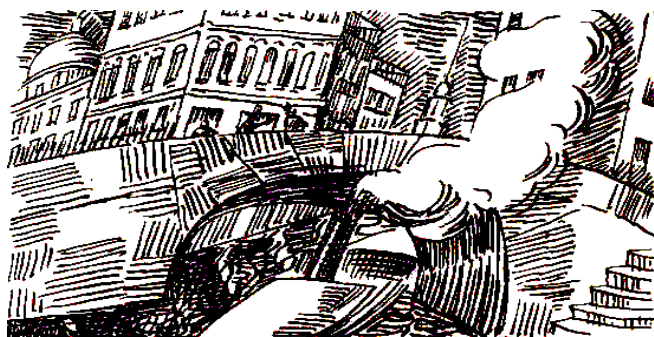


## Лекция 5.1

### Западники и славянофилы: вопросы, ценности, проблемы

- Историческая справка
- Проблема национальной и культурной идентичности
- Европа–Россия: русский дух и европейский разум
- Возвращение к истокам
- Европеизация России как путь к цельности русской жизни



Вся наша философия истории будет ответом на вопросы в письме Чаадаева.

*Н. Бердяев*<sup>1</sup>

Как писал Г. Флоровский, русская философия «рождается из историсофского изумления, почти испуга, в болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья. И рождается именно *русская философия*, не только — философия в России. Ибо рождается или пробуждается русское философское сознание, — некто новый начинает философствовать. Рождается или становится некий *новый „субъект философии“*... <...> Люди тех поколений не построили своих и новых систем. Они кажутся со стороны какими-то растерянными эклектиками. Они слишком много спорят и говорят, — говорят больше, чем пишут. Очень немногое из тогдашнего философского брожения окристаллизовалось в литературных формах. И, однако, свершилось самое важное — *мысль пробудилась*...»<sup>2</sup>.

Десятые-сороковые годы 19-го столетия были ознаменованы небывалым для новой России интересом к истории отечества, самое яркое свидетельство которого — феномен широкой известности, скажем больше — популярности многотомной «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. Пожалуй, впервые в русской истории научное сочинение было встречено читающей публикой с таким вниманием и получило широкий общественный отклик<sup>3</sup>. Успех этого ис-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Русская идея // Бердяев Н. А. О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 72.

<sup>2</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 236.

<sup>3</sup> «Древняя Русь, казалось, найдена Карамзиным, как Америка — Колумбом!» — так оценил появление «Истории» Карамзина Пушкин. Его труд был воспринят как открытие, открытие «русскими европейцами» России. После выхода в свет первого издания «Истории государства Российского» (т. 1-12, 1816–1829) сочинение Карамзина выдержало (с 1829 по 1853 годы) еще пять изданий необыкновенно большими для исторического сочинения тиражами. Первые восемь томов были изданы в 1818 году тиражом 3000 экземпляров

торического труда говорит не только о его литературных и научных достоинствах, но и о потребности образованного общества в углублении исторического и национального самосознания.

Вступив в 1812 году в войну с наполеоновской Францией (1812–1815), Россия вышла из нее победительницей, что привело к подъему патриотических чувств и росту национального самосознания. Вместе с тем, победа русского оружия обострила противоречие между военно-политическим могуществом России и мерой ее «образованности», «просвещенности», «цивилизованности». Когда в 1813 году русские войска вошли в Париж, радость победы была омрачена сознанием отсталости, провинциальности русской культуры. Здесь, в центре западноевропейского мира, победители чувствовали себя побежденными на поле «европейской образованности». Военная и политическая мощь александровской России не могла компенсировать для «русских европейцев» ни сравнительной бедности ее новой, ориентированной на западные образцы культуры, ни ее гражданско-правовой и экономической отсталости (по сравнению с буржуазными государствами Запада), ни личной несвободы русского крестьянства.

Сознание того, что Россия отстает от «передовых европейских держав» по классу «образованности» и творческой активности, если мерить культурные достижения России меркой западноевропейской истории, заставляло задумываться о причинах такого положения и о перспективах отечественной культуры. Если в восемнадцатом столетии идеология Просвещения давала русским людям надежду на более или менее скорое вхождение в семью «просвещенных народов», то немецкий историзм (Шеллинг, Гегель) потребовал от каждого народа, претендующего на место в мировой истории, *самостоятельного* мышления и *оригинального* творчества.

Ситуация в области исторического и культурного самосознания еще более осложнялась для русских интеллектуалов 20-40-х годов тем обстоятельством, что немецкий историзм рассматривал самого себя как завершение оригинального (стихийного, бессознательного) исторического развития.

и раскуплены меньше, чем за месяц («Пример единственный в нашей земле», — заметил по этому поводу А. С. Пушкин).

Развитие народа возможно только при условии, что данная культура еще не обладает историческим сознанием и поэтому способна нерелексивно, наивно осуществлять заложенную в «народном духе» идею. Эксплицируя эту бессознательно живущую в народе идею, выразители народного духа руководствуются верой в то, что они постигают Истину, имеющую универсальное значение. Достижение народом ступени исторического самосознания делает невозможным «наивное» творчество. «Россия, таким образом, оказалась перед лицом усвоенной ею философией германского идеализма безвыходной ситуации: она была поставлена перед требованием быть оригинальной уже в постистории, когда оригинальность стала для нее недостижимой»<sup>4</sup>.

Вопрос о месте России в мировой истории при той его постановке, которую дворянские интеллигенты нашли в современной им европейской (прежде всего — немецкой) философии, провоцировал их критически взглянуть на собственную историю и культуру и вместе с тем — ориентировал на то, чтобы критически отнестись к самому немецкому идеализму, претендовавшему на «закругление» мировой истории в акте философско-исторического самосознания.

Такова была историко-культурная ситуация, в которой происходило формирование мировоззрения «западников» и «славянофилов» как двух важнейших направлений философско-исторического самосознания России первой половины XIX-го столетия.

#### **Историческая справка**

Полемика «славянофилов» и «западников» около двадцати лет (с конца тридцатых и до середины пятидесятых годов) была явлением, определявшим ценностные координаты общественно-политической и философской мысли России. Именно это время оказалось во многом определяющим для формирования проблемного поля отечественной философской мысли на столетие вперед.

<sup>4</sup> Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 53.

Говоря о возникновении западничества и славянофильства как двух направлений русской общественной и философской мысли первой половины девятнадцатого века, следует различать их предысторию и историю. К *предыстории* относится период с десятых до середины тридцатых годов девятнадцатого столетия. Ценностные установки «консерваторов» и «новаторов», предвосхитившие многие установки будущих славянофилов и западников, впервые отчетливо проявили себя в споре о новом литературном языке между сторонниками двух литературных объединений: «Арзамаса» (1815–1818, Н. М. Карамзин) и «Беседы любителей русского слова» (1811–1816, А. С. Шишков). Позднее возникают философские кружки, в которых проходят философскую школу будущие идеологи славянофильства и западничества. В кружках Д. Веневитинова («Общество любомудрия»), Н. Станкевича и А. И. Герцена ставятся вопросы национально-культурного, философского и общественного самосознания в координатах Россия-Запад. Общество любомудрия оказывается питательной средой для славянофильства, а кружки Станкевича и Герцена — для западничества<sup>5</sup>.

В начале тридцатых годов большинство будущих славянофилов (исключая Хомякова) были приверженцами философии Шеллинга, и их позиция была скорее западнической, чем славянофильской. Во всяком случае, *статья И. В. Киреевского «Деятельный век» (1832)* — первое теоретическое рассмотрение вопроса об отношении русской образованности к образованности европейской, появившееся в печати<sup>6</sup>, — написана с позиций последовательного «западничества». В статье Киреевский показывает себя приверженцем идеалов «европейской образованности» и подвергает острой критике тех, кто отрицает реформы Петра Великого ради возвращения

<sup>5</sup> Впрочем, чисто «западным» по направлению был лишь кружок Герцена, что касается кружка Станкевича, то из его состава вышли не только такие столпы «западничества» как В. Г. Белинский, Т. Н. Грановский, М. Бакунин, но и один из самых радикальных и прямолинейных славянофилов К. С. Аксаков.

<sup>6</sup> Правда, статья эта была опубликована не полностью. Вторая ее часть не вышла в свет из-за закрытия редактировавшегося Киреевским журнала «Европеец».

к началам древнерусской образованности<sup>7</sup>. С 1828 по 1831 год **П. Я. Чаадаев пишет свои «Философические письма»** (1-8), в которых в резкой форме высказывает мысль о неисторичности русского народа. В первой половине тридцатых годов Чаадаев распространяет «Философические письма» в рукописных списках среди своих друзей и знакомых (одним из первых известных нам откликов на письмо принадлежит А. С. Пушкину).

Таким образом, ко второй половине тридцатых годов западнический и славянофильский подходы к вопросу о месте России в европейской истории, о ее национальной и культурной идентичности уже заявили о себе, но еще не получили развернутого литературного выражения, не были структурированы в особые «направления» (со своими лидерами, печатными органами и т. д.). Хотя точная датировка в данном случае затруднительна, мы не ошибемся, если скажем, что сознательная идентификация русских дворянских интеллигентов со славянофильством или с западничеством становится фактом общественной жизни с конца тридцатых — начала сороковых годов XIX-го века.

Начало процесса вызревания комплекса философских, общественно-политических и историософских идей западников и славянофилов (то есть начало *истории* «славяно-западных» споров) чаще всего связывают с *публикацией в 1836 году* в журнале «Телескоп» *первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева*. Споры, разгоревшиеся вокруг него, послужили стимулом для кристаллизации воззрений тех, кто был не согласен с пессимистическими оценками прошлого, настоящего и будущего России, содержащимися в знаменитом впоследствии сочинении Чаадаева.

Рождение «славянофильства» историки отечественной философии обычно связывают с появлением статьи **А. С. Хомякова «О старом и новом» (1839)**. Эта работа вместе с откликом на нее **И. В. Киреевского («В ответ**

<sup>7</sup> Одним из осужденных Киреевским «отрицателей» начатой Петром европеизации России был его друг А. С. Хомяков, который уже в начале тридцатых годов в своих устных выступлениях критиковал Шеллингову философию, а в стихах высказывался в пользу возвращения к началам жизни допетровской России. (Подробнее об этой статье Киреевского см. лекцию 4-ю.)

**А. С. Хомякову**», 1839) открывает историю славянофильства как оригинального течения русской мысли<sup>8</sup>. Работа Хомякова и ответ на нее Киреевского читались на дружеских собраниях московских интеллектуалов зимой 1838—1839 годов. Статья «О старом и новом» определяла один из центральных вопросов славянофильства: «Что лучше: старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию?... Много ли она утратила своих коренных начал, и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?» Статья-речь Хомякова, представлявшая собой ответ на мрачный вердикт, вынесенный Чаадаевым прошлому, настоящему и будущему России, стала предметом острых дискуссий как в среде славянофилов, так и в среде «западных», с которыми в эту эпоху славянофилы встречались в московских литературных салонах. Как писал в своих мемуарах Александр Герцен, «семья было брошена». В начале сороковых годов острота полемики между западниками и славянофилами все время росла и к середине сороковых годов обострилась до такой степени, что личные контакты между представителями враждующих партий почти прекратились.

Около 1846 года происходит раскол внутри «западнического» лагеря, в котором формируются два направления: радикальное и либеральное (радикальные западники не ограничиваются буржуазно-демократическим идеалом гражданского общества и становятся на позиции социализма и воинствующего атеизма). Часть лидеров западнического движения встает под знамя «наиболее передовых» философских и социальных теорий (Фейербах, Прудон, Фурье, Оуэн, Сен-Симон) и кладет начало социалистическому движению в России. Идеал социализма от В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. П. Огарева перешел к их «наследникам» — народникам и марксистам. Другая часть видных западников заложила основу для либерально-демократического движения XIX — нач. XX-го века (Т. Н. Грановский, В. П. Боткин, К. Д. Кавелин).

<sup>8</sup> Заметим, что обе статьи были написаны для чтения в дружеском кругу и не предназначались для печати. Вскоре, в том же 1839 году, появилась на свет статья **К. Аксакова** «*Об основных началах русской истории*».

На сороковые годы приходится пик полемики западников и славянофилов. История славянофильства как единого направления продлилась несколько дольше, чем история «западничества». На пятидесятые годы приходится публикация важнейших в философском отношении работ теоретиков славянофильства, но западничество как особое направление русской мысли распалось, фактически, уже к концу сороковых годов. К середине пятидесятых годов размежевание русской интеллигенции на западников и славянофилов (в классической его форме) уже теряет свою актуальность. Ему на смену приходит новое, «разночинное» поколение русской интеллигенции с новыми философскими ориентирами.

Перечислим, в порядке исторической справки, имена главных действующих лиц, принимавших участие в идейном противостоянии западников и славянофилов.

К теоретикам *западничества* обычно относят: **Петра Яковлевича Чаадаева** (1794—1856), **Александра Ивановича Герцена** (1812—1870), **Виссариона Григорьевича Белинского** (1810—1848), **Тимофея Николаевича Грановского** (1813—1855), **Константина Дмитриевича Кавелина** (1818—1885), **Николая Платоновича Огарева** (1813—1877), **Василия Петровича Боткина** (1811—1869)<sup>9</sup>.

Вокруг идеологов западничества группировались деятели русской культуры, не участвовавшие в формировании его идейной программы, но вносявшие заметный вклад в ее устную и печатную пропаганду. Среди них историк П. Н. Кудрявцев, правовед П. Г. Редкин, географ Н. Г. Фролов, филолог-классик Д. Л. Крюков, критики А. Д. Галахов, Г. Ф. Го-

<sup>9</sup> «Социальное происхождение» и положение теоретиков западнического направления было более разнородным, чем в славянофильском лагере. Среди западников мы находим и сына военного лекаря — Виссариона Белинского, и сына чаеоторговца — Боткина, и внебрачного потомка богатого дворянина И. А. Яковлева — Герцена, и Грановского, происходившего из помещицкой семьи среднего достатка, родовая память которой не шла дальше его деда, о котором было известно, что он пришел в Орел совсем без средств и нашёл там состояние как искусный поверенный по делам. Конечно, и среди западников было немало выходцев из родовитых дворянских семей (например, П. Чаадаев, Н. Огарев, М. Бакунин), но все же в целом

ловачев, публицист Н. М. Сатин, редактор «Московского городского листка» В. Н. Драшусов, писатели Н. Х. Кетчер, И. С. Тургенев, Д. В. Григорович, И. И. Панаев, И. А. Гончаров, А. В. Дружинин и др.

Основные периодические издания, проводившие западническую линию в 40-е годы, — это «Отечественные записки», «Современник». Для истории отечественной философской мысли наибольший интерес имеет творчество Чаадаева, Белинского и Герцена.

К теоретикам *славянофильства* обычно причисляют: **Алексея Степановича Хомякова** (1804—1860), **Ивана Васильевича Киреевского** (1806—1856)<sup>10</sup>, **Константина Сергеевича Аксакова** (1817—1860), **Юрия Федоровича Самарина** (1819—1876)<sup>11</sup>.

