.

<sup>4</sup> См.: Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. С. 107.

позором для человечества, лишили бы смысла всю прежнюю историю. «Быть не может, — восклицал Леонтьев, — чтобы человечество стало так отвратительно счастливо <...>»<sup>1</sup>.

Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия?..

Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!<sup>2</sup>

В более развитой и систематизированной форме мы найдем те же мысли в главном труде Леонтьева «Византизм и славянство» (1875). Эта книга, подводящая итог размышлениям автора в период его десятилетней дипломатической службы на Ближнем Востоке, а также жизни в монастыре на горе Афон, содержит оригинальную теорию культуры и развития общественных организмов. Как было верно замечено, она предвосхищает теорию Шпенглера о нисхождении «культуры» до «цивилизации»<sup>3</sup>; в ней можно усмотреть и некоторое сходство со взглядами современных элитарных критиков массовой культуры.

Любое развитие, утверждал Леонтьев, — как биологическое, так и развитие стилей искусства и целых общественных организмов — проходит три главные стадии. Исходной точкой является первоначальная однородность элементов и простота целого. Переход ко второй стадии ведет к возрастающей сложности,

<sup>1</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 469–470.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 426.

<sup>3</sup> Ср.: Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. С. 95, 260. Ср. также обобщение Питирима Сорокина: «Действительно, во всех своих существенных чертах труд Шпенглера есть просто повторение общественных теорий Леонтьева и Данилевского» (*Sorokin P. Contemporary Sociological Theories. New York, 1956. P. 25–26, примеч. 49*).

индивидуализации как составных частей, так и целого, а также ко все более тесному сплочению их посредством «деспотизма формы». Кульминация второй стадии — «цветущая сложность», максимальная дифференциация в рамках индивидуализированного морфологического единства. С этого момента развитие переходит в разложение, которому сопутствует гомогенизация, вторичная унификация и смешение составных элементов и наконец — вторичная дезинтеграция и упрощение целого. Эта третья стадия — стадия «вторичного смесительного упрощения» — предвещает близкую смерть организма.

Применяя свою схему к философии истории, Леонтьев следовал за Данилевским: субъектом процессов развития и разложения является не «отвлеченное человечество», а определенные «культурно-исторические типы». Классическим примером разложения культуры — примером, который служит уроком и предостережением для России, — была для Леонтьева, разумеется, история Западной Европы. Высшая точка ее развития — период между эпохой Возрождения и XVIII веком. Позднее начался процесс «гниения» — Европа вступила в третью стадию, в период разложения «сложного единства» формы: все становится «свободнее и ровнее», возрастает промышленная мощь, растет благосостояние населения, но разлагается культура — ведь она есть не что иное, как своеобразие, неповторимая исключительность, возможная лишь в условиях внутренней дифференциации, спаянной «деспотизмом формы»; «китаец и турок поэтому, конечно, культурнее бельгийца и швейцарца!»<sup>1</sup>.

Главный симптом гниения Европы — охватывающий ее «эгалитарно-либеральный процесс». Этот процесс, утверждал Леонтьев,

*есть антитеза процессу развития. При последнем внутренняя идея держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях и ограничивает его разбегающиеся, расторгающие стремления. Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма — сословий, цехов, монастырей, даже богатства и т. п., есть не что иное, как процесс разложения, процесс того вторичного упрощения*

<sup>1</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 5. С. 147.

целого и смешения составных частей, о котором я говорил выше, процесс сглаживания морфологических очертаний, процесс уничтожения тех особенностей, которые были органически (т. е. деспотически) свойственны общественному телу<sup>1</sup>.

Из этой теории Леонтьев выводил определенные указания для исторических деятелей. До наступления периода «цветущей сложности» правота на стороне прогрессистов: именно они ведут народ от первичной простоты к сложности и красоте форм; в период разложения правота на стороне консерваторов, противодействующих процессу атомизации<sup>2</sup>. Последнее справедливо не только по отношению к Западной Европе, но и к России, которая после смерти Николая I не убереглась от «эгалитарно-либерального процесса». «Надо *подморозить* хоть немного Россию, чтобы она не „гнила“»<sup>3</sup>, — заявлял Леонтьев, обосновывая этим злоеющим афоризмом ультрареакционную программу Победоносцева.

Россия находится в пределах досягаемости «заразного дыхания» Европы, но сама не является страной европейского типа — тут Леонтьев соглашался с автором «России и Европы». Однако специфику российского типа он определял иначе. Россия отнюдь не чисто славянская страна, в ее культуре содержатся также азиатские элементы, и именно ими во многом определяется ее своеобразие<sup>4</sup>. Славянство есть нечто «аморфическое, стихийное, неорганизованное»<sup>5</sup>, тогда как Россия — прежде всего наследница византийской цивилизации, великого культурно-исторического типа, о котором почему-то забыл Данилевский. Завоевание Константинополя позволит России создать новый культурный тип, но тип этот будет не «славянским», а «неовизантийским». Византизм есть нечто конкретное — это он в виде православия и самодержавия был «дисциплинирующим началом» русской истории; «славизма» же как такового не существует, славяне без византизма — не более чем этнографический

<sup>1</sup> Там же. С. 198–199.

<sup>2</sup> Там же. С. 208.

<sup>3</sup> Там же. Т. 7. С. 124. («Варшавский дневник», передовая статья от 1 марта 1880 года.) — *Примеч. перев.*

<sup>4</sup> Там же. С. 340.

<sup>5</sup> Там же. Т. 5. С. 113.

материал, крайне податливый к разлагающему влиянию Европы<sup>1</sup>; оригинальность южных славян еще сохраняется лишь благодаря Турции, которая, отгородив славян от либеральной Европы, «подморозила» их культуру<sup>2</sup>. Во время своего пребывания на Ближнем Востоке Леонтьев полюбил турок и проникся истинной антипатией к славянам; особое отвращение он испытывал к болгарам, усматривая в них симптомы «собачьей старости» — непосредственного перехода от первой стадии развития к третьей, превращения из «свинопасов» в либеральных буржуа<sup>3</sup>.

Отношение Леонтьева к славянам совпадало с его отношением к национально-освободительным движениям XIX века; этому вопросу он посвятил особую работу под названием «Национальная политика как орудие всемирной революции». Народы, заявлял идеолог русского византизма, лишь тогда являются творческой силой, когда выступают в качестве носителей определенных культур; «голый», чисто «племенной» национализм — сила антикультурная и антигосударственная, нивелирующая внутренние различия, а стало быть, в конечном счете космополитическая; в сущности, это лишь прикрытие эгалитарно-либеральных тенденций, особая разновидность всеобщего процесса разложения. Свой диагноз Леонтьев иллюстрировал рядом примеров: под турецким господством Греция была оригинальной страной, а после обретения независимости стала быстро утрачивать свою самобытность, вопреки ожиданиям славянофилов; те же последствия имела победа национализма в объединенной Италии и объединенной Германии<sup>4</sup>. К тем же последствиям ведут националистические славянские движения: национализм побудил болгар вступить в конфликт с православием (в лице греческого митрополита), а также ввести у себя — после освобождения — европейскую конституцию<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 5. С. 148–165.

<sup>2</sup> Об этом говорил уже Данилевский, заявляя, что «леденящая рука» мусульманства убергла южных славян от влияния Европы. В позднейшем примечании он писал: «И теперь мы видим, что эта леденящая рука была полезнее для сербов, чем их освобождение» (Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 345).

<sup>3</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 198, 518.

<sup>4</sup> См.: Он же. Национальная политика как орудие всемирной революции. М., 1889. С. 8, 11, 13. (Под измененным заглавием эта работа включена в т. 6 «Сочинений» Леонтьева.)

<sup>5</sup> Там же. С. 46–47.



В славянском вопросе прав был, по мнению Леонтьева, не Погодин и панслависты, а Николай I. Любить и поддерживать нужно не славян как таковых, но их оригинальность, заявлял автор «Византизма и славянства»<sup>1</sup>; отсюда следовало, что поддерживать следует не славянских националистов, а носителей «византизма» — греческих фанариотов. Этот вывод, противоречивший «славянской» политике Александра II, закрыл для Леонтьева возможность дальнейшей дипломатической карьеры.

Тем самым поклонник и в известном смысле ученик Данилевского отрекся от центральной политической идеи автора «России и Европы» — от панславизма. «Мы впредь должны смотреть на панславизм, — писал он, — как на дело весьма опасное, если не прямо губительное»<sup>2</sup>; славянский «младший брат» заражен «эгалитарно-либеральным» духом, это — худший враг самобытной, православно-византийской культуры<sup>3</sup>; не случайно панславизм распространился в России в момент наивысшего подъема либеральных настроений, в эпоху Великих реформ, уподобивших Россию клонящейся к упадку Европе<sup>4</sup>.

Это не означало отказа от лозунга завоевания Константинополя, а лишь отказ от политики «освобождения» славянских народов. Австрия и Турция должны еще долгие годы господствовать над славянами, ведь отсутствие политической независимости — единственное, что побуждает славян пестовать свою культурную самобытность<sup>5</sup>; турецкое и австрийское иго должны быть сброшены не ранее, чем Россия созреет для исполнения своей миссии и, завоевав Константинополь, возьмет судьбы славян в свои руки.

Завоевание Константинополя Леонтьев считал несомненным — но он сомневался в том, что это действительно позволит России создать новую, оригинальную культуру. Россия, писал он с горечью, вовсе не молодая страна<sup>6</sup>; правительство Александра III проводит политику «спасительной реакции»,

<sup>1</sup> Он же. Собр. соч. Т. 5. С. 257.

<sup>2</sup> Он же. Национальная политика как орудие всемирной революции. С. 44.

<sup>3</sup> Он же. Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. С. 259.

<sup>4</sup> Он же. Национальная политика как орудие всемирной революции. С. 25.

<sup>5</sup> Там же. С. 32. Кроме того, см.: Он же. Собр. соч. Т. 5. С. 257–258.

<sup>6</sup> Он же. Собр. соч. Т. 5. С. 258.

но неизвестно, возможно ли «вылечить» русское общество, глубоко затронутое, начиная с шестидесятых годов, процессом разложения. Завоевание самобытных стран византийско-православной культуры усилило бы русский византизм, однако, освобождаясь от нынешнего господства, эти страны становятся жертвами «эгалитарно-либеральной заразы». В конце жизни, в начале девяностых годов, Леонтьев окончательно изверился в возможности создания Россией самобытного культурного типа. Будущее, пророчествовал он, принадлежит социализму; быть может, русский царь станет во главе социалистического движения и «организует» его, дисциплинирует, как некогда император Константин «организовал» христианство; быть может, утверждал он в другом своем апокалиптическом предсказании, демократизированная и обмирщенная Россия станет родиной Антихриста<sup>1</sup>.

В этих сомнениях и пессимистических предчувствиях одно лишь утешало реакционного катастрофиста: ненавистные ему либералы не восторжествуют; власть, которая возникнет из нынешнего кризиса европейской и русской культуры, отнюдь не будет «либеральной» и «мягкой»<sup>2</sup>. Если бы дальнейшее подражание гибнущему Западу, писал Леонтьев в 1880 году, привело Россию к революции, то революция эта в конечном счете ввела бы «такие суровые порядки, каких мы еще и не видавали, может быть!»<sup>3</sup>. Европейские и русские социалисты, читаем мы в другом месте, не поставят памятников либералам: «И они правы в своем презрении... И как бы ни враждовали эти люди против *настоящих охранителей* или против форм и приемов охранения, им неблагоприятного, *но все существенные стороны охранительных учений им самим понадобятся*. Им нужен будет страх, нужна будет *дисциплина*; им понадобятся *предания покорности, привычка к повиновению*; народы, удачно (положим) экономическую жизнь свою пересоздавшие, *но ничем на земле все-таки не удовлетворимые*, восплают тогда новым жаром к *мистическим учениям* <...>»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. С. 217, 212.

<sup>2</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 213.

<sup>3</sup> Там же. С. 205.

<sup>4</sup> Там же. С. 217.



Даже краткое изложение взглядов Леонтьева показывает, что он не был славянофилом ни в историческом, ни в этимологическом значении слова. Среди авторов, писавших о Леонтьеве, мнения по этому вопросу отчасти разошлись: более ранние авторы (П. Миллюков, С. Трубецкой) считали его «разочарованным славянофилом», продуктом «разложения славянофильства»<sup>1</sup>; позднее, под влиянием монографии Бердяева, возобладало мнение, что взгляды идеолога неовизантизма не имеют никакой связи со славянофильским учением и представляют собой его прямую противоположность. В пользу первого мнения говорит, в частности, то, что сам Леонтьев иногда называл себя славянофилом; с другой стороны, тот же Леонтьев резко отрекся от классического славянофильства, настойчиво повторяя, что учение это было непоследовательным и таило в себе эгалитарно-либеральные тенденции. Действительный «долг благодарности» Леонтьев ощущал лишь по отношению к Аполлону Григорьеву и особенно — к Данилевскому, хотя и у того находил много «фальшивого и непродуманного», а значение Киреевского и Хомякова сводил иногда лишь к роли предтеч автора «России и Европы»<sup>2</sup>.

Отношение Леонтьева к славянофильству, по нашему мнению, является несомненно «значимым отношением», хотя для уяснения этого отношения необходимо *прежде всего* выявить и подчеркнуть различия между автором «Византизма и славянства» и классиками — а также эпигонами — славянофильства. Эти различия ясно осознавались обеими сторонами: Иван Аксаков отмежевался от взглядов Леонтьева, окрестив их «сладострастным культом палки»<sup>3</sup>.

В нашем изложении историософии Леонтьева отчетливо выявляются два вопроса: отношение к славянам и тема «эстетики».

<sup>1</sup> См. статью Миллюкова «Разложение славянофильства» (в кн.: Миллюков П. Н. Из истории русской интеллигенции. СПб., 1902), а также статью С. Н. Трубецкого «Разочарованный славянофил» (в «Вестнике Европы», 1892, № 10).

<sup>2</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 323, 216. При этом Леонтьев признавал, что в шестидесятые годы он был «учеником Хомякова» и славянофильство много говорило его «русскому сердцу» (см.: Там же. Т. 6. С. 335).

<sup>3</sup> См.: Чадов М. Д. Славянофилы и народное представительство. С. 45. [Это высказывание приведено в статье В. С. Соловьева «Леонтьев Константин Николаевич» для «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона (1896. Т. 17а). — Примеч. перев.]

Дистанцированию от «чисто политического панславизма» сопутствовала резкая, издевательская критика ценностей, традиционно приписываемых славянам, таких как «мягкость» и «миролюбие». В отличие от славянофилов, Леонтьев — с чисто «племенной» точки зрения — ценил в русских примесь азиатской (туранской) крови, а также «православное *intus-susceptio*<sup>1</sup> властной и твердой немецкой крови»<sup>2</sup>. Специфической чертой русских Леонтьев считал «насильственность», которую на словах отрицал даже Данилевский, приписывая ее исключительно «европейскому типу». Отсюда вытекает стремление к завоеваниям, сближающее русских с римлянами, с той только разницей, что римляне не пытались его скрывать и «ложный стыд» был им чужд<sup>3</sup>. В вопросе о «семейственности» русских Леонтьев разделял мнение А. Григорьева, добавляя от себя, что обратной стороной слабых семейных уз у великороссов являются сильно укорененные монархические чувства<sup>4</sup>. Леонтьевская идея русского монарха была при этом полной противоположностью славянофильского идеала: царь — не добрый, но строгий отец, внушающий трепет; русскому народу по душе строгие генералы и архиереи, строгая власть «нравится его византийским чувствам»<sup>5</sup>.

Славянофильство, писал Леонтьев,

казалось мне <...> слишком эгалитарно-либеральным для того, чтобы достаточно отделять нас (русских) от новейшего Запада. Это одно; другая же сторона этого учения, внушавшая мне недоверие и тесно, впрочем, связанная с первой, была какая-то как бы односторонняя моральность его. Это учение казалось мне в одно и то же время — и не государственным, и не эстетическим. Со стороны государственности меня гораздо более удовлетворял Катков <...>. Со стороны же исторической и внешне-жизненной эстетики, — я чувствовал себя несравненно ближе к Герцену, чем к настоящим славянофилам<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Вливание (лат.).

<sup>2</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 323.

<sup>3</sup> Там же. С. 320, 324.

<sup>4</sup> Там же. Т. 5. С. 127–129.

<sup>5</sup> Там же. Т. 7. С. 180.

<sup>6</sup> Там же. Т. 6. С. 335–336.

Здесь имелась в виду герценовская критика западной буржуазии, где, как уже говорилось, эстетическое отвращение действительно играло немаловажную роль. Тем не менее нам представляется, что эстетизм Леонтьева следует рассматривать прежде всего в контексте консервативно-романтического эстетизма А. Григорьева и Данилевского, тесно связанного с их антиуниверсализмом. У Леонтьева особенно отчетливо заметна антикапиталистическая и антииндустриальная направленность подобного эстетизма, а также его связь с аморализмом: ведь «прекрасными» могут быть безнравственные черты характера и деяния, зло — неотъемлемый элемент эстетики разнородности, красочности и силы. Такая эстетика резко противоречила славянофильскому морализму; крайнюю позицию в этом вопросе представлял Константин Аксаков, усматривавший в «эстетике» — в любовании блеском и великолепием форм, «красивыми жестами и позами» — проявление грешной гордыни, свойственной Западу, но безусловно чуждой «истинно русским началам».

Понятно, что эстетическому идеалу Леонтьева совершенно не соответствовал славянофильский образ Древней Руси с ее «согласием», одинаковостью обычаев и мнимым отсутствием резких сословных различий. Идеал «цветущей сложности» скорее воплощал в себе осуждавшийся славянофилами Запад с его властью, основанной на насилии, разделением на завоевателей и завоеванных, блестящей рыцарской аристократией и церковью, открыто стремящейся подчинить себе светскую власть. В противоположность славянофилам Леонтьев испытывал восхищение перед «старой» Европой; славянофильская критика западной аристократии и феодализма была для него симптомом подверженности влияниям «новой», «эгалитарно-либеральной» Европы. «С этой стороны, — писал он, — славянофилы представлялись мне всегда людьми с самым обыкновенным европейским умеренно либеральным образом мыслей»<sup>1</sup>.

Это, разумеется, сказывалось и в подходе к ключевым вопросам русской истории. Тревоживший славянофилов «разрыв» между дворянством и народом для Леонтьева был позитивным симптомом:

<sup>1</sup> Там же. Т. 7. С. 431–432.

До Петра было больше однообразия в социальной, бытовой картине нашей, больше сходства в частях; с Петра началось более ясное, резкое расслоение нашего общества, явилось то разнообразие, без которого нет творчества у народов. Петр, как известно, утвердил еще более и крепостничество. <...> Деспотизм Петра был прогрессивный и аристократический, в смысле вышеизложенного расслоения общества. Либерализм Екатерины имел решительно тот же характер. Она вела Россию к цвету, к творчеству и росту. Она усиливала неравенство. Вот в чем главная ее заслуга. Она охраняла крепостное право (целость мира, общины поземельной), распространяла даже это право на Малороссию и, с другой стороны, давала льготы дворянству, уменьшала в нем служебный смысл и потому возвышала собственно аристократические его свойства — род и личность; с ее времени дворянство стало несколько независимее от государства, но по-прежнему оно преобладало и господствовало над другими классами нации. Оно еще более выделилось, выяснилось, индивидуализировалось и вступило в тот период, когда из него постепенно вышли Державин, Карамзин, Жуковский, Батюшков, Пушкин, Гоголь и т. п.<sup>1</sup>

«Антиславянскость» этого взгляда — который был не чем иным, как применением к истории России леонтьевской теории трех стадий развития, — едва ли требует комментария. Стоит добавить лишь, что к периоду «цветущей сложности» Леонтьев относил также царствование Николая I, а недоверие и неприязнь императора к славянофилам объяснял так: «...Государь Николай Павлович был прав, подозревая постоянно, что под широким парчовым кафтаном их величавых „вещаний“ незаметно для них самих скрыты узкие и скверные панталоны обыкновенной европейской буржуазности»<sup>2</sup>.

Отношение к аристократии, к сословному делению, к дворянским привилегиям было вопросом, разделявшим Леонтьева и славянофилов также и в политической области: идеолог «дифференцирующей» (т. е. восстанавливающей стертые сословные различия) реакции эпохи Александра III не мог простить славянофилам их участия в подготовке «либеральных реформ»

<sup>1</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 5. С. 133–134.

<sup>2</sup> Там же. Т. 7. С. 432.

предшествующего царствования — реформ, заложивших фундамент «бессловной» России; антиаристократические высказывания эпигонов славянофильства (Ю. Самарина, И. Аксакова), их постоянные напоминания, что русское дворянство вышло из «служилых людей», а значит, должно соответственно ограничить свои притязания, возмущали Леонтьева как явная уступка эгалитаризму.

О последовательности Леонтьева свидетельствует его осуждение инспирированной славянофилами «демократической» политики русификации: «Русификация окраин [т. е. прибалтийских губерний и Польши. — А. В.] есть не что иное, как демократическая европеизация их <...>»<sup>1</sup>. Аристократические традиции немецких баронов и польской шляхты должны бережно охраняться властью, особенно ввиду распространения «нигилизма» и прочих симптомов «гниения» в русском народе; искоренение «шляхетства» и «иезуитизма», поддержка латышей и эстонцев в ущерб лифляндским и курляндским баронам есть насаждение эгалитаризма, чреватого разложением, и ускоряет гибельный процесс упрощения. Отсюда вытекала оригинальная оценка Польского восстания 1863 года: Леонтьев считал его «реакционным восстанием» и сожалел, что оно разделило судьбу других польских восстаний XIX века; его подавление способствовало ускорению демократизации, орудием которой стали победители<sup>2</sup>.

Стоит также отметить отношение Леонтьева к крестьянской реформе. В ней он различал две стороны: индивидуально-либеральную (европейскую) и консервативно-коммунальную (русскую). Идеолог феодальной реставрации упрекал славянофилов, а также Данилевского и Каткова в неразличении двух этих аспектов, в непонимании того, что одно дело — «спасительное прикрепление народа к земле» (т. е. сохранение сельской общины и придание ей правовой формы), а другое — «рискованное освобождение [крестьян] от власти помещиков», в чем Леонтьев видел доказательство всеобщего ослепления и запутывания в «либерально-эгалитарных силках»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 252.

<sup>2</sup> Он же. Национальная политика как орудие всемирной революции. С. 26. (Перепечатка: Он же. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. С. 170–171.)

<sup>3</sup> Он же. Собр. соч. Т. 7. С. 322.

И наконец — последнее по счету, но не по важности — необычайно существенным было различие между Леонтьевым и славянофилами в понимании религиозных ценностей, а значит, и в оценке православия. «Я <...> понял, — писал Леонтьев в автобиографии, — что и на почве государственной, чисто политической и даже (вот что неожиданнее!) на почве церковной я со слишком либеральными московскими славянофилами никогда не сойду»<sup>1</sup>. «Русский Ницше» органически не выносил моралистического, «евангелического» христианства, а также любых попыток «гуманизации» религии. Наибольшее отвращение он питал к религиозному «сентиментализму», проповедованию «любви» в ущерб *страху Божию*, послушанию и авторитету. «Экклесиологический демократизм» Хомякова, славянофильский идеал «соборности» был, с точки зрения Леонтьева, типичной разновидностью «розового» христианства, совершенно чуждого «черному» христианству православных монахов с горы Афон и из Оптиной пустыни.

Одной из наиболее существенных черт аскетического и догматического православия Леонтьев считал «византийский пессимизм»<sup>2</sup>, неверие в общечеловеческое братство и «гармонию», — в этом отношении Шопенгауэр и Гартман ближе к христианству, чем либерально-социалистические пророки всеобщей справедливости и всеобщего благосостояния<sup>3</sup>. Все великие религии были «учениями пессимизма, узаконявшими страдания, обиды и неправды земной жизни»<sup>4</sup>. Чуть ли не с садистским удовлетворением Леонтьев напоминал, что Евангелие не только не обещало «всеобщего братства», но предсказывало наступление времен, когда «оскудеет любовь» и «будут лжехристы и антихристы»<sup>5</sup>.

Не приходится удивляться, что «хомяковское православие» было для Леонтьева чем-то вроде «националистическо-протестантской» ереси. Не убеждала его и славянофильская критика католицизма. Леонтьев, несомненно, смотрел на католицизм

<sup>1</sup> Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба // Литературное наследство. М., 1935. Т. 22/24. С. 441.

<sup>2</sup> Этого выражения нам не удалось найти в сочинениях Леонтьева, хотя он неоднократно определяет мирозерцание христианства как «оптимистический пессимизм». — *Примеч. перев.*

<sup>3</sup> Он же. Собр. соч. Т. 7. С. 232–243.

<sup>4</sup> Там же. С. 230.

<sup>5</sup> Он же. Восток, Россия и славянство: В 2 т. М., 1886. Т. 2. С. 294.



сквозь призму взглядов Хомякова, для которого наиболее чистым выражением католического духа был трактат де Местра «О папе»; разница заключалась не в диагнозе, а в оценке. Догмат папской непогрешимости нравился Леонтьеву, доставлял ему эстетическое удовлетворение. «Я, будучи в Риме, не задумался бы у Льва XIII туфлю поцеловать, не только что руку... Римский католицизм нравится и моим искренно-деспотическим вкусам, и моей склонности к духовному послушанию и по многим еще другим причинам привлекает мое сердце и ум»<sup>1</sup>.

Из всего этого как будто бы вытекает тезис о диаметральной противоположности между консерватизмом Леонтьева и учением классиков славянофильства. Но дело обстоит не так просто. Рассмотрение взглядов Леонтьева в разделе о продолжениях и видоизменениях славянофильства имеет, как мы полагаем, глубокое обоснование. Сам Леонтьев в статье, посвященной критике эпигонов славянофильства, писал об этом так: «Не просто *продолжать* надо дело старых славянофилов; а надо развивать их учение, оставаясь верными *главной мысли их* — о том, что нам по мере возможности необходимо остерегаться сходства с Западом; надо видоизменять учение там, где оно было ни с чем не сообразно»<sup>2</sup>.

Слово «видоизменение» на первый взгляд кажется не самым уместным: что же тут «видоизменять», коль скоро отброшено почти все — от оценки Древней Руси и петровского переворота до «соборности» и идеала свободной общины, где все друг другу братья и никто не чувствует себя чужаком? Упомянутая Леонтьевым «главная мысль» славянофилов слишком обща и мало что объясняет.

Смысл, который вкладывал Леонтьев в эти слова, помогает понять другое его высказывание: что «истинное славянофильство» точнее было бы называть «культурофильством»<sup>3</sup>. Слову «культура» Леонтьев придавал антикапиталистический смысл<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. С. 245.

<sup>2</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 434.

<sup>3</sup> Там же. Т. 6. С. 189.

<sup>4</sup> В серии писем к В. Соловьеву «О политическом и культурном национализме» Леонтьев, как и славянофилы, рассматривал капитализм в качестве неотъемлемой стороны пагубного процесса рационализации общественной жизни: «Рационализм точных и прикладных знаний естественно вступил в теснейший союз с рационализмом капитала» (Там же. С. 203).

в его терминологии оно было противоположностью «эгалитарно-либерального прогресса». Усматривая у славянофилов «культурофильство», автор «Византизма и славянства» верно поставил вопрос первостепенной важности — об антикапиталистическом консерватизме славянофильского учения, а вернее, славянофильской утопии.

Суть проблемы именно в этом. Общим знаменателем между Леонтьевым и славянофилами был консервативный романтизм; то были две различные позиции в рамках русского дворянского консервативного романтизма, а вместе с тем — две стадии его эволюции. Славянофильство наиболее полно и наиболее оригинально выразило и вследствие этого почти монополизировало (в сороковые годы) консервативный романтизм первой половины столетия; Леонтьев был наиболее ярким — дошедшим до крайности и потому одиноко стоящим — выразителем дворянской консервативной романтики эпохи упадка, эпохи последних попыток *реставрации* феодализма. Поэтому методологически обоснованно сопоставление Леонтьева со славянофилами, рассмотрение его взглядов как продукта *распада* русского консервативного романтизма: обе эти идеологические структуры служат как бы «естественными» взаимными системами соотнесения.

Взгляд на славянофильскую утопию «с перспективы Леонтьева» особенно ясно выявляет специфику славянофильского консерватизма, о которой шла речь в предыдущих разделах. Славянофильская утопия, в отличие от взглядов Леонтьева, представляла собой *популистскую* версию консервативного романтизма — версию, граничившую порой с крестьянским «христианским социализмом» (хотя славянофилы никогда эту границу не переступали). К этому вопросу мы еще вернемся.

---

Придание слову «культура» антикапиталистического значения не было единственным предвосхищением шпенглеровской оппозиции «культура — цивилизация»; как показал Р. Уильямс, слово «культура» было введено в английский язык критиками капиталистического индустриализма и связывалось с критическим взглядом на внешнюю, механическую «цивилизацию» (*Williams R. Culture and Society 1780–1950. New York, 1958*).

## ГЛАВА 14. ЗА ВОЗВРАЩЕНИЕ К «ПОЧВЕ»

Крайний, программный антиэгалитаризм Леонтьева был исключением среди русских консерваторов. Гораздо большее влияние оказывали идеи «почвенников», стремившихся к максимальной «демократизации» консерватизма и нередко заходивших в этом направлении дальше славянофилов (за исключением Константина Аксакова). Аполлон Григорьев — мыслитель, который еще в николаевскую эпоху сформулировал тезис «демократизм и непосредственность»<sup>1</sup>, упрекал славянофилов в «старобоярстве» и «старообрядчестве» и даже отказывал им в праве на ношение русской одежды как одежды, по своей сути *демократической*<sup>2</sup>.

Группа «почвенников» (идеологов «возвращения к почве») формально сложилась в 1860 году; ее органом стал журнал братьев Достоевских «Время», издававшийся с начала 1861 года. Программа почвенников — сближение образованного общества с народом, западничества со славянофильством, Запада с Россией — представлялась современникам эклектичной, чересчур компромиссной и неопределенной в своем стремлении всех примирить; однако в действительности (как мы постараемся показать) эта идеология обладала собственным, вполне определенным стилем и культуросозидательным потенциалом, о чем свидетельствует хотя бы ее роль в творчестве Достоевского.

<sup>1</sup> А. А. Григорьев: Материалы для биографии. С. 184.

<sup>2</sup> Там же. С. 185. [На этой странице приведено письмо Григорьева к Е. Н. Эдельсону от 13 (25) ноября 1857 года, но о «старобоярстве» славянофилов здесь не упоминается. — *Примеч. перев.*]

К главным представителям почвенников относился, кроме Григорьева и Достоевского, Николай Страхов<sup>1</sup>, но его взгляды сравнительно наименее оригинальны, так что можно исключить их из рассмотрения ради большей отчетливости общей картины. Взгляды Григорьева рассматривались выше, в связи с теорией культурно-исторических типов и эстетикой разнородности, — как своего рода звено, связующее славянофильство с Данилевским и Леонтьевым. Теперь мы взглянем на Григорьева с перспективы Достоевского, обращая внимание прежде всего на идеи, общие для них обоих.

Григорьев отвергал утопию Древней Руси; понятие «почвы» означало для него коренные, органические национальные начала, существующие и развивающиеся *в современности*. От славянофилов его отличало, в частности, отношение к западникам «философского периода», к мировоззрению «лишних людей», чуждых славянофилам. Он сам был своего рода «лишним человеком» славянофильского толка и небезосновательно с горечью сравнивал себя с тургеневским Рудиным<sup>2</sup>. Его притягивал таинственный «органический», «растительный» мир народного творчества, старинных икон, народных обычаев и народного православия, понимаемого как «стихийно-историческое начало»<sup>3</sup>; но в равной степени он ощущал очарование современной литературы, «поэзии рефлексии и сознания», бунтарского, индивидуалистического творчества Лермонтова. Влюбленный в русскую литературу, он был как мало кто чувствителен к особому «колориту» и «запаху» иностранных литератур, ценил любую оригинальность, своеобразие, яркие типы.

