

АЛЕКСАНДР КАПЛИН



МИРОВОЗЗРЕНИЕ  
СЛАВЯНОФИЛОВ

ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ



# ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Серия научных изданий и справочников, посвященных малоизученным проблемам истории и идеологии русской цивилизации:

Русская цивилизация: история и идеология

Слово и дело национальной России

Экономика русской цивилизации

Экономическое учение славянофилов

Денежная держава антихриста

Энциклопедия Черной сотни

История русского народа в XX веке

Стратегия восточных территорий

**Мировоззрение славянофилов**

Биосфера и кризис цивилизации

Начальная история русской цивилизации

Третий Рим против нового мирового порядка

Энциклопедия славянофилов

**АЛЕКСАНДР КАПЛИН**

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ  
СЛАВЯНОФИЛОВ**

**ИСТОРИЯ  
И БУДУЩЕЕ РОССИИ**

**МОСКВА  
Институт русской цивилизации  
2008**

**А. Д. Каплин.** Мировоззрение славянофилов. История и будущее России. Отв. ред. О. Платонов. М., Институт русской цивилизации, 2008. – 448 с.

В книге доктора исторических наук А.Д. Каплина исследуются зарождение, становление и развитие мировоззрения славянофилов, сформулировавших в своих трудах основы русской идеологии, в течение более чем 1000 лет составлявшей духовный фундамент Государства Российского.

Славянофилы обоснованно и твердо объявили об особом пути России, утвердились в мысли о спасительной роли Православия как единственно истинного христианского вероучения, отметили неповторимые формы общественного развития русского народа в виде общины и артели. Классики славянофильства, усвоив последние достижения западной мысли, не только не повторяли ее, а подвергли критике самые основы западного миропонимания и предложили альтернативу ему. Они выработали более высокое воззрение на мир и тем самым встали во главе духовного развития человечества, сказали то новое слово, которое тогда было, а во многом и по сей день остается высшим интеллектуальным достижением рода человеческого.

ISBN 978-5-902725-29-9

© Каплин А. Д., 2008.

© Институт русской цивилизации, 2008.

## ГЛАВА 1

# ОСОЗНАНИЕ РУССКОЙ ИДЕИ В ТРУДАХ СЛАВЯНОФИЛОВ. ИХ ВЗГЛЯДЫ НА РУССКУЮ ИСТОРИЮ

В письме к М. Ф. Раевскому от 15 января 1860 г. из Лейпцига И. С. Аксаков писал: «У меня есть намерение издать здесь книгу под названием «Russische Ideen» – т.е. сборник или выборку замечательнейших статей из «Русской Беседы», «Сельского Благоустройства» и пр., таких, в которых бы ученый мир европейский ознакомился с оригинальной русскою мыслью, разрабатываемою, конечно, только славянофилами. Немцы говорят, что русские не выработали никакой идеи; вот и следует им показать, что наша идея далеко их опередила, и что все, смутно сознаваемое Рилем, Фребелем и другими достойными немцами, давно высказано и ясно осознано славянофилами и воплощено в жизни русского народа»<sup>1</sup>.

Как следует из приведенного текста, И. С. Аксаков считал разработку «оригинальной русской мысли» заслугой славянофилов и, по сути, отождествлял «русскую

<sup>1</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 2 ч., в 4 т. М., 1888–1896; ч.2, т.4, с. 29.

идею» со «славянофильской» (кстати, впоследствии делали это и Н. А. Бердяев в книге об А. С. Хомякове, и современный исследователь В. А. Кошелев, и некоторые другие<sup>1</sup>. Но нас в данном случае интересует не правомерность такого отождествления, а сама постановка И. С. Аксаковым проблемы «славянофильской идеи», осознание им важности «впустить в оборот общечеловеческий русскую мысль»<sup>2</sup>. Обратим внимание и на задачу: «показать» не просто «нашу идею», но идею, «далеко их» опередившую. И. В. Киреевский десятью годами раньше также считал, что пришла «настоящая пора для России сказать свое слово в философии, показать им, еретикам, что истина науки только в истине Православия»<sup>3</sup>. Как видим, мотивы изучения и высказывание «нашего» важны не только сами по себе, но и для того, чтобы «показать им». И не просто «им», а «им» – «немцам», «еретикам» (своим «русским иностранцам» напоминали уже в течение двух десятилетий). А в этом случае задача не может восприниматься иначе, как глубоко внутреннее религиозное переживание, там, где, казалось бы, место только сугубому рационализму.

27 марта 1860 г. К. С. Аксаков писал Н. С. Соханской (Кохановской): «Вы приписываете нам и аскетизм и стоицизм, и предполагаете какое-то отсутствие любви, или равнодушие к любви. – Вам не нравится, как мы относимся к другим, не славянофилам. – Но дело в том, что славянофильство – не общество, не компания, не кружок даже. Славянофильство – идея; кто ближе к ней – тот ближе, кто дальше – тот дальше. – Кружок же наш образуется сам собой, естественным отношением людей к этой идее, тою степенью к ней близости, которая смыкает нас между собою и обра-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912., Кошелев В. Парадоксы «мифологизации» // Москва. 1993. №7.