К славянофилам, не разработавшим философско-теоретические основы этого направления, но активно распространявшим славянофильские идеи в печати и использовавшим их в различных областях культуры и в социальной жизни (что стало возможно в эпоху подготовки крестьянской рефор-

семейное самосознание было у западников развито слабее, и их родовая память не была столь глубокой и живой, как у славянофилов. Более демократичный, «разночинный», чем у славянофилов, социальный состав западников, их большая, чем у «славян», свобода от семейных связей и родовой памяти отчасти объясняют предпочтительные ими идеала гражданско-правового или социалистического устройства общества идеалу общества, построенного на органическом принципе и мыслимого как иерархия семей, родов и общин.

<sup>10</sup> Хомякова и Киреевского относят к так называемым «старшим славянофилам», заложившим теоретический фундамент этого движения; их молодых друзей и последователей — К. Аксакова и Ю. Самарина — принято называть «младшими славянофилами». Вместе старшие и младшие славянофилы определяют лицо «раннего славянофильства», которое следует отличать от славянофильства «позднего» (к его представителям обычно относят Н. Данилевского, К. Леонтьева, В. Розанова и др.).

<sup>11</sup> Киреевский, Аксаков, Хомяков, Самарин принадлежали к старинным и богатым дворянским фамилиям, чья родовая память простиралась далеко за границы восемнадцатого века и чей усадебный быт сохранял многое из обычаев московской старины. Немаловажным представляется и то обстоятельство, что славянофилы

мы 1861 года), относят писателей и общественных деятелей А. И. Кошелева и И. С. Аксакова, писателей В. И. Даля, С. Т. Аксакова, А. Н. Островского, А. А. Григорьева, Ф. И. Тютчева, Н. М. Языкова, а также историков, собирателей фольклора и языковедов Д. А. Валуева, И. Д. Беляева, Ф. И. Буслаева, П. В. Киреевского, А. Ф. Гильфердинга, О. М. Бодянского, В. И. Григоровича, И. И. Срезневского, М. А. Максимовича и др.

От славянофильства Хомякова, Киреевского и их сторонников следует отличать позицию во многих отношениях близких им **М. П. Погодина** (профессора русской истории в Московском университете, редактора журнала «Москвитинин») и **С. П. Шевырева** (профессора Московского универ-

были более тесно связаны с усадебной жизнью, были ближе к «земле», к «полю», к «крестьянству», чем горожане Чаадаев, Белинский, Грановский, Герцен, проводившие большую часть своей жизни в городах России и Европы. Теоретики славянофильства выросли в старинных дворянских гнездах, в теплой семейной атмосфере, в обстановке взаимного доверия и любви. В семьях Киреевского, Аксакова, Хомякова, Самарина традиционность деревенского уклада соединялась с интересом к литературе, искусству, философии. И в юности, и в зрелые годы дом, семья, родовые связи значили для них очень много. (К. Аксаков, например, так тяжело переживал смерть горячо любимого им отца (С. Т. Аксакова), что после его смерти заболел чахоткой, потерял интерес к жизни, уехал лечиться в Грецию и вскоре скончался... Иван Киреевский досрочно завершил свое заграничное путешествие 1830 года только потому, что до него дошли известия о холере в России, и он, опасаясь за жизнь и здоровье близких, спешно вернулся на родину.) Родственные, *семейные и дружеские связи, непосредственные отношения* между людьми были осознаны славянофилами как более совершенные и «человечные», чем те отношения, в которые им приходилось вступать вне родственного и дружеского круга. Консерватизм славянофилов, их стремление к восстановлению в новых условиях духовных и социальных начал жизни допетровской Руси *отчасти* объясняется (но не в коей мере к этому объяснению не сводится) той семейно-бытовой, социальной и культурной средой, в которой протекала повседневная жизнь будущих апологетов русской самобытности. Жизненный опыт склонял их к апологии семейно-родовых, «неформальных», традиционных форм жизни и делал придирчивыми критиками искусственных, «умышленных» форм «гражданского общества».

ситета, историка литературы, поэта, литературного критика и публициста). Их проправительственная позиция, политический консерватизм, близость к министру просвещения С. С. Уварову и к проводимой им идеологической программе «**официальной народности**» (триада «православие, самодержавие, народность»)<sup>12</sup> компрометировали в глазах русского общества славянофильскую партию в целом. И хотя сами славянофилы стремились дистанцироваться от Погодина и Шевырева, это удавалось им далеко не всегда. Современники нередко объединяли в одно целое славянофильство Хомякова и Киреевского со «славянофильством» Погодина

<sup>12</sup> Идеологическая позиция Уварова как министра имела в виду решение политической задачи: в эпоху революционных потрясений в Европе найти противовес против либеральных идей, подрывающих основы абсолютизма. Таким противовесом, по убеждению Уварова, должны были стать «православие, самодержавие и народность» как вековые устои русского государства. Вот что он писал Николаю I еще в 1833 году: «...Россия сохранила теплую веру в спасительные начала, без коих она не может благоденствовать, усиливаться, жить. Искренно и глубоко привязанный к церкви отцов своих, русский искони взирал на нее как на залог счастья общественного и семейного. Без любви к вере предков народ, как и частный человек, должен погибнуть. Русский, преданный отечеству, столь же мало согласится на утрату одного из догматов нашего православия, сколь и на похищение одного перла из венца монарха. Самодержавие составляет главное условие политического существования России. Русский колосс опирается на нем, как на краеугольном камне своего величия. Эту истину чувствует неисчислимое большинство подданных Вашего Величества: они чувствуют ее в полной мере, хотя и поставлены на разных степенях гражданской жизни и различествуют в просвещении и в отношениях к правительству. Спасительное убеждение, что Россия живет и охраняется духом самодержавия сильного, человеколюбивого, просвещенного, должно проникать народное воспитание и с ним развиваться. Наряду с сими двумя национальными началами, находится и третья, не менее важное, не менее сильное: народность. Вопрос о народности не имеет того единства, как предыдущий; но тот и другой проистекают из одного источника и связываются на каждой странице истории русского царства. <...>

Вот те главные начала, которые надлежало включить в систему общественного образования, чтобы она соединяла выгоды нашего времени с преданиями прошедшего и с надеждами будущего, чтобы

и Шевырева, что пагубно сказывалось на их общественной репутации и препятствовало более широкому распространению славянофильского учения<sup>13</sup>.

Собрания славянофилов проходили в ряде московских салонов (литературные салоны А. А. и А. П. Елагиных, Д. Н. и Е. А. Свербеевых, Н. Ф. и К. К. Павловых). Пропаганда славянофильской программы осуществлялась через журнал «Москвитянин» (1841–1856), через публикацию сборников статей, а с середины 50-х — через журналы «Русская беседа» (1856–1860), «Сельское благоустройство» (1858–1859) и газеты «Молва» (1857) и «Парус» (1859).

Наибольшее значение для истории отечественной философии (в особенности для истории религиозной философии XIX–XX-го веков) имело творчество И. В. Киреевского и А. С. Хомякова.

Историческая эпоха, в идейной жизни которой центральным событием было противоборство западников и славянофилов, завершилась в середине пятидесятых годов вместе с окончанием царствования Николая I, поражением России в Крымской войне и началом обсуждения крестьянской реформы. Случилось так, что незадолго до начала политического, общественного и нравственного пробуждения русского общества в эпоху «либеральных реформ» многие видные деятели обеих партий оказались или за границей, или ушли из жизни. В 1847 эмигрирует во Францию Герцен. В 1856 году за границу уезжает его друг Огарев. В 1848 —

народное воспитание соответствовало нашему порядку вещей и было не чуждо европейского духа. Просвещение настоящего и будущего поколений, в соединенном духе этих трех начал, составляет несомненно одну из лучших надежд и главнейших потребностей времени...» (Из доклада министра народного просвещения С. С. Уварова Николаю I об основах деятельности министерства. 19 ноября 1833 г. // Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия, 2003).

<sup>13</sup> Смещение позиций оппозиционного самодержавному режиму Николая I «славянофилов» и позиций проправительственной партии Погодина-Шевырева было связано как с тем, что они действительно были близки в целом ряде ключевых моментов к линии Хомякова и Киреевского, так и тем, что славянофилы, не имея собственного органа печати, вынуждены были публиковать свои статьи в издававшемся Шевыревым и Погодиным «Москвитяине».

умирает Белинский, в 1855 — Грановский. В 1856 году, заболев холерой, уходит из жизни Иван Киреевский. На тот же 1856 год пришла смерть Петра Яковлевича Чаадаева. Чуть позже, в начале нового, «реформаторского» и «реалистического» (по мировоззренческим установкам русской интеллигенции) периода русской истории (1860) умирают основатель и вдохновитель славянофильского движения А. С. Хомяков и самый горячий и прямолинейный его «боец» К. Аксаков. Из видных теоретиков сороковых годов в России остались лишь Кавелин и Самарин, которые в 70-е годы (1872—1875) как бы от имени ранних западников и славянофилов вели печатную полемику по вопросу возможных оснований нравственности<sup>14</sup>.

#### **Московские споры**

Интересным фактом истории отечественной философской мысли представляется локализация процессов, приведших к ее возникновению в России, в столице Древней Руси — Москве. Если в развитии русской литературы и искусства Петербург и Москва могут оспаривать друг у друга исторический приоритет в той или иной области художественного творчества, то в том, что касается философии, все исторические факты однозначно свидетельствуют в пользу первенства древней столицы. «Общество любомудрия», в котором вызревала проблематика будущих споров об исторических судьбах России, кружок Станкевича, кружок Герцена и Огарева, деятельность Чаадаева и публикация им первого «Философического письма», формирование славянофильской оппозиции «европеизму» и их полемика с западниками — все эти события развернулись в Москве, а не в Санкт-Петербурге, который был вовлечен в борьбу прорусской и прозападной партий позднее, уже в 40-е годы.

В самой Москве философское пробуждение двадцатых-сороковых годов локализовалось в университете и литературных салонах. В университете читались публичные лекции, вызывавшие отклик не только у студентов, но и у московской публики. На собраниях в литературных салонах завязывались знакомства и происходили идейные столкновения. *Почти все*

<sup>14</sup> Кавелин полагал, что таким основанием может быть научная психология, Самарин же подверг критике гуманистическое обоснование нравственности.

*участники споров славянофилов и западников были так или иначе связаны с Московским университетом: учились в нем, посещали в нем лекции в качестве вольнослушателей или же преподавали в его стенах в качестве профессоров.*

Не вдаваясь в детальный анализ причин тяготения именно московской молодежи тех лет к философии, выскажем на сей счет лишь некоторые соображения. Поскольку отечественная мысль пробудилась вокруг вопросов о «старом» и «новом», о русской национальной и культурной идентичности и ее историческом предназначении, то, очевидно, вопросы эти должны были восприниматься и переживаться в Москве много острее, чем в только что отстроеном, лишенном исторической памяти и воплотившем в себе новую, петровскую Россию Санкт-Петербурге. «Старое» и «новое», Россия и Европа столкнулись в Москве лицом к лицу: первый и по времени образования, и по качеству преподавания русский университет — в центре веками державшегося в стороне от обсуждения научных и философских вопросов Третьего Рима. Университет в окружении бесчисленных церквей, монастырей, бульваров, садов, огородов, кривых улочек и переулков — вот Москва первой половины девятнадцатого века! Вопрос о национальной-культурной идентичности с наибольшей остротой был осознан именно здесь, в древней русской столице, ставшей культурным и научным центром новой России.

Следует обратить внимание и на то обстоятельство, что Москва в послепетровскую эпоху превратилась в место пребывания опальных вельмож и свободного от службы богатого и знатного русского барства, предпочитавшего свободную московскую жизнь петербургским канцеляриям, присутственным местам и министерским коридорам. Вольное московское барство представляло собой своеобразную бытовую оппозицию официальному (чиновному и придворному) Петербургу. Эти обстоятельства, наложившись на заложенную еще в восемнадцатом веке традицию тесного общения московской публики с университетом, послужили предпосылкой возникновения именно здесь, в сердце старой Руси, споров о прошлом и будущем России, об отношении мысли и веры, о народности и свободе, о русском и европейском.

**Проблема национальной и культурной  
идентичности: русский европеец  
в поисках утраченной цельности**

Романтические веяния в русской культуре десятих-тридцатых годов девятнадцатого столетия подготовили почву для формирования общественных, философских и политических воззрений «западников» и «славянофилов». Проблематика, характерная для этих идейных направлений, складывалась еще в ходе полемики «новаторов» (карамзинистов) и «архаистов» о судьбе русского литературного языка, в размышлениях Любоумудров о возможностях и перспективах философского самосознания в России, в широком обсуждении русской истории в ее отношении к истории Европы.

Если в двадцатые годы Любоумудры ощутили потребность в философском самосознании как настоятельное «требование времени» и осознали необходимость его развития «из текущих вопросов» «нашей жизни», из «господствующих настроений нашего народного и частного бытия» (И. В. Киреевский)<sup>15</sup>, то в пору полемики «промосковской» и «проевропейской» партий была предпринята первая попытка сформулировать общие принципы философского самосознания «русского европейца». Однако то, каким образом формулировались принципы западничества и славянофильства, создает определенные сложности в истолковании их дискурсивного статуса. Иногда говорят о столкновении разных общественно-политических идеалов, иногда — о расхождении в философских воззрениях, иногда — о столкновении двух мировоззрений... Именно потому, что славяно-западные споры были рождены русской жизнью, они были весьма далеки от академических стандартов «философского знания». Ни западничество, ни славянофильство не были философскими направлениями, философскими школами в строгом смысле слова. В данном случае уместнее говорить о двух типах мировоззрений, в основе которых лежали разные ценности, получившие в том числе и философское обоснование. В эти годы фило-

<sup>15</sup> Киреевский И. В. Обозрение русской словесности 1829 года // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 68.

софские идеи нередко высказывались в таких формах, как литературно-критическая или публицистическая статья, частное письмо, публичная лекция, богословский трактат и т. д. Даже те сочинения, которые носили преимущественно философский характер (например, «Философические письма» Чадаева, некоторые статьи Киреевского, Герцена), по своему языку и стилю далеко не всем соответствовали тому, что было принято определять в качестве «философского сочинения».

Чтобы по возможности глубже понять природу славянофильства и западничества как мировоззренческих «направлений», «умонастроений», «партийных идеологий», важно осознать, что стояло за вопросами, разделившими их на два противоборствующих лагеря. Без этого вряд ли возможно получить ясный ответ на ключевой в изучении идейной жизни 30-х — нач. 50-х годов вопрос: что развело «по разную сторону баррикад» людей, принадлежащих к одному культурному и социальному слою, связанных дружескими узами, общими философскими увлечениями и находившихся в оппозиции к власти?

Думаю, не будет ошибкой, если мы скажем, что *это был вопрос о цельности*: о цельности человека, нации, истории, общественной жизни. Перед отдельным человеком как перед сознательным существом вопрос о цельности его собственного бытия в ту пору вставал в форме вопроса о его национальной и культурной идентичности, то есть о том, какого рода целостность способна дать человеку сознание осмысленности собственного бытия в мире. Отечественная философия возникла в условиях разорванности русской жизни и той мировоззренческой неопределенности, которая воцарилась на руинах древнерусского (религиозно-мифологического) миропонимания. Она появилась как результат поисков духовной родины (то есть поисков Целого), утраченной в эпоху стремительной трансформации традиционных устоев патриархального общества и быстрой секуляризации сознания его культурной элиты. Стремление обрести «духовное отечество» в начале девятнадцатого столетия срослось со стремлением обрести Россию через отнесение ее фактической истории к Цели истории. Русский европеец искал путей соотнесения своего индивидуального бытия с историческим бытием России, а бытие России с Целым истории человечества.