Проповедуя «возвращение к почве», Григорьев полагал, что это не требует ни отказа от европеизма, ставшего уже частью «почвы», ни, тем более, отречения от «принципа индивидуальности»:

<sup>1</sup> Н. Н. Страхов (1828–1896) был среди почвенников мыслителем наиболее эклектичным: поклонник Достоевского, он в то же время находился под влиянием Толстого (с которым был лично дружен), а в области философии — под влиянием Гегеля, истолкованного, разумеется, в духе крайне правого гегельянства. Главные книги Страхова — это сборники его статей «Мир как целое», «Борьба с Западом в русской литературе», «Из истории литературного нигилизма».

<sup>2</sup> А. А. Григорьев: Материалы для биографии. С. 255.

<sup>3</sup> Там же. С. 247.

бескомпромиссный антииндивидуализм он считал «слабой стороной славянофильства»<sup>1</sup>. В русской почве, утверждал критик, укоренен как «покорный тип» (пушкинский Белкин), так и противостоящий ему «хищный тип» (пушкинский Алеко, Печорин Лермонтова) — представитель индивидуализма и «тревожного» нравственного начала. Поэтому органический синтез воплощаемых ими принципов — синтез «покорности» требованиям традиции и развития личности, стихийности и сознания, славянофильства и западничества — не есть нечто невозможное. Такой синтез уже совершился в творчестве Пушкина, а значит, совершится и в общественной действительности: ведь великий поэт — это всегда наиболее чуткий духовный орган своего народа, безошибочный предвестник его будущего.

Понятно, что мыслитель типа Григорьева не мог примириться с просвещенческим рационализмом Чернышевского и Добролюбова: их образ мысли был для него абстрактным «теоретизированием», втискиванием иррационального богатства жизни в прокрустово ложе рассудочных категорий, банальных «азбучных правил». Особенно любопытен с нашей точки зрения отклик Григорьева на статью Добролюбова «Что такое обломовщина?», в которой критик «Современника» безжалостно сводил счеты с «философской эпохой» истории русской интеллигенции.

Добролюбов вменял в вину «идеалистам сороковых годов» (делая исключение для Белинского) барские привычки, пустую фразеологию, изоляцию от реальных общественных сил, мечтательство, органическую неспособность к действию. Критик беспощадно срывал ореол, окружавший «лишних людей», утверждал, что каждый из них в глубине души все тот же праздный Обломов; их слабование прямо выводил из крепостной действительности, создающей тепличные условия для бар и тем самым калечащей их характеры. В глазах Добролюбова «лишние люди» — продукт той самой социальной действительности, которой они, в их собственных представлениях, пытались противостоять. Они, писал критик в другой своей статье, «не понимают общего значения той среды, в которой действуют. Да и как им понять, когда они сами-то в ней находятся, когда верхушки

<sup>1</sup> Там же. С. 215.

их тянутся вверх, а корень все-таки прикреплен к той же почве? <...> Как же тут быть? Всю эту среду перевернуть, — так надо будет повернуть и себя; а подите-ко сядьте в пустой ящик, да и попробуйте его перевернуть вместе с собой. Каких усилий это потребует от вас! — между тем как, подойдя со стороны, вы одним толчком могли бы справиться с этим ящиком»<sup>1</sup>.

Суждение о зависимости между психологией «лишних людей» и влиянием крепостной Обломовки Григорьев признавал не лишенным глубокого смысла, но совершенно иначе оценивал этот факт. Он соглашался с Добролюбовым, что «лишние люди» укоренены в «почве», но видел в этом довод в пользу их превосходства перед «беспочвенными теоретиками». Ленивая Обломовка стала в глазах Григорьева символом «родной матери», которую «слюною бешеной собаки облевал» Добролюбов<sup>2</sup>. Правило «Возлюби труд и избегай праздности и лености» само по себе совершенно справедливо и похвально; но если воспользоваться им, чтобы,

как анатомическим ножом, рассекать то, что вы называете Обломовкой и обломовщиной, бедная обиженная Обломовка заговорит в вас самих, если только вы живой человек, органический продукт почвы и народности. Пусть она погубила Захара и его барина, но ведь перед ней же склоняется в смирении Лаврецкий, в ней же обретает он новые силы любить, жить и мыслить. Он долго сближался с нею, шляясь охотником по полям, по трясинам и болотам; он с болью сердца (да простится мне, что я начинаю уже смешивать самого поэта с героем его последнего произведения) видел и видит ее больные места, ее запущенные язвы, но он видит и то, что она неотделима органически от его собственного бытия, что только на ее почве может он жить искусственной, негальванической жизнью, и, полный такого искреннего сознания, готов скорее идти в крайность положительного смирения перед нею, чем в противоположную крайность азбучного правила<sup>3</sup>.

Как видим, Григорьев — подобно Добролюбову, хотя иначе это оценивая, — не считал «лишних людей» совершенно «бес-

<sup>1</sup> Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 9 т. М., 1963. Т. 6. С. 126.

<sup>2</sup> Григорьев А. А. Воспоминания. С. 212.

<sup>3</sup> Он же. Сочинения. 1876. Т. 1. С. 415.

почвенными». Это означало существенный пересмотр славянофильских воззрений, что осознавалось современниками. Леонтьев писал:

Я видел, что к Онегину, Рудину и другим подобным лицам, с которыми прожила моя юность, славянофилы относятся сухо и если не громят их идеалы и их образ жизни так, как громят «нигилисты», то это лишь оттого, что литературные приемы славянофилов были вообще более возвышенны, более чисты и просты, чем приемы нигилистов, которых сила была в желчи и площадной цветистости... Во «Времени» я встречал именно то, чего мне хотелось: теплое отношение к нашему недавнему прошедшему, к нашему *европейскому*, положим, но все-таки искреннему и плодотворному разочарованию<sup>1</sup>.

Изменение отношения к «лишним людям» влекло за собой перемены в общей иерархии ценностей. Григорьев, подобно славянофилам, видел в «беспочвенности» высшее зло, но его не удовлетворяла и прикованность к почве: отрыв от почвы обрекает на внутреннюю пустоту и теоретическое бесплодие, а полное вращение в нее — на «бессознательность». Особое сочувствие Григорьев питал к *кающимся* «лишним людям», возвращающимся из «странствия» в родной дом; в отличие от славянофилов, он видел в них не блудных сыновей, но людей, приносящих из странствия новые важные ценности. Именно так — как процесс укоренения в национальной почве, возвращения к ней — истолковывал критик эволюцию мировоззрения и творчества ряда наиболее выдающихся русских писателей, от Пушкина до Достоевского. Схожий процесс он усматривал в развитии русской литературы в целом: последней стадией этого процесса было для него творчество Кольцова, Островского и Некрасова, писателей, которые никогда не отрывались от почвы и даже не смогли бы от нее оторваться<sup>2</sup>. Славянофилов Григорьев упрекал в полном непонимании русской литературы, их идеологию он считал односторонним (хотя и органичным) продуктом русской почвы;

<sup>1</sup> Леонтьев К. Н. Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве // Григорьев А. А. Воспоминания. С. 532–533.

<sup>2</sup> Ср.: Григорьев А. А. Стихотворения Н. Некрасова // Григорьев А. А. Собр. соч.: [В 14 вып.] М., 1915. Вып. 13. С. 41–42.

более полное, более всестороннее выражение народных начал он видел — что характерно — в славянофильском народничестве Щапова (исторические исследования Щапова были для Григорьева «началом фактического оправдания» его собственных мыслей о России)<sup>1</sup>.

Идеальным архетипом русской национальной индивидуальности, обогащенной европеизмом, был для Григорьева Пушкин — поэт, который укоренился в почве, «не переставая быть и Алеко, и Онегиным, и Дон-Хуаном»<sup>2</sup>. «...Я же верю и знаю, — писал критик, — <...> что полное и цельное сочетание стихий великого народного духа было только в Пушкине, что могучую односторонность исключительно народного, пожалуй земского, что скажется в Островском, должно умерять сочетание других, тревожных, пожалуй бродячих, но столь же существенных элементов народного духа в ком-либо другом»<sup>3</sup>. Национальный дух, выразившийся в творчестве Пушкина — двойственный дух, включающий, как и все живое, центростремительную и центробежную силу<sup>4</sup>, — был для Григорьева «новым началом»<sup>5</sup>, духом примирения и синтеза, призванным возродить Россию и вдохнуть новую жизнь в старые формы клонящейся к упадку цивилизации Запада.

\* \* \*

Схожие идеи развивал на страницах журнала «Время» Федор Достоевский. Он также, призывая вернуться к почве, в то же время защищал наследие оторванных от почвы «людей сороковых годов»<sup>6</sup>; он также видел в творчестве Пушкина воплощение

<sup>1</sup> А. А. Григорьев: Материалы для биографии. С. 41.

<sup>2</sup> Из статьи А. Григорьева «Стихотворения Н. Некрасова» (Время. СПб., 1862. № 7. С. 37 (2-я паг.). Ссылка в оригинальном тексте ошибочна. — *Примеч. перев.*

<sup>3</sup> А. А. Григорьев: Материалы для биографии. С. 281.

<sup>4</sup> Там же. С. 188–189.

<sup>5</sup> Там же. С. 201. [В этом месте цитируемой книги (письмо Григорьева к Е. Н. Эдельсону от 13 (25) декабря 1857 года) действительно упоминается о «новом начале», но не в связи с Пушкиным: «Новое начало идет. Оно соблюдлось покамест в смирении православием». — *Примеч. перев.*]

<sup>6</sup> В статье «По поводу элегической заметки „Русского вестника“» (1861) Достоевский горячо защищал «оторванных от почвы западников» от нападок катковского «Русского вестника». [Валицкий дает ошибочную ссылку на статью «Литературная истерика» (1861), вслед за Мочульским (*Мочульский К. В.*



русского национального идеала, смысл всего «петербургского периода» русской истории, а вместе с тем освобождение от «европейского рабства». В 1861 году Достоевский писал:

Явление Пушкина есть доказательство, что дерево цивилизации уже дозрело до плодов и что плоды его не гнилые, а великолепные, золотые плоды. Все, что только могли мы узнать от знакомства с европейцами о нас самих, мы узнали; все, что только могла нам уяснить цивилизация, мы уяснили себе, и это знание самым полным, самым гармоническим образом явилось нам в Пушкине. Мы поняли в нем, что русский идеал — всецелость, всепримиримость, всечеловечность. В явлении Пушкина уясняется нам даже будущая наша деятельность. Дух русский, мысль русская выражались и не в одном Пушкине, но только в нем они явились нам во всей полноте, явились как факт, законченный и целый...<sup>1</sup>

Связь этих мыслей со взглядами Григорьева совершенно ясна; о том, насколько глубоко они укоренились в сознании писателя, свидетельствует его знаменитая «Пушкинская речь», произнесенная двадцать лет спустя (1880). Тем новым, что внес Достоевский, было подчеркивание *всецелости* русского идеала (хотя идеи «синтеза» и «примирения» не были чужды и Григорьеву). «...Мы веруем, — заявлял писатель, — что русская нация — необыкновенное явление в истории всего человечества»<sup>2</sup>; это народ, инстинктивно понимающий все человеческое, народ, которому чужда всякая замкнутая в себе «исключительность», присущая, по мнению Достоевского, западноевропейским народам.

Нижеследующая интерпретация взглядов Достоевского требует оговорок относительно ее охвата и исходного пункта. Мы не ставим себе целью ни полностью воссоздать мировоззрение

---

Достоевский: Жизнь и творчество. Париж, 1947. С. 184). — *Примеч. перев.*] Статья Аксакова о русской литературе, опубликованная посмертно в № 1 «Дня», вызвала возмущение Достоевского непониманием и осуждением литературной традиции, связанной с проблематикой «лишних людей»: «Нет, господа; вы с нами не жили, вы в наших радостях и скорбях не участвовали; вы приехали из-за моря!» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 19. С. 62). Возмущение Достоевского полностью разделял А. Григорьев (см.: Григорьев А. А. Воспоминания. С. 363).

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 69.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

писателя, ни, тем более, проанализировать т. н. «философскую субструктуру» его отдельных произведений; мы также не собираемся исследовать структуры его «художественных миров», взятых в целом (хотя такое исследование совершенно необходимо для понимания неосознаваемых компонентов мировоззрения писателя). Наша цель — исключительно установление отношений между славянофильством и Достоевским *как идеологом почвенников*, анализ и структурализация комплекса взглядов, которые писатель сознательно разделял, высказывал в дискурсивной форме и стремился проводить в художественных произведениях. Такая структурализация необходима для понимания проблематики творчества Достоевского, отнюдь не претендуя на ее исчерпание. Прежде всего она должна включать антитезы, характерные для общественной утопии писателя: Россия и Европа, народ и интеллигенция, «правда Христова» и индивидуалистическое своеволие.

В соответствии с поставленной нами целью мы сосредоточимся прежде всего на первом, позитивно оцениваемом члене этой антитезы, т. е. на славянофильской, православной утопии Достоевского. К ней, конечно, не сводится мировоззрение автора «Братьев Карамазовых»: оно вырастает из системы конфликтов между утопией Достоевского и противостоящими ей идеями. Делая эту оговорку, мы, однако, отвергаем тезис о противоречии между Достоевским-писателем и Достоевским-мыслителем: причиной конфликтов, о которых идет речь, были противоречия в самом мировоззрении писателя, а не между его мировоззрением и его творчеством<sup>1</sup>.

Мышление Достоевского антропоцентрично и в то же время антипсихологично. Для автора «Братьев Карамазовых» человек не сводится к психологии; будучи гениальным знатоком человеческой психики, Достоевский не был «психологистом», его герои — носители идей, сквозь которые просвечивает метафизика и история. Богатство творчества Достоевского — результат

<sup>1</sup> Эта формулировка почерпнута из кн.: Гус М. Идеи и образы Достоевского. М., 1962. С. 4. Детальный анализ философской проблематики «своевольных» героев Достоевского содержится в нашей работе «Достоевский и идея свободы», вошедшей в книгу «Личность и история». [Walicki A. Osobowość a historia: Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej. Warszawa, 1959. — *Примеч. перев.*]

необычайно острого ощущения кризиса всех традиционных ценностей, которые он отождествлял с христианством, а также отсутствия новых «скрепляющих идей». Болезненно ощущая дезинтеграцию современного общества, Достоевский ясно осознавал ее *исторический* характер. «Всяк за себя и только за себя и всякое общение между людьми единственно для себя» — так формулировал писатель «основную идею буржуазии, <...> ставшую главной идеей всего нынешнего столетия во всем европейском мире»<sup>1</sup>. «Скрепляющая идея совсем пропала», — сетует один из персонажей романа «Подросток» (1875), а другой персонаж того же романа, Версилов, замечает, что в эпоху упадка феодализма «эгоизм заменял собою прежнюю скрепляющую идею, и все распадалось на свободу лиц»<sup>2</sup>.

Этот диагноз, относящийся к буржуазной Западной Европе, приобретал несколько иной вид в рассуждениях о России: здесь на первый план выступала проблема «разрыва» между европеизированной интеллигенцией и православным народом, отрыв от почвы, толкающий русских европейцев на путь трагической и губительной диалектики своеволия.

Согласно Достоевскому, Западная Европа оставила путь Христа, путь Богочеловека, выбрав взамен путь человекобога, путь обезбоживания человеческого существа. Эти идеи, развитые в «Бесах», «Братьях Карамазовых» и «Дневнике писателя», по всей вероятности, были подсказаны Достоевскому Фейербахом, с философией которого писатель познакомился в молодости как участник кружка Петрашевского<sup>3</sup>. «Антропотезизм, — писал друг молодого Достоевского, петрашевец Спешнев, — тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у него другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо Бога-человека мы имеем

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 84. (Следует добавить, что эта мысль высказана в отчетливо антисемитском контексте.)

<sup>2</sup> Там же. Т. 13. С. 54, 77.

<sup>3</sup> См.: Walicki A. Osobowość a historia. S. 368–377. Дополнительным (хотя и косвенным) подтверждением этого тезиса служат рассуждения о Фейербахе и Штирнере в работе молодого В. Соловьева «Кризис западной философии» (см. ниже, с. 636), а также статью Страхова о Фейербахе: *Страхов Н. Н. Борьба с Западом в русской литературе*. СПб., 1883. Т. 2). Оба эти мыслителя, близкие к Достоевскому и сформировавшиеся в той же интеллектуальной традиции, видят в Фейербахе создателя философии, обезбожившей человека и ставшей тем самым обоснованием «нигилизма».

теперь человека-бога»<sup>1</sup>. Достоевский шестидесятых–семидесятых годов подписался бы под этой сентенцией, но извлек бы из нее другие выводы. Религия человекобога была в его глазах религией индивидуалистического своеволия, ведущей к убийству, самоубийству или деспотизму; в рамках этой триады складываются судьбы главных героев его книг, «по своей воле живущих»<sup>2</sup>.

Первый вариант — убийство — с наибольшей силой изображен в «Преступлении и наказании». Это убийство в «чистом» виде, убийство как «эксперимент». Герой романа, студент Раскольников, убил старуху-процентщицу лишь для того, чтобы убедиться, что он «не вошь, как все», а настоящий, свободный человек, Наполеон, имеющий *право* «перешагнуть через кровь» — право, вытекающее из ничем не ограниченной, абсолютной автономии «Я». «Теория» Раскольникова была своего рода русским аналогом ультраиндивидуалистической философии Штирнера, который писал: «Я Сам наделяю Себя правом убивать, если только Я не воспрещу Себе этого, если Я Сам не боюсь убийства как дела „неправое“»<sup>3</sup>. Крах Раскольникова должен был стать своего рода «доказательством от противного»; его «эксперимент» показывал, что человек не Бог, что не все ему позволено, что нельзя переступать через нормы морали.

Второй вариант абсолютного «своеволия» — эксперимент самоубийства — воплощает Кириллов в «Бесах». Самоубийство для него — единственный способ утвердить свою свободу в мире, лишенном Бога. «Если Бога нет, — рассуждает Кириллов, — то я Бог». «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие. <...> Неужели никто на всей планете, кончив Бога и уверовав в своеволие, не осмелится заявить своеволие, в самом полном пункте? <...> Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия — это убить себя самому»<sup>4</sup>. Убивая себя, Кириллов хочет убить страх перед смертью и тем самым освободить

<sup>1</sup> Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 496.

<sup>2</sup> См.: Walicki A. Osobowość a historia. S. 377–416.

<sup>3</sup> Stirner M. Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig, 1845. P. 249. [Валицкий цитирует это место — в несколько более вольном переводе — по берлинскому изданию 1924 года. — Примеч. перев.]

<sup>4</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 470.

человечество от Бога, но достигает лишь собственного уничтожения. Его смерть используют (с его же согласия) мелкие людишки для своих низких целей. Таков результат второго великого эксперимента на пути своеволия.

В масштабе общественной жизни конечным результатом своеволия, согласно Достоевскому, может быть лишь деспотизм. Индивидуалистическая свобода ведет к «сладоэротической», садистской жажде власти, превращается в свою противоположность. «Выходя из безграничной свободы, — заявляет Шигалев в „Бесах“, — я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, однако ж, что, кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого»<sup>1</sup>.

«Шигалевщина» — это мрачная картина общества, основанного на абсолютном послушании, абсолютной деперсонализации, на обращении людей в стадо. Она предполагает разделение людей на две неравные части: одна десятая получает безграничную власть над остальными девятью десятыми; эти последние утрачивают личность, впадая в «первобытную невинность, в роде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать»<sup>2</sup>; среди них царит абсолютное равенство, не терпящее даже неравенства талантов. «Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями — вот шигалевщина! Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство, и вот шигалевщина!»<sup>3</sup>

Видоизмененную, облагороженную версию шигалевщины Достоевский представил в «Легенде о Великом Инквизиторе» («Братья Карамазовы»). Великий Инквизитор меняет «свободу» на «хлеб»: он забирает у людей свободу, чтобы дать им счастье — «смирненное счастье, счастье слабосильных существ», «жалких детей»<sup>4</sup>. Условие этого счастья — полная деперсонализация, полная «стадность». Инквизитор знает, что человек существо слабое, и поэтому освобождает людей от бремени свободы, бремени собственной совести и личной ответственности; свободу он

<sup>1</sup> Там же. С. 311.

<sup>2</sup> Там же. С. 312.

<sup>3</sup> Там же. С. 322.

<sup>4</sup> Там же. Т. 14. С. 236.

заменяет авторитетом, свободное единение — насильственным; церковь превращается в государство, долженствующее соединить людей «в бесспорный общий и согласный муравейник»<sup>1</sup>. В сущности, Инквизитор не верит в Бога; Христа, который вторично сошел на землю, чтобы хоть недолго снова побыть среди людей, он велит арестовать и сжечь как еретика; Христос молча выслушивает монолог Инквизитора, после чего прощает его, целуя в уста; Инквизитор отпускает Сына Человеческого, прося его уже никогда не возвращаться. По мысли писателя, сопоставление Великого Инквизитора с молчащим Христом должно было продемонстрировать нравственный триумф Богочеловека над человекобогом.

«Диалектика своеволия» тесно связана с историософией Достоевского; здесь особенно заметна связь взглядов писателя со славянофильской критикой Западной Европы. Источник зла Достоевский, подобно славянофилам, усматривал в наследии Древнего Рима, исказившем западное христианство. Языческий Рим передал католицизму идеал человекобога (императора, Аполлона Бельведерского), а также идею насильственного единства (сходные воззрения мы находим у Киреевского и Хомякова)<sup>2</sup>; индивидуалистический протест против католической «скрепляющей идеи» привел к атомизации общества,

<sup>1</sup> *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 14. С. 235.

<sup>2</sup> В «Дневнике писателя» Достоевский рассказывал об этом так: «Начались христианские общины — церкви, затем быстро начала созидаться новая, неслыханная дотоле национальность — всебратская, всечеловеческая, в форме общей вселенской церкви. Но она была гонима, идеал созидался под землей, а над ним, поверх земли, тоже созидалось огромное здание, громадный муравейник — древняя Римская империя, тоже являвшаяся как бы идеалом и исходом нравственных стремлений всего древнего мира: являлся человекобог, империя сама воплощалась как религиозная идея <...>. Но муравейник не заключился, он был подкопан церковью. Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил богочеловека, Аполлон Бельведерский — Христа. Явился компромисс: империя приняла христианство, а церковь — римское право и государство. Малая часть церкви ушла в пустыню и стала продолжать прежнюю работу: явились опять христианские общины, потом монастыри — всё только лишь пробы, даже до наших дней. Оставшаяся же огромная часть церкви разделилась впоследствии, как известно, на две половины. В западной половине государство одолело наконец церковь совершенно. Церковь уничтожилась и перевоплотилась уже окончательно в государство. Явилось папство — продолжение древней Римской империи в новом воплощении» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 169). Похожие мысли писатель вложил в уста Ивана Карамазова.

к господству буржуазии, философия которой — эгоизм («каждый за себя и только за себя») и право сильного; очередной протест — протест против индивидуализма и анархии — породил социалистическую идею, которая в сущности есть обмирщенная форма католического «единения через насилие». С эгоистическим аморализмом буржуазии писатель связывал — хотя и не прямо — «теорию» Раскольникова (в разговоре с «деловым человеком» Лужиным Раскольников замечает, что с точки зрения борьбы за существование, санкционированной буржуазной политэкономией, убийство может быть делом дозволенным и похвальным: «А доведите до последствий, что вы давеча проповедовали, и выйдет, что людей можно резать...»<sup>1</sup>). Образы шигалевщины и государства Великого Инквизитора должны были, по мысли Достоевского, обнажить сущность социализма.

Подчеркнутая в «Легенде...» мысль о внутреннем родстве католицизма и социализма была одной из излюбленных, прямо-таки навязчивых идей Достоевского. Впервые он изложил ее в романе «Идиот», в известном монологе князя Мышкина:

Ведь и социализм порождение католичества <...>! Он тоже, как и брат его атеизм, вышел из отчаяния, в противоположность католичеству в смысле нравственном, чтобы заменить собой потерянную нравственную власть религии, чтоб утолить жажду духовную возжаждавшего человечества и спасти его не Христом, а тоже насилем! Это тоже свобода чрез насилие, это тоже объединение чрез меч и кровь!<sup>2</sup>

Ту же мысль Достоевский развивал в «Дневнике писателя»:

Теперешний социализм французский есть не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение ее, роковое ее последствие, выработавшееся веками. Ибо социализм французский есть не что иное, как *насильственное* единение человечества — идея, еще от древнего Рима идущая и потом всецело в католичестве сохранившаяся<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. Т. 6. С. 118.

<sup>2</sup> Там же. Т. 8. С. 451.

<sup>3</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 7.

Это мнение покажется не столь необычным, если вспомнить, что близкие взгляды на связь католицизма с социализмом высказывали — при совершенно другой системе оценок — французские сенсимонисты; запугивание «сенсимонистским папизмом» было обычным приемом тогдашней публицистики.

Впрочем, историософия Достоевского (в том, что касается развития западной цивилизации) была лишь одной из модификаций славянофильского учения. К славянофилам восходит идея католицизма как наследника Рима; в формуле «единение через насилие» мы узнаем хомяковское «единство без свободы»; в характеристике буржуазной атомизации общества нетрудно увидеть хомяковскую «свободу без единства». (Хомяков, давший это определение идее протестантизма, подчеркивал, что протестантизм перешел из «области догматической религии» в «философскую мысль» и «область общественной жизни»: «Вся история современной Европы относится к протестантизму, даже в странах, считающихся католическими»<sup>1</sup>.) Сведение сущности социализма к поискам утраченного «скрепляющего начала» и желанию насильственно навязать это начало атомизированному обществу также не было чуждо славянофильским мыслителям. Хомяков писал:

Таков смысл явления и упадка всех систем, наделавших больше или меньше шуму под фирмою Овена или Сен-Симона, под именем коммунизма или социализма. Все эти системы, порожденные, по-видимому, вещественными болезнями общества и имевшие, по-видимому, целью исцеление этих болезней, были действительно рождены внутреннею болезнью духа и устремлены к пополнению пустоты, оставленной в нем падением прежней веры или прежнего призрака веры<sup>2</sup>.

Близкие мысли высказывал Аполлон Григорьев, обсуждая одно из писем Жорж Санд, любимой писательницы молодого Достоевского. В этом письме Григорьев видит

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 149–150. Взгляды славянофилов на связь протестантизма с капиталистической цивилизацией в общих чертах предвосхищают известную концепцию Макса Вебера.

<sup>2</sup> Там же. С. 150.



страшное обличение жизни, в которой понятия о любви и братстве надобно *придумывать*, в которой *общее* только насильственно, только произвольно может возобладать над отдельным и личным и, как насилие, должно возбудить непременно протест или отпор личного, — жизни, в которой, одним словом, неизбежны два крайних явления: деспотическое поглощение личного «папством» — папством ли римским, или, что, в сущности, все равно, папством фурьеристским, сенсимонистским, — или беспутный протест личного, выражающийся, наконец, самым последовательным обоготворением одной личности в учении Макса Штирнера<sup>1</sup>.

Своеволию — проявляющемуся как насилие либо как индивидуалистический протест против насилия — Достоевский, подобно славянофилам, противопоставлял идеал подлинной, братской общности, сохранившийся в православии и традициях русского народа. Здесь личность не противопоставляет себя целому, но отдается ему целиком, не требуя прав, не ставя условий и не руководствуясь каким-либо расчетом; а общество, со своей стороны, не желает принять столь чрезмерной жертвы, дарует личности свободу и безопасность, лучшая гарантия которой — братская любовь. Такую общность, утверждал писатель, нельзя *выдумать, сделать*: «Надо, чтоб самого инстинктивно тянуло на братство, общину, на согласие, и тянуло, несмотря на все вековые страдания нации, несмотря на варварскую грубость и невежество, укоренившиеся в нации, несмотря на вековое рабство, на нашествия иноплеменников, — одним словом, чтоб потребность братской общины была в натуре человека, чтоб он с тем и родился или усвоил себе такую привычку искони веков»<sup>2</sup>. Возможно, Достоевский пришел к этой мысли независимо от славянофилов, но нельзя не заметить, что она целиком совпадает со славянофильской соборностью, с идеалом, который Хомяков назвал «единством в свободе».

Идею братской общности Достоевский развил в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1853) — превосходном эссеистическом цикле, возникшем под впечатлением путешествия

<sup>1</sup> Григорьев А. А. Сочинения. 1876. Т. 1. С. 175–176.

<sup>2</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 80.

по Западной Европе. Почти тогда же (1864) были опубликованы «Записки из подполья», где изображен человек абсолютно асоциальный, освобожденный от всех социальных связей, протестующий против подчинения чему бы то ни было «самого главного и самого дорогого, то есть нашей личности и нашей индивидуальности». Повествователь «Записок...» — это «отрешившийся от почвы и народных начал» человек XIX века; свое «Я» он противопоставляет объективному миру, не желая быть «штифтиком» в общественном организме или «фортепьянной клавишей», на которой играют чуждые ему законы природы; свободу он понимает как своеволие; жизнь, в которой господствуют логика и «здравый смысл», для него «не жизнь, <...> а начало смерти»<sup>1</sup>. В уста своего персонажа писатель вложил слова, означающие устранение всякого нравственного порядка: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»<sup>2</sup>.

До этого момента «Записки...» не демонстрируют ни одной новой проблемы; их герой — всего лишь иллюстрация пагубных следствий индивидуалистического своеволия. Парадоксальность повести заключается в том, что ее герой иногда высказывает — до известной степени — мысли самого автора. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский, описывая Лондонскую промышленную выставку, с ужасом говорил о «могуществе Ваала», о «кристальном дворце»; близкие мысли мы находим в словах «подпольного человека» о рационализированном обществе будущего:

Тогда-то <...> настанут новые экономические отношения, совсем уж готовые и тоже вычисленные с математической точностью, так что в один миг исчезнут всевозможные вопросы, собственно потому, что на них получаются всевозможные ответы. Тогда выстроится хрустальный дворец. <...> Ведь глуп человек, глуп феноменально. То есть он хоть и вовсе не глуп, но уж зато неблагодарен так, что поискать другого, так не найти. Ведь я, например,нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 118.

<sup>2</sup> Там же. С. 174.

какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!<sup>1</sup>

Частичное сходство между Достоевским и его героем стало причиной многих недоразумений; поныне появляются книги, авторы которых легкомысленно заявляют, будто создатель «Записок...» «утверждает абсолютную ценность одинокой, отдельной личности»<sup>2</sup>, и т. д. Нет ничего более ошибочного: Достоевский солидаризируется не с индивидуализмом своего героя, но с его отношением к рационализму в общественной жизни, к рационализации общественных связей как общего знаменателя западного капитализма и социализма. Человек, утверждал писатель, не является существом рациональным; рационализированное общество для него — нечто внешнее и чуждое; в таком обществе, лишенном подлинной, внерациональной связи, иррациональный протест «подпольного человека» оправдан и правомочен.

В первоначальном тексте «Записок из подполья» автор выводил отсюда «потребность веры в Христа», но цензоры, к его возмущению, вычеркнули рассуждения на эту тему<sup>3</sup>. Тем не менее и в подцензурном тексте намерение писателя проявилось достаточно ясно; сам «подпольный человек» комментирует свою позицию следующим образом: «...перемените, прельстите меня другим, дайте мне другой идеал»; «...покажите мне что-нибудь лучше, и я за вами пойду»; «Я, может быть, на то только и сердился, что такого здания, которому бы можно было и не выставлять языка, из всех ваших зданий до сих пор не находится»; «...сам знаю, как дважды два, что вовсе не подполье лучше,

<sup>1</sup> Там же. С. 113.

<sup>2</sup> Согласно Р. Л. Джексону, Достоевский «reaffirms the absolute value of the single, separate individual» (*Jackson R. L. Dostoevsky's Underground Man in Russian Literature. The Hague, 1958. P. 14*).