<sup>2</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 2 ч., 4 т., ч.2, т.3, с.402.

<sup>3</sup> Киреевский И.В. «Вера – не противоположность знания...» (Из писем и дневников) / Предисл. и публ. В. Афанасьева // Лит. Россия. 1990. 17 авг.

зует из нас – славянофилов. Отсутствие сделки – конечно необходимое наше условие, условие нашего исповедания; но разве это аскетизм? – Нечистый союз, или еще, успех с помощью посторонней примеси – страшит нас. Но опять, тут только правда и больше ничего»<sup>1</sup>. Действительно, они очень внимательно следили за своим качественным отличием от других течений общественной мысли. И совсем не случайно П. А. Флоренский замечает, что в А. С. Хомякове видели «источник, или, по крайней мере, очаг новой идеи...»<sup>2</sup>

Из письма К. С. Аксакова к Н. С. Соханской (Кохановской) видно, что он отличал «идею» от «кружка», «направления» и считал «славянофильство» именно «идеей». Неудивительно поэтому, что в феврале 1861 г. И. С. Аксаков без особой радости констатировал, что «славянофильствование начинает даже входить в моду», но примыкающие внешним образом не понимали, что «это дело духа, начал»<sup>3</sup>. И. С. Аксаков, как очевидец, писал той же Н. С. Соханской (Кохановской): «Знайте, что вся наша школа, или направление наше – создано было ими (А. С. Хомяковым и К. С. Аксаковым. – А. К.)»<sup>4</sup>. Следовательно, само свидетельство об «идее» как главном качественном отличии славянофильства принадлежит ключевым его деятелям<sup>5</sup>. Но вот составляющие «идеи», как категории, ими даны не были, а потому нам необходимо формально определить ее сущность. П. А. Флоренский в «устройстве терминологии» видел даже «суть науки». И «слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин» для него даже значило «решить поставленную проблему»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Переписка Аксаковых с Н.С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897. №3, с.154—155.

<sup>2</sup> Флоренский П. Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916, с.12.

<sup>3</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 2 ч., в 4 т., т.4, с.47.

<sup>4</sup> Переписка Аксаковых с Н.С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897. № 4, с. 564.

<sup>5</sup> Письма С.Т., К.С. и И.С. Аксаковых к Тургеневу. М., 1894, с.137, 138 и др.

<sup>6</sup> Флоренский П. Сочинения: В 2 т. М., 1990, т.2, с.229.



\* \* \*

К «идее» (понятию, восходящему еще к Платону), как философски осмысленной реальности, прибегали с целью описать целостную картину жизни народа. И. А. Ильин особо выделял двойственную «идею» компоненту – «энтелехию» (сложный философский термин, введенный Аристотелем). Последняя (по И. А. Ильину) есть «идея реальная»<sup>1</sup>.

Слово «идея» не раз встречается в текстах XVIII века, но лишь с 20–30-х гг. XIX века получает широкое распространение<sup>2</sup>. В середине прошлого столетия под этим многозначным латинским термином подразумевалось «понятие о вещи; умопонятие, представление, воображение предмета; умственное изображение. // Мысль, выдумка, изобретение, вымысел; // намеренье, замысел»<sup>3</sup>. «Идеал» в таком случае был не что иное, как «мысленный образец совершенства чего-либо, в каком-либо роде; первообраз, прообраз, началообраз; представитель; образец-мечта»<sup>4</sup>.

Современное определение «идеи», отчасти обедняя бытовавшее некогда понятие, в то же время в некотором смысле упорядочивает его: «1. Понятие, представление, отражающее (истинно или ложно) действительность в сознании человека и выражающее его отношение к окружающему миру... 2. Основной, существенный принцип мировоззрения... 3. Мысль, замысел... 4. Основная, главная мысль чего-л.»<sup>5</sup>

Говоря о «славянофильской идее исторического развития России» и подразумевая прежде всего «основной, существен-

<sup>1</sup> Лисица Ю. Энтелехия русской души // Москва. 1995. №11., с.3–5.

<sup>2</sup> Сорокин Ю.С. Развитие словарного состава русского литературного языка в 30–90-е годы XIX века. М.; Л., 1965, с.75.

<sup>3</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1989–1991, т.2, с.8.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Словарь русского языка: В 4 т. М., 1957–1961, т.1, с.868.