Отнесение своего «я» к Целому было актом извлечения «себя» из хаоса повседневности, из неструктурированного ни религиозно, ни философски «настоящего». В начале девятнадцатого века философский и общекультурный контекст, в пространстве которого перед отдельным человеком вставал вопрос о Целом, был историческим: смысл, целое, цель, бытие реализуются исторически, через преемственное и поступательное развитие народов и культур.

При этом важно не упускать из виду, что вопрос о целом, прежде чем он был осознан П. Я. Чаадаевым, И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым, поставила перед русским «образованным обществом» сама история. Это был вопрос, пройти мимо которого было невозможно. Чем в большей мере проект европеизации России реализовывался на деле, чем глубже он укоренялся в жизни дворянского сословия, тем больше обострялась проблема цельности русского общества, цельности отечественной культуры, истории и, наконец, — личности «русского европейца». **Цельность, осмысленность жизни стала проблемой, требовавшей самостоятельного обдумывания.** Целого, с которым русский европейски образованный человек мог бы, не задумываясь, идентифицировать себя, больше не было: друг против друга стояли Европа и Русь, Санкт-Петербург и Москва, безверие и вера, разум и чувство, дворянство и «народ». Не было единодушия также и между просвещенным дворянством и самодержавной монархией: идеалы гуманизма, свободы, личного достоинства наталкивались на отсутствие гражданских свобод и произвол государственной власти<sup>16</sup>. В этих условиях утрата цельности могла фиксироваться в терминах «старого» и «нового», «прошлого» и «настоящего», «веры» и «разума», «России» и «Запада», «народа» и «образованного общества».

Чаще всего в философско-публицистических работах этой поры разорванность русской жизни фиксировалась посредством терминов «Россия» и «Запад» («Европа»). Опе-

<sup>16</sup> О расхождении «книг», «книжного воспитания» дворянской молодежи и «реальности» как о движущей силе философских исканий хорошо писал в своих мемуарах А. И. Герцен: «Учители, книги, университет говорили одно — и это одно было понятно уму и сердцу. Отец с матерью, родные и вся среда говорили другое, с чем ни ум, ни

рируя этими концептами, мыслящая часть дворянской интеллигенции пыталась осмыслить тот глубочайший кризис идентичности (национальной, культурной, человеческой)<sup>17</sup>, который именно к этому времени вышел на поверхность сознания и стал предметом философской рефлексии. Русский дворянин находился в ситуации, чем-то напоминающей ситуацию современного — и не только российского — общества, когда проблема идентичности приобрела огромное значение (смерть автора, субъекта, искусства...). Слишком многое стало тогда проблематичным, неясным, тревожно-неопределенным... Из мучительной разорванности самосознания «русского европейца» сами собой рождались тревожные вопросы: если ты *русский* дворянин, то почему ты говоришь, живешь и думаешь не так, как остальные русские люди, а главное, почему твои убеждения находятся в разногласии с тем, во что верит и с чем связывает свою жизнь весь остальной народ? Если ты русский *европеец*, то почему ты не чувствуешь себя

сердце не согласны, но с чем согласны придерживающие власти и денежные выгоды. Противоречие это между воспитанием и нравами нигде не доходило до таких размеров, как в дворянской России. <...>

Число воспитывающихся у нас всегда было чрезвычайно мало; но те, которые воспитывались, получали не то чтоб объемистое воспитание, но довольно общее и гуманное; оно очеловечивало учеников всякий раз, когда принималось. Но человека-то именно и не нужно было ни для иерархической пирамиды, ни для преуспевания помещичьего быта. Приходилось или снова расчеловечиваться, — так толпа и делала, — или приостановиться и спросить себя: „Да нужно ли непременно служить? Хорошо ли действительно быть помещиком?“ Засим для одних, более слабых и нетерпеливых, начиналось праздное существование корнета в отставке, деревенской лени, халата, странностей, карт, вина; для других — время искуса и внутренней работы. Жить в полном нравственном разладе они не могли, не могли также удовлетвориться отрицательным устранением себя; возбужденная мысль требовала выхода. Разное разрешение вопросов, одинаково мучивших молодое поколение, обусловило распаденье на разные крути» (Герцен А. И. Былое и думы // Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 209).

<sup>17</sup> Проблема идентичности не есть лишь проблема социальная, историко-культурная или психологическая. Поставленная основательно (философски), она оказывается вопросом о человеке, о его «природе».

в Европе «как дома» и почему европейцы не считают тебя «своим»? Как получилось, что русский быт стал так отличаться от быта других европейских народов, почему, наконец, русские люди до сих пор ничем еще не заявили о себе в истории европейской «образованности»?

«Русское» и «европейское» в этой ситуации можно было или примирить, или противопоставить одно другому, как истину — заблуждению, как полноту бытия — его неполноте. Россия и Запад, Россия и Европа оказывались при этом не только терминами культурной идентификации России, но и символами личного самоопределения, терминами, посредством которых русский европеец *осознанно* осуществлял выбор жизненных целей, ценностных ориентиров в тот момент, когда этот «выбор» перестал предопределяться традицией и волей государя.

**Избрание русского или европейского** в качестве целого в любом случае означало *новый шаг по пути европеизации России*, если понимать под европеизацией разрыв с непосредственным, органическим, традиционным способом существования и переход к сознательной, полной неопределенности и духовного риска жизни. Какой бы выбор не совершил образованный русский человек (в пользу ли «новой» Европы или в пользу «старой» Руси) — выбор этот был актом свободного и ответственного избрания, он требовал обоснования, предварялся или сопровождался рефлексией, а потому означал наступление новой фазы в европеизации русской жизни. Традиционалист — не «человек традиции», принадлежащий ей по факту своего рождения. Следовательно, и «западники», и «славянофилы» были людьми *новевропейской культуры, решавшие в терминах «России» и «Запада» философские вопросы о соотношении «веры» и «разума», «бытия» и «мышления», «данного» и «заданного».*

Анализируя поиски русским европейцем национальной и культурной идентичности, следует обратить внимание на то обстоятельство, что дворянин, осуществлявший этот поиск, в конечном итоге решал в ходе этого поиска *проблему своей личностной идентичности*. На интуитивном, бессознательном уровне он следовал установкам древнерусской культуры, в то время как на уровне сознания он руководствовал-

ся ценностями, идеалами, навыками поведения и мышления, выработанными в процессе «европейского» воспитания и образования.

Как «образованный человек» он разделял установку новой европейской культуры на освобождение личности от власти «данного» (будь это данности природного, социального или идейного порядка). Прометеевское «я» человека гуманистической эпохи ориентировало «русского европейца» на борьбу с любыми ограничениями свободы, на борьбу *с природой за культуру*. Все «данное», «природное» должно быть подчинено ответственному и рациональному «я», способному переработать «темное», «непрозрачное», «непослушное» — в «подручное», «прозрачное», «предсказуемое» и поддающееся рациональному контролю. Однако идеал «независимого», «свободного», «рационального» человека наталкивался на неконцептуализированное, но весьма действенное на уровне повседневного поведения «религиозно-мифологическое» сознание. Оно являло себя не в теоретических представлениях «русского европейца» о мире и человеке (поскольку «русский европеец» имел такие представления, он следовал тем или иным новоевропейским образцам), а в его непосредственных реакциях, оценках, влечениях... Бессознательно дворянский интеллигент продолжал жить в мире, который воспринимался им как определяемый какими-то сверхчеловеческими силами, как мир, в основании которого лежит что-то Иное, Другое, не поддающееся рациональному контролю.

Таким образом, *в противопоставлении России и Европы оказалось закодированным противопоставление сознания и бессознательного, чувства и разума, привычки, традиции и сформированного в процессе воспитания и образования навыка, жизненного, «по ходу дела» формируемого знания и знания «школьного», «научного», отвлеченного от жизненного опыта.* В терминах «Европа» и «Россия» было зафиксировано актуальное для «русского европейца» различие начал **разума, разумной воли, формы** и начал **доразумных** (стихийная мощь природы, ее таинственная жизнь) и **сверхразумных** (Бог, Церковь). В России 30-х—40-х годов XIX-го столетия за эксплицитно поставленной проблемой национальной и культурной идентичности стояла более фундаментальная антропологичес-

кая проблема: *что есть человек в его последней глубине, с чем следует его идентифицировать, какова его природа?* Разные ответы на вопрос о человеческой природе развели «деятели 40-х годов» по разные стороны идейных «баррикад». Если вопрос решался на основе представлений о мире и человеке, доминировавших в европейской культуре начала девятнадцатого века, то ответ о предназначении человека оказывался одним, если же он решался с опорой на установки, задаваемые базовыми интуициями древнерусской культуры, то ответ оказывался другим.

Принятие *европейско-русской идентичности* не только предполагало распространение гуманистических ценностей на все слои русского общества и объединение всего народа вокруг этих ценностей, но и свидетельствовало о выборе в пользу светского, имманентного истолкования человеческой природы как природы существа, полностью принадлежащего этому миру и не имеющему выхода за его пределы.

Принятие *русской идентичности* (то есть ориентация на русскую допетровскую культуру и культуру «простого народа»<sup>18</sup>) означало выбор в пользу религиозного, христианского понимания человека как творения, несущего в себе «образ и подобие» Создателя, а также признание необходимости проделать работу, направленную на воссоздание в новых исторических условиях культуры, в основе которой лежала бы православная вера и органические формы народной жизни.

Немецкий идеализм, который был исходным теоретическим фоном, на котором происходило становление славянофильской и западной традиции, давал истолкование человека как существа, полностью имманентного миру: конкретный человек здесь оказывался органом саморазвития мирового духа. Такое истолкование человека не могло удовлетворить ни западников, ни славянофилов. Для западников,

<sup>18</sup> Культура дворянства послепетровского времени была по своему происхождению и характеру новоевропейской культурой, поэтому, начиная с восемнадцатого века, слово «русский» становится едва ли не синонимом слова «народный», которое, в свою очередь, чаще всего толковалось как «простонародный», не принадлежащий к правящей и культурной элите общества.

отправлявшихся от новоевропейского гуманизма, от бытия конкретного индивида, неприемлемым могло стать (и стало, как мы увидим ниже) подчинение личности безличному духу, выдвигание на первый план логического и теоретического начал (история есть история самопознания духа). Для ориентированного на религиозное прочтение мира славянофильской мысли неприемлем был имманентизм немецкой классической философии, делавшей отдельного человека не более чем звеном в многотрудном и длительном процессе саморазвития духа. Как православные мыслители, славянофилы не могли принять отождествления абсолюта и мира, не могли согласиться с подчинением человека миру, в котором высшей формой реализации «объективного духа» приходилось признавать прусское государство (по Гегелю). Такой подход к человеку противоречил христианскому креационизму, рассматривающему мир и человека как творение всемогущего Бога, онтологически отделенного от сотворенного Им мира. Для славянофилов было неприемлемо также и представление немецкого идеализма о диалектически развивающемся от «абстрактного к конкретному» абсолюте, бессознательно производящем мир из себя самого, чтобы затем познать в мире свое собственное инобытие.

Гуманистический ценностный вектор западников располагал их к принятию тех направлений европейской философской мысли, которые стремились освободить человека не только от подчинения человека Богу-творцу, но и от его подчинения надчеловеческим силам в том «духовном» их понимании, которое давала немецкая классическая философия. От Шеллинга и Гегеля путь лежал к материализму Фейербаха и к «строго научной» философии позитивистов. Тезис и религиозный гуманизм славянофилов вел их от Шеллинга и Гегеля к формулированию принципов «религиозной философии», которая во главу угла ставит не человека и разум, а Бога и Богом данную жизнь. Если западники стремились освободить человека от любых навязываемых ему извне «законов» и возможность такого освобождения увидели в миропонимании, неприемлющем встраивания человека в движение надиндивидуального Логоса, то славянофилы видели путь спасения уникальной личности человека в подчинении его «я» личному Богу.

Вопрос об исторической судьбе России был, таким образом, связан с вопросом о соотносимости или несоотносимости современной (дворянской, гуманистической) и старой (традиционной, народной, православной) русской культуры. В свою очередь, его постановка влекла за собой *размышления о статусе разума в западноевропейской духовной традиции и о его месте в русском культурном пространстве*. Нужна ли философия русским людям? А если нужна, то какие задачи должна она решать? Ответ на эти вопросы зависел от того, какие духовные и жизненные ценности служили отправным пунктом в размышлениях дворянских интеллигентов над проблемой культурной и национальной идентичности. Думаю можно согласиться с Г. Флоровским, который полагал, что в основе идейных расхождений интеллигентов 30-х—50-х годов XIX-го века лежало различие в принятых ими базовых ценностях и «идеалах»: «Не в области общественно-исторического мирозерцания возник раздор; раскол совершился и раньше, и глубже — в сфере идеалов. И более того, *прежде чем стать двумя антагонистическими идеологиями, „славянофильство“ и „западничество“ были двумя психологическими типами, двумя различными мироощущениями*»<sup>19</sup>.

### **Европа—Россия: русский дух и европейский разум**

#### **Русская философия как дискурс Другого**

Русские люди обратились к философской рефлексии в тот момент, когда новоевропейская классическая философия, достигнув полноты своего развития в немецком идеализме, вступила в период кризиса классических представлений о разуме, человеке и мире. В философии позднего Шеллинга, в экзистенциализме Кьеркегора, в иррационализме Шопенгауэра, в философской антропологии Фейербаха, в историческом материализме Маркса, в утверждении ценности положительного научного знания и в отрицании метафизики позитивистами претензии гегелевского панлогизма получают решительный отпор. Существование не может быть исчерпано «понятием»,

<sup>19</sup> Флоровский Г. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 35.

разум-демиург не обладает той творческой мощью, которую приписывает ему спекулятивная философия. Немецкий классический идеализм Фихте-Шеллинга-Гегеля довел до логического конца стремление новоевропейской философии к рационализации мира и отказался от всего, что могло бы служить внешней границей «экспансии» субъекта познания и деятельности. Устранение любых внешних, трансцендентных познающему и практически-деятельному разуму преград на пути его самоутверждения и самополагания, отказ от признания бытия чего-либо Иного (Другого) ему (от идеи трансцендентного миру Бога до кантовской «вещи в себе»), гипостазирование чистого понятия как первоисточника всего сущего, подчинение «исторического» — «логическому», существования — сущности привело к обратной реакции: европейская философия «после Гегеля» разными путями стремится к восстановлению прав Другого. Правда, за редким исключением (поздний Шеллинг, Кьеркегор) она реализует это стремление не через воссоздание верховных прав Бога религии Откровения, а посредством восстановления в правах несводимого к разуму дологического, бессознательного «жизненного процесса»<sup>20</sup>.