<sup>3</sup> Брату Достоевский писал: «Свиньи цензоров, там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал для виду, — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа — то запрещено» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 28. Кн. 2. С. 73*).

а что-то другое, совсем другое, которого я жажду, но которого никак не найду! К черту подполье!»<sup>1</sup>

Стоит обратить внимание на то, что отношение Достоевского к иррационалистическому индивидуализму «подпольного человека» полностью совпадало с отношением Хомякова к иррационалистическому индивидуализму Штирнера. Славянофильский идеолог ссылался на книгу Штирнера как на *правомочный* протест против рационалистической цивилизации. Эта книга, утверждал он,

имеет значение историческое, не замеченное критикою и, разумеется, еще менее известное самому автору, значение полнейшего и окончательного протеста духовной свободы против уз всяких произвольных и налагаемых на нее извне. Это голось души, правда, безнравственной, но безнравственной потому, что ее лишили всякой нравственной основы, души, беспрестанно высказывающей, хотя бессознательно, и возможность, и разумность покорности началу, которое бы было ею создано и которому бы она поверила, и восстающей с негодованием и злобою на ежедневную проделку западных систематиков, не верящих и требующих веры, произвольно создающих узы и ожидающих, что другие примут их на себя с покорностью. Современная история есть живой комментарий на Макса Штирнера, фактический протест жизненной простоты против книжного умничанья, которое вздумало ее надувать призраками самодельных духовных начал, когда духовные начала, которыми она некогда действительно жила, уже не существуют<sup>2</sup>.

\* \* \*

Несмотря на все сходства, заимствования и сближения, «антизападная» утопия Достоевского существенно отличалась от стародворянской славянофильской утопии по своему социологическому содержанию. Славянофилы никогда не смогли бы взглянуть «изнутри» на проблематику «подпольного человека»; Достоевский смог это сделать как разночинец, выходец из «случайной семьи», творчество которого выросло не на почве «дворянских гнезд», но на неустойчивой почве большого города, среди

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 120, 121.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 150–151.

унижений и неудовлетворенных амбиций, отчаянной борьбы за существование и трагических социальных конфликтов. Не случайно основным фоном почти всех его главных произведений служит Петербург — город туманов и белых ночей, город-призрак, живущий лихорадочной, ускоренной жизнью, символ сил, вторгшихся с Запада и разрушивших покой прежней «Святой Руси».

Утопия Достоевского — как и славянофильская, — в сущности, представляла собой консервативно-романтический протест против капиталистической цивилизации<sup>1</sup>, но уже не с точки зрения класса, господствующего в докапиталистическом обществе. Консервативный романтизм Достоевского был мелкобуржуазным романтизмом интеллигента-разночинца. Эта специфика мировоззренческой позиции Достоевского наиболее резко отличала его от классического стародворянского славянофильства, но именно она позволила писателю достойно представлять антикапиталистический дух славянофильской утопии во второй половине XIX века. В пореформенной России антикапиталистическая дворянская идеология могла существовать только в ультрареакционной и крайне антипопулистской версии (Леонтьев); антикапиталистическое славянофильство, т. е. критика капитализма со стародворянско-популистской точки зрения, стало позицией анахроничной, невозможной в эпоху, когда помещичье дворянство на практике примирилось с капитализмом, стараясь лишь удержать *определенный тип* капиталистического развития.

Носителем антикапиталистического протеста стала в России мелкобуржуазная интеллигенция, которая рекрутировалась из разорившегося дворянства и разночинцев. Освобождение крестьян, оказавшееся гробовым камнем для антикапиталистического утопизма славянофилов, направило внимание интеллигентов-разночинцев на противоречия, свойственные новым экономическим отношениям, создав предпосылки для бурного развития мелкобуржуазной критики капитализма. Эта критика — с экономической точки зрения неизменно реакционная<sup>2</sup> — могла сочетаться с консервативной или революционной

<sup>1</sup> См.: Луначарский А. В. О «многоголосности» Достоевского // Ф. М. Достоевский в русской критике. М., 1956. С. 421.

<sup>2</sup> Ленин писал по поводу мелкобуржуазного экономического романтизма, что его реакционность заключалась не в «желании восстановить просто-напросто средневековые учреждения», а в «попытке мерить новое общество на старый

политической идеологией: первый вариант представлял Достоевский, второй — народники.

Еще один вариант необычайной социологической важности представлял собой христианский анархизм Толстого — идеология антиреволюционная, но непосредственно отражающая мировоззрение и (частично) интересы эксплуатируемых, разоряемых масс патриархального крестьянства. Во многих отношениях идеология Толстого — великого еретика, неустанного критика всех официальных авторитетов — была ближе к народничеству, чем идеология Достоевского. Но тот, в отличие от графа из Ясной Поляны, был ближе к народникам социально — как спокойный интеллигент-разночинец, автор романов из жизни «униженных и оскорбленных», бывший петрашевец, сосланный Николаем I в сибирскую каторгу. Не случайно (хотя и необоснованно) многие народнические деятели видели в авторе «Дневника писателя» своего идейного союзника<sup>1</sup>. Вот почему Победоносцев и другие «высокие покровители» Достоевского не могли ему полностью доверять, постоянно ожидая с его стороны неприятных сюрпризов; вот почему «радикальное общество его времени чувствовало в нем что-то родное»<sup>2</sup>.

Социальное положение Достоевского позволяло ему необычайно остро видеть проблемы, присущие капиталистическому строю, — проблемы людей, опустившихся по социальной лестнице и дающих выход своим амбициям в дестабилизации социальной иерархии. Критика буржуазии у Достоевского нередко гораздо более глубока, чем у славянофилов, причем ее направление несколько иное. Стоит подчеркнуть, что «Зимние заметки о летних впечатлениях» — один из наиболее выдающихся примеров критики буржуазии в европейском масштабе — возникли под влиянием не столько славянофилов, сколько антикапиталистических взглядов Герцена<sup>3</sup>. Автор «Зимних

---

патриархальный аршин», «желании искать образца в старых, совершенно не соответствующих изменившимся экономическим условиям порядкам и традициях»» (Ленин В. И. Полн. собр. соч.: В 55 т. Т. 2. С. 236).

<sup>1</sup> Многочисленные свидетельства этого собрал А. С. Долинин. (См.: Ф. М. Достоевский: Материалы и исследования / Под ред. А. С. Долинина. Л., 1935. С. 52–53.)

<sup>2</sup> Ф. М. Достоевский в русской критике. С. 452.

<sup>3</sup> В Лондоне Достоевский лично встретился с Герценом и под его влиянием пришел к выводу, что «*мещанство* окончательная форма западной цивилизации, ее совершеннолетие — *état adulte*». (Герцен А. И. Собр. соч. Т. 16. С. 182.)

заметок...» ясно понимал, что буржуазная свобода — это свобода чисто негативная, что обратная сторона победы буржуазного индивидуализма — опредмечивание межчеловеческих отношений, всевластие денег, которые «сравнивают все неравенства», и — как следствие — умаление личности. «Что такое *liberté*? Свобода. Какая свобода? Одинаковая свобода всем делать все что угодно в пределах закона. Когда можно делать все что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все что угодно, а тот, с которым делают все что угодно»<sup>1</sup>.

Итак, самый прямой путь к обретению «свободы» — добыть миллион. Именно в этом заключается «идея» героя романа «Подросток»:

В том-то и «идея» моя, в том-то и сила ее, что деньги — это единственный путь, который приводит на первое место даже ничтожество. Я, может быть, и не ничтожество, но я, например, знаю, по зеркалу, что моя наружность мне вредит, потому что лицо мое ordinarily. Но будь я богат, как Ротшильд, — кто будет справляться с лицом моим и не тысячи ли женщин, только свистни, налетят ко мне с своими красотами? Я даже уверен, что они сами, совершенно искренно, станут считать меня под конец красавцем. Я, может быть, и умен. Но будь я семи пядей во лбу, непременно тут же найдется в обществе человек в восемь пядей во лбу — и я погиб. Между тем, будь я Ротшильдом, разве этот умник в восемь пядей будет что-нибудь подле меня значить? Да ему и говорить не дадут подле меня! Я, может быть, остроумен; но вот подле меня Талейран, Пирон — и я затемнен, а чуть я Ротшильд — где Пирон, да может быть, где и Талейран? Деньги, конечно, есть деспотическое могущество, но в то же время и высочайшее равенство, и в этом вся главная их сила. Деньги сравнивают все неравенства<sup>2</sup>.

Эти слова содержат первоклассное социологическое обобщение. Ту же мысль выразил молодой Маркс в «Экономико-философских рукописях 1844 года»:

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 78.

<sup>2</sup> Там же. Т. 13. С. 74.

То, что существует для меня благодаря *деньгам*, то, что я могу оплатить, т. е. то, что могут купить деньги, это — я *сам*, владелец денег. Сколь велика сила денег, столь велика и моя сила. Свойства денег суть мои — их владельца — свойства и сущностные силы. Поэтому то, что я *есть* и что я *в состоянии* сделать, определяется отнюдь не моей индивидуальностью. Я *уродлив*, но я могу купить себе *красивейшую* женщину. Значит, я не *уродлив*, ибо действие *уродства*, его отпугивающая сила, сводится на нет деньгами. Пусть я — по своей индивидуальности — *хромой*, но деньги добывают мне 24 ноги; значит, я не *хромой*. Я *плохой*, *нечестный*, *бессовестный*, *скудоумный* человек, но деньги в почете, а значит, в почете и их владелец. Деньги являются высшим благом — значит, хороши и их владелец. Деньги, кроме того, избавляют меня от труда быть *нечестным*, — поэтому заранее считается, что я *честен*. Я *скудоумен*, но деньги — это *реальный ум* всех вещей, — как же может быть *скудоумен* их владелец? К тому же он может купить себе людей блестящего ума, а тот, кто имеет власть над людьми блестящего ума, разве не умнее их? И разве я, который с помощью денег способен получить *все*, чего жаждет человеческое сердце, разве я не обладаю всеми человеческими способностями?<sup>1</sup>

Сходство между Достоевским и Марксом имеет глубокое обоснование: определенные сходства между консерваторами и социалистами в *критике* капиталистического строя — одна из закономерностей развития общественной мысли XIX века. В случае Маркса область этого сходства крайне ограничена; в случае «мелкобуржуазного социализма», представленного в России народниками, сходства с консерватизмом, идеализирующим докапиталистическую структуру общества, распространялись также на позитивное содержание идеологии. Неудивительно, что идеолог народников Николай Михайловский в своей статье о «Бесах» призывал Достоевского ознакомиться с народническим социализмом и перестать считать революционеров врагами «народной правды»: «Если бы вы не играли словом „Бог“ и ближе познакомились с позоримым вами социализмом, вы убедились бы, что он совпадает с некоторыми по крайней мере элементами народной русской правды»<sup>2</sup>. Вместо того чтобы клеймить «бесов», одержимых идеей служения народу, Достоевскому следует

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 148.

<sup>2</sup> Михайловский Н. К. Сочинения. СПб., 1896. Т. 1. С. 871.



обратить внимание на другого «беса» — «беса национального богатства» (народническое определение капитализма), «самого распространенного и менее всякого другого знающего границы добра и зла. <...> Рисуйте действительно нераскаянных грешников, рисуйте фанатиков собственной персоны, фанатиков мысли для мысли, свободы для свободы, богатства для богатства»<sup>1</sup>.

Роман «Подросток» был в некотором роде ответом Михайловскому. В отличие от других своих романов, Достоевский напечатал его в прогрессивных «Отечественных записках», выходящих тогда под редакцией Некрасова, Щедрина и Михайловского. Несмотря на теплый прием романа народнической критикой (П. Ткачев, А. Скабичевский), это не могло привести к дальнейшему сближению — связи Достоевского с консервативно-монархическим лагерем были слишком очевидны, его ненависть к революции слишком органична. И все же трудно не согласиться с Луначарским, что идеализация православия, утопия «Церкви как общественного идеала» была необходима Достоевскому, в частности, именно потому, что позволяла «не рвать окончательно своей внутренней связи с социалистической правдой, в то же время предавая всяческому проклятию материалистический социализм»<sup>2</sup>.

Знаменательно, что автор «Братьев Карамазовых» не отрекся даже от слова «социализм»; в последнем номере «Дневника писателя» (январь 1881 года) идеалы, которые он приписывал русскому народу — «вселенская Церковь, осуществленная на земле», всеобщее братство и «всесветное единение», — были названы герценовским термином «русский социализм»<sup>3</sup>.

\* \* \*

Центральный мотив православной утопии Достоевского (как и славянофильской утопии) — идея возвращения к народу, к «родной почве». «От народа спасение Руси», — говорил писатель устами старца Зосимы<sup>4</sup>. Но гораздо сильнее, чем у славянофилов,

<sup>1</sup> Там же. С. 872.

<sup>2</sup> Ф. М. Достоевский в русской критике. С. 442.

<sup>3</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 19.

<sup>4</sup> Там же. Т. 14, С. 285.

звучит у Достоевского мессианский мотив, мотив общечеловеческой миссии русского народа. В отличие от Данилевского, категорически отвергавшего саму идею *общечеловеческой* миссии, Достоевский верил, что обретение Константинополя и объединение вокруг России славянских народов положит начало новой эпохе всемирной истории, в которой православная Россия скажет «новое слово», способное возродить и спасти человечество.

Мессианство Достоевского выступает в его творчестве в двух версиях. Одна из них изложена в «Бесах» устами Шатова:

Народ — это тело Божие<sup>1</sup>. Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. <...> Истинный великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве, или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь Бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ «богоносец» — это русский народ <...><sup>2</sup>.

Здесь «народ» означает «простой народ». В творчестве и публицистике Достоевского мы постоянно встречаемся с крайне резкой, язвительной критикой «беспочвенной» русской интеллигенции. Ее атеизм, согласно Достоевскому, — следствие отрыва от почвы. «Вы атеист, — говорит Шатов Ставрогину, — потому что вы барич, последний барич. Вы потеряли различие зла и добра, потому что перестали свой народ узнавать <...> добудьте Бога трудом; вся суть в этом, или исчезнете, как подлая плесень; трудом добудьте». — «Бога трудом? Каким трудом?» — «Мужицким», — звучит ответ<sup>3</sup>.

Итак, идеология Шатова-Достоевского — крайне националистическая и вместе с тем крайне антиинтеллигентская. Однако

<sup>1</sup> В советских изданиях «Бесов» слово «бог», «божие» всюду печаталось со строчной буквы. Сам Достоевский в монологе Шатова использует написание как со строчной, так и с прописной, в зависимости от контекста. — *Примеч. перев.*

<sup>2</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 199–200.

<sup>3</sup> Там же. С. 202–203.

следует помнить, что идеи, выраженные в «Бесах», писавшихся под свежим впечатлением Нечаевского процесса, — весьма одностороннее отражение мировоззрения писателя. Более характерно для него мессианство несколько иного типа, не отвергающее «лишних людей» и возлагающее на русский народ миссию всепримирения — примирения Европы с Россией, интеллигенции с народом, органического общечеловеческого синтеза. Эти мысли Достоевский излагал уже в начале шестидесятых годов, на страницах журнала «Время», а потом неоднократно возвращался к ним в «Дневнике писателя».

«О, знаете ли вы, господа, — писал он в 1877 году, — как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему, ненавистникам Европы, — эта самая Европа, эта „страна святых чудес“! Знаете ли вы, как дороги нам эти „чудеса“ и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все великое и прекрасное, совершенное ими»<sup>1</sup>. Европеизация даровала России «расширение взгляда беспримерное». «Это-то и есть, — заявлял писатель, — та самая драгоценность <...>, которую мы, верхний культурный слой русский, несем народу после полуторавекового отсутствия из России <...>»<sup>2</sup>.

Как видим, отрыв от почвы, «скитальчество» было для Достоевского (как и для Чаадаева) не только несчастьем, но и ценнейшей исторической возможностью — возможностью создания типа «всечеловека», совершенно освободившегося от бремени прошлого, от национальных предрассудков, «страдающего за весь мир». Достоевский соглашался с Герценом, что «мыслящий человек в России — самый независимый и самый непредубежденный человек в свете»<sup>3</sup>. Русский «высший культурный слой», заявлял писатель в «Подростке» устами Версилова, дал тысячу людей («может, более, может, менее») *совершенно свободных*, более свободных, чем какой бы то ни было европеец, людей, родина которых — все человечество. «Нет, — говорит Версиров, — свободнее и счастливее русского европейского скитальца из нашей тысячи. <...> Да я за тоску мою не взял бы никакого другого счастья»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. Т. 11. С. 243.

<sup>2</sup> Там же. Т. 23. С. 46.

<sup>3</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 7. С. 332.

<sup>4</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 380.

Однако и эту «тысячу скитальцев» Достоевский призывал вернуться домой. Лишь тогда, склонившись перед «народной правдой», они найдут настоящее успокоение, преодолеют внутреннюю раздвоенность, которую писатель, подобно славянофилам, считал неизбежным следствием отрыва от почвы. В этом плане символическое значение имеет сцена, в которой Версилов разбивает старинную икону народного странника Макара. Версилов произвел *эксперимент* — он хотел проверить, сбудется ли его предчувствие, что икона, ударившись об угол печки, расколется на две совершенно равные половины. Предчувствие сбылось.

Он вдруг обернулся к нам, и его бледное лицо вдруг все покраснело, почти побагровело, и каждая черточка в лице его задрожала и заходила:

— Не прими за аллегория, Соня, я не наследство Макара разбил, я только так, чтоб разбить... А все-таки к тебе вернусь, к последнему ангелу! А впрочем, прими хоть и за аллегория; ведь это непременно было так!..<sup>1</sup>

Символика этой сцены прозрачна: ломка народного (православного) наследия, внутренняя раздвоенность, предвестие возвращения блудного сына к народу в лице Сони, женщины из народа. Замужество Сони с Версиловым символизирует будущее примирение, единение индивидуалистической интеллигенции, заплутавшей в своих одиноких поисках, с народом, некогда ею покинутым, но к которому рано или поздно придется вернуться и который, несмотря на все искушения (соблазнение Сони Версиловым), сохранил верность своим нравственным идеалам, сберег — в своей православной вере — неискаженный облик Христа.

Дискурсивным выражением этих идей, а вместе с тем своего рода подведением итогов двадцатилетних размышлений Достоевского стала его знаменитая «Пушкинская речь», произнесенная 8 июня 1880 года по случаю открытия памятника Пушкину в Москве. В этой речи писатель развил любимую мысль Аполлона Григорьева — мысль о Пушкине как самом полном выражении русского духа, как явлению «пророческом», указывающем русскому народу его миссию и его будущее.

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 409.

В образах Алеко из «Цыган» и Евгения Онегина, утверждал Достоевский, впервые был явлен тип русского «бездомного скитальца», оторванного от народа и кочующего по родной земле. «Скитальцами» писатель назвал всю русскую интеллигенцию — как «лишних людей» сороковых годов, так и революционеров-народников. Эти «русские бездомные скитальцы» существуют и ныне и еще долго не исчезнут. Теперь они «ударяются в социализм, которого еще не было при Алеко», желают счастья не только для себя, но и всемирного, «ибо русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться: дешевле он не примирится, — конечно, пока дело только в теории»<sup>1</sup>.

Однако такое успокоение требует преодоления собственной гордыни, смирения перед «народной правдой». В поэмах Пушкина Достоевский находил предчувствие «русского решения» проблемы скитальчества: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость»<sup>2</sup>. Алеко не сделал этого, и потому цыгане просили, чтобы он их оставил; Онегин пренебрег Татьяной — скромной барышней, неразрывно связанной с народной почвой, — и склонился перед ней, когда уже было поздно. Творчество Пушкина в истолковании Достоевского оказывалось неустанной коллизией «русских скитальцев» с «народной правдой», представленной «положительно прекрасными» типами, людьми почвы, выражающими духовную сущность народа; из этой коллизии следовал вывод о необходимости единения с народом, возвращения из «скитальчества».

Но возвращение не означало отказа от универсалистского идеала: именно об этом свидетельствует творчество Пушкина, поэта как нельзя более народного, а вместе с тем способного преобразиться в испанца (Дон Гуан в «Каменном госте»), араба («Подражания Корану»), англичанина («Пир во время чумы») или древнего римлянина («Египетские ночи»). Этим даром Пушкин обязан универсальности русского духа: стать настоящим русским — значит в конечном счете стать братом всех людей, *всечеловеком*; деление на славянофилов и западников в России не более чем недоразумение, хотя исторически неизбежное.

<sup>1</sup> Там же. Т. 26. С. 137.

<sup>2</sup> Там же. С. 139.

Скрытый смысл реформ Петра заключался именно в том, чтобы расширить национальность до «всечеловечности». Мечта о служении человечеству нашла выражение даже в политике российского государства: со времен Петра Россия «служила Европе, может быть, гораздо более, чем себе самой», и причиной тому не было лишь неумение ее политиков<sup>1</sup>.

«О, народы Европы и не знают, как они нам дороги! — восклицал Достоевский в пророческом экстазе. —

И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!<sup>2</sup>

Достоевский всерьез опасался, что его речь не встретит сочувствия у публики. «Мою речь о Пушкине, — писал он Победоносцеву, — я приготовил, и как раз в самом крайнем духе моих (наших то есть, осмелюсь так выразиться) убеждений, а потому и жду, может быть, некоего поношения»<sup>3</sup>. Опасения эти оказались напрасны: «Пушкинская речь» стала событием беспрецедентным, восторженные слушатели объявили оратора «нашим святым, нашим пророком»; Тургенев, карикатурно изображенный в «Бесах», бросился ему на шею; десятки слушателей обступили писателя, чтобы поцеловать ему руку. Кажется, наступила минута всеобщего примирения — единения славянофилов с западниками, консерваторов с революционерами во имя общей им всем всечеловеческой «русской идеи». «Когда же я провозгласил в конце о всемирном единении людей, — писал Достоевский жене, —

<sup>1</sup> Здесь писатель продолжал мысль Данилевского, одновременно полемизируя с ним (автор «России и Европы» высмеивал российских политиков, которые, по его мнению, пытались понравиться Европе в ущерб собственной стране).

<sup>2</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 148.

<sup>3</sup> Там же. Т. 30. Кн. 1. С. 445.

то зала была как в истерике, когда я закончил — я не скажу тебе про рев, про вопль восторга: люди незнакомые между публикой плакали, рыдали, обнимали друг друга и клялись друг другу быть лучшими, не ненавидеть вперед друг друга, а любить»<sup>1</sup>.

Среди восторженных слушателей находился писатель-народник Глеб Успенский. В «Отечественных записках» он сообщал, что речь Достоевского произвела «ошеломляющий эффект», как нельзя более заслуженный, несмотря на слова о «каком-то *смирении*», на которые слушатели вовсе не обратили внимания. Однако на другой день, когда «Пушкинская речь» появилась в печати, Успенский счел необходимым дополнить свой отчет недвусмысленной оговоркой, что произведенное речью впечатление не соответствовало ее «действительному содержанию», а ее успех в значительной мере основан на недоразумении: пушкинская Татьяна, отвергнувшая Онегина ради сохранения верности старому генералу, не может быть идеалом прогрессивной молодежи<sup>2</sup>.

С противоположного берега — берега крайней реакции — осудил «Пушкинскую речь» Константин Леонтьев. Он признал Достоевского еретиком, подменяющим учение церкви «розовым христианством», т. е., в сущности, «эгалитарно-демократическими» идеями гнивающей Европы. Евангелия, вопреки Достоевскому, не обещают всеобщего братства, согласия и гармонии — осуществление этих идеалов было бы для церкви величайшим несчастьем<sup>3</sup>.

Энтузиазм, вызванный «Пушкинской речью», оказался явлением эфемерным: люди, падавшие друг другу в объятия под непосредственным впечатлением вдохновенного красноречия, по некотором размышлении приходили к выводу, что разделяющее их расстояние не уменьшилось ни на йоту. С неизменным, безоговорочным энтузиазмом встретили речь только эпигоны классического славянофильства; Иван Аксаков, по словам советского исследователя, принял ее «как партийное знамя, как декларацию»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 460.

<sup>2</sup> См.: Ф. М. Достоевский в русской критике. С. 233–241. [Выражения «идеал прогрессивной молодежи» у Успенского нет. — *Примеч. перев.*]

<sup>3</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 8. С. 199–200.

<sup>4</sup> Долинин А. С. К истории создания «Братьев Карамазовых» // Ф. М. Достоевский: Материалы и исследования. С. 55.



Позиция, занятая И. Аксаковым, определялась прежде всего его преклонением перед славянофильской утопией, ведь классики славянофильства, подобно ранним немецким романтикам<sup>1</sup>, в своем народе видели как бы «Menschheitsnation»<sup>2</sup>. Хомяков писал о способности славян «сочувствовать всем видам человеческого развития <...> и сживаться с жизнью иноплеменников»<sup>3</sup>, а Константин Аксаков прямо отождествлял русский народ с человечеством. В Достоевском — писателе, который открыто признавался в «утопическом понимании истории»<sup>4</sup>, — издатель «Руси» видел продолжателя славянофильского утопизма, разменянного по мелочам в угоду «реальной политике». При этом утопия Достоевского была для него совершенно приемлема, коль скоро необходимым условием осуществления общечеловеческой миссии русского народа мыслилось достижение политических целей панславизма — завоевание Константинополя и объединение славян вокруг России.

Причисление Достоевского к славянофилам облегчалось также его собственными многочисленными высказываниями: в «Дневнике писателя» Достоевский часто именовал себя славянофилом, а о классиках славянофильства всегда отзывался с величайшим уважением. Впрочем, ради точности следует добавить, что в начале шестидесятых годов (в период издания журнала «Время») отношение писателя к славянофилам было еще весьма критическим<sup>5</sup> и даже в пору наибольшего сближения со славянофильством его не покидало сознание собственной обособленности. «Я во многом убеждений чисто славянофильских, — писал Достоевский в 1877 году, — хотя, может быть, и не вполне славянофил»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См. об этом в книге Гвидо де Руджеро: *Ruggiero G. de. The History of European Liberalism.* Boston, 1959. P. 240.

<sup>2</sup> Народ-человечество (нем.).

<sup>3</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 108.

<sup>4</sup> В статье «Утопическое понимание истории» («Дневник писателя», 1876) Достоевский заявлял: «И если верить в это „новое слово“, которое может сказать во главе объединенного православия миру Россия, — есть „утопия“, достойная лишь насмешки, то пусть и меня причислят к этим утопистам, а смешное я оставляю при себе» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 50).

<sup>5</sup> В статье 1861 года он писал: «Славянофилы имеют редкую способность не узнавать своих и ничего не понимать в современной действительности» (Там же. Т. 19. С. 59).

<sup>6</sup> Там же. Т. 25. С. 195.



Различия между Достоевским и славянофилами были, как уже говорилось, крайне существенными. Они коренились не столько в области ясно осознаваемых убеждений, выражаемых дискурсивно, сколько в различном исходном социальном опыте, отразившемся в произведениях писателя. Острое ощущение кризиса, переломного характера эпохи было присуще как Достоевскому, так и славянофилам. Но Достоевский выразил его глубже, будучи свободен от стародворянской архаичности славянофильства. Мироззрение Достоевского не исчерпывается его православно-народной утопией, если под мирозрением понимать определенную конфигурацию *проблем*, способ по-своему видеть мир и по-своему *вопрошадь* его. Двойственность социальной позиции мелкобуржуазного интеллигента позволила автору «Братьев Карамазовых» глубоко постичь демонические силы, угрожающие ценностям, которые отстаивала его утопия: проблемы «подпольного человека», Раскольникова и Ивана Карамазова были проблемами самого писателя, лично им выстраданными и увиденными «изнутри». Именно поэтому Достоевский смог подняться до гениально проницательного видения центральных конфликтов и экзистенциальных тревог *современного* человека; именно поэтому в XX столетии его популярность резко возросла, чего, вообще говоря, нельзя сказать об интересе к его общественной утопии.

## ГЛАВА 15. АВТОНОМИЗАЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО РОМАНТИЗМА: ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

В последние годы жизни — в период «Братьев Карамазовых» и «Пушкинской речи» — Достоевский находился под обаянием своего молодого друга, философа-идеалиста Владимира Соловьева. Согласно распространенной легенде, Соловьев стал прототипом ангельского образа Алеши Карамазова; жена писателя, Анна Григорьевна, усматривала черты Соловьева скорее в образе Ивана, старшего брата Алеши (это мнение находит обоснование в сходстве взглядов Соловьева с излагаемой Иваном Карамазовым теократической утопией)<sup>1</sup>. Сергей Гессен ссылаясь на философию Соловьева в своем анализе философской субструктуры «Братьев Карамазовых»<sup>2</sup>. Так или иначе, не подлежит сомнению, что общение Достоевского с Соловьевым оказало на обоих мыслителей вдохновляющее и творчески оплодотворяющее воздействие. О влиянии Достоевского на Соловьева свидетельствует уже то, какое место во взглядах философа заняла идея «бого-человечества» — заветная идея автора «Братьев Карамазовых».

Большие надежды связывал с Соловьевым также Константин Леонтьев, суровый критик «розового христианства» Достоевского; он признавал безусловное превосходство Соловьева в метафизических построениях, называл его «гением», человеком,

<sup>1</sup> См.: Мочульский К. В. Достоевский. С. 80.

<sup>2</sup> См.: Hessen C. Der Kampf der Utopie und der Autonomie des Guten in der Weltanschauung Dostojewskis und Solowjows // Die pädagogische Hochschule. Baden, 1929. № 4.

у которого сам он «недостойн ремень обуви развязать»<sup>1</sup>. С симпатией и надеждой относились к молодому философу эпигоны классического славянофильства — Юрий Самарин и Иван Аксаков. Можно смело утверждать, что в шестидесятые годы пророк «свободной теократии», сын историка-западника С. Соловьева пробуждал живой интерес и надежды людей, представлявших, условно говоря, тогдашнюю «правую философию», так или иначе обращавшихся к комплексу консервативно-романтических тем и идей, сложившихся в славянофильском учении.

Славянофильские истоки ранних работ Соловьева не вызывают сомнения у исследователей его философии. Особенно заметны они в магистерской диссертации Соловьева — «Кризис западной философии: Против позитивистов» (1874). Эта работа, в сущности, представляет собой развитие и модификацию главных мыслей Ивана Киреевского, изложенных в его статье «О необходимости и возможности новых начал для философии».

Кризис западноевропейской философии Соловьев, как и Киреевский, определял как кризис рационализма, кризис любого отвлеченного, чисто теоретического познания. Философия как таковая выражает собой момент индивидуальной рефлексии; это промежуточное звено между исходным религиозным единством и будущим восстановлением духовного единства в виде универсального синтеза науки, философии и религии. «...Философия, — писал Соловьев, — возникает только тогда, когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления»<sup>2</sup>. Множественность философских систем — результат распада первоначального единства, обособления и самоутверждения индивидуального «Я».

Западная философия родилась из борьбы индивидуально-го разума с верой (авторитетом); ее последовательными этапами развития были: рационализация веры (схоластика); полное освобождение от веры и, наконец, полное отрицание любого непосредственного познания, ставящее под вопрос

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. С. 155.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. СПб., [б. г.] Т. 1. С. 28.

субстанциональность внешнего мира и отождествляющее бытие и мышление (Гегель). На основе этой славянофильской схемы (впрочем, часто отходя от нее или смягчая ее при анализе конкретных явлений) Соловьев сформулировал ряд собственных взглядов относительно ключевых моментов диалектики европейской мысли, в частности уделяя много внимания системам Шопенгауэра и Э. Гартмана. Особенно любопытен для нас фрагмент, посвященный Гегелю и постгегельянской философии: славянофильская критика гегельянства естественно и органично сочетается здесь с мыслями Достоевского о пагубных следствиях опредмечивания природы человека.