Таким образом, *свои первые шаги в философии русские мыслители делали в эпоху масштабных сдвигов в культуре Новой Европы и, в частности, в ее философской традиции*. Философский контекст их деятельности определялся, с одной стороны, *рецепцией установок классической новоевропейской философии* (прежде всего, метафизических систем Шеллинга и Гегеля), *а с другой — отказом от идеалов этой философии, ее радикальной критикой и поисками иных, «новых начал для философии»* (И. В. Киреевский).

<sup>20</sup> Другое сознанию и самосознанию в нетеистических версиях антигегельянства понимается по-разному: и как общественное бытие (исторический материализм Маркса), и как мировая воля (Шопенгауэр), и как особая бессознательная область в психике эмпирического субъекта, определяемая влечениями: влечением к жизни и влечением к смерти (З. Фрейд). Впрочем, наиболее популярная постидеалистическая «философия» — позитивизм, воссоздавший в XIX-м столетии оптимистический рационализм Просвещения с его верой в бесконечный прогресс познания, общества и человека,

**П. Я. Чаадаев: Россия как «географическое образование»**

Как уже было отмечено выше, полемика западников и славянофилов завязалась вокруг сформулированного в работах конца двадцатых — начала тридцатых годов вопроса об отношении России (русской культуры, русской истории) к Западу: речь идет в первую очередь о первом «Философическом письме» (1828—1829) Чаадаева и о статье Киреевского «Деятельный век» (конец 1831 — нач. 1832 г.). И хотя письмо Чаадаева было опубликовано позже статьи Киреевского, но в силу характерной для него резкости оценок прошлого, настоящего и будущего России, а также остроты формы, в которую Петр Яковлевич заключил свои историософские размышления, именно публикация этого письма вошла в историю отечественной культуры как первый опыт концептуализации России как Другого Западу, получивший широкий общественный резонанс. По Чаадаеву, судившему о России с позиций романтического историзма и христианского провиденциализма (Шеллинг, французские традиционалисты), Россия не принадлежит ни к христианской цивилизации Запада, ни к древним культурам Востока. Она не внесла ничего существенного ни в универсальную и прогрессивно развивающуюся цивилизацию Запада, ни в неподвижные, но имеющие «свое лицо», свой особый уклад жизни и свои религиозные идеи культуры Востока.

**Запад**, по Чаадаеву, — это образец подлинной культуры, истинной образованности и религиозно осмысленной истории. *Подлинная* история — это история народов христианского Запада. Только история католической Европы есть история «духовная», то есть религиозная, разумная, идейная. История Европы представляет собой, полагал Чаадаев, поступательное развитие духовного начала, то есть «всеобщего» («общечеловеческого» или — еще иначе — «мирового») ра-

не фокусировал внимания на «бессознательном» Однако и позитивизм участвовал в общем движении своей критикой (осуществлявшейся с позиций эмпиризма и ориентированного на науку рационализма) метафизической онтологизации понятий разума и претензий спекулятивной философии гегелевского типа на абсолютное знание. «Окрыленный» и «дерзновенный» рационализм немецких метафизиков был оспорен «бескрылым» рационализмом позитивистов.

зума, воплощенного в прогрессивно трансформирующихся социальных институтах, в общественных нравах, в произведениях религиозной, интеллектуальной и художественной деятельности западного человека. Чаадаев даже утверждает, что на Западе христианский идеал Царства Божия «до известной степени» уже «осуществлен». Но если Царство Божие отчасти реализовано в хранимой Провидением Европе, то все культуры, не участвующие в европейской истории (точнее, в истории католического Запада), автоматически оцениваются как тупиковые ветви развития человечества, прогрессирующее ядро которого Чаадаев заранее связал с западным христианством, с разумом, с духовно-религиозным универсализмом и социальным прогрессом (исключение он делает лишь для исламской цивилизации, сохранившей идею монотеизма в иной, чем европейская, этно-культурной среде). Как справедливо указывает В. Сапов, Запад Чаадаева — это не реальный, исторически конкретный Запад, но «идеальная модель цивилизации»<sup>21</sup>.

**Россия**, в противоположность Европе, характеризуется Чаадаевым как «неисторическое образование», во всем противоположное историчному и творческому миру Запада, но вместе с тем отличное и от самобытных форм восточных цивилизаций: «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 рода человеческого на нас не распространилось»<sup>22</sup>. В России «все исчезает, все течет, не оставляя следов ни вовне, ни в нас. В домах наших мы как будто в лагере, в семье имеем вид пришельцев; в городах имеем вид кочевников — хуже кочевников..., ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы — к своим городам»<sup>23</sup>. Россия, по утверждению Чаадаева, лишена «прекрасных воспоминаний», которыми живут другие народы, она живет только в настоящем, ее культура заимствована извне

<sup>21</sup> Сапов В. Чаадаев П. Я. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 580.

<sup>22</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 18.

<sup>23</sup> Там же. С. 19.

(сначала из Византии, потом — с Запада), всецело подражательна и потому не имеет внутренней опоры. Идеи долга, справедливости, порядка — все еще новость для России, жизнь в ней остается неупорядоченной, аморфной, до крайности неопределенной — «это бессмысленность жизни без опыта и предвидения». «Всем нам, — полагает Чаадаев, — не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам чужд. <...> Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные вспышки, парализуются в нашем мозгу»<sup>24</sup>. «Растерянность» — наше общее свойство. Русская жизнь — это «бессмысленность жизни без опыта и предвидения, не имеющая отношения ни к чему, кроме призрачного бытия особи, оторванной от своего видового целого»<sup>25</sup>. Общий вывод Чаадаева, подытоживающий его остро критический взгляд на русскую жизнь, безрадостен: «Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесследно. Наблюдая нас, можно бы сказать, что здесь сведен на нет всеобщий закон человечества. 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»<sup>26</sup>.

*Россия, на которую Чаадаев смотрит с точки зрения романтического историзма, является для него «пробелом в порядке разумного существования».* Само ее существование проблематично с точки зрения идеалистического понимания истории и, что еще важнее для Петра Яковлевича, с точки зрения христианского провиденциализма. У Чаадаева «сама мировая история и гегелевский абсолютный Дух получает оппозицию в чисто материальном принципе, понятном не как внешний объект научного исследования, а как альтернативный любой историчности, чисто бессознательный, невыразительный способ существования»<sup>27</sup>. И здесь можно согласить-

<sup>24</sup> Там же. С. 23.

<sup>25</sup> Там же. С. 23.

<sup>26</sup> Там же. С. 25.

<sup>27</sup> Гройс Б. Указ. соч. С. 54.

ся с Б. Гройсом, что «такой способ существования ускользает от любой философской рефлексии именно потому, что он не выражен, не артикулирован, не оригинален, не объективирован в мировой истории»<sup>28</sup>. Нельзя не согласиться и с тем, что отнесение Чаадаевым России к Западу как *неисторического* («географического», по словам «басманного философа») явления к явлению *историческому* может быть «с успехом перевернуто на ценностном уровне»<sup>29</sup>. Первым такую мыслительную операцию проделал в своей «Апологии сумасшедшего» (1836) уже сам Чаадаев.

**Мессианская роль России:**  
**«кто был никем,**  
**тот станет всем.»**

Если в первом «Философическом письме» Петр Яковлевич недоумевал, как Россия, оставаясь христианской страной, могла быть оставлена Божественным («высшим») Разумом без внимания, и пытался объяснить неисторическое существование России роковым для ее исторической судьбы принятием христианства из рук «жалкой Византии», то в «Апологии сумасшедшего» он отводит России особую миссию в реализации провиденциальных планов Высшего Разума. Поворот от пессимизма к оптимизму относительно возможного будущего России был связан с *пересмотром Чаадаевым той роли, которую в русской истории сыграла православная Церковь*. Теперь она оценивается Чаадаевым как «смирренная» и «героическая»<sup>30</sup>. В России, пишет Чаадаев в своей «Апологии», православие хотя и не стало социальной и исторической силой, все же было и остается «настоящим» христианством и в качестве такового обеспечивает России (на метаисторическом уровне) доступ к наследию христианской культуры католического Запада. Поскольку Россия исповедует ту же веру, что и другие европейские народы, она *мыслится Чаадаевым как страна, имеющая в настоящий момент* (то есть после того, как Петр по-

<sup>28</sup> Гройс Б. Указ. соч. С. 54.

<sup>29</sup> Там же. С. 54.

<sup>30</sup> Она одна, полагает теперь Чаадаев, «утешает за пустоту наших летописей», именно ей мы обязаны «каждой прекрасной страницей нашей истории» (*Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 152*).

вернул Россию лицом к Западу) *преимущества а-исторической дистанции* по отношению к тем социальным, правовым, бытовым и иным формам европейской цивилизации, в которые христианская идея отлилась на Западе. Таким образом, именно Россия оказывается «самой природой вещей предназначена быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества»<sup>31</sup>. «Я полагаю, — писал Чаадаев в своей „Апологии“, — что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впасть в их ошибки, в их заблуждения и суеверия. <...> Больше того: у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»<sup>32</sup>. Тем самым Россия оказывается у Чаадаева **местом совершенного воплощения, «материализации» идей**, выработанных долгой историей западноевропейской цивилизации форм общественной жизни.

Итак, мы видим, что в период написания «Апологии сумасшедшего» (1836–1837) Россия опознается Чаадаевым как страна, являющая в своем а-историческом существовании два аспекта Другого: *Другое как чисто материальный принцип* (Другое как неструктурированная, природная хаотичность доисторической жизни) и *как чисто духовный принцип* (Другое как мистическое ядро христианской веры, хранимое православной Церковью). Русская жизнь, лишенная истории, лишена также и культурной определенности; следовательно, в основе ее жизни лежит *материальный принцип* (темные, хаотичные, текущие, бессознательные влечения, чувства, переживания), который делает Россию трансцендентной по отношению к рациональной, социально и исторически артикулированной жизни народов Запады. Россия как «реальность», управляемая материальным (до-рациональным) началом «природы», есть *Другое* исторически артикулированной жизни Запады. Христианство, *поскольку оно не стано-*

<sup>31</sup> Там же. С. 150.

<sup>32</sup> Там же. С. 150.

*вится христианством социальным* и реализуется не в своем социально-историческом делании, а в мистическом переживании Бога, также оказывается Другим западному, *социальному и историческому христианству*.

Христианство в России остается односторонне-мистическим, а потому материально-родовая, «географически» детерминированная (то есть доисторическая) стихия народной жизни и по сию пору не проработана христианским *учением*, ее общественный быт не упорядочен христианской идеей. Дух и Материя остаются в России разьединенными: Дух не упорядочил еще Материю, не стал еще исторически и социально (то есть объективно) реализованным Духом. На Западе религиозный принцип (Бог христианского Откровения как Другой сотворенному Им миру) посредством христианской «идеи», «разума», «силлогизма», внесенных Церковью в общественное сознание, внедрен в повседневную жизнь человека, в общепризнанные нормы морали и права. В результате, христианство на Западе приобрело характер исторически прогрессирующей «христианской цивилизации». Именно рационального начала, «середины», «силлогизма», «цивилизации» недостает пока России. Однако в настоящий момент, полагает Чаадаев в «Апологии», есть все необходимое для того, чтобы Россия вошла в семью европейских народов и, используя свое неучастие в европейской истории (свою инаковость, другость по отношению к ней), выполнила историческую миссию, возложенную на нее Высшим Разумом (Провидением).

**Славянофильский поворот:  
вера и быт как Другое  
новоевропейскому рационализму**

Славянофилы, приняв мысль Петра Яковлевича Чаадаева о принципиальном отличии России

от западноевропейской цивилизации, предложили противоположное в ценностном отношении решение проблемы России.

Если Чаадаев, как западник, опознал в ней нечто радикально Другое европейской цивилизации, то славянофилы опознают Россию как *самостоятельную культуру, как иной тип «образованности»*, как Другое европейскому миру. Внутренний центр этой культуры («образованности») — православная вера и Церковь. Россия (до Петра I) сохраняла орга-

нический строй народного быта и верность православной Церкви. Главное отличие древнерусской образованности от европейской заключается в ее опоре на *«цельность духа»* как фундаментальную ценность православной цивилизации. Целое определяет свои части, но не наоборот. В отличие от истории России, история Запада представляет собой картину прогрессирующего разложения основ народной и церковной жизни. Индивидуализм, «частная инициатива», полагали славянофилы, с необходимостью опираются на рассудок, «на внешнее», а не на «внутреннее», на «силлогизм», а не на «дух» («дух» — в понимании славянофилов — может присутствовать или «отсутствовать», но он не может дробиться на «части», «фрагменты»).

Таким образом, славянофилы, вслед за Чаадаевым, определяют Запад через разум и рациональную деятельность. Меняется лишь оценка европейского рационализма. Западный человек (по убеждению славянофилов) препарирует действительность посредством рассудка и конструирует внешние формы жизни, заменяющие органические связи. Он последовательно рационализирует посредством «внешних», искусственных форм жизни свой общественный и частный быт. Однако неуклонная рационализация жизни, стремление посредством волевого, целерационального действия внести «идею» в дорефлексивную, органически сложившуюся повседневность, в народный быт, есть, по убеждению славянофилов, не триумф христианства, не свидетельство того, что Царство Божие в известной мере уже построено на Западе (как полагал Чаадаев), а, напротив, симптом религиозного кризиса западноевропейского мира. Рационализация жизни способствует, полагали славянофилы, упадку христианской веры и все более глубокому разложению «органических начал» народной жизни, приводит к подмене «живой жизни» и «живой веры» «механической цивилизацией»<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Под цивилизацией славянофилы разумели систему отвлеченных, сознательно сконструированных, а потому условных, конвенциональных форм, определяющих собой отношения между людьми там, где они «сами собой», по обычаю уже не могут быть отрегулированы.

Теоретики славянофильства, в противоположность Чаадаеву, интерпретируют **дух** не как исторически развивающийся всеобщий **разум**, посредством которого Провидение направляет движение лиц и народов, а как **мистическое, сверхсознательное начало жизни**, которое веет, где хочет, но ближайшим образом присутствует в Церкви и в нравственном сознании народа. И если России *не удалось в полной мере развить* хранимое в ее Церкви и ее быте духовное начало, то Запад, по мысли славянофилов, *подменил «дух» «разумом»*, освободил рассудок от власти духа как истока всех «духовных способностей» человека и тем самым поставил часть выше целого. Без рациональной деятельности отдельных лиц духовное начало не получает внешнего (социального) развития, без питания от духовных (религиозных) начал жизни общество утрачивает внутреннюю цельность и постепенно заменяется технической цивилизацией замкнутых в себе, атомизированных индивидов. Подобно Чаадаеву времен «Апологии сумасшедшего», славянофилы проводят резкую грань между Европой и Россией с тем, чтобы потом прийти к их синтезу. Но если у Чаадаева в основу синтеза кладется европейский (христианский) разум, способный упорядочить и динамизировать Россию как Другое «уму» (то есть Западу), то у славянофилов интегративным базисом оказывается православная (русская) «духовность», способная, по их мнению, помочь европейскому («рациональному») человеку отойти от атеизма и утилитаризма. Что касается значимости взаимодействия с европейской культурой для исторического бытия России, то ассимиляция европейской образованности мыслится славянофилами уместной и полезной в той мере, в какой европейский разум может способствовать **развитию начал «древнерусской образованности»**, может быть поставлен на службу этим началам.