Гегель, утверждал Соловьев вслед за Киреевским и Хомяковым, устранил из мышления реальный субстрат, отождествил действительность с понятием, с пустой формой<sup>1</sup>; Фейербах, протестуя против отвлеченного гегелевского панлогизма, совершил «переход *ad hominem*»<sup>2</sup>, обожествил материальный субъект мышления — человеческое существо, освятив его самоутверждение и его стремление к счастью. Из формулы «Человек хочет счастья» (обоснование социализма) логически вытекает формула «Я хочу счастья» (обоснование эгоистического индивидуализма, наиболее полно выразившегося в философии Штирнера)<sup>3</sup>. Итак, философский рационализм ведет к антропологизму, а тот, в свою очередь, к эгоизму; отрицание объективности мира (Гегель) переходит в отрицание объективности нравственных норм (Штирнер). Но опредмечивание человека не освобождает от страданий и смерти, неизбежно сопутствующих человеческому существованию (сознание этого нашло выражение в философии Шопенгауэра); при таком положении дел единственным средством освобождения и утверждения собственного «Я» оказывается акт самоубийства; это понял Гартман и вывел отсюда идею коллективного самоубийства человечества<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Характеризуя философию Гегеля, Соловьев сослался на статьи Киреевского и Хомякова, а также на статью [Н. П. Гилярова-Платонова. — *Примеч. перев.*], помещенную в славянофильской «Русской беседе» (1859. № 3) за подписью «Н. Г-в».

<sup>2</sup> К человеку (*лат.*).

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 118.

<sup>4</sup> Там же. С. 119–121.

Философия Гартмана была в глазах молодого Соловьева последним словом западной философии, самым ярким свидетельством ее кризиса, а вместе с тем — как ни парадоксально — преодолением любой автономной философии, предвестием третьего члена диалектической триады — периода, когда философия объединится с религией и духовное единство будет восстановлено. В гартмановской «философии сверхсознательного» мыслитель видел реабилитацию метафизики, отвергнутой позитивистами, возвращение к религиозной идее «всеединства». Приписывая Гартману (совершенно произвольно) свои собственные мысли, он возвещал, что после преодоления эгоистического самоутверждения враждующих друг с другом индивидов наступит не буддийская нирвана, но «*apokatastasis ton panton*»<sup>1</sup> — «царство духа как полное проявление всеединого». В этой идее Соловьев видел конечный итог всего развития западной философии (т. е. философии вообще), равнозначный вторичному открытию старых истин, сохранившихся в традиции христианского Востока:

...оказывается, что эти последние необходимые результаты западного философского развития утверждают в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского). Таким образом, эта новейшая философия [Гартмана] с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока. Опираясь, с одной стороны, на данные положительной науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии <...> должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития. Достижение этой цели будет восстановлением совершенного внутреннего единства умственного мира <...><sup>2</sup>.

Сходства с Киреевским (кстати сказать, лишь однажды упомянутым в диссертации), как видим, несомненны. Автор монографии о Соловьеве резюмирует их следующим образом:

<sup>1</sup> Восстановление всего (др.-греч.).

<sup>2</sup> Там же. С. 143–144.

Соловьев целиком усваивает мировоззрение Киреевского. Его диссертация носит ученический характер: основной тезис — синтез философии и религии, взгляд на западную философию как на развитие рационализма, идеи о цельности жизни, о метафизическом познании, о необходимости сочетать западную мысль с восточным умозрением, — все это уже было высказано Киреевским. Он же внушил Соловьеву план исследования: критику схоластики, Декарта, Спинозы, Лейбница, Шеллинга и Гегеля. Заключительные слова его работы довольно точно повторяют выводы третьей статьи И. Киреевского [«О необходимости и возможности новых начал для философии». — А. В.]. Лично Соловьеву принадлежит неудачная замена Шеллинга Гартманом: Киреевский видит завершение развития западной философии в положительной системе Шеллинга, Соловьев ищет его в учении Гартмана; первый набросал краткую программу критики рационализма, второй с большим диалектическим блеском ее выполнил. Своей работе он постарался придать более научный академический вид, подобающий магистерской диссертации: исключил все русские мессианские мотивы и западной мысли противопоставил не русское православие, а туманные «умозрения Востока»<sup>1</sup>.

Эту оценку, в принципе верную, следует снабдить существенной оговоркой. Дело в том, что молодой Соловьев усвоил себе не мировоззрение Киреевского, но лишь главные идеи его философской программы. «Кризис западной философии» — работа гораздо более «чисто философская», чем статьи Киреевского: здесь нет характерной для Киреевского исторической проблематики (Римская империя, европейский феодализм), нет рефлексии по поводу различных форм собственности и типов общественных связей, даже не упомянута проблема общины и общественных отношений в допетровской Руси; идея «православного мышления» заменена общей декларацией о возвращении философии к истинам, содержащимся в теологических «умозрениях Востока», — декларацией, появляющейся в самом конце и без достаточного обоснования, как *deus ex machina*<sup>2</sup>. Соловьев обратился к философским взглядам Киреевского, выделив

<sup>1</sup> Мочульский К. В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. Париж, 1936. С. 54.

<sup>2</sup> Бог из машины (лат.).

их из славянофильского учения, взятого в целом, и тем самым придал им (впрочем, неосознанно) автономное значение.

Вскоре после защиты диссертации Соловьев лично познакомился с Иваном Аксаковым и Юрием Самариним, а несколько позднее — с Достоевским<sup>1</sup>. Это способствовало усвоению им ряда идей, популярных в этих кругах, и прежде всего идеи особой исторической миссии русского народа. Кульминация своеобразного славянофильства Соловьева приходится на 1877 год — год бурного роста славянофильских националистических настроений, связанного с русско-турецкой войной, которая велась под лозунгом освобождения славян. Начало войны побудило Соловьева прочесть публичную лекцию под названием «Три силы»; в том же году Достоевский писал в «Дневнике писателя» о «трех идеях», непосредственно обращаясь к славянофильским представлениям об идее католической, протестантской и православной<sup>2</sup>.

Для Соловьева нынешними носителями «трех коренных сил», которые от начала истории управляли человеческим развитием<sup>3</sup>, были «три исторических мира», три резко различающиеся культуры — мусульманский Восток, западная цивилизация и славянский мир. Первую силу характеризует застывшее в неподвижности деспотическое единство, исключающее прогресс, самостоятельность индивида и свободное многообразие отдельных областей жизни, — все области жизни эта сила подчиняет религии, превращая человека в слепое орудие «бесчеловечного Бога»<sup>4</sup>. Вторая сила противопоставляет «бесчеловечному Богу» «безбожного человека»; ее последнее слово — «всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи»<sup>5</sup>, борьба форм жизни и сфер деятельности, отделившихся от целого и пребывающих в разладе друг с другом, — словом, «атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Соловьев познакомился с Достоевским уже в 1873 году, но близко сошелся с ним лишь в 1877-м.

<sup>2</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 5–9. («Дневник писателя», январь 1877 года.)

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 214.

<sup>4</sup> Там же. С. 222.

<sup>5</sup> Там же. С. 214.

<sup>6</sup> Там же. С. 223.

Ни одна из «трех коренных сил» не выступает и не может выступать в «чистом» виде; речь идет о тенденциях, полное и окончательное осуществление которых означало бы гибель человечества. Предотвратить это призвана третья сила, способная сочетать «единство» с «множественностью», «очеловечить» Бога и повернуть человека к Богу, примирить Запад с Востоком. Ее источником может быть только высшее божественное откровение, ее носителем — народ, способный стать посредником между божественным миром и человечеством. Народ-посредник сам должен быть свободен от всякой односторонности и исключительности; он должен непоколебимо верить в божественный мир, быть равнодушен к мелким интересам земной жизни, не утверждать себя целиком «в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знаний». Эти черты, заключал Соловьев, «несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа»<sup>1</sup>.

Славянофилы, в отличие от Соловьева, считали Запад ареной деятельности *обеих* первых сил; мусульманскому Востоку у них соответствовал римский католицизм («единство без свободы»). Но это различие утрачивает значение, если вспомнить, что *последним* словом европейской цивилизации для славянофилов также был не католицизм, а протестантский принцип «свободы без единства» или, вернее, его окончательная — дехристианизованная, обмирщенная — форма в виде атеистического индивидуализма и рационализма, атомизации всех сфер частной и общественной жизни. Хомяков к тому же стремился провести точную аналогию между католицизмом и исламом и даже усматривал непосредственное влияние халифата на папство<sup>2</sup>. Итак, при всех различиях историософия молодого Соловьева была вариацией на славянофильские темы: она воскрешала и развивала в новых условиях старые идеи классического славянофильского романтизма.

Особенно показательна в этом плане большая незаконченная работа Соловьева «Философские начала цельного знания», написанная, как и лекция «Три силы», в 1877 году. Уже ее заглавие

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 224.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 77.



отсылает к концепции цельности, сформулированной в статьях Киреевского. Вместе с тем Соловьев развил в ней ряд идей, чуждых славянофильству, в том числе идею человечества как субъекта истории, «как действительного, хотя и собирательного организма»<sup>1</sup>. В рамках этой идеи отдельные цивилизации (включая западноевропейскую) оказывались «моментами» общего развития человечества как «действительного единичного существа», контовского «Великого Бытия», «Grand Être»<sup>2</sup>.

Всякое развитие, а значит, и развитие человечества проходит, согласно Соловьеву, три стадии («фазиса»): стадию первоначального, недифференцированного единства, стадию дифференциации и обособления отдельных элементов и, наконец, стадию вторичного единства, единства свободного, не упраздняющего дифференциацию, но спаивающего обособившиеся элементы внутренней, органической связью. В развитии человечества первая стадия — стадия субстанционального монизма — представлена восточным миром (включая мусульманский мир XIX века), вторая стадия — западноевропейской цивилизацией. Обе стадии суть необходимые моменты развития, однако ценность их неодинакова: монизм, каким бы он ни был, выше атомизма, «первый момент развития выше второго, в отдельности взятого, и мусульманский Восток выше западной цивилизации»<sup>3</sup>.

В эпоху первоначального «субстанционального» единства три сферы человеческой деятельности — творчество, знание и общественная практика — полностью подчинялись религии. В сфере творчества техника (первая, материальная степень) сливалась с искусством (вторая, формальная степень) и мистикой (наивысшая, абсолютная степень) в одно недифференцированное мистическое творчество, или *теургию*; в сфере знания позитивная наука (материальная степень) сливалась с отвлеченной философией (формальная степень) и теологией (абсолютная степень) в одно недифференцированное целое, которое можно назвать *теософией*; в сфере практической деятельности

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 232.

<sup>2</sup> В лекции «Идея человечества у Огюста Конта», прочитанной в 1898 году, Соловьев доказывал, что его идея «Софии» совпадает с контовской идеей Человечества («Le Grand Être»). (См.: Мочульский К. В. Владимир Соловьев. С. 104.)

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 258.

экономическое общество, или земство (материальная степень), сливалось с государством (формальная степень) и церковью (абсолютная степень), образуя единое целое *теократического* характера<sup>1</sup>.

На второй стадии развития, представленной Западной Европой, отдельные степени каждой из перечисленных выше сфер обособились друг от друга, стремясь к автономии, а также к господству над остальными; в проистекшей отсюда борьбе материя возобладала над духом: последним словом западной цивилизации в экономической сфере стал социализм (согласно Соловьеву — родимое детище капитализма)<sup>2</sup>, в сфере знания — позитивизм, в сфере творчества — утилитарный реализм<sup>3</sup>.

Но это не окончательный итог развития человечества: согласно общему закону любого развития, должна наступить третья стадия, стадия *свободной личности*, в которой обособленные сферы (степени) человеческого творчества, знания и общественной жизни снова объединятся, сохраняя, однако, свою самобытность и самостоятельность. Это вновь обретенное единство выразится в трех сферах жизни в форме *свободной теургии*, *свободной философии* и *свободной теократии*. «Итак, — заключает философ, — все сферы и степени общечеловеческого существования в этом третьем, окончательном фазисе исторического развития должны будут образовать органическое целое, единое в своей основе и цели, множественно-тройственное в своих органах и членах. Нормальная соотносительная деятельность всех органов образует новую общую сферу — *цельной жизни*. Носитель этой жизни в человечестве может быть *сначала*, как мы видели, только народ русский»<sup>4</sup>.

Дальнейшие части трактата посвящены детальному развитию идеи «свободной теософии», или «цельного знания». Согласно Соловьеву, существуют три типа философии: натурализм (эмпиризм), рационализм и мистицизм. Эмпиризм и рационализм разными путями приходят к одному результату — к отрицанию субстанциональной реальности как внешнего мира, так и субъекта познания; абсурдность этой коллизии — свидетельство

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 243.

<sup>2</sup> Там же. С. 250–251.

<sup>3</sup> Там же. С. 255.

<sup>4</sup> Там же. С. 262.

банкротства любой «школьной», т. е. чисто теоретической философии. Высший тип философского познания — мистицизм — обращен к сверхъестественным источникам познания, ищет «живых, цельных» истин, для чего необходимы, кроме ума, также «воля блага» и «чувство красоты». Но сам по себе мистицизм не тождествен «истинной философии» — такая философия есть внутренний, органический синтез всех трех типов философской мысли, подобный синтезу науки, философии и теологии в высшем, свободном теософическом единстве<sup>1</sup>.

Итог умозаключений Соловьева об источниках, методе и цели «цельного знания» таков:

Свободная теософия вообще есть знание, имеющее предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью — внутреннее соединение человека с истинно-сущим, материалом — данные человеческого опыта во всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутреннего, или психического, и, наконец, внешнего, или физического; основною формой своей имеющее умственное созерцание или интуицию идей, связанную в общую систему посредством чисто логического, или отвлеченного, мышления, и, наконец, деятельным источником, или производящею причиной, — вдохновение, то есть действие высших, идеальных существ на человеческий дух<sup>2</sup>.

Философская программа Соловьева предусматривала разработку трех главных составляющих «свободной теософии»: «органической логики», «органической метафизики» и «органической этики», однако «Философские начала цельного знания» обрываются на рассуждениях об «органической логике». Под логикой Соловьев понимал учение об абсолютном первоначале, а вернее, о логосе, т. е. первоначале в его втором моменте — моменте саморазличения, соответствующем второму лицу Святой Троицы. Методом понимаемой таким образом логики является «позитивная диалектика», принципиально отличная от рационалистической диалектики Гегеля<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 280.

<sup>2</sup> Там же. С. 294.

<sup>3</sup> Там же. С. 314–315. В этих рассуждениях отчетливо видно влияние хомяковской критики гегельянства.

Каждую вещь в ее отношении к абсолютному первоначалу можно познавать тройким образом: 1) в субстанциональном, первоначальном единстве с первоначалом, т. е. в чистой потенциальности или положительном ничто (в Боге Отце); 2) в саморазличении, или в акте осуществления (в логосе, или Сыне); 3) в свободном, т. е. опосредованном, единстве с абсолютным первоначалом (в Духе Святом)<sup>1</sup>. Выделение отдельных логических категорий (Соловьев собирался вывести двадцать семь таких категорий<sup>2</sup>) возможно лишь в логике, а значит, не имеет безусловного характера, поскольку логос по своей сути есть отношение. Соловьев различает три вида отношения абсолютного первоначала ко всему и к себе самому: Логос скрытый, Логос открытый и Логос воплощенный, или конкретный (Христос)<sup>3</sup>. Эти идеи послужили своего рода мостом, соединяющим «логику» Соловьева с проблематикой Богочеловечества. Год спустя (1878) мыслитель выступил с циклом «Чтений о Богочеловечестве», имевшим огромный успех; среди его слушателей был и Достоевский<sup>4</sup>.

«Философские начала цельного знания», несомненно, одна из наиболее славянофильских работ Соловьева и в то же время — его первая попытка создать собственную философскую систему. Славянофильские идеи, и прежде всего антирационалистический «интегризм» Киреевского, Соловьев использовал для построения собственной философской конструкции — конструкции, отрывающей философский романтизм от остальных частей славянофильского учения, придающей ему гораздо более спекулятивную форму, в духе детализированных систем немецких романтиков (особенно позднего Шеллинга). Славянофильская историософия оказала влияние на соловьевскую критику Западной Европы, но в его трудах не отыщется ни следа славянофильской концепции русской истории, идеализации допетровской Руси, проблемы общины и т. д. Среди классиков славянофильства ближе всего Соловьеву был Иван Киреевский, дальше всего — Константин Аксаков. Религиозный опыт Соловьева — мистический опыт, между тем как Аксаков, а также

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 346.

<sup>2</sup> Там же. С. 353–354.

<sup>3</sup> Там же. С. 346.

<sup>4</sup> См.: Мочульский К. В. Владимир Соловьев. С. 91.

Толстой представляли евангелическое христианство; для Соловьева Христос — прежде всего логос, один из аспектов, «моментов» божества; для Аксакова — нравственный идеал<sup>1</sup>.

Впрочем, различие между славянофильской религиозностью и религиозностью Соловьева достаточно заметно и при сравнении с Киреевским. Создатель славянофильского учения не переживал экстатических состояний и мистических озарений, столь много значивших в жизни Соловьева; мистицизм Киреевского, заключавшийся во внутреннем созерцании, в сосредоточении духа, был одним из аспектов романтического традиционализма, явлением, поддающимся социологической интерпретации в гораздо большей степени, нежели пронизанные эротикой соловьевские видения «вечной женственности» («Софии», души мира)<sup>2</sup>. К тому же в трудах Соловьева мистицизм выражался в крайне умозрительной, рационализированной и «неправоверной» форме; он вбирал в себя каббалистические, неоплатонические и гностические мотивы, все более обособляясь и отдаляясь (в отличие от мистицизма Киреевского) от церковного учения и церковной традиции.

Мысли, развивавшиеся Соловьевым в «приготовительном» (славянофильском) периоде его идейной эволюции<sup>3</sup>, были подытожены и систематизированы в его докторской диссертации — «Критика отвлеченных начал» (1880). В этом труде, содержавшем систематическое изложение гносеологии и этики, Соловьев развивал концепцию «свободной теософии» и «свободной теократии», заменив, однако, термин «цельность» термином «всеединство». «Отвлеченными началами» философ называл отдельные

<sup>1</sup> О различении «евангелического» и «мистического христианства» как двух идеальных типов христологических доктрин см.: *Kotakowski L. Religijność mistyczna w strukturze urzeczowionej*. S. 80, 93.

<sup>2</sup> «София» являлась Соловьеву трижды; эти видения он описал в поэме «Три свидания».

<sup>3</sup> Е. Н. Трубецкой в своей монографии о Соловьеве делит его идейную эволюцию на три периода: 1) «приготовительный» (до 1881 года); 2) «утопический» (1881–1890); 3) период утраты веры в возможность осуществления теократической утопии. В этот последний период Соловьев вынес идею объединения Церквей за границы истории («Три разговора», «Повесть об Антихристе»). (См.: *Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. Соловьева*. М., 1913. Т. 1–2.) Д. Стремоухов добавил еще четвертый, «апокалиптический» период (*Stremoukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*. Strasbourg, 1935).

аспекты и элементы всеединства, которые, обособившись от целого, вступили в борьбу между собой и повергли человечество в состояние умственного разлада<sup>1</sup>. В этой ситуации задача философии состоит в том, чтобы трудиться над восстановлением духовного единства в умственной сфере и в общественной жизни. Реализуя эту программу, Соловьев, как и в прежних своих работах, использовал славянофильские идеи: его концепция веры как основы любого познания прямо отсылала к гносеологии Хомякова; в его идеале «свободной общинности», основанной на любви и исключающей «внешний авторитет», без труда узнается славянофильская «соборность»<sup>2</sup>.

Рассмотрение «системы», изложенной в «Критике отвлеченных начал», анализ ее сложной понятийной сетки и ее внутренних противоречий, нередко разительных, не входит в задачу нашего исследования<sup>3</sup>. Но стоит обратить внимание на то, что по некоей иронии судьбы как раз Соловьев — мыслитель, отвергавший автономию философии, — стал первым в России профессиональным философом-системотворцем, что немало способствовало упрочению в России автономии философии, отделению философской рефлексии от прочих областей знания и практики. Это особенно заметно при сравнении Соловьева со славянофилами. В славянофильском учении философия была областью подчиненной; она была органически связана с определенными общественными, историческими и экономическими взглядами, с определенной религиозной принадлежностью и определенной политической ориентацией. Этому не противоречит то обстоятельство, что такое единство было присуще только славянофильской утопии и что в изменившихся исторических условиях оно начало распадаться. В воззрениях молодого Соловьева

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. М., 1880. С. VII.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. XI.

<sup>3</sup> Наиболее ярким противоречием системы Соловьева была попытка эклектичного примирения тезиса, отрицающего автономию этики, с принятием основных положений этики Канта, включая категорический императив и автономию нравственной воли. Масарик в связи с этим писал, что в душе Соловьева шла борьба между Платоном и Кантом: «Кант исходит из самодостаточности и независимости критического суждения индивида; Платон настаивает на зависимости от абсолюта, данного в Откровении, от догмата, от Церкви» (Masaryk T. G. The Spirit of Russia. 1919. Vol. 1. P. 123).

философский романтизм Киреевского и Хомякова подвергся автономизации, обособился от остальных составляющих славянофильского учения и в форме спекулятивной системы начал жить как бы собственной жизнью, порывая связи с общественно-политической идеологией непосредственных продолжателей славянофильской мысли<sup>1</sup>.

\* \* \*

Окончательный разрыв со славянофилами наступил в 1883 году: Соловьев прекратил сотрудничество с журналом И. Аксакова «Русь», став, к возмущению своих друзей «справа», публицистом либерально-западнического «Вестника Европы».

Непосредственной причиной разрыва было изменение отношения Соловьева к западной цивилизации и философии, в частности его сближение с католицизмом. Уже в своей первой университетской лекции (1880) Соловьев заявил, что западная философия — причем не только рационалистический идеализм, но также материализм и натурализм — тоже служила делу христианства, подготавливая осуществление Царства Божия на земле<sup>2</sup>. В трех речах, посвященных памяти Достоевского (1881–1883), Соловьев, обращаясь к идеям автора «Братьев Карамазовых» и «Пушкинской речи», развивал идею Богочеловечества и общечеловеческой миссии русского народа, призванного осуществить всеобщее братство, объединить Восток с Западом, а православие — с католицизмом.

Эта последняя мысль, как нельзя более чуждая Достоевскому, стала заключительным выводом серии из семи статей Соловьева, публиковавшихся в аксаковской «Руси» («Великий спор и христианская политика», 1881–1883). В первой статье, посвященной суровой критике «грехов» официального православия, Соловьев еще повторял славянофильскую оценку католицизма, но в следующих статьях пересмотрел ее, реабилитируя католический принцип авторитета и духовной дисциплины, а также

<sup>1</sup> Следующие этапы идейной эволюции Соловьева рассматриваются нами лишь в той мере, в какой они связаны с вопросом о его отношении к славянофильству.

<sup>2</sup> См.: Мочульский К. В. Владимир Соловьев. С. 123.

четко отделяя католицизм от «папизма». В частном письме к Аксакову он писал: «Мне кажется, Вы смотрите *только* на папизм, а я смотрю прежде всего на великий, святой и вечный Рим, основную и неотъемлемую часть вселенской церкви. В этот Рим я верю, пред ним преклоняюсь, его люблю всем сердцем и всеми силами своей души желаю его восстановления для единства и целостности всемирной церкви, и будь я проклят как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима»<sup>1</sup>.

В последней статье «Великого спора» («Общее основание для соединения церквей») Соловьев назвал восстановление церковного единства главной задачей христианской политики. Обе апостольские церкви — православная и католическая — составляют вселенскую церковь, но лишь в единстве друг с другом, а не в сепаратистской замкнутости и взаимной вражде; их соединение станет началом всеобщего объединения христианских вероисповеданий — объединения, в котором позитивная роль предназначена также протестантскому «началу свободы». Тем самым осуществится духовное единство — единство свободное, необходимое условие «свободной теократии».

Не приходится удивляться, что Иван Аксаков долго колебался, прежде чем решил опубликовать в своем журнале последние четыре статьи «Великого спора». В итоге они появились в урезанном виде, с редакционными комментариями и помещенными рядом репликами. Год спустя (1884) сам Аксаков, раздраженный программным антинационализмом Соловьева, выступил против него в крайне резкой полемической статье<sup>2</sup>. Редактор «Руси», в частности, писал:

Лжет, нагло лжет или совсем бездушен тот, кто предъявляет притязание перескочить прямо во «всемирное братство» чрез головы своих *ближайших братьев* <...> Похвально для русского желать воссоединения

<sup>1</sup> Мочульский К. В. Владимир Соловьев. С. 143.

<sup>2</sup> Непосредственным поводом выступления Аксакова («Против национального самоотречения и пантеистических тенденций в статьях В. С. Соловьева») была статья «О народности и народных делах России», в которой Соловьев призывал к «национальному самоотречению» во имя общечеловеческих ценностей; доказывая, что такое самоотречение присуще русскому народу, Соловьев ссылаясь на реформы Петра. Эта статья вошла в книгу Соловьева «Национальный вопрос в России».



церквей, но для правильного суждения об этом необходимо предварительно теснейшее воссоединение с духом собственного народа. Г[осподин] Соловьев не общечеловек, а потому и напоминаем ему мнение Хомякова: «Истинное знание дается только жизни, не отделяющей себя от народа, и не может быть целостности мысли в уме человека — при отчуждении от родной народности»!..<sup>1</sup>

Однако экуменические рассуждения Соловьева не объясняют его сближения с либералами-позитивистами — людьми, совершенно чуждыми ему по типу философской культуры. Представляется, что решающее значение имело тут желание ясно размежеваться с реакционным национализмом круга Каткова и Победоносцева. Вступление на трон Александра III положило начало эпохе мрачной реакции, в атмосфере которой ни один независимый мыслитель не мог чувствовать себя хорошо. Соловьев, впрочем, стал одной из первых жертв реакции: обращение к новому государю с призывом помиловать убийц его отца во имя христианского человеколюбия стоило философу университетской кафедры<sup>2</sup>. Противопоставление России Европе, преследование национальных и религиозных меньшинств противоречило универсалистским идеалам почитателя «Софии» — души мира, идеального человечества. Все это привело Соловьева на путь бескомпромиссной публицистической борьбы против идеологии консервативного великодержавного национализма. Цикл статей, опубликованных им в 1883–1891 годах на страницах либерального «Вестника Европы», составил книгу «Национальный вопрос в России».

Христианство, утверждал Соловьев, — религия универсальная, наднациональная, исключая всякий национализм; народы — это органы человечества, призванные служить ему, не замыкаясь в себе и своих низменных интересах; «национальность» относится к «национализму» так же, как «личность» к «эгоизму»<sup>3</sup>. Противопоставление России Европе лишено смысла, поскольку Россия принадлежит к европейской цивилизации<sup>4</sup>. Русский

<sup>1</sup> Мочульский К. В. Владимир Соловьев. С. 145.

<sup>2</sup> С таким же призывом обратился к царю Лев Толстой.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 157.

<sup>4</sup> Там же. Вып. 1. С. 141.

народ дал в своей истории два великих примера самоотречения, возвысившись над собственной национальной исключительностью: призвание варягов и реформы Петра<sup>1</sup>. В этой способности к самоотречению Соловьев видел довод в пользу того, что русский народ облечен общечеловеческой миссией, что он призван служить духовному единению человечества. «Ибо под русской народностью я разумею не этнографическую только единицу с ее натуральными особенностями и материальными интересами, а такой народ, который чувствует, что выше всех особенностей и интересов есть общее вселенское дело Божие, — народ, готовый посвятить себя этому делу, народ *теократический* по призванию и по обязанности»<sup>2</sup>.

Одним из главных объектов критики Соловьева стали теории Данилевского. Оно и понятно: политический аморализм автора «России и Европы» исключал проповедуемую Соловьевым идею христианской политики; теория культурно-исторических типов перечеркивала возможность духовного объединения человечества, освящала и увековечивала разделяющие народы отличия, в корне отрицала одну из излюбленных идей Соловьева — идею человечества как «действительного собирательного организма». Критика Данилевского обращалась и против славянофильства как «систематизированной формы русского национализма»<sup>3</sup>. Соловьев прекрасно понимал разницу между классиками славянофильства и великодержавными националистами восьмидесятых годов, однако утверждал, что дело сводится к различию между двумя стадиями единого процесса развития. Этому вопросу он посвятил целую статью под красноречивым заглавием «Славянофильство и его вырождение».

Славянофильство, согласно Соловьеву, было идеологией, которая искусственным образом сочетала европейский либерализм с московской «археологией», с защитой «азиатского кафтана»<sup>4</sup>. Обличая грехи и болезни русской жизни, славянофилы могли

<sup>1</sup> См.: Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 25–46.

<sup>2</sup> Там же. С. 100.

<sup>3</sup> По-видимому, имеется в виду фрагмент, где Соловьев называет «Россию и Европу» Данилевского «систематическим и научнообразным изложением нашего национализма» и «„пространным катехизисом“ славянофильства» (Там же. С. 265). — *Примеч. перев.*

<sup>4</sup> Там же. Вып. 2. С. 30–34.

бороться с ними «единственно только в качестве европейцев, ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы»<sup>1</sup>. Но в то же время они были националистами: говоря о «вселенской церкви», они подставляли под это понятие Россию, превращали православие в «атрибут русской народности»<sup>2</sup>; их критика западных вероисповеданий была несправедливой и нехристианской, поскольку сводилась к противопоставлению *реального* католицизма и *реального* протестантизма *идеальному* православию, в действительности не существующему<sup>3</sup>.

Свою Немезиду старое славянофильство нашло в Каткове<sup>4</sup>, у которого идеалистический славянофильский национализм превратился в культ грубой силы и ее «абсолютного воплощения» — русского государства. Катков уверовал в государство с подлинно мусульманским фанатизмом, на практике заменив христианство своего рода национально-государственным исламом<sup>5</sup>. Еще ниже — до уровня «зоологического национализма» — опустились «новейшие обскуранты», заурядные реакционеры эпохи Александра III<sup>6</sup>.

Общий итог выглядит так:

Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют наш народ от образованного человечества, т. е. поклонение своему народу с прямым отрицанием самой идеи вселенской правды, — вот три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

<sup>2</sup> Там же. С. 36.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

<sup>4</sup> Там же. С. 80.

<sup>5</sup> Там же. С. 81–83.

<sup>6</sup> Единственным деятелем, названным в этом контексте по имени, был некий Ярош, автор статьи «Иностранные и русские критики России», опубликованной в катковском «Русском вестнике» за январь 1889 года (в этой статье Соловьева, в частности, возмутила апология Ивана Грозного). Отсюда видно, что, говоря о «новейших обскурантах», Соловьев имел в виду катковцев, которых, однако, старался не отождествлять с самим Катковым. (См.: Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 91.)

славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами. Первые в своем учении были чистыми фантазерами; второй был реалист с фантазией; последние, наконец, — реалисты без всякой фантазии, но также и без всякого стыда<sup>1</sup>.

Из религиозного и философского осуждения реакционного национализма Соловьев делал практические выводы: он объединялся с либералами-западниками в протесте против преследований евреев и русификации поляков, с незаурядным мужеством выступал против политики «подавления и поглощения», против удушения свободы совести и свободы печати<sup>2</sup>. Тем не менее его положение среди публицистов «Вестника Европы» было весьма необычным. В биографии Соловьева период наибольшего сближения с либералами в то же время оказался периодом кульминации теократического утопизма; писание статей для «Вестника Европы» совпало по времени с работой над книгой «История и будущее теократии», в которой суровый критик славянофильства признавал славянофилов своими непосредственными предшественниками, невольными пророками «свободной теократии».