## Возвращение к «истокам»

### Жизнь по вере (православие и парадигма освящения)

Если мистицизм Чаадаева принял форму провиденциализма и «социального христианства»<sup>34</sup>, то славянофилы, в соответствии с традицией древнерусской религиозности, связали мистическое начало, присутствие Духа Божия в жизни этого мира с церковной жизнью (с богослужением, с таинствами, с аскетическим подвигом христианского подвижника), а отношение Церкви к миру рассматривали в перспективе «освящения» жизни, а не в перспективе ее мирского «преобразования». Парадигма освящения предполагает, что участие Церкви в общественной и государственной жизни имеет скорее мистический, чем политический характер, что Церковь напрямую не занимается решением политических вопросов. «Социальное христианство», как полагал Чаадаев, существует там и тогда, когда Церковь стремится преобразовать сложившийся порядок вещей на началах христианского верования посредством проведения Церковью «христианской политики». С точки зрения славянофилов, миссия Церкви в жизни мира и государства состоит в том, чтобы, *оставаясь чем-то Иным (Другим) миру* и его внешнему выражению — государству, *именно в силу этой своей Другости быть началом, преображающим человеческую жизнь «изнутри»*, а не «извне».

Славянофилы мечтали о воссоздании в России православной культуры, о воцерковлении дворянской интеллигенции. Их идеал — культура, сочетающая глубокую веру, жизнь в Церкви с образованностью, которая свободно вырастала бы из духовного «корня» человеческой души.

В определенном смысле славянофилы, как и их противник Чаадаев, были сторонниками «социального христианства». Однако если для Чаадаева социальное христианство мыслилось в контуре динамической схемы: христианство — христианская мысль — закон, оформляющий хаотично текущую жизнь —

<sup>34</sup> Петр Яковлевич был убежден в том, что социальная активность Церкви, ее нацеленность на историческое воплощение христианской «идеи» и построение Царствия Божия относится к самому существенному в христианстве.

христианский порядок жизни, то славянофилы представляли себе его несколько иначе: христианство — духовное устройство человеческой души — христианская жизнь — внешние (общественные, государственные) формы жизни, в которых органично «отливается» жизнь людей, освященная светом веры.

### Жизнь по обычаю

Патриархальность быта старой (допетровской) России, (то есть ее, с точки зрения ценностных ориентиров послепетровского времени, отсталость), господство *обычая* (а не права) как способа регуляции народной жизни славянофилы признавали, наряду с православием, отличительной особенностью жизни русского народа. Строй жизни, основанный на обычае и православной церковности, славянофилы считали более соответствующим духу христианства, чем тот тип организации общественного быта, который был реализован в ходе многовековой истории католического и протестантского Запада. С точки зрения славянофилов, история католического Запада уже завершилась и завершилась неудачно. Итогом долгой и полной драматических событий истории стало вытеснение духовного начала, лежавшего в основе средневековой христианской цивилизации и Востока, и Запада, на периферию народной жизни. В основании процессов, приведших европейского человека к безбожию, лежит, как полагали славянофилы, идущая от Древнего Рима традиция рассудочного мышления и связанная с ней привычка опираться в решении мирских и церковных проблем на разум<sup>35</sup>, а не на обычай или сверхрациональное (мистическое) единство Церкви. Непосредственные, прямые отношения человека к Богу и человеку стали все более и более опосредоваться отвлеченной рассудочной формулой, что и привело в конце концов к утрате внутренней целостности и в отдельном человеке, и в жизни народов Запада, и в Церкви.

<sup>35</sup> Иногда славянофилы отождествляли разум и рассудок («рационализм»), а в некоторых случаях, напротив, противопоставляли, следуя традиции немецкой классической философии, разум рассудку. Отсюда использование термина «разум» там, где речь идет о целиности человека и о подлинном познании. Здесь славянофилы оперируют такими, например, терминами, как «цельный разум» (Киреевский) и «всецелый разум» (Хомяков).

Для славянофилов доминирование *дорефлексивных, бессознательно сформировавшихся бытовых структур*, упорядочивавших жизнь человека в допетровской Руси и продолжающих определять быт русского крестьянина еще и в девятнадцатом веке, вовсе не есть *свидетельство «географического» характера существования русского народа*. Веками складывавшийся общественный быт допетровской Руси имеет свою форму, свой порядок, но *эти порядок и форма носят, в понимании славянофилов, не искусственный (рационально сконструированный), а естественный, органический характер, это порядок обычая*. Обычай не создается по заранее обдуманному плану, он есть то, что люди застают уже сложившимся и во что они незаметно для себя вырастают. Обычай, как освященный прошлым быт, предполагает (со стороны включенного в него человека) не рациональный анализ и планомерное усовершенствование, а чуткое к его внутреннему строю усвоение его «лада» и такое его обновление, которое непринужденно вырастало бы из его собственного «духа».

Допетровская Россия жила не по формулам ума-рассудка, а по обычаю, и это, как полагали славянофилы, было хорошо, потому что в такой жизни сохранялись естественные (родовые, соседские, дружеские, земляческие и т. д.), не «надуманные» связи между людьми. Авторитет освященного обычая народного быта не давал ходу индивидуализму, эгоизму, рациональной критике, частной собственности и всему тому, что вырастает на почве самоутверждения выделяющегося из традиционного, органически сложившегося уклада индивида.

Дорациональный характер допетровской жизни, несформированность в ней отвлеченного, теоретического мышления, слабость внешних (правовых, гражданских) форм регуляции отношений между людьми славянофилы оценивали двояко: «со знаком плюс» и «со знаком минус».

С одной стороны, устойчивость бытового уклада русского крестьянина, органичность и цельность народной жизни оправдывают в глазах славянофилов многовековую «немоту» древнерусской культуры в сфере теоретического, рационально-философского сознания. *Русский народ, сохраняя неизменным бытовой уклад своей жизни, сохранил в неприкос-*

*новенности христианскую веру, сделал богослужение и церковный обряд духовным центром народного быта*. Войдя в народный быт, христианский обряд соединил земное и небесное, мирское и церковное, то есть освятил жизнь.

С другой стороны, славянофилы, большая часть которых прошла через увлечение немецким идеализмом, распенивали отсутствие «внешней образованности» на Руси как свидетельство незрелости «древнерусской образованности». Рассматривая самосознание как необходимый момент в развитии духовной жизни человека, они *не могли не желать того, чтобы истина православной веры и та правда народной жизни, которую они усматривали в традиционных формах крестьянского быта, были осознаны и выражены на языке мысли*. Идея православной культуры («образованности»), которую вынашивали славянофилы, предполагала развитие ее самосознания в форме философско-теоретического мышления.

Выдвигая на первый план мысль о необходимости дополнить органическую целостность семейного и общинного быта русского народа философским самосознанием, славянофилы наталкивались на весьма *болезненный* для них *вопрос о возможной связи цельности древнерусской православной культуры с неразвитостью в ней «внешней образованности»*. Если цельность древнерусского общественного быта была связана с неразвитостью в ней рационального начала, то не приведет ли теоретическая экспликация религиозных и бытовых начал «цельной жизни» к ее разложению? Совместима ли вообще «жизнь по обычаю» (бытовому и религиозному) с анализом, критикой, рациональной деятельностью? Славянофилы полагали, что «цельная жизнь» может получить «внешнее выражение» и сохранить при этом свою цельность, если ее артикуляция будет осуществляться с позиций «верующего» разума. Во всяком случае, И. В. Киреевский, которому принадлежит идея «верующего разума», надеялся на то, что правильное устройство разума способно обеспечить органическое развитие начал «древнерусской образованности» в контексте понятий образованности «современной».

Так или иначе, но жизнь, построенная на бытовых началах, а не на рациональном «договоре», не есть для славянофилов природная, «материальная» жизнь, как для Чаадаева, а особого рода «культура», «образованность».

#### **Историческое и органическое**

Интерес к истории был отличительной чертой всего романтического поколения, но если западники понимали историю как работу критического разума, последовательно разлагавшего «коснеющие под тяжестью исторических и естественных определений» народные массы (Грановский), то славянофилы рассматривали историю как «органический», бессознательный процесс накопления в жизни общества почти незаметных изменений, на что в свое время обратил внимание Г. Флоровский, отмечавший, что «западники выразили „критический“, славянофилы же „органический“ моменты культурно-исторического самоопределения»<sup>36</sup>. И критическое, и органическое отношение к истории, культуре, жизни в равной мере присущи романтизму, причем органический подход становится у романтиков особым взглядом на жизнь именно благодаря историко-критическому подходу к прошлому.

По Хомякову, история человечества может быть понята как борьба духовного и материального начал, как противоборство свободы и «вещественной необходимости», — эти начала получают у него историко-символическое выражение в терминах «иранство» и «кушитство»<sup>37</sup>. Самые различные этносы становятся участниками всемирной истории, развивая свои культуры под знаком либо «иранства» как символа свободы духа, либо «кушитства», которое символизирует отрицание проявления свободы духа. «Иранство» и «кушитство», по мысли Хомякова, два основных типа человеческого мировосприятия. Однако деление народов по их принадлеж-

<sup>36</sup> Флоровский Г. Пути... С. 249.

<sup>37</sup> Исторические воззрения Хомякова полнее всего изложены им в незаконченном историческом сочинении «Семирамида». Работая над ним многие годы, Хомяков стремился дать в этом труде целостное изложение всемирной истории, вскрыть ее внутренний, глубинный смысл.

ности к «иранскому» и «кушитскому» типу в «Семирамиде» относительно, а не абсолютно. Христианство в историософии Хомякова не столько высший тип «иранского» сознания, сколько его преодоление. Следует отметить, что Алексей Степанович признавал и культурно-историческое значение достижений народов, представляющих «кушитский» тип<sup>38</sup>.

И. В. Киреевский связывал отрицательный опыт западного развития прежде всего с *рационализмом*. По Киреевскому, история Запада начинается там и тогда, когда духовная первореальность веры тускнеет, а духовное единение верующих ослабевает. *Утрата внутренней цельности в вере приводит к тому, что римская Церковь начинает апеллировать к разуму* как к беспристрастному судье в вопросах духовной жизни (схоластическая традиция). Отделению разума от веры и от жизни способствовало и то, что латинский Запад унаследовал от древнеримской интеллектуальной традиции характерный для нее формально-логический подход к разуму. Кроме того, образование варварских королевств на развалинах Западной Римской империи происходило путем завоевания, что определило враждебное отношение к германцам завоеванных ими народов. Отсутствие органического единства во вновь образованных государствах обусловило, по мысли Киреевского, обращение враждебно настроенных сторон к формально-правовым (внешним) способам регулирования отношений между людьми и условиями в средневековой Европе. С течением времени отделение рассудка от духовной жизни становится

<sup>38</sup> Как видим, взгляд Хомякова на мировую историю не противоречит взгляду на нее Чаадаева в том, что касается главного противоречия, движущего человеческую историю. У Чаадаева, как и у Хомякова, мировая история предстает как история борьбы духовного и материального (частного, эгоистического) начал. Различие в том, что Чаадаев духовное начало связывает с рациональным началом (с разумом, с его идеями), а веру рассматривает (в контексте своей философии истории) прежде всего как вероучение, как принятие христианской «идеи». Церковь он понимает как организацию, ведущую вековые работы по претворению христианских «принципов» в жизнь общества, государства и личности. Хомяков, в противоположность Чаадаеву, духовное начало сопрягает со свободой, веру рассматривает как единение человека с Богом (вхождение человека в Церковь), а Церковь рассматривает как сообщество людей, со-храняющих связь со Христом как главой Церкви.

все более глубоким и последовательным, а внешний, рациональный подход к действительности все в большей мере располагает цельность церковной, семейно-родовой и индивидуально-человеческой жизни. Аналитическая деятельность рассудка разрушила дорефлективное (мистическое в своей основе) единство Церкви и патриархальный уклад семейной жизни европейских народов. *История Запада* представляет собой *последовательную смену форм отношения разума к вере и веры — к разуму*. Значение отвлеченного рассудка в жизни общества, по Киреевскому, тем больше, чем слабее непосредственные, духовные и органически-родовые связи между людьми. Рассудок связывается Киреевским с «материальными» интересами человека, вера и этическое начало — с духовностью и свободой.

В противоположность Западу, в Древней Руси, полагали славянофилы, религиозная жизнь народа в лоне православной Церкви и общинный порядок быта не были подточены рационализмом, но вместе с тем и не получили правильного и полного «внешнего развития». Внешнему выражению православной духовности препятствовало отсутствие в средневековой Руси элемента «научной образованности» (который определил отличие древнерусской образованности от образованности византийской). Органичность существования православной веры на Руси привела к тому, что внешняя форма религиозной жизни (обряд) стала почитаться здесь наравне с «ее внутренним смыслом». В результате «в XVI-м веке... уважение к форме уже во многом преобладает над уважением духа»<sup>39</sup>. «Оттуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая через век после была причиною раскола и потом своей ограниченностью должна была в некоторой части мыслящих людей произвести противоположную себе, другую односторонность: стремление к формам чужим и к чужому духу»<sup>40</sup>. Получается, что чаемая Киреевским «цельность» жизни *еще не реализована* в полной мере ни на Западе, ни на Руси. Таким образом, *противопоставление «раздвоения и цельности, рассудочности и разумности» как «выражения западноевропейской и древнерусской образованности»*<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Киреевский И. В. Указ. соч. С. 291.

<sup>40</sup> Там же. С. 291–292.

<sup>41</sup> Там же. С. 290.

*характеризует у Киреевского не столько исторические реалии русской и европейской жизни, сколько соотносенный с историей европейских народов внеисторический идеал христианской культуры*. «Цельность» славянофилов — это *регулятивная идея*, которой следует руководствоваться в общественной и творческой деятельности, но которую нельзя мыслить натуралистически. Оппозиция «раздвоения» и «цельности» играет (у Киреевского) роль методологического инструмента в организации историко-культурного материала, аналогичную той роли, которую выполняют в «Семирамиде» Хомякова понятия-символы «иранство» и «кушитство».

И Киреевским, и Хомяковым история понимается как борьба материального и духовного начал. Органическое единство «жизни» противостоит механическому, рассудочному, «вещному» началу, но если оно реализуется односторонне, то общество погружается в застойное состояние и имеет тенденцию к замещению собой «духовной жизни», то есть к подмене «духовного» «вещно-природным», «обрядовым». Таким образом, *историософские воззрения славянофилов определяются их колебанием между отождествлением «духовного» и «органического» и их различием*. И постольку, поскольку «дух» и «жизнь» различаются славянофилами, постольку они оказываются расположены к положительной оценке европейского просвещения. Синтез древнерусской и западноевропейской образованности возможен и необходим для отечественной культуры — с точки зрения славянофилов — в той мере, в какой односторонней признается не только западноевропейская, но и древнерусская «образованность» (культура).