Утопия Соловьева, возвещавшая объединение человечества под духовной властью папы и светской властью русского императора, не была либеральной утопией<sup>3</sup>; его философские взгляды не имели ничего общего с позитивистской ориентацией, главенствующей среди тогдашних либералов. Это обстоятельство смущало сотрудников «Вестника Европы»; Соловьев в письме к М. М. Стасюлевичу (1888) рассеивал эти сомнения очень просто: «В области вопросов русской политической и общественной жизни я чувствую себя (эти последние годы) наиболее солидарным с направлением „Вестника Европы“ и не вижу, почему бы разница в идеях, принадлежащих к области сверхчеловеческой,

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 97.

<sup>2</sup> Там же. Вып. 1. С. 14.

<sup>3</sup> Эту цезарепапистскую утопию Соловьев изложил в двух книгах, изданных (по цензурным соображениям) во Франции: «Русская идея» («L'idée russe», 1888), а также «Россия и вселенская церковь» («La Russie et l'Eglise Universelle», 1889). Папа Лев XIII признал эти намерения прекрасными, хотя осуществить их способно лишь чудо: «Bella idea, ma fuor d'un miracolo è cosa impossibile» [«Идея прекрасная, но без вмешательства чуда — вещь невозможная» (ит.)]. (Мочульский К. В. Владимир Соловьев. С. 185.) Соловьев пытался найти поддержку для своих идей у хорватского епископа Штроссмайера.

должна была, при тождестве ближайших целей, мешать совместной работе»<sup>1</sup>.

Показательным примером трудностей, с которыми встречались современники Соловьева, пытаясь определить его идеологическую позицию, служит история отношений между пророком «свободной теократии» и его ультрареакционным поклонником Константином Леонтьевым. В одной из своих статей против национализма, защищая приоритет «церковной идеи» над племенными и национальными стремлениями, Соловьев ссылаясь на «сочинения талантливого и оригинального автора книги „Византизм и славянство“»<sup>2</sup>. Сотрудничество Соловьева с либералами Леонтьев считал чем-то вроде печального недоразумения и склонен был прощать ему это ради теократического идеала. Нападки Соловьева на Данилевского раздражали Леонтьева, но он мог утешать себя тем, что они метят также в ненавистный ему «голый», «племенной» национализм. Симпатии Соловьева к католицизму были Леонтьеву особенно близки, объединение церквей он считал возвышенным идеалом, хотя во имя принципа послушания отказывал себе в праве проповедовать этот идеал без одобрения православных иерархов<sup>3</sup>. Каплей, переполнившей чашу, стала статья Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891). Осознав, что философ истолковывает христианство в духе «эгалитарно-либерального прогресса», Леонтьев возненавидел его всем сердцем, называл его «сатаной» и «негодяем»; ненависть к Соловьеву стала настоящей манией последних лет его жизни<sup>4</sup>.

\* \* \*

Локализация Соловьева на пестрой карте течений русской мысли последней четверти XIX века действительно связана с немалыми трудностями, отличными от тех, с которыми мы встретились

<sup>1</sup> Мочульский К. В. Владимир Соловьев. С. 190.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. С. 32.

<sup>3</sup> См. статью Леонтьева «Владимир Соловьев против Данилевского» (Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7, особенно с. 285–290).

<sup>4</sup> Леонтьев, в частности, требовал отлучения Соловьева от церкви и призывал духовенство читать проповеди против него (Мочульский К. В. Владимир Соловьев. С. 152–153; также см.: Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. С. 156–157).

при интерпретации славянофильского учения. В определенном смысле философия Соловьева была «ничьей» — она не выражала ничьей идеологии, не предполагала прочной связи с кем бы то ни было и с чем бы то ни было; если теория Данилевского была (по определению Соловьева) «ползучей», то теоретические построения его критика «крылаты» даже с избытком. Констатация этого факта, разумеется, не помогает преодолеть трудности интерпретации (в данном исследовании мы и не претендуем на это), а лишь обозначает проблему, важную для понимания соотношения философии Соловьева со славянофильским учением: проблеме превращения утопии *относительной* в утопию *абсолютную*.

«Соловьев, — писал К. В. Мочульский, — не был укоренен в русской жизни; ему была чужда крепость и цельность славянофилов. Менее всего он был человеком „почвенным“, связанным с укладом и строем старого помещичье-крестьянского быта. В своем мироощущении он был „без роду и племени“, бездомным скитальцем, несколько абстрактным „всечеловеком“. Оторванность от быта, от органических стихий мира придают его образу призрачность, бесплотность и невесомость. Он не внедряется в жизнь, а скользит по ней как тень. Он — „не от мира сего“»<sup>1</sup>.

Эта оценка, высказанная языком Достоевского, требует уточнения: славянофилы, мыслители из поколения «лишних людей», также не принадлежали целиком и полностью к «помещичье-крестьянской почве»; это следует уже из того, что они проповедовали *возвращение* к ней, помещали ее в область идеала, отчетливо противопоставляемого наличной действительности. Но это не отменяет того факта, что утопизм славянофилов чрезвычайно существенно отличался от утопизма Соловьева. Славянофильская утопия выражала — в максимально сублимированной, «очищенной» форме — определенный социальный модус существования; утопия Соловьева была умозрительной конструкцией, построенной из гетерогенных элементов, лишенной социологической репрезентативности. Социологическая интерпретация славянофильской утопии осуществима в категориях принадлежности к определенному классу в определенной исторической ситуации;

<sup>1</sup> Мочульский К. В. Владимир Соловьев. С. 145.

социологическая интерпретация творчества Соловьева возможна, по-видимому, лишь при условии, что за исходную точку мы примем не социальную *принадлежность*, а социальную *отчужденность*, компенсируемую мечтами об абсолютном и окончательном объединении человечества. Славянофильская утопия могла послужить трамплином вполне «реалистичной» политики; теократическая утопия Соловьева трансформировалась (в заключительной фазе его идейной эволюции) в апокалиптическое визионерство и мистическую эсхатологию.

«Крылатость» утопии Соловьева, ее полный отрыв от «помещичье-крестьянской почвы» лишает ее ценности документа, отражающего и выражающего некую исторически сложившуюся, объективную (надындивидуальную) структуру мышления; эта особенность, в сочетании со спекулятивными и системотворческими притязаниями философии Соловьева, определила особую роль автора «Национального вопроса в России» в рецепции славянофильских идей. Открытие славянофилов как *философов*, огромное влияние славянофильских идей на развитие русской философии после 1905 года стало возможно только благодаря Соловьеву.

## ГЛАВА 16. СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И НАРОДНИЧЕСТВО: «РУССКИЙ СОЦИАЛИЗМ» А. ГЕРЦЕНА

Остается рассмотреть еще один сюжет, особенно важный и особенно спорный: взаимоотношение между двумя антикапиталистическими утопиями — славянофильской и народнической. Мы упоминали об этом при анализе взглядов К. Аксакова, А. Григорьева и Достоевского; материалом для более пристального анализа нам послужат взгляды Александра Герцена — мыслителя, ставшего как бы связующим звеном между славянофилами и западниками сороковых годов и народничеством шестидесяти-семидесятих годов.

Среди западников сороковых годов Герцен был, как уже говорилось, единственным мыслителем, серьезно размышлявшим над поставленной славянофилами проблемой русской общины; этому интересу, безусловно, способствовал утопический социализм, игравший во взглядах Герцена гораздо большую роль, чем во взглядах Белинского, не говоря уж о прочих западниках. Идея общины оказывалась в поле зрения Герцена не только благодаря славянофилам: будущий создатель теории «русского социализма» беседовал на эту тему также с Гакстгаузеном, черпал сведения о древнеславянской общине из «Парижских лекций» Мицкевича<sup>1</sup>. Но главными собеседниками и информаторами Герцена были все же славянофилы, поэтому неудивительно, что его отношение к общине непосредственно влияло на его отношение

<sup>1</sup> «Мицкевич, — писал Герцен, — славянофил, вроде Хомякова и Спие [и компании], со всею той разницей, которую ему дает то, что он поляк, а не москаль, что он живет в Европе, а не в Москве, что он толкует не об одной Руси,



к славянофильству, следствием чего было, по его собственному выражению, «невольное *juste milieu*<sup>1</sup> в славянском вопросе: перед ними я человек Запада, перед их врагами человек Востока»<sup>2</sup>.

Эта внутренняя раздвоенность Герцена нашла выражение в его «Дневнике». Под датой 20 мая 1843 года мы находим следующие размышления:

Наши славянофилы толкуют об общинном начале, о том, что у нас нет пролетариев, о разделе полей — все это хорошие зародыши, и долю они основаны на неразвитости. Так, у бедуинов право собственности не имеет эгоистичного характера европейского; но они забывают, с другой стороны, отсутствие всякого уважения к себе, глупую выносливость всяких притеснений, словом, возможность жить при таком порядке дел. Мудрено ли, что у нашего крестьянина не развилось право собственности в смысле личного владения, когда его полоса не его полоса, когда даже его жена, дочь, сын — не его? Какая собственность у раба; он хуже пролетария — он *res*<sup>3</sup>, орудие для обрабатывания полей. Барин не может убить его — так же, как не мог при Петре в известных местах срубить дуб, — дайте ему права суда, тогда только он будет человеком. Двенадцать миллионов людей *hors la loi*<sup>4</sup>. *Carmen horrendum*<sup>5,6</sup>.

Это, по-видимому, наиболее «западническое» высказывание Герцена на тему общины. Но уже в 1844 году, под впечатлением описания быта Черногории у Мицкевича, Герцен подчеркивал другую сторону вопроса:

Образец высшего развития славянской общины — черногорцы. Русское правительство сделало в 1834 опыт развратить их, надавало денег владыке, посоветовало завести сенат, — все это не удалось — у них полнейшая демократия, патриархально дикая, но энергическая и сильная.

---

но о чехах, иллирийцах и пр. Нет никакого сомнения, в славянизме есть истинная и прекрасная сторона; эта прекрасная сторона верования в будущее всего прекраснее у поляка <...>» (Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 333).

<sup>1</sup> Золотая середина (франц.).

<sup>2</sup> Там же. С. 354.

<sup>3</sup> Вещь (лат.).

<sup>4</sup> Вне закона (франц.).

<sup>5</sup> Нечто ужасное (лат.).

<sup>6</sup> Там же. С. 288.

Европа более и более обращает внимание свое на этот немой мир, который называет себя словенами. Много, много удивительного в этом мире <...><sup>1</sup>.

Окончательное решение вопроса об общине, а тем самым и об исторической роли славянства Герцен предоставил будущему. В 1844 году он писал:

...имели ли мы право сказать, что грядущая эпоха, которая на знамени своем поставит не личность, а общину, не свободу, а братство, не абстрактное равенство, а органическое распределение труда, не принадлежит Европе? В этом весь вопрос. Славяне ли, оплодотворяясь Европой, одействотворят идеал ее и приобщат к своей жизни дряхлую Европу, или она нас приобщит к поюневшей жизни своей? Славянофилы разрешают этого рода вопросы скоро, как будто дело давно решенное. Есть указания, но далеко нет полного решения<sup>2</sup>.

Говоря это, Герцен не предполагал, что сам он всего через несколько лет признает вопрос о славянской общине решенным, и притом решенным в пользу славянства. Ближайшей причиной этого давно назревавшего поворота стало глубокое разочарование и рефлексивное отвращение, испытанное им при непосредственном знакомстве с буржуазной Европой. Уже в декабре 1847 года он писал в «Письмах из Франции и Италии»: «Да здравствует, господа, русское село — будущность его велика»<sup>3</sup>. Поражение социализма в событиях «Весны народов» Герцен счел окончательным подтверждением своего пессимизма касательно будущего Западной Европы; русскому мыслителю казалось, что это поражение предредило судьбу Европы, что царство буржуазии установилось там на очень долгие годы, что даже западные социалисты обуржуазились и как раз потому утратили свой исторический шанс.

При таком диагнозе оставалось надеяться лишь на славянство, т. е. прежде всего на Россию: гибнущая Европа уподобилась в сознании Герцена гибнущему Риму, европейские социали-

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 335.

<sup>2</sup> Там же. С. 336.

<sup>3</sup> Там же. Т. 5. С. 74.

сты — преследуемым христианам, а славяне — варварам, которым было суждено разрушить Римскую империю, чтобы внести в историю собственные начала и в то же время стать носителями христианской идеи, перенятой у Рима. Написанную (в форме письма к Гервегу) в 1849 году статью «La Russie», где излагалась эта историософия, Герцен подписал псевдонимом «Варвар»; в открытом письме к Мадзини (ноябрь 1849 года) он убеждал итальянского революционера, что Россия должна завоевать Константинополь: «Взятие Константинополя явилось бы началом новой России, началом славянской федерации, демократической и социальной»<sup>1</sup>.

Еще одним результатом разочарования в Европе и европейском социализме стало усиление волюнтаристских мотивов в историософии Герцена. При отъезде из России он был еще гегельянцем, пусть даже в чрезвычайно широком значении этого слова. Правда, он протестовал против гегелевской историоидеи, оправдывающей человеческие жертвоприношения «мировому духу», истолковывал гегельянство в духе активизма, волюнтаризма и персонализма, но еще сохранял веру в непреложность исторического прогресса, в рациональность истории, взятой в целом. Триумф буржуазии в 1848 году, больше того — само существование буржуазной Европы разрушило этот оптимизм; то, что на смену дворянской «общественной религии» пришла не возвышенная религия социализма, а низменное, отвратительное в эстетическом плане царство лавочников, было для Герцена наглядным отрицанием разумности истории.

Герцен приходил к выводу, что история не имеет цели, что она есть вечная импровизация, что целью каждого поколения является только оно само<sup>2</sup>. Законы истории не совпадают с законами разума; кроме мысли, в ней участвует случай и «темные влечения». Поэтому «подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее — продолжение человеческих жертвоприношений, заклятие агнца для примирения бога, распятие невинного за виновных»<sup>3</sup>. История лишена всякого смысла, она, как и все живое, одновременно «и цель, и средство, и причина, и действие»,

<sup>1</sup> Там же. Т. 6. С. 230, 238.

<sup>2</sup> Там же. С. 32, 35, 36.

<sup>3</sup> Там же. С. 125.

а «если смотреть на предел, то цель всего живого — смерть»<sup>1</sup>. История не имеет «ни пределов, ни маршрутов», простой случай может вдруг остановить ее ход, подобно тому как смерть обрывает жизнь человека: «Смерть одного человека не меньше нелепа, как гибель всего рода человеческого»<sup>2</sup>. Не в истории, но лишь в самом себе должен человек искать для себя опоры. Человек «несравненно свободнее, нежели полагают»; «Мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается; сумерки наступают, и ни одной путеводной звезды не является на небе. Мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости»<sup>3</sup>.

Эти мысли получили развитие в книге «С того берега». Посвящая ее в 1855 году своему сыну, Герцен пояснял: он делает это потому, что ничего лучшего не написал и, вероятно, не напишет<sup>4</sup>. Во многих отношениях он, конечно, был прав — трудно представить себе более поразительное свидетельство идейной драмы.

Сегодня мы бы сказали, что тема книги — ниспровержение любых мифов. «Объясните мне, пожалуйста, отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно; верить в Царство Небесное — глупо, а верить в земные утопии — умно? Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных привычках и, утратив рай на небе, верим в пришествие рая земного и хвастаемся этим»<sup>5</sup>.

История «неразумна», но это не значит, что в ней не действует детерминизм причины и следствия. Лишь моралист или сентименталист может негодовать на историю: то, что случилось, было, как видно, необходимым. Однако необходимость не равнозначна разумности — напротив, чаще всего она «неразумна». В истории действуют слепые *Naturgewalten*<sup>6</sup>, необходимые в причинно-следственном смысле, но не уместяющиеся в рамках какого-либо телеологического порядка<sup>7</sup>. История «редко повторяется,

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 6. С. 93.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.

<sup>3</sup> Там же. С. 79, 119.

<sup>4</sup> Там же. С. 7.

<sup>5</sup> Там же. С. 104.

<sup>6</sup> Силы природы (нем.).

<sup>7</sup> Там же. С. 59. — Примеч. перев.

она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот... которые отпрутятся... кто знает?»<sup>1</sup> Единственный смысл природы и истории — «это вечное беспокойство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие для того, чтоб снова потерять его, это непрерывное движение»<sup>2</sup>.

Вера в светлое будущее, гарантированное законами истории, бесосновательна; вера в непреложность исторического прогресса — это вера в «Молоха, который, по мере приближения к нему тружеников, — вместо награды — пятится; а в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые кричат ему: „Morituri te salutant!“<sup>3</sup>, только и умеет ответить: „После вашей смерти будет прекрасно на земле“»<sup>4</sup>.

За что же бороться, под каким знаменем встать? Герцен отвечает, что уже не ищет знамени, но хочет его потерять<sup>5</sup>.

Новая историософия Герцена реабилитировала индивидуалистический скептицизм Вольтера<sup>6</sup>. На вопрос: «Что делать?» — русский мыслитель давал однозначный ответ: «Когда бы люди захотели вместо того, чтоб спасти мир, спасти себя, вместо того, чтоб освободить человечество, себя освободить, — как много бы они сделали для спасения мира и для освобождения человека»<sup>7</sup>.

Однако этот ответ не был последним словом Герцена. Ниспровергая все мифы и «верования», он уже имел в запасе — и начал проповедовать — новую «веру», веру в Россию, славянство и «русский социализм», основанный на идеализируемой славянофилами крестьянской общине. Предпосылки и принципы «русского социализма» противоречили крайнему скептицизму и пессимизму книги «С того берега», упраздняли провозглашенный в ней постулат невмешательства, — но это было диалектическое противоречие. Пессимизм Герцена был пессимизмом западника, утратившего веру в будущее Европы; сам Герцен устами

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

<sup>2</sup> Там же. С. 93.

<sup>3</sup> Идущие на смерть приветствуют тебя! (лат.)

<sup>4</sup> Там же. С. 34.

<sup>5</sup> Там же. С. 26. — *Примеч. перев.*

<sup>6</sup> См.: Там же. С. 129.

<sup>7</sup> Там же. С. 119.

скептика, стороннего наблюдателя, дискутирующего с разочарованным, но по-прежнему увлеченным идеалистом, назвал свое отчаяние «капризом будирующего любовника»<sup>1</sup>. *Интеллектуально* автор книги «С того берега» признавал правоту скептика, но *на практике* выбирал позицию идеалиста, который, утратив веру в Европу, должен был перенести свои упования куда-то еще: «Я вижу суд, я вижу казнь, смерть; но я не вижу ни воскресения, ни помилования. *Эта часть света* кончила свое, силы ее истощились; народы, живущие в этой полосе, дожили до конца своего призвания, они начинают тупеть, отставать. *История, по видимому, нашла другое русло; я иду туда*» (курсив мой. — А. В.)<sup>2</sup>.

Идеи «русского социализма» Герцен развил в ряде работ, адресованных прежде всего западному читателю, таких как: «Россия» (1849), «Письмо русского к Маццини» (1849), «О развитии революционных идей в России» (1850), «Русский народ и социализм (Письмо к И. Мишле)» (1851), «В редакцию „Польского демократа“» (1853), «Старый мир и Россия (Письма к В. Линтону)» (1854). Россия, утверждал он, — это страна будущего; западноевропейские мыслители должны обратить свои взоры на эту молодую страну, подобно тому как Тацит, предвидя упадок римской цивилизации, написал книгу о племени будущего — германцах. Главным, кроме России, претендентом на занятие места гнущей европейской цивилизации Герцен считал Соединенные Штаты; однако в них он видел лишь «продолжение европейского развития и не более как его продолжение», «последний вывод из республиканских и философских идей Европы», страну молодую, но не вносящую какого-либо нового «начала» в историю человечества<sup>3</sup>.

Эти воззрения были подкреплены философско-социологическим очерком русской истории, который, как и вся концепция «русского социализма», представлял собой попытку синтеза славянофильства с западничеством, славянофильских «народных начал» с западничеством «принципом личности». Большую роль играло также чаадаевское представление о России как стране без истории. Можно смело утверждать, что историософия Герцена оригинальным образом сочетала три философские

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 6. С. 69.

<sup>2</sup> Там же. С. 68–69.

<sup>3</sup> Там же. Т. 12. С. 169, 172.

концепции русской истории: чаадаевскую, славянофильскую и концепцию западников сороковых годов (Белинского, Грановского и Кавелина).

Утверждая, вслед за Чаадаевым, что Россия — страна без истории, Герцен видел в этом не столько признак отсталости, сколько важное преимущество России над Западом. В России нет укорененных традиций, которые могли бы служить опорой общественного консерватизма. Бюрократический, вненациональный русский деспотизм не имеет ничего общего с консерватизмом, не стоит на страже традиции, а уничтожает ее; перед нами деспотизм «наполеоновского» типа<sup>1</sup>.

Иногда Герцен связывал это «отсутствие истории» с «отрицанием прошлого», совершённым Петром Великим, но чаще распространял тот же тезис и на допетровскую Русь, утверждая, подобно Чаадаеву, что ни один славянский народ, кроме поляков, не был доселе историческим народом и «славяне скорее подлежат ведению географии, чем истории»<sup>2</sup>. В историческом прошлом у русских нет ничего, что они могли бы любить, а значит, в случае общественного переворота им нечего терять (общину Герцен помещал как бы вне истории)<sup>3</sup>. Поэтому социализм, будучи, в сущности, «приложением логики к государству»<sup>4</sup>, не встретит в России никаких серьезных препятствий. Перефразируя слова Маркса о пролетариате, можно сказать, что Россия видится здесь своего рода страной-пролетарием, которой нечего терять, кроме своих цепей.

У славянофилов Герцен заимствовал взгляд на общину как залог новой, высшей формы общества, убеждение, что коллективизм (в терминологии Герцена: «социалистический элемент» или даже просто «коммунизм») есть национальная черта русского народа. «А социализм, который так решительно, так глубоко разделяет Европу на два враждебных лагеря, — разве не признан он славянофилами так же, как нами? Это мост, на котором мы можем подать друг другу руку»<sup>5</sup>. Подобно славянофилам, Герцен

<sup>1</sup> Там же. Т. 7. С. 324.

<sup>2</sup> Там же. С. 144.

<sup>3</sup> Там же. С. 143 («Мы можем только выиграть, нам терять нечего»).

<sup>4</sup> Там же. С. 252.

<sup>5</sup> Там же. С. 248.

подчеркивал, что русскому народу чуждо наследие римского права и связанное с ним индивидуалистическое понятие собственности<sup>1</sup>; подобно им, он ценил общинное самоуправление, спонтанность и непосредственность отношений между общинниками, обходящимися без контрактов и писаного права<sup>2</sup>. Наконец, подобно славянофилам, он считал, что русское православие было «более верным евангельскому учению, нежели католицизм»<sup>3</sup>, что религиозная изоляция была большим счастьем для русского народа, поскольку уберегла его от развращения католицизмом и от недугов европейской цивилизации<sup>4</sup>. Только благодаря этой изоляции — т. е. благодаря православию — русский народ смог сохранить общину, которая спасла его «от монгольского варварства и от императорской цивилизации», устояла против вмешательства власти и «благополучно дожидая до развития социализма в Европе»<sup>5</sup>.

С влиянием славянофильства связаны также элементы панславизма у Герцена, столь возмущившие Карла Маркса и ряд других западных революционеров<sup>6</sup>. Славянофилы сороковых годов еще не были панславистами, однако панславистские мотивы уже тогда встречались в историософии Хомякова; «Дневник» Герцена (в частности, приведенные выше фрагменты) не оставляет сомнений в том, что мысль о славянах, несущих миру «новое слово», появилась у него не без влияния славянофильских идеологов.

В конце статьи «Старый мир и Россия» Герцен высказал предположение, что Николай I, начиная Крымскую войну, осуществляет «скрытые цели истории»:

<sup>1</sup> См.: Герцен А. И. Собр. соч. Т. 12. С. 112, 351; Т. 7. С. 319.

<sup>2</sup> См.: Там же. Т. 7. С. 321; Т. 6. С. 210.

<sup>3</sup> Там же. Т. 6. С. 211. В связи с этим следует напомнить, что социализм был для Герцена «свершением христианства» (см.: Там же. Т. 12. С. 168).

<sup>4</sup> Там же. Т. 6. С. 212.

<sup>5</sup> Там же. Т. 7. С. 323.

<sup>6</sup> В приложении к первому немецкому изданию «Капитала» [1867 года. — *Примеч. перев.*] Маркс назвал Герцена «полуроссиянином, зато полным москвитом», который пророчесствует о необходимости «омоложения Европы при помощи кнута и обязательного вливания калмыцкой крови» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 22. С. 448). В позднейших изданиях «Капитала» эти слова были сняты.



Время славянского мира настало. *Таборит*, человек общинного быта, расправляет плечи... Социализм ли его пробудил? Где водрузит он свое знамя? К какому центру он тяготеет?

Ни Вена, город рококо-немецкий, ни Петербург, город ново-немецкий, ни Варшава, город католический, ни Москва, город только русский, — не могут претендовать на роль столицы объединенных славян. Этой столицей может стать Константинополь — Рим восточной церкви, центр притяжения всех славяно-греков, город, окруженный славяно-эллиническим населением.

Германо-романские народности — это продолжение Западной империи; явится ли славянский мир продолжением Восточной империи? — Не знаю, но Константинополь уьет Петербург<sup>1</sup>.

Эти слова были написаны в Лондоне 20 (8) февраля 1854 года. В то же самое время, 6 февраля по старому стилю, Константин Аксаков составил в Москве записку «О Восточном вопросе», в которой призывал к завоеванию Константинополя во имя «народных начал», представленных Россией и славянством<sup>2</sup>. Сходство содержания и близость дат написания обоих документов отнюдь не были случайны. Но была между ними и принципиальная разница: записка Аксакова положила *начало* славянофильскому панславизму, тогда как статья «Старый мир и Россия» оказалась *последним* проявлением веры Герцена в возможность осуществления царизмом «скрытых целей истории»<sup>3</sup>; после Крымской войны славянофильский панславизм трансформировался в идеологию великодержавного национализма, а «русский социализм» стал теорией народнической аграрной революции.

Но вернемся к анализу составных частей историософии «русского социализма». Чтобы использовать счастливую историческую возможность, необходима, по Герцену, активная сила, способная пробудить «таборита», вдохнуть новую жизнь в неподвижную, патриархальную крестьянскую общину. Такую силу мыслитель усматривал в «принципе индивидуализма», впервые

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 12. С. 199.

<sup>2</sup> См. с. 563–564 настоящей книги.

<sup>3</sup> Кстати сказать, это выражение явно противоречило историософии книги «С того берега», категорически отвергавшей любую телеологию и провинденциализм.

воплотившемся в лице Петра Великого, «царя-революционера, отрицающего традицию и национальность»<sup>1</sup>. Это было недвусмысленным обращением ко взглядам западников — к мысли Белинского, что значение реформ Петра состояло во внесении в русскую действительность начала динамики, а также к идеям Кавелина, для которого деятельность Петра была «первой фазой осуществления начала личности в русской истории»<sup>2</sup>.

На протяжении всего XVIII века царизм, согласно Герцену, играл цивилизующую роль, способствовал эмансипации личности путем создания европеизированного слоя, который сперва был союзником правительства, а потом стал враждебен ему. Переломным моментом было восстание декабристов. После него русский бюрократический деспотизм превратился в однозначно реакционную силу. Носителем «принципа личности» является ныне образованное дворянство и образованная часть среднего сословия<sup>3</sup>.

Характеризуя этот слой, Герцен обращался к известному из литературы типу «лишнего человека». «Все мы, — писал он, — в большей или меньшей степени Онегины, если только не предпочитаем быть чиновниками или помещиками»<sup>4</sup>. Причина этого в том, что русское образование со времен Петра носит «резко выраженный универсальный характер». «Наше воспитание не имеет ничего общего с той средой, для которой человек предназначен, и в этом его достоинство. Образование у нас отрывает молодого человека от безнравственной почвы, гуманизирует его, превращает в цивилизованное существо и противопоставляет официальной России»<sup>5</sup>. Благодаря универсальной широте горизонта и отрыву от почвы «мыслящий русский — самый независимый человек в свете»<sup>6</sup>. Эта свобода — обратная сторона отчуждения — как раз и делает русскую интеллигенцию тем социальным слоем, в котором «таится зародыш и умственный центр грядущей революции»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 12. С. 190.

<sup>2</sup> См. с. 467 настоящей книги.

<sup>3</sup> Там же. Т. 7. С. 331.

<sup>4</sup> Там же. С. 204.

<sup>5</sup> Там же. Т. 12. С. 188–189.

<sup>6</sup> Там же. Т. 7. С. 332.

<sup>7</sup> Там же. Т. 6. С. 215. — *Примеч. перев.*

Будущее России зависит от того, удастся ли ей соединить народный «коммунизм» с «принципом личности», представленным интеллигенцией, «сохранить общину и освободить личность»<sup>1</sup>. Решение этой задачи было для Герцена равнозначно синтезу исконно русских начал с достижениями Европы, со свободой личности, наиболее глубоко укоренившейся в англосаксонских странах. «Англосаксонские народы освободили личность, отрицая общественное начало, обособляя человека. Русский народ сохранил общинное устройство, отрицая личность, поглощая человека»<sup>2</sup>.

Девиз «русского социализма»: «Сохранить общину и освободить личность» — был, в сущности, новой формулировкой центральной идеи, вокруг которой вращалась мысль Герцена на протяжении всей его деятельности, — идеи свободы без отчуждения, индивидуализма без атомизма, гармоничного сочетания автономии личности с ощущением «принадлежности». Подчеркивая эту преемственность, не следует все же забывать о различиях: в сороковые годы Герцен постулировал примирение единичного с общим, индивидуализма с универсализмом, природы (сферы единичного, индивидуального) с логикой (сферой всеобщих, безличных законов); в доктрине же «русского социализма» индивидуализм выступает не как противоположность, но как следствие универсализма, а главной задачей становится сочетание индивидуализма (и универсализма) с идеей общинности, понятой как связь с конкретным коллективом типа русской общины. Тем не менее можно предположить, что в обоих случаях для Герцена речь шла об удовлетворении все той же психологической потребности.

Есть и другое сходство между доктриной «русского социализма» с философскими взглядами Герцена сороковых годов: и здесь, и там мы имеем дело с протестом против телеологически понятой исторической необходимости, против «объективных законов развития», вынуждающих личности и народы идти заранее назначенным путем. В сороковые годы это был протест против *надчеловеческих* — и потому *нечеловеческих* — законов

<sup>1</sup> Там же. Т. 12. С. 189.

<sup>2</sup> Там же. С. 190.

гегелевского «мирового духа»; в период «русского социализма» эта позиция приняла форму протеста против «железных законов политической экономии», санкционирующих капитализм как *конечную* стадию экономического развития. Рациональным обоснованием такого протеста стал тезис, что «ни природа, ни история *никуда не идут* и потому готовы идти *всюду*, куда им укажут, *если это возможно*, т. е. если ничего не мешает»<sup>1</sup>.

Это, однако, было не единственным обоснованием «русского социализма». Волунтаристская историософия, предполагавшая сознательный выбор цели и решительную деятельность в избранном направлении, сочеталась с теорией «самобытности» русской истории, подчеркивавшей ее *объективную* специфику — т. е. прежде всего наличие общины как реальной основы некапиталистического пути развития. Оба типа обоснований переняли у Герцена позднейшие народнические идеологи: народническая «субъективная социология» обращалась к сознанию и воле индивидов, восстающих против мнимых необходимостей исторического развития (т. е., конкретно, против необходимости прохождения через стадию капитализма); народническая теория «самобытности» России ссылалась на объективные условия, ввиду которых капитализм был бы в России явлением «искусственным», а в длительной перспективе даже невозможным. Экономисты-народники семидесятых–восьмидесятых годов (Н. Флеровский, В. Воронцов, Н. Даниельсон) пытались обосновать этот тезис при помощи конкретного анализа российской экономики.