#### **Национальное и универсальное**

В том, как славянофилы пытались сформулировать принципы «православной культуры», мы можем обнаружить не только влияние консервативной линии в европейском романтизме, но и импульсы, идущие от древнерусской культуры. Здесь будет уместно соотнести мировоззрение славянофилов с рассмотренным нами ранее спором стяжателей и нестяжателей, выявившим две разнонаправленные тенденции в древнерусском религиозном сознании: религиозно-мистическую (универсалистскую) и консервативно-националистическую. Обе тенденции были представлены в славянофильстве.

Абсолютизацию русского народного быта, идеализацию исторически ограниченных форм народной жизни, вместилища в себя христианские принципы ее устройства, можно интерпретировать как продолжение в условиях девятнадцатого века характерного для Иосифа Волоцкого тяготения к сакрализации традиционных форм церковного обряда и быта.

И все же в гораздо большей мере учение Хомякова о соборности и учение Киреевского о «цельном разуме» связывает славянофилов с созерцательным, мистическим стилем подвижничества заволжских старцев<sup>42</sup>.

Хомяков отвергает внешний авторитет церковной иерархии с позиций мистического единства соборного духа, присущего Церкви как целому; христианская истина не может быть функцией места, занимаемого человеком в церковной иерархии.

«Верующий» («цельный») разум Киреевского, укорененный в духовном средоточии человеческого существа, освобождает христианина от необходимости подчиняться внешнему авторитету. Учение о цельном разуме предполагает, что «правильно устроенный» разум свободно приходит к согласию с догматическим учением Церкви.

Таким образом, славянофилы, с одной стороны, были склонны к абсолютизации внешних форм народной жизни (традиционных семейных и общинных связей, старорусского быта), а с другой — отталкивались от любой исторической, фактической данности как не соответствующей соборной истине Церкви. С одной стороны, славянофилы верят в особую миссию русского народа, по природе души своей и по формам своего быта predisposed к тому, чтобы быть хранителем чистоты и святости православной веры<sup>43</sup>. С другой — они связывают высокую оценку нравственных качеств русского народа с многовековым воспитанием народной души православной Церковью, а не с «природными преимуществами

<sup>42</sup> Хорошо известно о близости И. В. Киреевского к старцам знаменитой Оптиной Пустыни, сохранявших аскетическую традицию заволжских подвижников в условиях послепетровской России.

<sup>43</sup> Так, И. Киреевский полагал, что «во многом даже племенные особенности словенского быта помогали успешному осуществлению христианских начал» (*Киреевский И. В. Указ. соч. С. 259*).

ми славянского племени»<sup>44</sup>. В конечном счете, все же именно православная вера, а не «русскость» была для славянофилов залогом великого будущего России. *Мистико-анархические коннотации учения о соборности и отстаивание свободы «верующего разума» делали их понимание православной культуры более близким духовной традиции Нила Сорского, чем традиции Иосифа Волоцкого.*

#### **Государство и Земля**

Славянофилы, и в этом было их существенное отличие от большинства «западников», отрицательно относились к государству, видя в нем источник насилия над человеческой личностью. В существовании государства они видели свидетельство слабости и греховности человека, который не способен обустроить свою жизнь без вмешательства в нее извне. Но если уж человечество «по грехам его» не может обойтись без государственной власти, то наилучшая власть та, которая не вмешивается в «низовую», органически сложившуюся жизнь народных масс, в их веру и их быт. Вмешательство государства в жизнь общества, считали славянофилы, необходимо в тех относительно немногих случаях, когда вопросы, касающиеся народной жизни, не могут быть решены на уровне общинного самоуправления. *Монархия* казалась им *наиболее предпочтительной формой государственного устройства*, поскольку при этой форме правления народ в наименьшей мере вовлекается в решение политических вопросов, минимально участвует в государственном управлении, отдавая политику в ведение самодержавной власти государя. Важно, чтобы душа была свободна от политической суеты и суев, оставаясь открытой для

<sup>44</sup> «...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 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» (*Киреевский И. В. Указ. соч. С. 276*).

душевно-духовной (религиозной, моральной) жизни, а потому, чем меньше человек вовлечен в политику, тем лучше. Особенно критически славянофилы относились к государственно-бюрократической машине императорской России, к возведенному Петром «полицейскому государству», к практике государственного вмешательства в повседневную жизнь общества, в его органически сложившийся быт.

В отличие от иосифлянской линии на сближение Церкви и государства, славянофилы последовательно отделяли народ и народный быт от государства и отнюдь не были склонны к сакрализации власти. Национализм славянофилов принял форму не столько государственного, сколько *религиозного* национализма, склонного к абсолютизации *русского* быта в качестве быта *православного*. Именно эта «национализация» христианства послужила в дальнейшем поводом для резкой критики славянофильства В. С. Соловьевым.

Наиболее отчетливо противопоставление начал «народности» и «государственности» проводил **Константин Аксаков**. Анализируя русскую историю, он пришел к выводу, что в основе политического устройства Московской Руси лежало соглашение между «*государством*» (то есть царем) и «*земщиной*» (то есть служилым сословием и общиной), которое обеспечивало, по его мнению, мир и политическую гармонию в Московском царстве. Реформы Петра I внесли, по Аксакову, раскол в жизнь русского общества, так как их результатом было отделение (в культурном отношении) служилого сословия от земщины. Государство стало вмешиваться в бытовые, нравственные и экономические устои народной жизни. Раскол русского общества и нарушение государством собственных границ пагубно сказались как на русском государстве, так и на целности народного быта.

Выход из сложившейся ситуации Аксаков видел в возврате к положению, когда народ пользуется полной свободой в вопросах бытового и нравственно-религиозного устройства жизни, а государство решает политические вопросы<sup>45</sup>. *Свободу слова, мнения, печати Аксаков считал неполитическими*

<sup>45</sup> Если Россия для славянофилов была антитезой Западу (западному рационализму, отвлеченности, жизни «на поверхности»), то применительно к русской истории эта антитеза обрела форму

*правами* и требовал их выведения из-под юрисдикции государства: «Государству — неограниченное право действия и закона, земле — полное право мнения и слова». В будущем гражданском устройстве России формой соединения интересов государства и потребностей земли должны стать (как и встарь) земские соборы, на которых были бы представлены все сословия. При этом земские соборы не мыслились как конституционное ограничение верховной власти. Конституция для Аксакова — «ложь и лицемерие», а республика — самая вредная форма правления.

**Бытие и сознание** И «первобытность» народной жизни, и мистическая жизнь Церкви были для славянофилов альтернативой рационально-конвенциональному устройству жизни в буржуазном обществе. Отправным пунктом в понимании мира и в устройстве общества должен быть *не автономный индивид, а что-то, лежащее вне индивида как субъекта целе-рационального действия*. Гуманизму славянофилы противопоставляют **теизм** и **онтологизм**. За исходное они берут не индивида с набором присущих ему духовных и физических способностей, а что-то Другое ему, что-то трансцендентное человеку как автономно-

противопоставления государства и земли, где государство предстает как начало рациональное и внешнее, а земля (народ, объединенный в общины разных уровней) — как начало нерациональное. Причем земля оказывается чем-то Другим разуму и как стихия органической, дорефлексивной жизни народа, и как носительница духовного начала (начала веры, совести, христианской нравственности). В старой России государство в духовном, религиозном плане было подчинено «земле», служило щитом, внешней формой, охранявшей неприкосновенность религиозно-нравственной и бытовой свободы русского народа. Петр же сделал из царской власти инструмент вмешательства в духовно-нравственную жизнь народа, попытался внедрить в русскую жизнь чуждые ей начала рационализма, индивидуализма и духа соревновательности, соперничества в погоне за внешним успехом (как на межгосударственной арене, так и внутри служилого сословия). Чтобы преодолеть раскол государства и земли, следует восстановить те неполитические отношения между обществом и государством, которые, как полагал Аксаков, обеспечивали их правильное соотношение.

му рациональному субъекту. Отправляться следует **не от человека** с его способностями, **а от самой Истины**, которая и внеположна человеку, и имманентна ему. Другое по отношению к человеческому существу может обнаруживаться, осознаться и пониматься человеком, но не может быть превращено в «объект» его деятельности. Представление о том, что познание и сама жизнь человека конституированы не им самим и что он себя в мире **находит**, имеет своим истоком не столько «романтизм», сколько те религиозно-мифологические установки сознания, которые «русский европеец» XX-го века унаследовал от человека Древней Руси. Необходимо признать за исходное в познании Истины не человека как субъекта познания, а то, что он хочет познать, то есть саму Истину (Другое). Из данной позиции еще не вытекает теистическое миропонимание, поскольку она лежит в основе также и всевозможных вариантов пантеизма и панентеизма. Однако с этой позицией связана критика принципов, лежащих в основе гуманизма, и в том числе — критика сенсуализма и рационализма. Развернутая критика отвлеченных начал новейшей европейской философии принадлежит В. Соловьеву (см. его «Критику отвлеченных начал», 1880), но сама исходная позиция, с которой Соловьев осуществляет ее, впервые была артикулирована славянофилами.

В России первой половины XIX-го века *Другое* всему конечному и условному могло интерпретироваться двояко: *или как бессознательная, стихийная жизнь народа, или/и как Бог, мистически присутствующий в Церкви* (в ее соборном единстве, основанном на Божественной благодати и любви) *и в глубине человеческого существа* (духовное начало в человеке).

Несмотря на отчетливые попытки развести «народность» и «православие», «быт» и «веру», славянофилы нередко поддавались соблазну отождествления сверхсознательного Другого с Другим как досознательной, «дословной» (по выражению Ф. Гиренка) стихией народного быта, что давало критикам славянофильства повод для того, чтобы упрекнуть их в идеализации прошлого и настоящего русского народа с одной стороны, и в «национализации» христианства — с другой. Для славянофилов **быть** — значит быть со своим народом, значит *подняться к дословности из низин чисто словес-*

*ного существования*, как умышленного, условного существования. **Утопизм** славянофильского мышления, характерная для них идеализация прошлого России были, по сути, следствием незаконной (с христианской и исторической точки зрения) мыслительной операции по сращиванию особенностей национального быта с мистической Истиной христианства. Ретроутопию славянофилов в каком-то смысле можно рассматривать как метаморфозу древнерусского учения о Москве как священном царстве с той, однако, разницей, что славянофилы осознанно проводили разделение *земли и государства* и были склонны к идеализации не государства, а народного быта.

### **Православная культура и русская религиозная философия**

Славянофилы, не смотря на идеализацию патриархального уклада в семейной и общинной жизни, были принципиальными апологетами идеи «православной образованности» и выступали, в частности, за развитие в России религиозной философии.

Разведя рациональное и духовное как необходимость и свободу, славянофилы стремились к соединению иррационального, произвольного, непосредственного, религиозного начала (того, что было опознано славянофилами как фундамент «древнерусской образованности») с началом рациональным, научным, техническим («западным»). Однако синтез этот славянофилы считали необходимым провести таким образом, чтобы западная наука и техника культивировались в России на основе православно-русской образованности, в «контексте» этой образованности. Славянофилы признавали, что без «внешней образованности» у России нет будущего в плане реализации ее самобытной «духовности» в исторически развитых формах. Сладостное забытие в «непосредственном» и нежелательно, да и невозможно. Они были убеждены, что без культуры рационального мышления, в том числе без богословской и философской рефлексии, православная вера, пронесенная русским народом через столетия, останется умственно не раскрытой, не осознавшей своих собственных начал. *Будущее русской образованности* славянофилы видели *в сознательном культивировании такого отношения веры к разуму и разума к вере, которое не давало бы перевеса отвлеченному мышлению над верой и «живой жизнью»*, но

*вместе с тем обеспечивало бы свободное развитие «внешней образованности» в России.*

Исходя из того, что умное раскрытие содержания православной жизни необходимо для достижения ей исторической зрелости, старшие славянофилы пытались сформулировать исходные «начала» православной философии. В основание «русской философии» они считали необходимым положить *опыт церковной жизни*. Истина, полагали Киреевский и Хомяков, может быть познана только **верующим (цельным) разумом**, находящимся в органической связи с **соборным разумом** Церкви. В качестве образца духовно гармонизированного отношения мыслящего к мыслимому Киреевский указывал на святоотеческую традицию, непреходящая ценность которой, по мысли Ивана Васильевича, состоит не столько в содержании патристических текстов (которое соответствовало уровню образованности того времени<sup>46</sup>), сколько в **способе мышления** восточных отцов, в их **«духовном методе»**. Задача православного философа заключается в том, чтобы *«самый разум поднять выше обыкновенного уровня»*, чтобы *«самый источник разума возвысить до сочувственного согласия с верой»*<sup>47</sup>. Приобщение к способу устройства познающего разума, которым владели отцы восточной Церкви, считал Киреевский, есть необходимое условие создания в России православной философии.

Таким образом, Иван Киреевский, по сути, предлагал соединить начала современной ему образованности с духом

<sup>46</sup> «Покуда внешнее просвещение продолжало жить на Востоке, до тех пор процветала там и православнохристианская философия. Она погасла только вместе с свободой Греции и с уничтожением ее образованности. Но следы ее сохраняются в писаниях святых отцов православной церкви, как живые искры, готовые вспыхнуть при первом прикосновении верующей мысли...

Но возобновить философию св. отцов в том виде, как она была в их время, невозможно. Возникшая из отношения веры к современной образованности, она должна была соответствовать и вопросам своего времени, и той образованности, среди которой она развивалась. Развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им нового развития философии» (Киреевский И. В. Указ. соч. С. 322).

<sup>47</sup> Там же. С. 318.

патристики. Если деятели европейского Возрождения обратились к античности, чтобы, опираясь на ее культуру, уйти от подчинения разума вере, и делали первые шаги на пути создания светской, автономной от Церкви и христианского откровения философии, то Киреевский формулирует прямо противоположный вектор развития для русского образованного общества: от светской новоевропейской философии *к возрождению философствования средневекового (патристического) типа*. Автономному разуму Нового времени Киреевский противопоставляет установку на мышление, исходящее из *соборного опыта Церкви*, и настаивает на необходимости *подчинить современную интеллектуальную технику духовному опыту внутренне сосредоточенной и верующей души*.

И как бы в исполнение славянофильского замысла мы наблюдаем в русской философии XIX–XX-го столетий быстрое развитие «религиозной философии», что было наиболее рельефным отличием философской жизни в России от философской жизни Запада, где религиозная мысль существовала на правах маргинального течения. В противоположность западноевропейской мысли XIX–XX веков в России наиболее заметным и оригинальным направлением философско-теоретической мысли была религиозная метафизика.

Итак, русская религиозная философия во многом оказалась наследницей философской программы ранних славянофилов. Во многом, но не во всем... Если замысел построения религиозной философии был реализован, то установку славянофилов на следование духу и методу восточной патристики вряд ли можно считать в полной мере осуществленной. Русские религиозные мыслители от Вл. Соловьева до Павла Флоренского и Льва Карсавина черпали свое вдохновение в самых разных источниках: здесь были и творения отцов восточной и западной Церкви, и гностики, и апофатическое богословие Николая Кузанского, и немецкая мистика, и европейская религиозно-философская мысль постгегелевской эпохи (Кьеркегор, поздний Шеллинг, Баадер). Реализуя проект религиозно ориентированной метафизики, русские мыслители XIX–XX-го столетий оставались, в основном, в русле такого древнего и богатого громкими именами направления, как *«христианский платонизм»*.



Современный исследователь и продолжатель традиции русской религиозной философии (мы имеем в виду творчество С. С. Хоружего) видит в этом обстоятельстве свидетельство незрелости русской философии, а перспективу развития религиозной мысли усматривает в создании философии, которая реализовала бы ориентацию ранних славянофилов на мышление из опыта православной духовной традиции. Если говорить определеннее, то, по мысли С. С. Хоружего, русская религиозная философия должна базироваться на исихастской традиции и на выросшей на почве этой традиции *богословской* (но еще не философской) мысли Григория Паламы<sup>48</sup>. С. С. Хоружий, опираясь на традицию, идущую от таких православных богословов и мыслителей XX века, как о. Г. Флоровский, В. Лосский, о. Иоанн Мейендорф, настаивает на том, что православный духовный опыт и православная богословская традиция не могут быть в полной мере выражены в рамках концептуальных схем христианского платонизма и аристотелизма (томизм). Необходимо, полагает С. С. Хоружий, совершить поворот от «христианского платонизма», чьи возможности уже исчерпаны русской религиозной философией, к опоре на духовную традицию исихазма, которая получила до сих пор лишь богословское (прежде всего в учении св. Григория Паламы о божественных энергиях), но не философское выражение. Именно там следует искать те начала «православной философии», о «необходимости и возможности» которых писал И. В. Киреевский.

### **Европеизация России как путь к цельности русской жизни**

Подобно славянофилам, западники 40-х годов искали пути преодоления раскола между дворянской интеллигенцией и народом, между прошлым и настоящим, между идеалом и действительностью. Однако решение проблемы виделось западникам иначе, чем оно представлялось славянофилам. Способ преодоления конфликта «идентичностей» они видели в последовательной и всесторонней европеизации Рос-

<sup>48</sup> Подробнее см.: *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. М., 1994.

сии. По их убеждению, русская идентичность — это в основе своей идентичность европейская. В силу ряда исторических причин Россия оказалась оторвана от остальной Европы, и задача исторического масштаба состоит в том, чтобы, наконец, добиться ее интеграции в содружество цивилизованных народов Запада. *В перспективе изначальной принадлежности России к Европе «возвращение» на Запад рассматривалось западниками не как утрата самобытности, а как обретения самих себя, как возвращение на духовную родину, как очищение от «азиатских напластований» в русском национальном характере и в народном быте.*

При этом европейские ценности (правда, сами западники не вполне сходились в том, каковы же именно эти ценности) мыслились ими как «универсальные», отвечающие законным требованиям человеческого духа и «внутренней логике исторического развития». Идеи и идеалы новоевропейской культуры — это *рационально* выработанные, *философски обоснованные* идеи и идеалы, то есть их содержание имеет «общечеловеческую», «объективную» значимость, а потому следование им не может рассматриваться как смена *русской* идентичности на *европейскую*.

Европеизация России понималась западниками как ее приобщение к цивилизованному образу жизни, а *цивилизованность*, считали западники, *не помеха, а необходимое условие выражения в культуре национального своеобразия народа*. Народ пробуждается к исторической жизни, к духовному развитию только тогда, когда он приобщается к гуманистической цивилизации. Пушкин — национальный русский поэт, явивший в художественных образах высокого эстетического достоинства русскую жизнь во всем ее своеобразии, но вместе с тем его поэзия не анонимна, подобно созданиям народного поэтического творчества, а личностна и вписана в русло общеевропейского литературного процесса, благодаря чему она является событием не только отечественной, но и мировой культуры. Как писал А. И. Герцен, русский народ «на петровский приказ образовываться ответил через сто лет огромным явлением Пушкина» («*С того берега*»).

Хотя западники, как и славянофилы, были по своему первоначальному воспитанию романтиками, но как люди, очарованные динамизмом, разнообразием и красотой европей-

ской истории, они обращали внимание не столько на идею «национальной самобытности», сколько на те, как они полагали, универсальные моральные, философские, социальные, политические и иные ценности, формы, идеи, которые уже были выработаны совокупными усилиями «лучших умов» Европы и которые остается лишь критически усвоить и претворить в российскую действительность. Таким образом, общая установка западников на воплощение в России европейских идей и форм жизни вела к тому, что они делали акцент не столько **на выработке собственных идей и собственной философии, сколько на размышлениях о способах распространения в России тех ценностей, которые уже реализованы или будут реализованы на Западе в близком будущем.**

У каждого из народов Европы есть свои национальные особенности, но на Западе есть и то, что объединяет все эти народы в одно целое: гражданско-правовая, политическая, бытовая, умственная **оформленность**. Первоочередная задача образованных русских людей состоит в том, чтобы найти путь к тому, как привить к российской действительности формы и институты европейской жизни. В этом отношении западники были *продолжателями века Просвещения*, наследниками Ломоносова, Новикова, Радищева, с которыми их сближал культ будущего (а не прошлого, как у романтиков-славянофилов), преклонение перед разумом и наукой. Следуя кантовскому определению Просвещения как «мужества пользоваться своим собственным умом», западники наделяли разум статусом высшего авторитета и стремились к созданию общества просвещенных граждан, то есть *общества свободных, самостоятельно действующих и ответственных за свои поступки личностей*. Конечно, «западники» не были просветителями в узком смысле слова (и меньше всего им был «религиозный западник» — Чаадаев<sup>49</sup>), но, тем не менее, их связь с идеологией Просвещения постоянно давала о себе знать в том, какие именно идеи они акцентировали в философии Фихте, Шеллинга и Гегеля и в каком направлении

<sup>49</sup> Мы уже не раз отмечали неоднородность западничества и теперь должны остановиться на этом чуть подробнее. Все западники исходили из признания ценности западноевропейской цивилизации, символизировавшей для них общественный прогресс, борьбу

происходило их философское развитие. От объективного идеализма Гегеля они шли не к религиозной философии, как славянофилы, а к материализму Фейербаха и позитивизму Конта, Милля и Спенсера.

Либерально и революционно настроенная русская интеллигенция XIX—XX веков оставалась зависима от идеологии Просвещения, то есть жила в том культурном пространстве, основные идеи которого были сформулированы английскими, немецкими и французскими просветителями. И идеализм западников, и материализм Чернышевского-Добролюбова, и позитивизм Кавелина, Лаврова и Михайлов-

за освобождение человека от подавляющих его стихийных сил природы и общества, рациональное упорядочение жизни общества. Однако в том, что касается понимания того, какие именно силы и начала европейской цивилизации являются «ядром ядра» западной цивилизации, западники сильно расходились между собой. Для Чаадаева таким центром была католическая церковь, а образцовым периодом ее истории — Средние века. Для других западников (за исключением, быть может, Грановского) подлинная история Европы начинается с эпохи Возрождения и представляет собой историю духовного, политического и социального освобождения человека. Соответственно, Чаадаев по целому ряду позиций сближался со славянофилами и отдалялся от остальных западников. Западники сороковых годов, в свою очередь, тоже не были однородны в своих социально-политических воззрениях. *Радикальные западники* (Герцен, Белинский, Огарев) были сторонниками социализма, то есть были настроены критически по отношению к современному, либерально-буржуазному Западу и стояли за реальное (социальное), а не только формальное (политическое) равенство. *Либеральные западники* во главе с Грановским ориентировались на модель буржуазно-демократического устройства общества и рассчитывали на постепенное и мирное развитие России в этом направлении. Помимо разных представлений о будущем Европы и России, вопрос о вере и Боге стал тем вопросом, который отделил лидера либеральных западников Грановского от Герцена как лидера западников радикальных, сочетавших политический радикализм с «воинствующим атеизмом». Хотя Грановский и не ставил религию и Церковь во главу угла, и не пытался понять историю с точки зрения провиденциализма, но его личная вера в Бога и бессмертие души привела к разрыву с Герценом и другими «западниками».

ского, и марксизм Плеханова-Ленина были ничем иным, как продолжением просветительской идеологии «в новых условиях». Отличительным признаком всех этих течений отечественной мысли, выдававшим их общую идейную родословную, было равнодушное, а чаще — резко отрицательное отношение к религии, а в особенности — к исторической Церкви, которую в среде левой русской интеллигенции было принято именовать «реакционной силой», «рассадником суеверий», «заклятым врагом общественного прогресса и свободы». Весьма примечательно, что представители левой (либерально-демократической и революционной) интеллигенции осознавали свою связь с Просвещением и вели свою историю от Н. Радищева, декабристов и В. Белинского.

Если перейти к разговору об общефилософских воззрениях западников, то здесь они оказываются зависимы от развития европейской мысли в тех ее направлениях, которые «на данный момент» признавались на Западе наиболее «передовыми», «прогрессивными». В избрании западниками того или иного философского течения в качестве своего теоретического кредо решающее значение имела мера его «прогрессивности», «гуманности», то есть отдаленности от религиозного сознания.

Ориентация западников на мирскую, эмпирически данную реальность как на пространство преобразований, осуществляемых свободным, рационально мыслящим субъектом, неминуемо должна была привести к конфликту с панлогизмом и телеологием Гегеля, превратившим конкретного человека в орудие мирового духа, в орган его самопознания. Гуманизм как основание новоевропейской цивилизации, принятый западником в качестве базовой ценности, неминуемо должен был привести к восстанию конечного, но зато реального человека против притязаний мирового духа на *его* жизнь, свободу и разум.

В этой связи важнейшим событием в истории русского западничества стал осуществленный в конце сороковых годов переход многих видных его представителей с позиций «гегельянской левой» (с позиций «философии деяния») на позиции фейербахианства и позитивизма. Лидеры радикальных западников (Белинский, Герцен), прошедшие через страстное увлечение гегелевским пониманием истории, восстали

против гегелевского панлогизма и телеологизма *во имя свободной личности*, способной к историческому творчеству и самореализации не по сценарию анонимного мирового духа, а в соответствии с выработанным личностью нравственным идеалом.

Социально-политические воззрения западников строились на признании приоритета гражданского и личностного начала над родовым и семейственным. Большинство западников (за исключением Герцена и Огарева) рассматривали государство как гаранта интересов отдельного человека, как просветителя и воспитателя народных масс. Сильное государство и право — это для них те институты, которые обеспечивают верховенство закона над волей отдельных лиц и социальных групп. Правовое государство, гражданское общество и всеобщее светское образование — вот необходимые, с точки зрения западников, условия социального прогресса.

Последовательный *этатизм* (исключением были А. Герцен и М. Бакунин) западников был связан не только с их гегельянством и с тем, какую роль Гегель отводил государству в истории объективного духа, но и с их убежденностью в том, что положительные сдвиги в русской общественной жизни были связаны с инициативой государственной власти (Иван Грозный, Петр I), которая оказалась главным «цивилизатором» страны, замкнувшейся в беспмятстве родового, патриархального быта. Соединение начала государственности (воли, активности, формы) с началами гуманистической цивилизации Запада, осуществленное в ходе реформ Петра Великого, создало необходимые условия для развития личностного начала в России, создало зачатки гражданского общества (в рамках дворянского сословия), нуждающиеся в поддержке и развитии. Крестьянская община, сословное неравенство, крепостнические порядки — главные препятствия европеизации русской жизни. В том, что касается их политических убеждений, большинство западников стояло на позициях *парламентаризма* и *республиканизма*, однако в условиях николаевской России они вынуждены были ограничиться призывами к конституционному ограничению императорской власти.

Завершая описание важнейших ценностей «срединного», либерального западничества, следует сказать несколько слов о «кодексе» его жизненно-практического самосознания, без чего философско-исторические, социологические, политические установки западников останутся не до конца проясненными. Вот что пишет по этому поводу В. Щукин: «Нравственный кодекс западничества предполагал воспитание в людях таких качеств, как уважение к собственной личности и в то же время — к достоинству другого человека, его идеалам и убеждениям, а также к своему отечеству и всему человечеству одновременно. Просвещенный человек должен, по мнению западников, чувствовать диалектику общего и особенного, любя себя и свою культуру, но относясь со всей терпимостью ко всякому проявлению „не своего“ и „не нашего“. Кроме того, чтобы подчинить себе силы природы и истории, он должен выработать в себе чувство здравого смысла..., а также умение действовать легально и лояльно... <...> Они (западники. — Л. С.) ценили комфорт, жизнь в достатке, огражденную от случайностей и упорядоченную, порицали презрение к удобствам, лень и безалаберность»<sup>50</sup>.

Если после этой характеристики этоса русского западника мы попытаемся дать определение этосу славянофильскому, то увидим, что в ряде моментов они схожи между собой. От западников славянофилов, пожалуй, будет отличать их критическое отношение к здравому смыслу и легальности (что, впрочем, не означает отрицания последними ни здравого смысла, ни легальности). Кроме того, они вряд ли включили бы в свой «кодекс» в качестве ценности «стремление к достатку» и жизни в комфорте. Зато они упомянули бы о тех ценностях, которые отсутствуют в нравственном кодексе либерального западника, то есть о вере, о важности семейно-родового начала и быта, о приоритете целого (Церковь, народ, земля) над частным, о «жизни по совести» и т. д.

<sup>50</sup> Щукин В. Западничество // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 201.

### Герцен, Чаадаев, славянофилы

Следует, однако, обратить внимание на то обстоятельство, что со временем некоторые радикальные западники по ряду позиций сблизилась со славянофилами, как бы подтверждая мысль о том, что крайности — сходятся: мы имеем в виду мировоззрение позднего Герцена. А. И. Герцен, пережив глубокое разочарование в возможности социалистического переворота на Западе, уже в конце пятидесятих годов увидел в патриархальной *сельской общине* фундамент возможных социалистических преобразований на родине, в России. Запад пропитан «мещанскими» настроениями сверху донизу, благоговение перед частной собственностью сковывает революционный процесс в Европе и Америке. В России, по убеждению Герцена, главным препятствием к построению социалистического общества являются самодержавие, сословное неравенство, неразвитость и необразованность народных масс. Но наличие в России преданной делу общественного прогресса интеллигенции, усвоившей самые «передовые» идеи просвещенной Европы и готовой на *решительную и бескомпромиссную* борьбу за их воплощение в действительность, делали Россию, как полагал Герцен, страной, в которой социалистический идеал, выработанный в теоретической форме в Европе, будет, возможно, *реализован раньше, чем на Западе*. Порицая Запад за его мещанские настроения, Герцен во многом повторяет славянофильскую критику «европеизма». В позднем учении Герцена о народном, общинном социализме, в его вере в крестьянскую Россию и русскую интеллигенцию мы легко можем обнаружить повторение идей, присущих также и религиозно-философской мысли этой эпохи, то есть мысли Чаадаева и славянофилов.

1) Подобно Чаадаеву, Герцен приходит к парадоксальному выводу о том, что отсталость, патриархальность России, отсутствие в русском народе развитого личного начала, его готовность подчиниться внешней силе — это не только прискорбная особенность русской жизни, но и ее великое преимущество перед Западом. Прежде чем на Западе была выработана теория социализма, развитие буржуазных отношений и форм жизни привело к тому, что ныне западному европейцу много труднее, чем русскому крестьянину (с его

опытом общинного землепользования), реализовать эту теорию на практике; русский мужик ближе к социализму, чем сознательно проповедующий социалистические идеи, но проникнутой «мещанским духом» ремесленник, рабочий или фермер где-нибудь во Франции, Англии или Германии. Русский интеллигент-социалист, чье сознание находится на уровне передовых идей XIX-го века, может, полагал Герцен, взять инициативу революционного почину на себя и осуществить социалистический идеал быстрее, чем это сделает Запад.