В «русском социализме» Герцена тезис о «самобытности» развития России выводился прежде всего из историософских построений, поэтому не приходится удивляться, что связь между народнической и славянофильской утопией была здесь особенно отчетлива и непосредственно осязаема. Герцен считал себя в долгу перед славянофилами и со временем, особенно после смерти братьев Киреевских, Хомякова и К. Аксакова, начал их прямо-таки идеализировать. В работе «О развитии революционных идей в России» (1850) отношение Герцена к славянофильству было еще довольно критическим: несмотря на признание славянофилов «социалистами», споры сороковых годов изложены

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 11. С. 246.

здесь в духе солидарности с направлением, представленным «Белинским и его друзьями».

Дальнейшему сближению со славянофилами способствовало прежде всего отрицательное отношение либералов-западников к общине, выраженное в дискуссиях по поводу крестьянской реформы. В статье «Русские немцы и немецкие русские» (1859) Герцен открыто признался в пересмотре своих взглядов, заявляя: «[Мы] стали гораздо ближе к московским славянам, чем к западным старообрядцам и к русским немцам, во всех родах различных»<sup>1</sup>. Как видно, Герцена не оттолкнуло заявление Кошелева, который двумя годами ранее (1857), отвечая на аналогичную прославянскую декларацию Чернышевского, ясно заявил, что община в понимании славянофилов не имеет ничего общего с социализмом<sup>2</sup>.

В обширном, необычайно сердечном некрологе К. Аксакова Герцен заявлял, что со славянофилов «начинается *перелом русской мысли*»<sup>3</sup>. Под впечатлением посмертно изданных в Лейпциге «Замечаний» Аксакова на проекты крестьянской реформы он даже высказывал предположение, что Аксаков «не вынес бы *всекаемого* [розами] освобождения <...> — он бросился бы в ряды крестьян...»<sup>4</sup>. Это высказывание — даже если учесть, что оно относилось к славянофилу, наиболее бескомпромиссному в своем благородном утопизме, — может служить мерой герценовской идеализации славянофильства. Ирония истории заключалась в том, что создатель утопии «русского социализма» начал идеализировать славянофильскую утопию как раз тогда, когда сами славянофилы изменили ей в пользу вполне реальных, эгоистических интересов своего класса.

<sup>1</sup> Там же. Т. 14. С. 160. Герцен даже выражал опасение, чтобы «западные доктринеры» (Б. Чичерин, И. Бабст, И. Вернадский и др.) «не сбили с толку императора» (см.: Там же. С. 185).

<sup>2</sup> Кошелев отвергал «союз с социалистами», опасаясь, что тот мог бы неблагоприятно сказаться на отношении правительства к общине (см.: Колупанов Н. П. Биография Александра Николаевича Кошелева. Т. 2. С. 389). Вместе с тем он признавал превосходство социалистов над буржуазными либералами: «Коммунизм и социализм, на время подавленные, много сильнее своих противников» (цит. по: Сакулин П. Н. Русская литература и социализм. Ч. 1. С. 491).

<sup>3</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 15. С. 9.

<sup>4</sup> Там же. С. 129.

Освобождение Герцена (впрочем, только частичное) от иллюзий по отношению к славянофильству наступило лишь в 1864 году. Сопутствовавшие этому обстоятельства и высказывания заслуживают рассмотрения как чрезвычайно значимый эпизод в истории русской мысли.

В июле 1864 года приехавший в Англию Самарин выразил желание встретиться с издателем «Колокола». Было это непосредственно после Польского восстания, приведшего к окончательной, казалось бы, поляризации политических взглядов — Герцен стал на сторону поляков, а Самарин выступил в роли идеологического вдохновителя полонофобской кампании правительства. Тем не менее Герцен не только с радостью согласился на встречу, но даже — в письме к Самарину от 12 июля — выразил убеждение, что несогласия между ними, в сущности, малосущественны: «В чем они? В православии — оставим вечное той жизни. В любви искренней, святой к русскому народу, к русскому делу — я не уступлю ни вам, ни всем Аксаковым»<sup>1</sup>.

Встреча состоялась, но уже первая (долгая, семичасовая) дискуссия с Самариным заставила Герцена уяснить себе то, что он должен был знать заранее: Самарин оказался «Робеспьером монархии», непримиримым противником политической линии «Колокола». Две очередные дискуссии были еще более резкими и тягостными. Несмотря на это, Герцен не согласился с Самариным, что их позиции диаметрально противоположны; в «Письмах к противнику», опубликованных полгода спустя в «Колоколе», он писал об этом так:

Действительно, трудно себе представить двух человек, которых весь нравственный быт и строй, все святое святых, все идеалы и стремления, все упования и убеждения были бы до такой степени противоположны, как у меня с вами... мы люди разных миров, разных веков, и при всем том и вы и я *служим одному делу*, преданы ему искренно и такими признаем друг друга.

Разными путями дошли мы до *одной точки*, в которой согласны. Я знаю, что вы не допустите возможности не одинаким образом доходить до истины, но факт против вас<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 27. Кн. 2. С. 490.

<sup>2</sup> Там же. Т. 18. С. 275.

«Письма к противнику» далеки от полемической резкости — в них преобладает скорее тон элегической грусти. Герцен еще раз оглядывается назад, еще раз признает, что был неправ в спорах со славянофилами в сороковые годы<sup>1</sup>; подчеркивает, что после отъезда из России, «на развалинах французской республики», начал «проповедовать на Западе часть того, что в сороковых годах проповедовали в Москве Хомяков, Киреевские»<sup>2</sup>; с грустью отмечает, что это, однако, не привело к сближению со славянофилами, поскольку и они поменяли позиции, сделавшись «защитниками немецких государственных идей»<sup>3</sup>; касается вопроса о Польском восстании, разделившего их непроходимой пропастью, и в заключение еще раз обращается к славянофилам: «У религии не одна сторона *нетерпимости и гонений*. Зачем же вы берете только ее?»<sup>4</sup>

С 1864 года начался необычайно тяжелый период в жизни Герцена. Поддержка Польского восстания стоила ему утраты влияния в России, еще столь недавно огромного; от него отвернулись старые друзья, либералы-западники сороковых годов — Тургенев и Кавелин; идеализируемые им славянофилы откристились (в лице Самарина) от всякой близости с ним. Молодые революционеры-разночинцы, особенно из т. н. «молодой эмиграции», начали обвинять его в половинчатости, либерализме и аристократическом образе жизни; эти обвинения, изложенные крайне резко в брошюре А. Серно-Соловьевича «Наши домашние дела» (1867), привели в конце концов к полному разрыву между Герценом и «молодой эмиграцией»<sup>5</sup>.

Все это, в сочетании с пристальным наблюдением за организационными успехами рабочего движения в Европе, склонило Герцена — на последнем году жизни — к фактическому отказу от «русского социализма»; свои надежды он связывал теперь с Социалистическим интернационалом («Письма к старому другу», 1869). Это означало пересмотр взглядов по трем коренным вопросам: 1) обретение веры в Европу и — соответственно — утрата

<sup>1</sup> Там же. С. 274.

<sup>2</sup> Там же. С. 279.

<sup>3</sup> Там же. С. 276.

<sup>4</sup> Там же. С. 296.

<sup>5</sup> См.: Козьмин Б. П. Герцен, Огарев и «молодая эмиграция» // Козьмин Б. П. Из истории революционной мысли в России. М., 1961.

веры в особую миссию России; 2) отказ от убеждения в необходимости и желательности великого революционного катаклизма в пользу более плавной, эволюционной концепции прогресса; 3) отказ от крайностей волюнтаризма, возвращение — по крайней мере частичное — к историософской концепции, акцентирующей необходимый характер и внутреннюю закономерность исторического процесса.

По иронии судьбы фактический разрыв Герцена с теорией «русского социализма» совпал с началом ее доминирования в русском революционном движении. В 1869 году — том самом, когда Герцен «обратил свои взоры <...> к *Интернационалу*»<sup>1</sup>, — в России появились в печати «Исторические письма» Лаврова и статья Михайловского «Что такое прогресс?». Эти работы положили начало эпохе расцвета и наибольшего влияния антикапиталистической народнической утопии, непосредственно связанной с герценовскими идеями.

\* \* \*

«Русский социализм» Герцена, как уже говорилось, должен был стать синтезом двух утопий сороковых годов: консервативной утопии славянофилов и демократическо-либеральной, «надбуржуазной» утопии западников. Утопия, возникшая в результате этого синтеза, сочетала гетерогенные и взаимоисключающие элементы. Мы уже не раз цитировали слова Герцена, что славянофильство и западничество были двумя обличьями Януса, смотрящего в противоположные стороны. Используя эту метафору, можно сказать, что, создав теорию «русского социализма», сам Герцен превратился в двуликого Януса и именно поэтому стал отцом народничества, ведь «народник в теории точно так же является Янусом, который смотрит одним ликом в прошлое, другим — в будущее»<sup>2</sup>.

«Русский социализм» позволил Герцену сочетать романтическую (по сути, консервативную) критику капитализма с демократизмом и революционностью, но вместе с тем создавал новые трудности, преодоление которых могло быть лишь мнимым — в сфере чистых постулатов. Дело в том, что идея

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 257.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 529.



автономной личности, которую в сороковые годы Герцен противопоставлял славянофилам, а в пятидесятые годы — буржуазной Европе, была продуктом капиталистического развития, продуктом европейской цивилизации (что признавал и сам Герцен), несовместимой с докапиталистическими формами производства и общественных отношений. Именно этим объясняется специфическая двойственность Герцена, особенно заметная после 1848 года: он был одним человеком, когда (в книге «С того берега») осуждал Запад с позиции личности, осознающей свою «беспредельную свободу», свою «самодостаточную независимость»<sup>1</sup>, и другим — когда противопоставлял европейскому капитализму русскую общину и солидаризировался с московскими славянофилами.

Подобную двойственность мы без труда находим в народнических идеологиях шестидесятых–семидесятых годов<sup>2</sup>. В зависимости от значения, придаваемого «личности» или «народным началам», можно разделить их — совершенно условно — на идеологии более «западнические» и более «славянофильские»: на первом полюсе окажется Лавров с его теорией «критически мыслящих личностей», на втором — правые народники наподобие Юзова, защищавшие не только «интересы», но и «воззрения» народа и критикующие интеллигенцию прямо-таки в славянофильском духе.

Крайне любопытным примером сосуществования обоих аспектов народничества служат взгляды Михайловского. С одной стороны, в центр своей системы ценностей он помещал автономную личность, от ее имени провозглашал «борьбу за индивидуальность» — борьбу личности против любых коллективных

<sup>1</sup> Герцен А. И. Собр. соч. Т. 6. С. 119. — Примеч. перев.

<sup>2</sup> Но тут необходима оговорка. В мировоззрении Герцена *личность* — центральная ценность либерально-демократической утопии сороковых годов — значила больше, чем в мировоззрении позднейших идеологов народничества. Народники семидесятых годов, как известно, были готовы пожертвовать свободой личности в пользу решения «социального вопроса»; у некоторых представителей народнической интеллигенции, особенно из числа «кающихся дворян» (в частности, у Михайловского), это принимало форму мазохистской теории временного «отречения» от политической свободы, которой народ не желает и которая не является для него первейшей необходимостью. Для Герцена такая постановка вопроса была бы совершенно неприемлема; автор книги «С того берега» никогда не изменял своему убеждению, что «свобода лица — величайшее дело; на ней и *только* на ней может вырасти действительная воля народа» (см.: Там же. С. 14).

индивидуальностей, готовых ее «поглотить», и против любых «объективных законов развития», сводящих ее к роли безвольно-го орудия истории. С другой стороны, он больше, чем кто-либо, идеализировал первобытную общность, с радостью подхватывал любые проявления идеализации Средневековья в социалистическом движении и не боялся публично заявлять, что его идеал — подобно народной легенде о «золотом веке» — находится в прошлом<sup>1</sup>.

Михайловский хорошо понимал, что его взгляды могут быть признаны внутренне противоречивыми. Чтобы защититься от этого упрека, он создал социологическую теорию, согласно которой в прошлом личность была гораздо более автономной, чем в капиталистическом обществе, что так называемый «индивидуализм» буржуазии по сути представляет собой антииндивидуализм, поскольку подчиняет индивида «системе наибольшего производства»<sup>2</sup>. Истинный индивидуализм, утверждал он, заключается во всесторонности и самодостаточности индивида, в его независимости от социального организма; капитализм — строй, основанный на развитом разделении труда, превращающий индивида всего лишь в «орган» могущественной производственной машины, — тем самым оказывается худшим врагом индивидуальности.

Развитию личности больше всего благоприятствует «простая кооперация» типа ремесленной артели или крестьянской общины; крестьянин, не зависящий (в условиях натурального хозяйства) от общественного разделения труда, удовлетворяет все свои потребности собственными силами, не подпадая под чью-либо зависимость. Поэтому он, несмотря на более низкий уровень развития, представляет более высокий тип личности и может служить естественным союзником интеллигенции в ее «борьбе за индивидуальность». На почве этой теории не могло быть и речи о синтезе «коммунизма» русского крестьянина с индивидуализмом англосаксонских народов: в отличие от Герцена, Михайловский считал, что англосаксонские страны — это вотчина крайнего *антииндивидуализма*, а сельская община

<sup>1</sup> См.: Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 722; Он же. Сочинения. СПб., 1896. Т. 1. С. 432–433.

<sup>2</sup> Там же. С. 430–445.

не препятствует развитию личности, но, напротив, формирует высший «тип индивидуальности».

Тем самым в социологической теории Михайловского народническое учение безоговорочно высказывалось в пользу докapiталистического, доиндустриального типа общества. Но было бы легкомысленно утверждать, что Янусова двойственность народничества тем самым устранялась. Детальный анализ взглядов Михайловского (в который мы здесь не можем вдаваться) показал бы, что и в его случае мелкобуржуазный народнический социализм был учением, сочетавшим консерватизм с прогрессивностью, идеализацию прошлого — с радикальным буржуазным демократизмом. Выходя за рамки «имманентной» интерпретации, такой анализ показал бы также, что, вопреки уверениям самого Михайловского, и в его случае идея «личности», во имя которой он выступал против русского капитализма, в конечном счете была продуктом капиталистического развития в Европе и России. Именно это имел в виду Ленин, когда писал: «Если г. Михайловский начинает свою „социологию“ с „личности“, протестующей против русского капитализма, как случайного и временного уклонения России с правильного пути, то он уже тут побивает сам себя, не понимая, что только капитализм и создал условия, сделавшие возможным этот протест личности»<sup>1</sup>.

Взаимоотношение между двумя главными русскими антикапиталистическими утопиями — славянофильской и народнической — до сих пор не стало предметом глубокого сравнительно-исторического анализа. Причиной тому было, надо полагать, отсутствие фактов, доказывающих заметное влияние славянофильских идей на деятелей народничества, не говоря уж об отсутствии какого-либо сознательного взаимодействия славянофилов с народниками на политической арене. Иначе выглядело положение дел в Германии, где в шестидесятые годы антибуржуазные союзы консерваторов с социалистами были нередки, а социально-экономические теории, сочетающие элементы консервативного происхождения со своего рода социализмом, расцвели пышнее, чем где бы то ни было<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 434.

<sup>2</sup> См.: Cole G. D. H. A history of Socialist Thought. London, 1957. Vol. 2: Marxizm and Anarchizm 1850–1890. Ch. II, V, X.

Представляется, однако, что причину такого различия следует искать не столько в мировоззрении русских народников, сколько в политических условиях, делавших для них невозможной какую-либо легальную деятельность и толкавших их на путь революционной борьбы. Характерное для большинства народников враждебное отношение к конституционализму и парламентаризму — как формам правления, равнозначным, по их мнению, передаче власти в руки ненавистной «плутократии»<sup>1</sup>, — находило соответствие во взглядах консерваторов славянофильского толка. Но практика народнического движения убеждала, что главный враг — это самодержавие, так что не может быть и речи о каком-либо сотрудничестве с его защитниками.

Другим фактором, затруднявшим проникновение славянофильских идей в народничество, было резко ощущавшееся различие культурных традиций. Прогрессивная интеллигенция выработала собственную традицию; начало ей положил Белинский, а окончательно она сформировалась в рационалистическую эпоху шестидесятых годов. Самарин небезосновательно с горечью замечал: «...для поколения, воспитанного Белинским, „Отечественными записками“, „Современником“ и т. д., наша среда вовсе не существует <...>»<sup>2</sup>. Очевидно антинаучная, религиозная форма славянофильской утопии не могла не отталкивать «мыслящих реалистов», учеников Чернышевского — Добролюбова и Писарева.

Положение несколько изменилось в семидесятые годы, вместе с отходом интеллигенции от одностороннего сциентизма (скомпрометированного своими связями с буржуазными апологетами капиталистического прогресса), ростом интереса к исторической и этической проблематике, а также — прежде всего — небывалым распространением романтической идеализации народа. Это отмечал Михайловский, констатируя (в 1877 году), что перед славянофилами (т. е. «старшими славянофилами», не панславистами) открылись новые, *не использованные* возможности<sup>3</sup>. Но и тогда,

<sup>1</sup> См., например, статью Г. Елисеева «Плутократия и ее основы» в кн.: Народническая экономическая мысль. М., 1958. С. 125–160.

<sup>2</sup> Цит. по: Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики... С. 404.

<sup>3</sup> См.: Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 856–857 (статья о книге Данилевского «Россия и Европа»).

в период наибольшего влияния лозунга «слияния с народом», народная утопия классиков славянофильства не сумела сколько-нибудь серьезно заинтересовать народнических деятелей. Работы заигрывающих с социализмом немецких консерваторов — Карла Марло (Винкельблеха), но прежде всего Родбертуса<sup>1</sup> — пользовались среди народников большой популярностью, но Киреевского и Хомякова никто не читал. Основным источником сведений о русской общине по-прежнему оставался труд прусского консерватора, барона Гакстгаузена.

Эпигоны славянофильства — о чем говорил Михайловский — также не использовали появившуюся возможность, не пытались искать точки соприкосновения с народниками, — напротив, они все дальше отходили от антикапиталистического духа славянофильской утопии. Причиной тому была не только революционность и атеизм большинства народников, но также, и прежде всего, социальная сущность народнического движения. Английские и немецкие «феодалные социалисты» могли апеллировать к промышленному пролетариату во имя борьбы с общим врагом — буржуазией, ведь пролетариат и феодальная аристократия не были непосредственными антагонистами. В отсталой, аграрной России положение было другим: народническое движение, несмотря на свою антикапиталистическую идеологию, было прежде всего антифеодалным и непосредственно угрожало тому помещичьему дворянству, от имени которого выступали Самарин, Кошелев и Иван Аксаков.

Тем веселее каждый факт, свидетельствующий о том, что какие-то славянофильские идеи все же проникали в народническую идеологию, что по крайней мере некоторые идейные вожди народничества замечали антикапиталистический характер славянофильской утопии и извлекали отсюда благоприятные для славянофилов выводы. Мы привели лишь несколько таких фактов: концепции несомненно славянофильского происхождения у Щапова и Елисеева, высказывания Чернышевского, отношение народников к Достоевскому и т. д. Но самым важным

---

<sup>1</sup> На Марло ссылался, в частности, Михайловский, а также Елисеев (в упомянутой выше статье «Плутократия и ее основы»). Родбертус оказал значительное влияние на молодого Плеханова, который в 1882 году опубликовал о нем большую статью (см.: *Плеханов В. Г. Сочинения*. Т. 1. С. 216–364).

историческим доводом в пользу того, что отношение славянофильства к народничеству было «значимым отношением», служит идейная эволюция Герцена. Создатель основ народнического учения обращался к славянофилам непосредственно и сознательно. Теория «русского социализма» сыграла роль моста, соединившего образованное дворянство николаевской эпохи — среду, к которой принадлежали как Герцен, так и славянофилы, — с интеллигентами-разночинцами второй половины столетия. Для историка идей это идеальный, едва ли не лабораторно чистый пример связи между народничеством и спорами славянофилов с западниками сороковых годов.

Сравнительное исследование славянофильства и народничества, а также типологически близких течений в других странах не входит в число задач настоящей работы — мы лишь отмечаем его желательность, и не только для лучшего понимания русской интеллектуальной истории, но также, и прежде всего, для построения типологизации антикапиталистических идеологий и сопутствующих им ретроспективных утопий<sup>1</sup>. Ибо нам представляется, что в этом плане Россия XIX столетия — отсталая крестьянская страна в орбите капиталистической цивилизации, стоящая перед судьбоносным выбором направления своего развития, — обещает исследователю особенно много.

---

<sup>1</sup> Заведомо обобщая, можно сказать, что отношение между народниками и славянофилами напоминает отношение между У. Коббетом и Э. Бёрком (см.: *Williams R. Culture and Society*. P. 3–20).

Андрей Тесля<sup>1</sup>

## КОНЦЕПЦИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА АНДЖЕЯ ВАЛИЦКОГО В ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОМ КРУГУ

«В кругу консервативной утопии» Анджея Валицкого, книга, вышедшая в Варшаве в 1964 году и принадлежащая еще совсем молодому тогда автору (этот свой труд он завершил, чуть перевалив за тридцать три года), по сей день остается и наиболее полным концептуальным описанием славянофильства как идеологии, и — заслуженно — наиболее известной работой автора<sup>2</sup>. В ней он предлагает отнюдь не привычное хроникальное описание всевозможных деталей и обстоятельств, а структурное описание становления, развития и распада славянофильства.

1950–1960-е годы — вообще время взлета зарубежных исследований в области русской интеллектуальной истории XIX века, среди которых особенно заметны труды плеяды учеников Михаила Карповича<sup>3</sup>, на протяжении десятилетий преподававшего историю русской общественной мысли в Гарварде. В 1959 году

<sup>1</sup> Андрей Александрович Тесля — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Academia Kantiana Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта; [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com).

<sup>2</sup> За последние годы в русских переводах вышли следующие работы А. Валицкого: (1) *Философия права русского либерализма* / Пер. с англ. О. В. Овчинниковой, О. Р. Пазухиной, С. Л. Чижкова, Н. А. Чистяковой; под науч. ред. С. Л. Чижкова. М.: Мысль, 2012 (серия: «Фонд либеральная миссия»); (2) *Россия, католичество и польский вопрос* / Пер. с польск., послесл. Е. С. Твердисловой. М.: Изд-во Московского ун-та, 2012; (3) *История русской мысли от просвещения до марксизма* / Пер. с англ. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013.

<sup>3</sup> *Карпович М. М. Лекции по интеллектуальной истории России (XVIII — начало XX века)* / Пер. с англ. А. И. Кырлежева, Е. Ю. Моховой; вступ. ст. Н. Г. О. Рейеры; предисл. С. М. Карповича; примеч. П. А. Трибунского. М.: Русский путь, 2012.

выходит «Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855»<sup>1</sup> Николая Рязановского, в 1961-м — работа, которая остается непревзойденной по глубине и намного выходит за пределы обозначенной в заглавии темы, представляя собой целостный очерк интеллектуальных движений в России 1830–1840-х годов, — книга Мартина Малиа «Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism, 1812–1855»<sup>2</sup>. В эти же годы, во многом благодаря трудам Исаяи Берлина, русская мысль XIX века вводится в широкий европейский интеллектуальный контекст не как предмет специального изучения, а как часть «общего разговора»<sup>3</sup>. Благодаря Берлину и с большим его предисловием, представляющим книгу англоязычному читателю, в 1960 году вышел английский перевод истории русского народничества Франко Вентури<sup>4</sup>, Берлин же помог и книге Валицкого о славянофильстве дойти до английского читателя<sup>5</sup>.

В историографии славянофильства<sup>6</sup> работа Валицкого оказалась между двумя большими этапами: тем, что начался еще

<sup>1</sup> *Riasanovsky N. Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855. Berkeley: University of California Press, 1959.*

<sup>2</sup> *Malia M. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism, 1812–1855. (Russian Research Center Studies, 39.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961. Рус. пер.: Малиа М. Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855 / Пер. с англ. А. Павлова, Д. Узланера; вступ. ст. и общая ред. А. Павлова. М.: Территория будущего, 2010.*

<sup>3</sup> Широкою известность получает его небольшая работа «The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History» (London: Weidenfeld & Nicolson, 1953); см. рус. пер.: *Берлин И. История свободы. Россия / Предисл. А. М. Эткинда. М.: Новое литературное обозрение, 2001.* В 1978 году основные статьи Берлина по русской интеллектуальной истории будут собраны им в книге «Russian Thinkers» (Hogarth Press, 1978; 2nd ed., revised by Henry Hardy. Penguin, 2008); рус. пер.: *Берлин И. Русские мыслители. М.: Энциклопедия-ру, 2017.*

<sup>4</sup> *Venturi F. Il populismo russo. 2 voll. Torino: J. Einaudi, 1952. Англ. пер.: Idem. Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia / With an Introduction by I. Berlin; transl. by F. Haskell. New York: Alfred A. Knopf, 1960.*

<sup>5</sup> *Walicki A. The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought / Transl. by H. Andrews-Rusiecka. New York: Oxford University Press, 1975.*

<sup>6</sup> По историографии славянофильства см. не претендующий на полноту, но весьма полезный очерк: *Антонов К. М. Славянофилы и И. В. Киреевский: Становление исследовательских традиций // Вестник Православного Свято-Тихоновского университета. Серия I: Богословие. Философия. 2006. Вып. I: 16. С. 55–92.*



в 1870-е годы, при жизни младшего поколения славянофилов, с работ А. Н. Пыпина<sup>1</sup> и А. Д. Градовского<sup>2</sup> и продолжался в России и в эмиграции до 1930-х годов, — и новым, начавшимся с 1960-х, постепенно набиравшим силу и продолжающимся по сей день.

Понятно, что подобное историографическое разграничение весьма грубо — но оно позволяет обозначить водораздел между двумя планами в изучении славянофильства. В первом случае историографию, особенно отечественную, весьма трудно отделить от публицистики, а исследовательские задачи — от целей журнальной полемики, формирования собственных политических или философских взглядов. Так, при всей ценности монографии Н. А. Бердяева о Хомякове<sup>3</sup>, она была непосредственно включена в философско-публицистическую дискуссию того времени — и преследовала задачи одновременно и показать публике то ценное для современности, что, на взгляд Бердяева и членов кружка, сложившегося вокруг книгоиздательства «Путь»<sup>4</sup>, содержится в славянофильстве, и обозначить, в чем состоит недостаточность славянофильства и что, по мнению Бердяева, требует восполнения в современном философском творчестве. Равно как М. О. Гершензон в «Исторических записках» непосредственно обращался к публике с истолкованием славянофильства, нацеленным на отделение «случайного» от основного, актуального для современников, отмечая:

В глазах нашей либеральной интеллигенции, от Белинского до наших дней, славянофильство характеризуется двумя чертами: фанатической приверженностью православию и узким консерватизмом политическим.

<sup>1</sup> Пыпин А. Н. Характеристика литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов: Исторический очерк. V–VI: Славянофильство // Вестник Европы. 1872. Т. VI. Кн. 11–12. С. 47–95, 618–678; Он же. Характеристика литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов: Исторические очерки. 3-е изд., доп. СПб.: Колос, 1906. С. 245–348.

<sup>2</sup> Градовский А. Д. Первые славянофилы // Национальный вопрос в истории и литературе. СПб.: Издание Д. Е. Кожанчикова, 1873. С. 217–309.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912.

<sup>4</sup> См.: Голлербах Е. А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности / Под ред. М. А. Колерова. СПб.: Алетейя, 2000.

Между тем обе эти черты были в славянофильстве случайными, потому что православие не вытекало из его метафизики с логической необходимостью, а его политический консерватизм был в значительной степени обусловлен страстностью борьбы <...><sup>1</sup>.

Напротив, с 1950-х в зарубежной историографии, а с конца 1960-х — и в отечественной, славянофильство делается в первую очередь предметом собственно исторического рассмотрения, что проявляется и в стремлении четко ограничить этот феномен хронологически, в отличие от распространенных у авторов предшествующего периода обращений к «западничеству» и «славянофильству» как к едва ли не универсальной матрице описания и объяснения русской мысли, по меньшей мере с XVII столетия (образчики чего можно найти у П. Н. Милюкова или Г. В. Плеханова<sup>2</sup>, при всем различии их подходов). В этом отношении Валицкий весьма характерен, последовательно «историзируя» славянофильство — понимая его как конкретную идеологию, сформировавшуюся в 1840-х годах и довольно быстро, уже к концу 1850-х, вступившую в фазу дезинтеграции, притом что еще ранее некоторые другие направления черпали из славянофильской доктрины те или иные конкретные положения, а с 1860-х изменившаяся общественная ситуация приведет к тому, что «славянофильство» как целое перестанет существовать. И вместе с тем положения, берущие в нем начало, получают

<sup>1</sup> Гершензон М. О. Исторические записки (О русском обществе). М.: Склад издания в конторе журнала «Критическое обозрение», 1910. С. 139.

<sup>2</sup> Плеханов Г. В. Сочинения / Под ред. Д. Б. Рязанова. М.; Л.: Государственное издательство, 1926. Т. XX–XXII.

См. уже довольно ранний образчик осмысления Плехановым современности в рамках бинарной оппозиции «западничества» и «славянофильства»: «...теперь, когда теория русской самобытности становится синонимом застоя и реакции, а прогрессивные элементы русского общества группируются под знаменем осмысленного „западничества“» (Плеханов Г. В. Социализм и политическая борьба. Наши разногласия. М.: ОГИЗ: Государственное издательство политической литературы, 1939. С. 7). Это противопоставление целиком воспримет Струве, отнеся в своей первой книге (1894) «народничество» в целом к «славянофильству», несмотря на цитируемые им в том же тексте прямые утверждения Н. К. Михайловского о неактуальности этого разграничения и о том, что уже к 1860-м годам противостояние западничества и славянофильства стало достоянием истории: Струве П. Б. Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. С. 3.

самое разнообразное развитие в иных идейных комплексах — от панславизма до народничества.

Поскольку Валицкий занимается изучением славянофильства именно как целостного мировоззрения, то его подход предполагает сознательное конструирование объекта — «славянофильства» (классического), с тем чтобы уже в дальнейшем устанавливать степень близости к нему отдельных представителей, полноту раскрытия у них тех или иных конкретных элементов славянофильской доктрины или, напротив, чего-либо привнесенного, внешнего по отношению к ней.

Как отмечено выше, работа Валицкого по сей день остается единственной, осмысляющей славянофильство подобным образом — когда автор стремится вскрыть внутреннюю, структурную логику феномена — и, следовательно, положения этой работы как целое не подвергались пересмотру.

Однако последующее развитие историографии поставило под вопрос не только целый ряд конкретных утверждений и наблюдений, разумеется, опирающихся на доступную в тот момент источниковую базу, но и собственно концептуальные положения труда. В основной, второй части своей работы, где изложена славянофильская идеология как целое, Валицкий отводит ключевое место Ивану Киреевскому (глава 4) — и этот выбор образует своего рода «кольцевую» структуру аргументации. Понимая славянофильство как разновидность романтического консерватизма, консервативную утопию, Валицкий находит полное подтверждение этому тезису в текстах Киреевского — чтобы затем обозначить иные варианты движения доктрины, реализованные позднее, в воззрениях Хомякова и Константина Аксакова (главы 5 и 6). При этом если описанию интеллектуальной эволюции Киреевского отведено весьма значительное место, то взгляды Хомякова и Аксакова взяты уже в своем развитии, генетическая часть, посвященная им, минимальна. То обстоятельство, что Хомяков «считается центральной фигурой славянофильского движения», объясняется ретроспекцией — тем, что большая часть славянофилов в дальнейшем, «при всех различиях между ними, пошли <...> в направлении, указанном Хомяковым», который изменил «антикапиталистической, консервативной утопии в пользу „практической“ политики, в конечном счете сводящейся

к помещицкому пути капиталистического развития». Подобное прочтение не подкрепляется большей частью последующей историографии: центральное положение Хомякова в славянофильском кругу оказывается не ретроспективным искажением, но тем, что изначально присутствовало для всего небольшого славянофильского сообщества, тогда как некоторые современные исследователи ставят под вопрос даже возможность счесть именно И. Киреевского «славянофилом», трактуя отнесение его к данной группе как следствие личной и семейной близости, а отнюдь не единства философских взглядов<sup>1</sup>. Впрочем, столь же понятно, что подобного рода тезис не является критичным для позиции Валицкого, поскольку последний говорит именно о мировоззрении и идеологии, могущей находить проявление в весьма различных философских концепциях, равно как различные философские концепции могут обосновывать одну и ту же идеологическую позицию. Тем не менее в самой возможности подобной критики заключается иной существенный вопрос, а именно: в какой степени правомерно выбирать именно фигуру Киреевского как ключевую для систематической реконструкции славянофильских воззрений — и в какой степени правомерно «либеральные» элементы славянофильской доктрины полагать более или менее привходящими, ситуативными?

Определяющая оптика Валицкого — трактовка славянофильства как консервативной, антикапиталистической утопии — вполне гармонирует с тем пониманием этого направления, которое преобладало вплоть до конца 1960-х. В советской историографии в 1920–1930-е годы изучению славянофильства отводилось минимальное место, однако с конца 1930-х начинается относительная «реабилитация» славянофильства, в первую очередь в связи со славяноведением, которое в России традиционно имело со славянофильством существенные связи<sup>2</sup>. Н. С. Державин (в 1931–1934 — директор ленинградского Института славяноведения, с 1947 года — директор Ленинградского отделения Института славяноведения АН СССР) в 1939 году публикует

<sup>1</sup> См. выражение этой позиции в работе: *Судаков А. К. Философия цельной жизни. Миросозерцание И. В. Киреевского. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012.*

<sup>2</sup> См.: *Лантева Л. П. История славяноведения в России в XIX веке. М.: Индрик, 2005.*

статью «Герцен и славянофилы»<sup>1</sup>, в которой характеризует последних как «группу националистически настроенной либеральной буржуазии» (страница 126). С. С. Дмитриев в 1941 году в рубажной статье «Славянофилы и славянофильство»<sup>2</sup> снимает квалификацию славянофильства в качестве «идеологии русской буржуазии», но вводит подход, который получит большое развитие уже в дискуссиях конца 1960-х — 1980-х годов, а именно — говорит об объективном смысле и объективных тенденциях славянофильства, которые расцениваются как либеральные.

Тем самым происходит поворот в рамках собственно плехановских трактовок славянофильства — от преобладающего в 1920–1930-х понимания, предложенного Г. В. Плехановым в статье «М. П. Погодин и борьба классов» (1911), где отличие славянофильства от теории официальной народности сводилось едва ли не к психологическим различиям, обусловленным различинским положением Погодина и принадлежностью славянофилов к средним и, отчасти, высшим кругам русского дворянства (причем, в свою очередь, «теория официальной народности» отождествлялась со взглядами Погодина и Шевырева)<sup>3</sup>, — к трактовке, данной Плехановым в 1908 году, когда его отношение к славянофильству было гораздо более мягким и во многом связанным с интерпретациями, даваемыми последнему в 1894–1901 годах П. Б. Струве. Так, в рецензии на «Чаадаева» М. О. Гершензона Плеханов писал: «Славянофильство расчищало почву для торжества чуждого утопий западничества, выставляя программу, сближавшую нас в экономическом отношении с „гнилым“ Западом»<sup>4</sup>.

В свою очередь, Струве уже в 1897 году давал славянофильству либеральную интерпретацию<sup>5</sup>, а в 1901-м, в программной для него статье «В чем же истинный национализм?», усматривал в аксаковском противопоставлении «земли» и «государства», прав «неполитических» и «политических» «идею естественного

<sup>1</sup> Историк-марксист. 1939. № 1. С. 126.

<sup>2</sup> Там же. 1941. № 1.

<sup>3</sup> См.: Плеханов Г. В. М. П. Погодин и борьба классов [1911] // Плеханов Г. В. Сочинения / Под ред. Д. Б. Рязанова. М.; Л.: Государственное издательство, 1926. Т. XXIII. С. 96–97.

<sup>4</sup> Он же. П. Я. Чаадаев [1908] // Плеханов Г. В. Сочинения. Т. XXIII. С. 22.

<sup>5</sup> См.: Струве П. Б. На разные темы (1893–1901 гг.): Сборник статей. СПб.: Типография А. Е. Колпинского, 1902. С. 92–93.

(абсолютного) права, или неотъемлемых прав личности, т. е. ту именно идею, которая исторически и логически составляет зерно либерализма, его подлинное существо»<sup>1</sup>.

Собственно, в логике струвеанской переинтерпретации славянофильства и понимания его как либеральной идеологии находятся работы Н. И. Цимбаева, который, посвятив свою первую монографию И. С. Аксакову<sup>2</sup>, в 1986 году выпускает книгу уже о славянофильстве в целом как о либеральном движении и о его последующем распаде<sup>3</sup>. Во многом аналогичной точки зрения придерживается в своих работах, посвященных славянофильству второй половины 1850-х — 1880-х годов<sup>4</sup>, Е. А. Дудзинская, отмечающая, в частности:

Малой изученности пореформенной истории славянофильства способствовало весьма распространенное мнение о том, что оно существовало и сплоченно действовало лишь до реформы 1861 г. При этом авторы, исходя, главным образом, из убеждения, что славянофилы были противниками буржуазного развития России, делают логический вывод, что в новой капиталистической России не было места для приложения их деятельности. В частности, польский философ А. Валицкий высказал эту мысль в 1964 г. <...><sup>5</sup>.

Читатели настоящей книги сами легко могут увидеть, сколь необоснован этот упрек, — напомним лишь, что, согласно Валиц-

<sup>1</sup> *Струве П. Б.* Избранные сочинения / Сост. и ред. М. А. Колерова; примеч. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова; подгот. текста Е. В. Харитоновой и Н. В. Росиной. М.: РОССПЭН, 1999. С. 35.

<sup>2</sup> *Цимбаев Н. И.* И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М.: Изд-во Московского ун-та, 1978.

<sup>3</sup> *Он же.* Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М.: Изд-во Московского ун-та, 1986. Переиздания: (1) Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX века // Цимбаев Н. И. Историческая философия на развалинах империи. М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2007. (Серия «Российские Пропилеи».) С. 137–416; (2) Славянофильство: из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М.: Государственная публичная историческая библиотека, 2013.

<sup>4</sup> *Дудзинская Е. А.* Славянофилы в общественной борьбе. М.: Мысль, 1983; *Она же.* Славянофилы в пореформенной России. М.: Институт российской истории РАН, 1994.

<sup>5</sup> *Она же.* Славянофилы в пореформенной России. С. 9.

кому, «к непосредственным продолжениям славянофильства относится прежде всего славянофильствующее крыло дворянского либерализма». Однако здесь Валицкий возвращается к понятийному разграничению, предпринятому им в предисловии, и отмечает (часть IV, глава 11):

В данном случае речь идет не о либерализме как о мировоззренческой категории, определенной социальной философией и определенном, противостоящем консерватизму «стиле мышления», но о русском *пореформенном дворянском либерализме* как о политическом течении. <...> речь идет не об определенном мировоззрении, а об определенной политике, целью которой было, с одной стороны, приспособление дворянства к требованиям нового строя, с другой — максимальное приспособление нового строя к требованиям дворянства.

В своеобразной дискуссии, развернувшейся в отечественной историографии конца 1960-х — 1990-х, о понимании (классического) славянофильства как либерального направления или консервативного<sup>1</sup>, центральной проблемой оказались терминологическая непроясненность и принципиальная разница подходов — либо с позиций «объективной сущности» феномена, либо с точки зрения анализа мировоззрения как целостной идеологической системы, — определяемые к тому же стремлением «реабилитировать» славянофильство в советском идеологическом

<sup>1</sup> Начало дискуссии связано с серией публикаций в «Вопросах литературы» в 1969 году, посвященных проблемам литературной критики у ранних славянофилов, но со статьи А. Л. Янова перетекших в обсуждение политической природы славянофильства; см.: Янов А. Л. Славянофилы и Константин Леонтьев (Русская консервативная мысль XIX века и ее интерпретаторы) // Вопросы философии. 1969. № 8; Дмитриев С. С. Подход должен быть конкретно-исторический // Вопросы литературы. 1969. № 12. Промежуточные итоги, или, скорее, неопределенность трактовки славянофильства, зафиксированы в коллективной монографии: Литературные взгляды и творчество славянофилов (1830–1850 годы) / Под ред. К. Н. Ломунова. М.: Наука, 1977.

Характерное противоречие наблюдается в замечательной во многих других отношениях работе Ю. З. Янковского, который в заглавии характеризует славянофильство как «патриархально-дворянскую утопию», в тексте определяя это же направление как «либерально-дворянское», образчик «дворянского либерализма» (см.: Янковский Ю. З. Патриархально-дворянская утопия: Страница русской общественно-литературной мысли 1840–1850-х годов. М.: Художественная литература, 1981. С. 7), — остается непонятным, что такое «патриархальный» «либерализм».

пространстве, ввести его в круг освободительного движения. Так, В. А. Китаев в историографической статье 1989 года противопоставляет «монистический» и «дуалистический» подходы к интерпретации славянофильства, считая итогом споров предшествовавших лет исчезновение «на концептуальном уровне <...> рецидивов причисления славянофилов к реакционному лагерю. О славянофильской реакционности говорят только „в историко-философском смысле“, тогда как признание наличия у славянофилов либерализма становится общим местом»<sup>1</sup>. С конца 1980-х спор об идеологической квалификации славянофильства утратил остроту и практическую направленность — приведя, впрочем, скорее к окончательной понятийной неопределенности, при которой «либерализм» или «консерватизм» могут оказаться противопоставлены «панславизму», так, как если бы последний не мог быть равно либеральным или консервативным, и т. д.

Последние десятилетия ознаменовались в плане изучения славянофильства в первую очередь изданием материалов либо ранее не публиковавшихся, либо публиковавшихся, но без соблюдения академических стандартов. Так, еще в 1980-е В. А. Котельников в подготовленном им сборнике статей И. В. Киреевского впервые публикует целый ряд текстов одного из основоположников славянофильства<sup>2</sup>; в те же годы выходит первый из двух томов академического издания писем И. С. Аксакова к родным, подготовленный Т. Ф. Пирожковой<sup>3</sup> (второй том, существенно дополняющий посмертное издание писем, подготовленное вдовой Аксакова, Анной Федоровной, урожденной Тютчевой<sup>4</sup>, а после ее смерти — племянницей публициста, О. Г. Аксаковой<sup>5</sup>, выйдет уже в 1994 году<sup>6</sup>). В 1990-е — начале 2000-х, помимо републикаций старых изданий,

<sup>1</sup> Китаев В. А. Славянофильство и либерализм (историографические заметки) // Китаев В. А. XIX век: пути русской мысли: Научные труды. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета, 2008. С. 79. (Первоначально опубликовано в журнале: Вопросы истории. 1989. № 1. С. 133–143.)

<sup>2</sup> Киреевский И. В. Избранные статьи / Под ред. В. А. Котельникова. М.: Современник, 1984.

<sup>3</sup> Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожковой. М.: Наука, 1988. (Серия «Литературные памятники».)

<sup>4</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М., 1888. Т. I. Ч. 1; Т. II. Ч. 1.

<sup>5</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М., 1892. Т. III.

<sup>6</sup> Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожковой. М.: Наука, 1994. (Серия «Литературные памятники».)



появится целый ряд ценных документальных публикаций<sup>1</sup> и новых исследований<sup>2</sup>, однако подлинный публикационный бум по славянофильской проблематике приходится уже на последние годы, в первую очередь в связи с трудами Центра по изучению традиционалистских направлений в русской литературе Нового времени Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН<sup>3</sup>. Начата публикация академического собрания сочинений

<sup>1</sup> См., в частности: Хомяковский сборник. Т. 1 / Под ред. Е. А. Кольчужкина. Томск: Водолей, 1998; *Кошелев А. И.* Записки А. И. Кошелева / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожковой. М.: Наука, 2003. (Серия «Литературные памятники».) В серии «Из истории отечественной философской мысли» вышли: (1) *Хомяков А. С.* Сочинения: В 2 т. / Вступ. ст., сост. и подгот. текста В. А. Кошелева; примеч. В. А. Кошелева, Н. В. Серебrenникова, А. В. Чернова; ред. Е. В. Харитоновна. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994. Т. 1: Работы по историософии; Там же / Сост. В. А. Кошелева; подгот. текста В. А. Кошелева, В. М. Лурье, Н. В. Серебrenникова, А. В. Чернова; примеч. В. А. Кошелева, Н. В. Балашова, В. М. Лурье и др.; ред. Е. В. Харитоновна. Т. 2: Работы по богословию; (2) *Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения / Сост., вступ. ст. Н. И. Цимбаева; примеч. Н. И. Цимбаева и Н. А. Смирновой. М.: РОССПЭН, 1996; (3) *Аксаков И. С.* От чего так нелегко жить в России? / Сост., вступ. ст. В. Н. Грекова; примеч. В. Н. Грекова и Н. А. Смирновой. М.: РОССПЭН, 2002.

Целый ряд ранее не публиковавшихся эпистолярных памятников Ю. Ф. Самарина был издан в эти годы, существенно уточняя представления о воззрениях их автора в период 1850–1870-х: (1) *Самарин Ю. Ф.* Статьи. Воспоминания. Письма / Сост., вступ. ст. и коммент. Т. А. Медовичева. М.: Терра, 1997; а также в приложении к монографии Б. Э. Нольде о Самарине 1926 года: (2) *Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время / [Сост. и подгот. текстов С. М. Сергеева.] М.: Эксмо, 2003.

<sup>2</sup> Помимо указанных выше, см.: *Китаев В. А.* Славянофилы после отмены крепостного права. Волгоград: Изд-во Волгоградского ун-та, 1994; *Кошелев В. А.* А. С. Хомяков: Жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. М.: Новое литературное обозрение, 2000. (Серия «Научная библиотека»); *Пирожкова Т. Ф.* Славянофильская журналистика. М.: Изд-во Московского ун-та, 1997.

<sup>3</sup> В рамках деятельности Центра предпринята публикация двух параллельных одноименных изданий:

(1) «Славянофильский архив» (председатель редколлегии Б. Ф. Егоров). В серии вышли следующие книги:

— Кн. 1: «Русская Беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / Под ред. Б. Ф. Егорова, А. М. Пентковского и О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2011.

— Кн. 2: Разумевающие верой: Переписка Н. П. Гилярова-Платонова и К. П. Победосносцева (1860–1887); Прил.: *Гиляров-Платонов Н. П.* Нечто о Русской церкви в обер-прокурорство К. П. Победосносцева / Вступ. ст., сост., подгот. текстов и коммент. А. П. Дмитриева. СПб.: Росток, 2011.

— Кн. 3: Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиография. Рецензии / Под общ. ред. А. П. Дмитриева. СПб.: Росток, 2013.

— Кн. 4: Люди русской правды: Переписка И. С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1855–1886): Тексты. Комментарии. Адресаты / Под общ. ред. А. П. Дмитриева и Б. Ф. Егорова. СПб.: Росток, 2016.

И. С. Аксакова<sup>1</sup>, объявлено о начале аналогичной работы по подготовке текстов К. С. Аксакова<sup>2</sup>, вышли в свет письма В. С. Аксаковой к М. Г. Карташевской времен Крымской войны<sup>3</sup>, трудами В. Н. Грекова осуществлено академическое издание «Московского сборника», в том числе и второй части сборника, запрещенной в 1852 году цензурой к печати<sup>4</sup>. Как легко можно заметить, преимущественное внимание публикаторов привлекло аксаковское семейство — во многом это связано с богатыми архивными материалами, но также и с тем, что на протяжении предшествующих десятилетий основное внимание исследователей было направлено на классическое славянофильство<sup>5</sup>.

В концептуальном плане работа Валицкого оставляет без ответа ключевой вопрос, с которым связаны и многие из последующих дискуссий: если славянофильство действительно, как демонстрирует автор, является консервативной романтической утопией, которую продуктивно рассматривать в ряду аналогичных феноменов, таких как различные направления немецкого консервативного

---

— Кн. 5: «День» И. С. Аксакова: История славянофильской газеты: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / Под общ. ред. Н. Н. Вихровой, А. П. Дмитриева и Б. Ф. Егорова. СПб.: Росток, 2017. Ч. 1.

— Кн. 6: *Дмитриев А. П.* Н. П. Гиляров-Платонов и русская литература 1850–1880-х годов. СПб.: Росток, 2018.

(2) «Славянофильский архив» (председатель редколлегии Т. Ф. Пирожкова). В серии вышли следующие книги:

— Кн. II: *Аксакова В. С.* Дневники. Письма / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожковой. СПб.: Пушкинский Дом, 2013.

— Кн. III: Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876) / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожковой, О. Л. Фетисенко, В. И. Шведовым. СПб.: Пушкинский Дом, 2016.

— Кн. IV: Кохановская (Н. С. Соханская) и семья Аксаковых: Переписка (1858–1884) / Изд. подгот. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2017.

<sup>1</sup> *Аксаков И. С.* Собр. соч.: В 12 т. / Под общ. ред. Б. Ф. Егорова; сост. А. П. Дмитриев. СПб.: Росток, 2015. Т. 1: Славянский вопрос. Кн. 1–2.

<sup>2</sup> Крымская война в истории России и в жизни славянофильского семейства: Переписка Веры Аксаковой и Марии Карташевской (1853–1856) / Изд. подгот. А. П. Дмитриевым и Д. А. Федоровым. СПб.: Росток, 2016. С. 254.

<sup>3</sup> Крымская война в истории России и в жизни славянофильского семейства.

<sup>4</sup> *Московский сборник* / Изд. подгот. В. Н. Грековым. СПб.: Наука, 2014.

<sup>5</sup> Из работ, посвященных И. С. Аксакову и его деятельности как издателя-редактора газеты «Русь», см.: *Бадалян Д. А.* «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х годов. СПб.: Росток, 2016.

Из заметных работ по классическому славянофильству, появившихся в 1990–2010-х годах, см.: *Антонов К. М.* Философия И. В. Киреевского: Антропологический аспект. М.: Православный Свято-Тихоновский университет, 2006; *Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018.

романтизма 1810–1820-х годов или польские течения 1820–1830-х, то с чем связана либеральная составляющая славянофильской мысли? Разумеется, о собственно «либерализме» как о политической идеологии в данном случае говорить не приходится — хотя бы в силу отсутствия такого основополагающего идеологического компонента, как логика индивидуальных прав и свобод (которую, как уже отмечалось выше, Струве попытается в начале 1900-х «вчитать» в славянофильство, тем самым открывая путь к последовательно либеральной переинтерпретации доктрины, принимая во внимание преимущественно воззрения Ивана Аксакова).

Сам Валицкий отмечает, что основной целью славянофильской консервативной утопии было стремление «перебросить мост между консерватизмом старого, патриархального дворянства и крестьянским консерватизмом», и далее расценивает позиции различных славянофилов как находящиеся в рамках этого континуума, с акцентом на дворянском консерватизме (в частности, у Ивана Киреевского) или напротив — как у Константина Аксакова, «который ближе всего подошел к берегу „крестьянскому“».

Однако за пределами авторского обсуждения остается целенаправленное построение этого идеологического «моста». Разумеется, Валицкий неоднократно замечает, что речь идет о националистической идеологии, но в рамках преобладающих историографических интересов 1960-х эта линия идеологического разграничения не попадает в исследовательский фокус.

Националистическая составляющая славянофильства находилась в центре внимания в целом ряде работ конца XIX — первых десятилетий XX века, когда данный контекст исследования выступал для авторов в качестве одного из ключевых. Так, в 1910-е появляются публикации Ф. А. Степуна<sup>1</sup> и Н. В. Устрялова<sup>2</sup>, трактующих славянофильство с данной точки зрения — придерживаясь подхода, определенного А. Д. Градовским. В 1920-е эта проблематика окажется основополагающей как для Устрялова<sup>3</sup>, который

<sup>1</sup> Степун Ф. А. Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская Мысль. 1910. Кн. III. С. 65–91.

<sup>2</sup> Устрялов Н. В. Национальная проблема у первых славянофилов // Русская Мысль. 1916. Кн. X. С. 1–22.

<sup>3</sup> Он же. Политическая доктрина славянофильства (Идея самодержавия в славянофильской постановке) [1925] // Устрялов Н. В. Избранные труды / Сост., авт. коммент. В. Э. Багдасаряна, М. В. Дворковской; вступ. ст. В. Э. Багдасаряна. М.: РОССПЭН, 2010. С. 156–196.

продолжит свои изыскания в Харбине, так и для Г.В. Флоровского<sup>1</sup>, Б.Э. Нольде<sup>2</sup> и А. Койре<sup>3</sup>. В сходном ракурсе рассматривали славянофильство, например, П. Н. Милюков<sup>4</sup> и Т. Масарик<sup>5</sup>.

В последующем данная проблематика ушла глубоко на второй план, где оставалась вплоть до тех пор, пока с начала 1980-х изучение наций и национализмов не стало постепенно одним из центральных предметов гуманитарных исследований<sup>6</sup>.

Для славянофилов 1840–1860-х годов речь идет о двух взаимосвязанных элементах нациестроительной программы:

- во-первых, о конвертации религиозной идентичности в национальную (критерием последней выступает «православие») и,
- во-вторых, о трансформации коллективной, групповой религиозной идентичности в позднемодерную, индивидуальную (по типу аналогичную «посттридентской»)<sup>7</sup>.

В этом плане большее значение, чем то, что отведено ему самим автором, приобретает следующее наблюдение Валицкого за развитием воззрений Ивана Киреевского: «...к православию он обратился именно тогда, когда оно оказалось необходимым элементом его историософских построений. Славянофильство Киреевского не было следствием „обращения“ — оно было необходимым результатом предшествующего развития его мысли».

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Вечное и преходящее в учении славянофилов [1921] // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли / Сост. М.А. Колеров, Ю.П. Семенов. М.: Аграф, 1998. С. 31–51; Он же. Пути русского богословия. Paris: YMCA-Press, 1937.

<sup>2</sup> Нольде Б.Э. Юрий Самарин и его время.

<sup>3</sup> Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Пер. с франц. А.М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003. См.: Руткевич А.М. А. Койре о русской философии 1830–1840-х гг. // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 142–150.

<sup>4</sup> Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 ч. СПб.: Мир Божий; Типография И.Н. Скороходова, 1901. Ч. III: Национализм и общественное мнение. Вып. 1. С. 1–13; Он же. Очерки истории исторической науки / Отв. ред., сост. и автор предисл. М.Г. Вандалковская. М.: Наука, 2003.

<sup>5</sup> Масарик Т.Г. Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России: В 3 т. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1997–2003.

<sup>6</sup> См.: Миллер А.И. Нация, или Могущество мифа. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2016. С. 98–127.

<sup>7</sup> См.: Верт П. Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи / Пер. с англ. Н. Миншаковой, М. Долбилова, Е. Зуевой и автора; науч. ред. пер. М. Долбилов. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Равным образом, помимо всех тонких наблюдений о соотношении славянофильства и гегелевской философии, делаемых Валицким, в конечном счете неприемлемость гегельянства для этого мировоззрения вытекает из утверждаемого в гегельянстве примата философии над религией, оказывающейся здесь лишь одной из ступеней восхождения. Славянофильский национализм, утверждая православие как критерий идентичности и как истинную веру (и одновременно как то новое слово, имеющее универсальную значимость, которое Россия должна внести в мировую историю, дабы быть «народом историческим»), несовместим в самом своем основании с гегелевской философией как с системой — что, разумеется, не исключает разнообразных взаимодействий, воздействий и т. д.

Из логики нацистроительства вытекают и призыв И. С. Аксакова в 1862 году к упразднению сословий (не поддержанный, отметим, ни А. И. Кошелевым, ни Ю. Ф. Самариним), и во многом социально-конструктивистское видение вопросов национальной идентичности в ситуации западных губерний, демонстрируемое большинством славянофилов в 1860-х годах (за исключением братьев Елагиных, сохранявших верность тому консервативному и органическому пониманию, которое отличало И. Киреевского), и вопросы судебной реформы или стремление к церковной реформе, долженствующей превратить приходы в ключевой элемент самоуправления. Однако, как отмечает Валицкий, и эти либеральные по своему значению стремления славянофилов имеют в большинстве случаев принципиально иное, не-либеральное обоснование.

В конце концов, остается и другой, не менее важный, чем перечисленные ранее, элемент — самопонимание славянофилов, выстраивавших аналогии между собой и английскими «тори», французскими умеренными консерваторами, вроде Монталамбера, и т. д. Собственно, важная либерализующая роль славянофильства в русской общественной мысли и в политике побуждает, как мне представляется, скорее пересмотреть расхожее понимание консерватизма, увидеть в нем как в современном феномене потенциал общественной трансформации и либерализации, осуществляемой косвенным образом.

Рассмотрение славянофильства в рамках изучения национализма и процессов нацистроительства в Российской империи

не имеет на данный момент систематического, сводного исследования, разрабатываясь преимущественно в границах отдельных сюжетов и конкретных проблемных полей. Примером результативной общей концептуальной рамки могут служить работы А. И. Миллера<sup>1</sup>, тогда как огромное исследование М. Д. Долбилова по этноконфессиональной политике Российской империи в северо-западных губерниях представляет массу любопытных сюжетов, связанных с позицией И. С. Аксакова как издателя «Дня» и с обсуждением им или с ним различных аспектов национальной политики 1860-х годов, демонстрируя все сложности преломления славянофильской доктрины в применении к конкретной политической ситуации<sup>2</sup>; отдельные аспекты славянофильской проблематики в контексте национализма рассматриваются в работах С. А. Екельчика<sup>3</sup>, А. Л. Зорина<sup>4</sup>, А. А. Иванова<sup>5</sup>, И. А. Христофорова<sup>6</sup>, в работах автора настоящей статьи<sup>7</sup>, в коллективных монографиях и сборниках<sup>8</sup>.

Но, как здесь и отмечалось, книга Валицкого остается единственным сводным концептуальным осмыслением славянофильства в качестве консервативной идеологии — выявлением

<sup>1</sup> Миллер А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб.: Алетейя, 2000 (см. 2-е изд.: *Он же. Украинский вопрос в Российской империи.* Киев: Laugus, 2013); *Он же. Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования.* М.: Новое литературное обозрение, 2006.

<sup>2</sup> Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

<sup>3</sup> Екельчик С. О. Українофіли: світ українських патріотів другої половини XIX століття. Київ: КІС, 2010.

<sup>4</sup> Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 339–374.

<sup>5</sup> Иванов А. А. Вызов национализма: Лозунг «Россия для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб.: Владимир Даль, 2016.

<sup>6</sup> Христофоров И. А. Судьба реформы: Русское крестьянство в правительственной политике до и после отмены крепостного права (1830 — 1890-е годы). М.: Собрание, 2011.

<sup>7</sup> Тесля А. А. Первый русский национализм... и другие. М.: Европа, 2014; *Он же. «Последний из „отцов“»: Биография Ивана Аксакова.* СПб.: Владимир Даль, 2015.

<sup>8</sup> См., в частности: *Консерватизм в России: В 3 ч.* / Под ред. А. Ю. Минакова (отв. ред.), С. Г. Алленова, М. Д. Долбилова и др. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 2004.