Сравним позицию Герцена с позицией Чаадаева. Если заменить социалистическую идею на идею построения «Царствия Божия», а вместо прогрессивной русской интеллигенции говорить о людях, захваченных идеей социального христианства, то мы получим удивительное структурное сходство мысли Герцена с мыслью Чаадаева: Россия есть Другое Западу (на Западе — развитие, движение, идейная борьба, в России же — мертвенный застой и неподвижность), но вместе с тем Истина в России сохраняется в своей первозданной чистоте (у Чаадаева — это христианская истина о грядущем «Царствии Божием», у Герцена секуляризованный вариант этой истины: социалистическое по своему характеру отношение к земле, которая для русского крестьянина не чья-то, а «Божья» и должна находиться в общем пользовании у тех, кто работает на ней). *Хранение народом в неотрефлексированной, полубессознательной форме социальной правды* (в форме веры в «Царство не от мира сего» или в представлении о том, что земля должна принадлежать «всем») создает весьма благоприятную почву для перенесения в Россию социальных идей Запада, будь то идея социализма или идея социального христианства. А активность и критическое отношение к буржуазному Западу «русских европейцев», проникшихся общечеловеческим идеалом, делает решение социального вопроса в России более реальным и более близким, чем в Европе, и ставит Россию в своего рода мессианскую позицию по отношению к своим учителям-европейцам.

2) **Со славянофилами** позднего Герцена сближает как его вера в Россию, в ее историческое призвание (социалистический мессианизм), так и локализация внимания *на русской общине и артели*, благодаря которым, полагал Герцен, Россия может перескочить через «мещанское болото», в ко-

тором увязла Западная Европа<sup>51</sup>. Конечно, вера славянофилов в общину питалась их убежденностью в том, что она является хранительницей религиозной истины, нравственных устоев и традиционных форм народного быта, а Герцен видел в деревенской жизни и, в частности, в русской общине систематическое подавление личности, ограничение ее свободы и творческой самореализации. Александр Иванович был далек от умиления патриархальной жизнью русского крестьянства, видя ее ограниченность, инертность, характерное для общинной жизни подавление частной инициативы, но «социалистической инстинкт» русского мужика искупал в глазах Герцена очень многое.

Объединяющим началом в отношении Герцена и славянофилов к сельской общине было ее восприятие как формы организации социальных отношений, которая представляет собой *альтернативу буржуазным отношениям*, в которых Герцен видел крайнее сужение человеческой личности. Неприятие индивидуализма как обособления человека в его частном мире и сосредоточение на преследовании личного интереса было присуще и Чаадаеву как апологету социального христианства, и славянофилам как принципиальным критикам атомистического общества, основанного на частной собственности и частном интересе. В общности отношения к буржуазным ценностям и буржуазному стилю жизни столь разных мыслителей проглядывает характерная как для консервативно-религиозной, так и для революционной (интеллигентской, народнической) элиты русского общества неприязнь к «умеренности и аккуратности», нелюбовь к «середице», имевшая под собой и духовные (мир древнерусского сознания), и социальные основания (слабость «третьегословия»).

Таким образом, и Герцен, и славянофилы, и Чаадаев мыслят Россию как нечто Другое по отношению к разуму, символизируемому термином «Запад» («Европа»). **Россия**, не имея «своего», **хранит в толще народной жизни не про-**

<sup>51</sup> Понятию «мещанство» Александр Иванович Герцен придал смысл, который в литературе XX века стал выражаться через понятие «массового человека». «Восстание масс» Ортеги-и-Гассета — это восстание «мещанских масс» Герцена.

**росшее до времени зерно высшей Правды** (в данном случае не важно — мыслится ли это «зерно» как истина христианской веры или как социальная правда общинной жизни), которое должно в неопределенном, но не слишком далеком будущем прорасти на русской почве. Западная «образованность» рассматривается как стимул для развития русского общества. При этом Россия мыслится как место практической реализации того общественного и культурного порядка, который на Западе осуществлен лишь отчасти (Чаадаев, Герцен) или же не осуществлен вовсе (славянофилы).

Если говорить о сороковых годах XIX-го века, то западная идеология была в этот период ориентирована в основном на утверждение в сознании современников либерально-демократических ценностей. Развитие либерализма в России берет свое начало именно с эпохи сороковых годов. Справедливости ради надо отметить, что либеральные идеи гражданского общества, буржуазного парламентаризма, правового общества в общественно-политической мысли пореформенной России никогда не доминировали; мировоззрение большинства русских интеллигентов второй половины XIX-го века было предвосхищено и настроено не Грановским и Боткиным (и уж, конечно, не славянофилами), а Белинским и Герценом: интеллигенция была очарована идеей **реального** (социального), **а не только формального** (правового) равенства людей.

Заключая общий обзор философского и общественно-политического мировоззрения западников и славянофилов, следует отметить, что и те, и другие были патриотами своей родины и верили в ее великое будущее. Как либерально настроенные люди они находились в оппозиции к николаевскому режиму, отвергали крепостное право и политический деспотизм, однако «прошлое» и «будущее» своего отечества они видели по-разному. Для одних это желанное «завтра» рисовалось в форме православной культуры, в полной мере развившей те ее начала, которые остались не раскрыты в формах древнерусской образованности, а для других — в форме цивилизованно (на началах права) обустроенного общественного быта, ориентированного на создание условий для творческого раскрытия личности каждого человека. В конечном счете, спор между славянофилами и западниками был

спором об Истине, о путях ее познания и устройства народной жизни на ее основе.

Если истина есть то, что познает человек как активный деятель и преобразователь мира, тогда в центре оказывается не истина как онтологическая данность, а познающий ее человек. Если же истина понимается как онтологически предшествующее человеку и его познавательным актам начало всего сущего, то она оказывается тем основанием, из которого человек *должен исходить* в своем стремлении познать истину и «жить по истине».

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что русское самосознание уже в начале девятнадцатого века, то есть сразу же как только им была признана историческая необходимость философии для развития русской культуры и русского общества, перешло *от первых опытов философской рефлексии к критике новоевропейской философии* и ее последних результатов. Русская мысль и в ее славянофильском, и в ее западническом направлении демонстрирует стремление *к ограничению претензий отвлеченной, логически выстроенной, систематической философии на познание истины*. Развитие взглядов русских интеллигентов этой поры от философии Шеллинга и Гегеля (любомудры, кружок Станкевича) к *религиозной философии* (славянофилы) или *позитивизму* (западники) показывает, с какими трудностями сталкивалась рецепция новоевропейской философии в России, не имевшей до той поры собственной философской традиции. Здесь теоретические построения европейских мыслителей оценивали не столько с точки зрения их логической основательности, сколько с точки зрения *способности того или иного «учения» стать руководством к жизни, органом «жизнестроительства»*. Чисто теоретические проблемы философии представлялись и западникам, и славянофилам «нежизненными», «отвлеченными», «техническими» и не вызывали к себе особого интереса. Вот почему философско-теоретические проблемы западной философии обрастали в России религиозными, этическими и эстетическими коннотациями, приобретали иной, «русский» смысл. *Критический, рефлексивный момент философского мышления был отодвинут на задний план*. И религиозная философия, и позитивизм, обретавший с конца сороковых годов все большую популярность в России, были,

по сути, двумя противоположными по направленности вариантами отказа от культивирования философии как автономной области духовной деятельности. В одном случае разум подчинялся вере, религии, в другом — опыту, превращая философию в обобщение результатов научных исследований жизни природы и общества. К философским проблемам в их классической (античной и/или новоевропейской) постановке мысль русских интеллектуалов обращалась лишь тогда, когда они ставили перед собой задачу критического анализа новоевропейской философии.

Центральным явлением русской культуры девятнадцатого-двадцатого веков стала не философия, а художественная литература. Философия этого времени чаще всего оказывается подчиненной или установкам религиозного, социологически ориентированного сознания, или служит обоснованию «прямого действия» по переустройству общественной жизни, смыкаясь с публицистикой и идеологией общественных групп, вовлеченных в социально-политическую борьбу с властью. Из двух направлений русской общественной мысли двадцатых-сороковых годов *философски более жизнеспособной и плодотворной была славянофильская мысль*, которая признавала область «метафизического», считала ее достойной внимания, пыталась осмыслить истоки кризиса новоевропейского рационализма и сформулировать иные, альтернативные этой традиции *начала* философского мышления. Славянофильская мысль сохраняла предмет философско-теоретических размышлений, делая возможность развития религиозной метафизики в России.

#### Ц И Т А Т А

«Нас всех, и в особенности Хомякова и К. Аксакова прозвали „славянофилами“; но это прозвище вовсе не выражает сущности нашего направления. Правда, мы всегда были расположены к славянам..., но это вовсе не составляло главного, существенного отличия нашего кружка от противоположного кружка западников. Между нами и ими были разногласия несравненно более существенные. Они отводили религии местечко в жизни и понимании только малообразованного человека и допускали ее владычество в России только на время, — пока народ не просвещен и малограмотен; мы же на учении Христовом, хранящемся в нашей православной Церкви, основывали весь наш быт, все наше любомудрие и убеждены были,

что только на этом основании мы должны и можем развиваться, совершенствоваться и занять подобающее место в мировом ходе человечества. Они ожидали света только с Запада, превозносили все там существующее, старались подражать всему там установившемуся и забывали, что у нас есть свой ум, свои местные, временные, духовные и физические особенности и потребности. Мы вовсе не отвергали великих открытий и усовершенствований, сделанных на Западе, — считали необходимым узнавать все там выработанное, пользоваться от него весьма многим; но мы находили необходимым все пропускать через критику нашего собственного разума и развивать себя с помощью, а не посредством позимствований от народов, опередивших нас на пути образования. Западники с ужасом и смехом слушали, когда мы говорили о действии народности в областях науки и искусства; они считали последние чем-то совершенно отвлеченным, не подлежащим в своих проявлениях изменению согласно с духом и способностями народа... Мы, конечно, никогда не отвергали ни единства, ни безусловности науки и искусства вообще (in idea); но мы говорили, что никогда и нигде они не проявлялись и не проявятся в единой безусловной форме; что везде они развиваются согласно местным и временным требованиям и свойствам народного духа; и что нет догматов в общественной науке и нет непременных, повсеместных и всегдашних законов для творений искусства. Мы признавали первую, самую существенную нашу задачу — изучение самих себя в истории и в настоящем быте; и как мы находили себя и окружающих нас цивилизованных людей утратившими много свойств русского человека, то мы считали долгом изучать его преимущественно в допетровской истории и в крестьянском быте. Мы вовсе не желали воскресить древнюю Русь, не ставили на пьедестал крестьянина, не поклонялись ему и отнюдь не имели в виду себя и других в него преобразовать. Все это — клеветы, ни на чем не основанные. Но в этом первобытном русском человеке мы искали, что именно свойственно русскому человеку, в чем именно он нуждается и что следует в нем развивать».

**Кошелев А. И.** Мои записки // Русское общество 40-50-х годов XIX в. Часть I. Записки А. И. Кошелева. М., 1991. С. 90–91.

«Киреевские, Хомяков и Аксаков сделали свое дело; долго ли, коротко ли они жили, но, закрывая глаза, они могли сказать себе с полным сознанием, что они сделали то, что хотели сделать... С них начинается перелом русской мысли. И когда мы это говорим, кажется, нас нельзя заподозрить в пристрастии.

Да, мы были противниками их, очень странными противниками. У нас была одна любовь, но неодинакая.

У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за вос-

поминание, а мы — за пророчество: чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно.

Они всю любовь, всю нежность перенесли на угнетенную мать. У нас, воспитанных вне дома, эта связь ослабла. Мы были на руках французской гувернантки, поздно узнали, что мать наша не она, а загнанная крестьянка, и то мы сами догадались по сходству в чертах да по тому, что ее песни были нам роднее водевилей; мы сильно полюбили ее, но жизнь ее была слишком тесной».

**Герцен А. И.** Былое и думы // *Герцен А. И.* Указ. соч. С. 246—247.

«Не в сфере национально-политического самосознания зародилось разделение русского мыслящего общества, а в области этических идеалов жизни. Не для того, чтобы обосновать свое патриотическое упование, разоблачили „славянофилы“ грехи „гниющего Запада“, — а, напротив, самый патриотизм их как сознательно исповедуемое *Credo* явился тогда, когда пред непреложным судом их острой совести разложился „европейский“ идеал, и душа прилеплась к другому...»

**Флоровский Г.** Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 37.

«...можно, не рискуя впасть в преувеличения, признать в идее цельного знания, в идее целостного духа ту ось, на которую нанизываются все течения русской философии, ту основу, которая делает из ряда мыслителей цельную школу, полную жизни и сил. И эта идея не была идеей рассудка, не была отвлеченной идеей; это было особое жизнеощущение, она была вызвана особым жизненным тоном. Эта идея носилась в воздухе... в 30-е и 40-е годы, из него ее вдохнули в себя славянофилы, сделав себя этим восприимчивыми к созвучным учениям святоотеческой мысли. К этой концепции подготовлял особый склад жизни, особый характер идеалов».

**Флоровский Г.** Там же. С. 13.

«Существует глубокое и тесное сродство между отдельными чертами такой организации: „безвластностью“, непосредственно определяющим значением высших начал и своего рода „аморфностью“. Все эти свойства синтезируются в идее личности. Если для человеческого поведения единственным и решающим регулятивом служит интуитивно им воспринимаемая норма религиозного или нравственного закона, которая непосредственно внушает образ действия в каждом отдельном случае, — то сама собою отпадает юридическая регламентация жизни общеобязательными законами и постановлениями. Само собою исключается и всякое средостение между отдельной личностью

и этими высшими началами. И вместе с тем оказывается невозможной кристаллизация жизни, — ибо все находится в процессе непрерывающегося созидания и творчества. Но и обратно, только наличность высших начал предохраняет эту „аморфность“ и „безвластие“ от вырождения в хаос и своеволие. Суть дела не в отрицании власти, порядка, организации, а перерождении их из чего-то внешнего во внутреннее, в замену мозаического характера жизни органическим».

**Флоровский Г.** Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 40.

«С пламенностью религиозной веры... юные философы утверждаются на Шеллинге, на Гегеле, как на камне вселенской церкви; диалектически выводят из „идей“ весь мир данного и должного, „рефлексируют“, созерцают, разлагают — и все для того, чтобы в конечном счете связать себя новым моральным постулатом: найти внутренний подвиг, дать обеты, навсегда преодолевающие мир пошлой действительности. <...>

Именно в эти годы она (русская интеллигенция. — *Л. С.*) осваивает самые глубокие и сложные явления европейской культуры... Этим заканчивается европеизация России, начавшаяся с бритья бород и завоевывающая теперь последние твердыни разума»

**Федотов Г. П.** Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1990. С. 85—86.