ее внутренней логики и структурных принципов устройства. Она остается не только замечательным историографическим памятником, но и трудом, который не вполне освоен и усвоен отечественной историографией — что делает выход русского издания хорошим поводом к теоретическому осмыслению как славянофильства, так и иных направлений русской мысли, побуждая к новому, более точному картографированию мира идей.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аврелий, Марк 133  
Азадовский М. К. 81, 104–105, 344  
Аксаков И. С. 270, 286, 304, 318, 341, 454,  
526–527, 530, 536, 540, 545, 553, 562–  
563, 565–593, 597, 629–630, 633, 637,  
645–646, 675, 684, 687–690, 692–693  
Аксаков К. С. 42, 78, 84, 91, 93, 186, 188,  
228, 269–272, 275, 286–293, 295, 297–  
320, 322, 324–326, 328–329, 331–335,  
341–353, 359, 373, 377, 388, 401, 417–  
418, 454, 476–477, 486, 514–515, 517,  
527, 532, 536, 548, 557, 562–565, 595,  
601, 630, 642, 654, 663, 666–668, 681,  
687–688, 690, 693  
Аксаков С. Т. 286–288, 418  
Аксакова А. Ф. 687  
Аксакова В. С. 525, 688  
Аксакова О. Г. 687  
Аксаковы, семейство 287, 289,  
416–417  
Александр I 58, 66, 68, 73, 79, 82, 89,  
140, 204, 575  
Александр II 298, 305, 323, 517, 525, 537,  
548, 553, 568, 575, 591  
Александр III 569, 576, 585, 591, 596,  
647, 649  
Александр Македонский 587  
Анна Иоанновна, императрица  
63, 69, 97  
Анненков П. В. 290, 400, 416, 448, 453,  
455, 472, 474, 481, 485, 491, 494, 500,  
504–505, 507–509  
Антонов К. М. 678, 689  
Аракчеев А. А. 76, 79  
Аристов Н. Я. 328–329  
Аристотель 133, 199, 363  
Арон Р. 211  
Асмус В. Ф. 331  
Ассородобрай Н. 30  
Аттила 265  
Ахматова А. А. 9, 13  
Баадер Ф. К. фон 108, 111, 117, 130,  
203–206, 249  
Бабст И. К. 667  
Бадалян Д. А. 689  
Байрон Дж. Г. 393, 406, 424  
Бакунин М. А. 18, 209, 289, 331, 401, 410,  
423–429, 431–432, 439, 443–444, 494,  
507, 511  
Балланш П. С. 117, 124, 135, 437  
Бальцан Э. 12, 27  
Баратынский Е. А. 160, 180  
Барсуков Н. П. 83–84, 87, 92, 98  
Бартнев П. И. 565  
Бачко Б. 13, 18, 21, 30, 37  
Бебель А. 570  
Безобразов А. М. 551  
Белинский В. Г. 10, 13, 18, 45, 77, 94, 185,  
286, 288–289, 343, 350–351, 363, 368,  
384, 391–393, 395, 401, 404–405, 408,  
410, 416, 421, 423, 425, 427–435, 439,  
448–452, 456–465, 468–469, 471–476,  
478–501, 505–511, 515, 517–519, 533, 567,  
580, 603, 654, 661, 664, 667, 674, 679  
Беляев И. Д. 319, 565  
Бёме Я. 20, 108  
Бендикс Р. 219  
Бенкендорф А. Х. 18  
Бентам И. 114, 519  
Берви-Флеровский В. В.  
(псевд. Н. Флеровский) 666  
Бердяев Н. А. 18, 119, 190, 221–222, 243,  
249, 253, 414, 586–587, 592–593, 599,  
633, 651, 679  
Бёрк Э. 41, 314, 676  
Берлин И. 13–14, 17–19, 22–24, 678  
Бессонов П. А. 565  
Биллингтон Д. 14  
Благой Д. Д. 58  
Блан Л. 500, 502, 506, 509–510, 545  
Блэкстон У. 169  
Болеслав Храбрый 266



- Бональд Л. Г. А. де 124, 127, 130–132, 135, 139–140, 250
- Боткин В. П. 401, 410, 429, 433, 436, 457, 494, 496, 503–506, 508, 510, 519
- Бродский Л. Н. 78, 298–299, 320, 323, 333, 388
- Булгарин Ф. В. 99, 109, 482
- Бунзен Х. К. И. 231
- Бунин И. А. 406
- Бурачок С. А. 415
- Бюшез Ф. 437
- Валицкая А. (в девичестве Хмелевская) 7
- Валицкая М. 7
- Валицкая Я. 31
- Валицкий Л. 7
- Валицкий М. 7
- Вебер М. 16, 20, 34, 216–220, 316–317, 614
- Вейль С. 398
- Вейсе Х. Г. 361
- Велланский Д. М. 103
- Велланский Д. Н. 103
- Веневитинов А. В. 267
- Веневитинов Д. В. 101–102, 104–105
- Венелин Ю. И. 265
- Вернадский И. В. 667
- Верт П. 691
- Вильгельм Завоеватель 262
- Виноградов В. В. 347
- Витт В. В. 11
- Водзинский Ц. 22
- Волк С. С. 58, 91, 183
- Вольтер 101, 159, 171, 435, 457, 509, 659
- Воронцов В. П. 666
- Вяземский П. А. 81, 92
- Гакстгаузен А. фон 206, 546, 654, 675
- Галлер К. Л. 130, 217–218, 314
- Гартман Э. 598, 634–636
- Гегель Г. В. Ф. 14, 41, 45, 124, 148, 164, 199–201, 236, 250, 261, 289, 339–341, 343, 345, 358–359, 361–375, 377–384, 388–391, 408–409, 414, 421–426, 429, 434–436, 438–441, 443–444, 451–453, 457, 483, 489, 518–520, 580, 602, 634, 636, 641
- Гейне Г. 426
- Гельвеций К. А. 101
- Гёррес Й. 112
- Герцен А. И. 13–14, 45, 53–54, 63, 122–123, 139, 141, 146, 172, 185, 225–228, 251, 271, 286, 290, 339, 341, 351, 358, 360–363, 368–370, 385, 391, 393, 396, 401, 404, 408–421, 423, 426–428, 436–449, 451–454, 456, 458–461, 464–465, 471, 473, 481, 483, 485–486, 488, 493, 496–512, 516–519, 526, 533, 538, 548, 556, 580, 594, 620, 625, 654–672, 676
- Гершензон М. О. 121, 129, 139, 161, 221, 410, 414, 679–680, 683
- Гершенкрон А. 15
- Гесс М. 442, 444
- Гессен С. И. 8–10, 26, 632
- Гёшель К. 361
- Гизо Ф. 83, 165, 465
- Гильфердинг А. Ф. 255, 535, 560
- Гиляров-Платонов Н. П. 634, 688
- Гиппарх 133
- Глинка М. И. 267
- Глинка С. Н. 76
- Глисон А. 14, 204
- Гоголь Н. В. 10, 342–343, 477, 596
- Голицын А. Н., князь 80–81
- Голицын Д. М., князь 63
- Голлербах Е. А. 679
- Голуховский Ю. 103
- Гольдман Л. 6, 33–34, 37, 39
- Гомер 342, 417, 477
- Гомулка В. 8, 10
- Гофман Э. Е. А. 112
- Градовский А. Д. 679, 690
- Грамши А. 37
- Грановский Т. Н. 45, 271, 290, 401, 410, 464, 481, 485–488, 501, 517, 528–529, 533, 661
- Гратье А. 221, 249
- Греков В. Н. 689
- Григорович Д. В. 481
- Григорьев А. А. 185, 340, 368, 402–403, 412, 414, 538, 577–582, 585, 593–595, 601–607, 614, 626, 654
- Григорян М. М. 120–121, 124
- Гротуйзен Б. 34
- Гус М. С. 608
- Давыдов И. И. 340
- Дан Л. О. 16
- Даниельсон Н. Ф. 666
- Данилевский Н. Я. 271, 571–577, 581–585, 587–591, 594–595, 597, 602, 624, 628, 648, 651–652, 674
- Даничич Д. 566
- Декарт Р. 196
- Дембовский Э. 442

- Дементьев А. Г. 318, 482, 527–528, 530, 567, 674  
 Державин Г. Р. 474, 596  
 Державин Н. С. 682  
 Джексон Р. Л. 617  
 Дидро Д. 146  
 Димитрий Самозванец 97, 296, 346  
 Дитмар, хронист 313  
 Дмитриев И. И. 76  
 Дмитриев С. С. 283, 532, 683, 685, 688  
 Дмитриев Ф. М. 554–556  
 Дмитриев-Мамонов Э. А. 536, 569  
 Добешевский Я. 28  
 Добролюбов Н. А. 420, 519, 603–604, 674  
 Долбилов М. Д. 693  
 Долгоруков В. Л., князь 63  
 Долинин А. С. 620, 629  
 Достоевская А. Г. 632  
 Достоевский М. М. 577  
 Достоевский Ф. М. 8, 10, 15, 47, 120, 434, 509, 538, 601–602, 605–620, 622–632, 634, 637, 642, 645, 652, 654, 675  
 Дудзинская Е. А. 684  
 Душенко К. В. 27  
 Дюркгейм Э. 16, 127, 242, 400
- Егоров Б. Ф. 688  
 Екатерина II 27, 53, 55–56, 58, 72–73, 82, 121, 146, 167, 169, 329, 596  
 Екатерина Павловна, вел. княгиня 68  
 Екельчик С. А. 693  
 Елагин А. А. 160  
 Елагин Н. А. 565  
 Елагины, братья 692  
 Елагины, семейство 160, 286  
 Елисеев Г. З. 330, 674–675  
 Ермолов А. П. 107
- Жуковский В. А. 102, 159, 160, 162, 343, 596  
 Жулкевский С. 34
- Завитневич В. З. 223, 226–227, 529  
 Загоскин М. Н. 482  
 Засулич В. И. 571  
 Зелинский Т. 11  
 Зенковский В. В. 121  
 Зорина А. Л. 693
- Иван IV Грозный 58, 61, 69, 73, 150, 154, 296–297, 332, 384, 466–467, 471–472, 649  
 Иванов А. А. 693
- Ивинская И. И. (Емельянова) 17  
 Ивинская О. В. 17  
 Иоанн Павел II 28  
 Иоахим Флорский 135  
 Исаак Сирин 194
- Кавелин К. Д. 45, 307, 351–352, 464–473, 487–488, 491, 493, 503, 515, 528, 532–533, 550, 661, 664, 669  
 Калигула 69  
 Каменский Х. 442  
 Канкрин Е. Ф. 99  
 Кант И. 124–126, 159, 200, 364–365, 424, 644  
 Карамзин Н. М. 40, 42, 58, 66–79, 81–83, 91, 96–97, 162, 175, 183, 220, 287, 303–304, 350, 596  
 Карл X 142  
 Карлейль Т. 41  
 Карпович М. М. 677  
 Карсавин Л. П. 243  
 Карташевская М. Г. 688  
 Катенин П. А. 80  
 Катков Д. 18  
 Катков М. Н. 568, 576, 586, 594, 597, 647, 649  
 Кене Ч. 134  
 Кёппен К. 383  
 Керенский А. Ф. 16  
 Кийко Е. И. 472  
 Киреевский И. В. 42, 83, 91–93, 95–96, 101, 106, 118, 142, 159–177, 179–180, 182–185, 188–204, 206–223, 228, 244–245, 248–249, 252, 258–259, 268, 269–271, 275, 280, 289–290, 293, 303, 318–319, 331, 333, 335, 339, 343, 350, 357, 358, 360, 362–364, 370–371, 381, 387, 389–390, 394, 412, 460, 483, 487, 517, 519, 527, 532, 577, 593, 612, 633–634, 636, 639, 642–643, 645, 666, 675, 681–682, 686, 689–692  
 Киреевский П. В. 92–94, 96, 160–161, 172, 308, 319, 666  
 Кисилев П. Д. 542  
 Китаев В. А. 686, 688  
 Клайн Д. 14  
 Коббет У. 676  
 Козьмин Б. П. 330, 669  
 Коире А. 106, 164, 169, 221, 345, 347, 357, 691  
 Колаковский Л. 13–14, 16, 21, 46  
 Колупанов Н. П. 278, 546, 667  
 Кольридж С. 41, 114

- Консидеран В. 500  
Констан Б. 107  
Конт О. 639  
Коперник Н. 186  
Корнилов А. А. 401, 423, 427  
Корню О. 383  
Котельников В. А. 686  
Кохановская Н. С. 688  
Кошелев А. И. 83, 101–102, 106, 107, 171–172, 210, 213, 276, 278, 281–283, 318, 323–324, 454, 526–528, 532, 535, 540, 544–554, 556–557, 559–561, 565, 567–568, 578, 667, 675, 688, 692  
Кошелев В. А. 688  
Крылов И. А. 287  
Кукольник Н. В. 482  
Кули Д. 211  
Купер Ф. 477  
Курбский А. М., князь 58, 70  
Кювье Ж. Л. 582  
Кюстин А. де 140  
Кюхельбекер В. К. 101, 104, 106
- Лаврецкий А. 392  
Лавров П. Л. 670  
Ламенне Ф. Р. де 124, 128, 130–131  
Ламперт Е. И. 18  
Ланда С. С. 11  
Ланц Г. 194  
Лаптева Л. П. 682  
Лассаль Ф. 305  
Ле Пле Ф. 400  
Лев XIII 650  
Левик В. В. 143  
Левин Ш. М. 525  
Ледницкий В. 143  
Лейбниц Г. Ф. 146, 636  
Лелевель И. 91–92  
Ленин В. И. 8, 330, 497, 619, 670, 673  
Леонтьев К. Н. 585–602, 619, 629, 632, 651  
Лермонтов М. Ю. 410, 415–416, 475, 479, 602–603  
Леру П. 437, 495  
Леруа П. 499  
Либельт К. 251, 580  
Лист Ф. 545  
Локк Дж. 145  
Ломоносов М. В. 87, 290, 344, 349–350, 475, 478, 483  
Лоос Х. 231  
Луначарский А. В. 619  
Лютер М. 383
- Мабли Г. Б. де 54  
Магницкий М. Л. 80  
Магомед 134, 543  
Мадзини Дж. 657  
Майков В. Н. 485, 489–494, 507, 515, 519  
Макарий (М. Н. Иванов), старец Оптиной пустыни 194  
Макиавелли Н. 72  
Максим Исповедник 194  
Максимович М. А. 92  
Малиа М. 14, 404, 678  
Мангейм К. 37, 39, 41, 44, 197, 202, 217, 405, 518  
Мандельштам О. Э. 9, 17  
Маркс К. 8, 15, 26, 36, 207–209, 253, 283–284, 366–368, 383, 404, 428, 449, 535, 621–622, 661–662  
Маркузе Г. 14, 363  
Марло К. 675  
Мартов Л. 16  
Масарик Т. 129, 221, 644, 691  
Мацеевский В. А. 95  
Мельгунов Н. А. 101, 111  
Местр Ж. де 110, 122, 124, 130, 134, 140, 234, 245, 250, 599  
Мёлер И. А. 236  
Микучский С. П. 560  
Миллер А. И. 691, 693  
Милош Ч. 17, 18  
Милюков П. Н. 44, 55, 84, 393, 558, 593, 680, 691  
Милютин В. А. 489  
Милютин Н. А. 489, 539, 542, 551, 559–561  
Минаков А. Ю. 693  
Минин, Кузьма 274  
Миронов Б. Н. 21  
Михайлова Е. Н. 415  
Михайловский Н. К. 146, 535, 622, 623, 670–675, 680  
Мицкевич А. 143, 151, 160, 249, 309, 312, 313, 408, 470, 654, 655  
Мишле Ж. 660  
Монталамбер Ш. де 275  
Монтескье Ш. де 56, 64, 71, 74–75, 77–78, 81  
Мордовченко Н. 472  
Морелли Э. Г. 54  
Мочульский К. В. 606, 632, 636, 639, 642, 645, 647, 650–652  
Муравьев Н. В. 551  
Муравьев Н. М. 58

- Муравьев-Апостол М. И. 394  
 Муравьев-Апостол С. А. 394  
 Мюллер А. 203, 250, 314
- Назимов В. И. 528  
 Наполеон I 68, 76, 79, 121, 204, 379, 610  
 Некрасов Н. А. 567, 605, 623  
 Нерон 70  
 Нива Ж. 17  
 Никитенко А. П. 81  
 Николаевский Б. И. 15  
 Николай I 80–81, 89, 91, 98–99, 165, 188, 415, 537, 543, 589, 591, 596, 662  
 Николай Кузанский 20  
 Никон, патриарх 232, 238–239, 357  
 Новакович С. 566  
 Новалис 166  
 Новиков Н. И. 55–56  
 Нольде Б. Э. 358, 541–542, 553, 688, 691  
 Норв А. С. 323, 528  
 Ньюмен Дж. Г., кардинал 231–232, 357
- Облеухов Д. А. 129  
 Овсянко-Куликовский Д. Н. 418, 420  
 Овсянников М. Ф. 343, 371, 382  
 Огарев Н. П. 396, 401, 410, 423, 437, 443, 486, 503  
 Одоевский А. Ф. 106  
 Одоевский В. Ф. 100–103, 105–113, 115–119, 141, 199, 206, 457, 492, 498  
 Островский А. Н. 577–578, 605  
 Оуэн Р. 614
- Павел I 73  
 Павлов М. Г. 103  
 Павловский А. 239, 244  
 Пайпс Р. 14  
 Пален П. А. 543  
 Пальмер У. 231–233, 236, 262  
 Панаев И. И. 287  
 Панин Н. И. 57  
 Панова Е. Д. 122  
 Паскаль Б. 120, 133, 200  
 Пастернак Б. Л. 9, 17  
 Пелчинский З. 378  
 Перикл 175  
 Пестель П. И. 104, 279  
 Петр I Великий 51–53, 56, 59, 61–63, 70–72, 77–78, 87–90, 97–98, 111, 117, 119, 143–144, 146, 148, 153, 156, 161, 163, 167, 169, 184–186, 188, 194, 206–207, 270, 274, 297, 300, 303, 321, 329, 344, 346, 347, 349–355, 380, 385, 387, 398, 412, 447, 458, 460–464, 466–468, 471–472, 475–476, 480, 487, 509, 511, 516, 543, 572, 596, 628, 646, 648, 661, 664
- Петр III 300  
 Петражицкий Л. 11  
 Петрашевский М. В. 489, 572, 609  
 Петровский Л. А. 542  
 Печерин В. С. 139  
 Пигарев К. В. 58  
 Пий IX 238, 509  
 Пирожкова Т. Ф. 687–688  
 Писарев Д. И. 674  
 Платон 108, 112, 644  
 Плеханов Г. В. 15, 23, 44, 55, 57, 85, 87, 146, 330, 429–431, 675, 680, 683  
 Победоносцев К. П. 569, 688  
 Погодин М. М. 42, 82–85, 87–101, 107, 109, 123, 160, 175, 188, 227, 270, 292, 308, 474, 483, 562, 565–566, 570–571, 577, 591, 683  
 Полевой Н. А. 83, 160  
 Поморская К. 15  
 Попов А. Н. 319, 357  
 Пордедж Дж. 108  
 Посошков И. Т. 54–56  
 Пресняков А. Е. 81  
 Прудон П. Ж. 500, 502  
 Пушкин А. С. 58, 77, 100, 121, 136, 142, 161, 342, 350, 393–394, 462, 474–475, 479, 482–483, 596, 603, 605–607, 626–628  
 Пыпин А. Н. 454, 679
- Радищев А. Н. 53–54  
 Раев М. 56  
 Раич С. Е. 101  
 Раковецкий И. 91  
 Риль В. 275, 304, 308  
 Робеспьер М. 508  
 Родбертус К. И. 675  
 Рожалин Н. М. 101, 160  
 Ройе-Коллар П. П. 107  
 Романов, Михаил, царь 297  
 Романовы, династия 70, 73, 297  
 Росси П. 544  
 Ростовцев Я. И. 281  
 Ростопчина Е. П. 225  
 Рубинштейн И. Л. 97  
 Рубинштейн Н. 319, 548  
 Рубинштейн Н. Л. 58, 319, 473  
 Руте А. 425, 427, 442–444

- Руджеро Г. де 630  
Руссо Ж. Ж. 21, 54, 120, 419, 509  
Руткевич А. М. 691  
Рыдзевский В. 28  
Рюкерт Г. 581  
Рязановский Н. В. 14, 87, 221, 267, 570, 678
- Савиньи Ф. К. фон 164, 165, 202, 377  
Сакулин П. Н. 101, 103, 105–109, 111, 443, 667  
Салтыков-Щедрин М. Е. 623  
Самарин Дм. 353, 359  
Самарин Ю. Ф. 84, 94, 156, 225, 230, 239, 241, 243, 249, 251, 267, 275–276, 280–283, 304, 315, 323, 325, 341, 352–361, 385, 469–471, 483, 493, 521, 526, 532, 536, 539–545, 548–551, 553–556, 559–561, 563, 565, 570, 575, 597, 633, 637, 668–669, 674–675, 688, 692  
Санд Ж. 477, 614  
Свечина С. П. 122  
Семевский В. И. 225, 276, 280, 282, 325  
Сен-Жюст Л. А. 508  
Сенковский О. И. 109  
Сен-Мартен Л. К. де 108, 130  
Сен-Симон А. де 437, 614  
Серно-Соловьевич А. А. 669  
Сетон-Уотсон Х. 24  
Сидоров А. 328  
Симский-Хабаров И. И. 61  
Сиркур А. де 149  
Скабичевский А. М. 623  
Скобцева Е. 223  
Скурагов, Малюта 61  
Словацкий Ю. 313  
Смирнов Б. Д. 286  
Смит А. 116  
Соболевский С. А. 160  
Сократ 133, 447  
Солженицын А. И. 9  
Соловьев В. С. 8, 23, 26–27, 47, 120, 172, 190, 302, 538, 581, 585, 609, 632–648, 650–653  
Соловьев С. М. 59, 307–308, 317, 319–320, 384–385, 529, 633  
Сорокин П. А. 16, 400  
Сперанский М. М. 68, 79  
Спешнев Н. А. 609  
Станкевич Н. В. 289, 342, 353, 400–401, 403, 405–408, 410, 421–423, 427, 429, 437, 439, 443, 485, 489, 495  
Степанов М. 134, 140
- Степун Ф. А. 690  
Стефан Яворский 97, 239, 353–356  
Стефановская З. 44  
Страда В. 23  
Страхов Н. Н. 571–572, 575, 602, 609  
Струве Г. П. 17  
Струве П. Б. 17, 85, 205, 504, 680, 683–684, 690  
Суворов А. А. 543  
Судаков А. К. 682  
Сухомлинов М. И. 80  
Сю Э. 496
- Теннис Ф. 16, 19–21, 43, 211–212, 214–218, 306, 316, 400  
Тесля А. А. 677, 693, 704  
Титов В. П. 101  
Ткачев П. Н. 147, 623  
Тойнби А. 582  
Токвиль А. де 163, 275, 555  
Толстой Л. Н. 331–332, 602, 620, 643, 647  
Трубецкой Е. Н. 643  
Трубецкой С. Н. 593  
Тургенев А. И. 81  
Тургенев И. С. 17, 135, 354, 392, 396, 401–402, 409–410, 416–420, 456, 481–482, 485, 628, 669  
Тьерри О. 83  
Тютчев Ф. И. 101, 151, 266
- Уваров С. С. 81–82, 99, 205, 340, 354  
Улам А. 14  
Унковский А. М. 551  
Уортман Р. 548, 550  
Устрялов Н. В. 690
- Фадеев Р. А. 554–556  
Фейербах Л. 253, 367–369, 417, 419, 422, 441, 449–452, 456, 486, 513, 609, 634  
Феофан Прокопович 97, 239, 353–356  
Фихте И. Г. 200, 310, 361, 424–425, 428, 435  
Флоренский П. А. 244  
Флоровский Г. В. 15, 24, 106, 231, 236, 318, 354, 414, 691  
Фонвизин Д. И. 57  
Фонвизин И. А. 58  
Фонвизин М. А. 58  
Фотий (Спасский), архимандрит 80–81  
Франк С. Л. 243  
Франклин Б. 116  
Фридрих II Великий 207, 383

- Хаймсон Л. 14  
Хантингтон С. П. 40, 141  
Ходаковский  
(Доленга-Ходаковский) З. 91  
Хомяков А. С. 22, 42, 94, 98, 119, 123, 149–150, 152, 154, 160, 173–174, 184, 199, 221–274, 276–283, 288–290, 292–293, 308–309, 312, 317, 324, 330, 333, 335, 350, 352–353, 356–370, 374, 379, 381, 383–384, 386–390, 398–399, 453–454, 457, 480–481, 483, 513, 517, 526–527, 536, 544–547, 549, 562–563, 565, 568, 575, 577, 593, 598–599, 612, 614–615, 618, 630, 634, 638, 644–645, 647, 654, 662, 666, 669, 675, 679, 681–682, 688  
Хомяков Д. А. 557  
Хомяков Н. А. 557  
Хомяков Ф. С. 225  
Хомякова М. А. (в девичестве Киреевская) 224  
Хомяковы, семейство 224  
Хоружий С. С. 21, 689  
Христоф П. 221  
Христофоров И. А. 693  
Хрущев Н. С. 16  
  
Цаголов Н. А. 283, 327, 532, 533, 549  
Цешковский (Чешковский) А. 20, 135, 190, 250–251, 367, 422, 438, 440, 443, 580  
Цимбаев Н. И. 684, 688  
  
Чаадаев П. Я. 15, 42, 119–127, 129–137, 139–156, 161, 164–166, 168–169, 171, 199, 249–250, 286, 353–354, 392–400, 457, 477, 625, 661, 683  
Чадов М. Д. 558, 593  
Черкасский В. А. 281, 283, 325, 526–527, 530, 532, 540, 548, 550–551, 553, 560–561  
Чернышевский Н. Г. 120, 410, 420, 527, 529–532, 548, 551, 603, 667, 674–675  
Чешихин-Ветринский В. Е. 397, 481, 485–487, 504, 528  
Чижевский Д. И. 289, 339, 341, 345, 364, 402  
Чижков С. Л. 27  
Чижов Ф. В. 565  
Чичерин Б. Н. 26, 97, 345, 384, 473, 529, 533, 667  
  
Шаллер Ю. 361  
Шаль Ф. 85  
Шапиро Л. 18  
  
Шатобриан Р. де 124, 134, 393  
Шафарик П. Й. 95  
Шаховской Д. И. 129  
Шацкий Е. 21, 38  
Шевырев С. П. 82, 85–87, 89, 92, 98, 100–101, 109, 141, 160, 205, 415, 483, 486, 683  
Шекспир У. 411  
Шеллинг Ф. В. фон 86, 103, 106–108, 112–113, 117–118, 124, 131, 135, 148, 155, 159, 164, 169, 171, 194, 200–202, 206, 361, 371, 422, 437, 578, 581–582, 636, 642  
Шиллер Ф. 406, 417, 419, 421, 424, 428–429, 435, 499–500  
Шипов Д. Н. 557  
Ширинский-Шахматов П. А., князь 340  
Шишков А. С. 74, 287, 288, 289  
Шлегель Ф. фон 195–196, 202–203, 206, 217–218, 267–268, 314–315, 383  
Шлейермахер Ф. 164, 361  
Шлёцер А. Л. 95  
Шопенгауэр А. 17, 598, 634  
Шпенглер О. 582  
Шпет Г. Г. 103, 438  
Штейн В. М. 548  
Штейн Г. Ф. 275  
Штейн Л. фон 541–542  
Штирнер М. 368, 446–449, 609–610, 615, 618, 634  
Шуйский (Василий IV Шуйский) 97  
  
Шапов А. П. 328, 330–331, 606, 675  
Щепкин М. С. 502  
Щербатов М. М. 40, 42, 53, 54, 56–66, 69–72, 74–75, 77–79, 82, 121, 139, 220  
Щербина Н. Ф. 82  
  
Эдельсон Е. Н. 601, 606  
Эйнауди Д. 23  
Эммонс Т. 25.  
Энгельс Ф. 8, 36, 182, 207–209, 283, 367, 377, 436  
Эндрюс-Русецкая Х. 23, 25  
Эрлих А. 14  
  
Юм Д. 448  
  
Якоби Ф. Г. 200, 202, 249, 370  
Якобсон Р. 15  
Яковлев И. А. 436  
Якушкин И. Д. 121

- Янковский Ю. З. 685  
Янов А. Л. 685  
Ярош К. Н. 649
- Aron R. 211  
Baader F. 203  
Baczko B. 409  
Barbu Z. 403  
Bendix R. 219, 317  
Blum J. 529  
Bolshakoff S. 228, 231, 236  
Boro-Petrovich M. 560, 563, 566  
Brehier E. 130  
Brunschvicg L. 130  
Christoff P. K. 221  
Cieszkowski A. 441  
Cobban A. 145  
Cobban A. 196  
Cole G. D. H. 673  
Cornu A. 305, 380, 442  
Duroselle J. B. 495  
Fischer G. 557  
Fischer K. 371  
Galster B. 287  
Gleason A. A. F. 204  
Goldman L. 33, 35, 37  
Gramsci A. 37  
Gratieux A. 221, 245, 249  
Grzybowski K. 312  
Hauser A. 45, 47, 499  
Haxthausen A. F. 207  
Hegel G. W. F. 378–379, 381  
Hepner B. P. 81  
Hessen C. 632  
Huntington S. P. 40, 141  
Hypolite J. 408  
Jackson R. L. 617  
Kamieński H. 37  
Kirk R. 40, 114  
Kołakowski L. 34, 46, 129, 643  
Konopczyński W. 312, 314  
Koyré A. 76, 81, 104, 106, 141, 159, 164, 345, 347, 357  
Kroński T. 250, 367, 483  
Kuderowicz Z. 203, 250, 368  
Labry R. 438  
Lamennais F. 131  
Lanz H. 194  
Lednicki W. 143  
Libelt K. 251  
Loos H. 231  
Lovejoy A. O. 218, 581  
Lutynski J. 539  
Malia M. 404, 438, 500, 678  
Mannheim K. 34, 37, 41, 45, 202, 207, 217, 405, 414–515, 518  
Marcuse H. 363, 542  
Masaryk T. G. 129, 221, 567, 644  
Meyerhoff H. 388  
Mickiewicz A. 151, 313  
Мёлер И. А. 235  
Ossowski St. 242  
Palmer W. 232  
Pawłowski A. 236, 240  
Pełczyński Z. 378  
Pipes R. 66, 68, 70  
Quénet Ch. 134, 140, 393  
Raeff M. 56, 64–65  
Riasanovsky N. V. 87, 99, 221, 267, 570, 678  
Richter L. 146  
Ruggiero G. de 630  
Schlegel F. von 195, 203, 206, 314, 383  
Sorokin P. A. 400, 582, 587  
Stark W. 128  
Stefanowska Z. 44  
Stirner M. 610  
Stremoukhoff D. 643  
Susini E. 203, 205, 249  
Szacki J. 34, 38  
Temkinowa H. 432  
Tönnies F. 211–215, 316  
Tyszkiewicz Fr. S. 236  
Venturi F. 279, 678  
Wach J. 129  
Wahl J. 408  
Walicki A. 19, 23, 28, 34–35, 211, 406, 420, 434, 608–610, 678, 704  
Weil S. 398  
Williams R. 676  
Wortman R. 548, 550–551  
Zemov N. 242  
Zenkovsky V. V. 121, 194, 364  
Żółkiewski S. 34  
Zyzniewski S. J. 559–560

## ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции . . . . .	5
Сокращения книжных источников . . . . .	5
Предисловие к русскому изданию . . . . .	6
От автора . . . . .	30
Предварительные замечания . . . . .	32
<b>ЧАСТЬ I. ИЗ ИСТОРИИ ПРОБЛЕМАТИКИ</b>	
Глава 1. «Старая» и «новая» Россия в концепциях историков-консерваторов . . . . .	53
Глава 2. Философский романтизм Любомудров. В. Ф. Одоевский . . . . .	100
Глава 3. Парадокс Чаадаева . . . . .	120
<b>ЧАСТЬ II. КЛАССИКИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА</b>	
Глава 4. Иван Киреевский . . . . .	159
<i>От Любомудрия к славянофильству</i> . . . . .	161
<i>Философия истории</i> . . . . .	173
<i>Философия человека. Рационализм как фактор дезинтеграции</i> . . . . .	190
<i>Киреевский и немецкие консервативные романтики</i> . . . . .	202
<i>Два типа общественных связей</i> . . . . .	210
Глава 5. Алексей Хомяков . . . . .	221
<i>Экклесиология</i> . . . . .	231
<i>Теория познания</i> . . . . .	244
<i>Философия истории</i> . . . . .	252
<i>Крестьянский вопрос</i> . . . . .	276
Глава 6. Константин Аксаков . . . . .	286
<i>Историософская концепция</i> . . . . .	291
<i>Идеал общественных связей</i> . . . . .	306
<i>Народная утопия</i> . . . . .	317



### ЧАСТЬ III. КОНФРОНТАЦИИ

Глава 7. Славянофильство и гегелевская философия . . . . .	339
«Православные гегельянцы» . . . . .	342
Славянофильская критика гегельянства . . . . .	361
Глава 8. У истоков западничества . . . . .	391
Славянофилы и «лишние люди» . . . . .	392
Гегель, Фейербах и русское левогегельянство . . . . .	420
Глава 9. Славянофилы и западники . . . . .	453
«Старая» и «новая» Россия в западнических концепциях . . . . .	456
Народность и национальность в литературе . . . . .	473
Индивид и народ . . . . .	484
Спор о капитализме . . . . .	494
Две утопии . . . . .	511

### ЧАСТЬ IV. ДЕЗИНТЕГРАЦИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА. ЕГО ПРОДОЛЖАТЕЛИ И ВОЗДЕЙСТВИЕ ЕГО ИДЕЙ

Глава 10. Славянофильство в шестидесятые годы . . . . .	525
Глава 11. От утопии к политике . . . . .	539
Глава 12. От славянофильства к панславизму . . . . .	562
Глава 13. Консервативный романтизм второй половины века . . . . .	577
Глава 14. За возвращение к «почве» . . . . .	601
Глава 15. Автономизация философского романтизма: Владимир Соловьев . . . . .	632
Глава 16. Славянофильство и народничество: «русский социализм» А. Герцена . . . . .	654
Андрей Тесля. Концепция славянофильства Анджея Валицкого в историографическом кругу . . . . .	677
Указатель имен . . . . .	694

*Анджей Валицкий*

## **В КРУГУ КОНСЕРВАТИВНОЙ УТОПИИ** **Структура и метаморфозы русского славянофильства**

Редактор *А. Абашина*

Дизайнер обложки *Д. Черногаев*

Корректор *М. Смирнова*

Верстка *Д. Макаровский*

Налоговая льгота — общероссийский классификатор  
продукции ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

**ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА**  
**«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»**

Адрес редакции: 123104, Москва, Тверской бульвар, д. 13, стр. 1  
тел./факс: (495) 229-91-03  
e-mail: [real@nlo.magazine.ru](mailto:real@nlo.magazine.ru)  
сайт: [www.nlobooks.ru](http://www.nlobooks.ru)

Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная № 1.  
Офсетная печать. Печ. л. 44. Тираж 1000. Заказ №950  
Отпечатано с готовых файлов заказчика  
в АО «Первая Образцовая типография»,  
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

# *HISTORIA ROSSICA*

## В КРУГУ КОНСЕРВАТИВНОЙ УТОПИИ

### СТРУКТУРА И МЕТАМОРФОЗЫ РУССКОГО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

Классическая работа знаменитого польского историка русской мысли Анджея Валицкого посвящена воззрениям славянофилов XIX века. В ней автор представляет не только русское славянофильство, но и его многочисленных предшественников и продолжателей, а также сопоставляет славянофильскую мысль с немецкой философией, русским левым постгегельянством и ранними философскими обобщениями русской истории с западных позиций. Валицкий утверждает, что славянофилы, глашатаи тезиса о будто бы радикальной самобытности России, в сущности принадлежали к общеевропейскому идейному движению, а их концепции имеют точные соответствия в немецком консервативном романтизме или даже прямо восходят к нему. Вместе с тем Валицкий выявляет глубокую социологическую интуицию славянофильских мыслителей, позволившую им предвосхитить ряд существенных положений исторической социологии Ф. Тённиса и М. Вебера. Спустя пятьдесят лет, прошедших с первой публикации, исследование продолжает сохранять свою научную ценность.