ный принцип мировоззрения», «понятие», «умопонятие», «замысел», «представление», «основную, главную мысль» славянофилов об историческом развитии России, мы не можем пренебречь ни «воображением предмета», ни «изобретением», ни «намерением» не только потому, что это свойственно мысли человека вообще, а тем более человека творческого, но и в научном, методологическом смысле. Помня о том, что «не кажущееся и видимость, а сущность и действительность составляют дело науки»<sup>1</sup>, нельзя отказаться и от иного, не сводимого только к «кажущемуся» и «видимому». Такой авторитетный специалист по Гегелю, как И. А. Ильин, считал, что «настоящая наука углубляется интуицией, т.е. живым созерцанием», без нее наука упускает главное – «тайну индивидуальной жизни»<sup>2</sup>. XX век вошел в историю как время критики «методов знания»<sup>3</sup>. Методология (как учение о методах, т.е. путях познания) весьма внимательно должна быть к «путям», на которых встречаются рационализм и «живое созерцание». Конечно, для чисто рационального понимания истории такая «встреча» будет не вполне желательна. Но «этот исторический рационализм, т.е. убеждение в рациональной доказуемости исторических тезисов есть, конечно», по П. А. Флоренскому, «не более как методологическая наивность»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Итак, «славянофильская идея» применительно к истории России как реально существующее понятие (а его употребляли Н. Н. Страхов, Л. А. Тихомиров, В. В. Розанов и др.) не только имеет право на существование, но есть и наиболее удачное из тех, которые бытуют до сих пор в литературе («учение»,

<sup>1</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991, с.82.

<sup>2</sup> Ильин И.А. Наши задачи: в 2 т. Париж; М., 1992, т.1, с.51.

<sup>3</sup> Флоренский П. Сочинения: в 2 т. Т.1, с.545.

<sup>4</sup> Там же, с.544.

«концепция» и даже «идеология», ибо последняя форма предполагает «систему», что в случае со славянофилами обязывает рассматривать ее как часть метафизики или психологии)<sup>1</sup>. Что же касается второй части интересующей нас проблемы «исторического развития России», то эти слова никак не следует отождествлять с «историческими взглядами славянофилов».

В предисловии к 1-му тому сочинений старшего брата И. С. Аксаков отмечал, что в его наследии «чрезвычайно трудно провести резкую грань между сочинениями историческими и неисторическими. Цельность его воззрения философского, нравственного, социального, художественного почти не допускает правильного разделения его литературной деятельности на рубрики или разряды: так, например, он проводил свои исторические взгляды и в исторических исследованиях, и в стихах, и в повестях, и в драматических пьесах, и в частных письмах, и в нравственно-философских трактатах, и в статьях по живым общественным современным задачам; наоборот — в его исторических трудах вы постоянно встречаетесь с его нравственными и социальными убеждениями и слышите ответный отзыв его на вопросы нашей эпохи. Прошедшее и будущее, минувшее и современное, все это жило в нем цельною, живою, настоящею жизнью, которая была непрерывным ключом...»<sup>2</sup> Как эти, так и другие слова из того же предисловия с поправкой на индивидуальные качества, можно отнести ко всем членам славянофильского кружка.

В письме к В. Пальмеру от 11 октября 1850 г. в разгар политических страстей А.С.Хомяков писал: «Отвлеченные вопросы веры почти всеми считаются менее интересными и менее важными, чем практические вопросы дипломатии и политики. Таково общее мнение, и я потому не удивляюсь, хотя считаю его одним из самых ошибочных и ложных.

<sup>1</sup> *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т.2, с.8.

<sup>2</sup> *Аксаков К.С.* Полн. собр. соч.: в 3 т. М., 1861, 1875, 1880. Т.1, с.V—VI.

Оно ложно не только с философской точки зрения (ибо вопросы религиозные касаются вечных истин и единственного, истинного человеческого счастья), но и с точки зрения исторической. Можно ли человеку не слепому, с глазами, не закрытыми для света исторической науки, хотя на минуту усомниться в том, что арианство и осуждение его в никейском соборе дало особенное направление судьбам Европы на многие столетия... Нельзя также не признать, что разделение Востока и Запада, по поводу вопроса религиозного, имело жизненное значение для всей европейской истории...»<sup>1</sup>

Можно не соглашаться с резкой определенностью процитированного фрагмента, но нельзя не признать правоту слов В. З. Завитневича, заметившего, что «при изложении исторического мировоззрения Хомякова постоянно приходилось затрагивать его воззрения богословские. Цельность его мировоззрения, с одной стороны, доминирующее значение, какое играют у него вопросы веры – с другой, делали это неизбежным»<sup>2</sup>. Поэтому не просто важно, но и необходимо рассматривать не только исторические работы, публицистику, переписку славянофилов, но и их богословское, философское, поэтическое наследие. Сугубо же специфический, «отраслевой» подход показал свою несостоятельность уже в предшествующие десятилетия. Задача заключается в «научной терпимости» к объекту исследования, что возможно только на почве единства методологии. Интересные суждения по этому поводу есть у П.А. Флоренского: «Богатству жизни метод исследования не должен противопоставлять «упорядоченную пустоту и смерть»<sup>3</sup>. Значит, славянофильская идея исторического развития России требует как своего метода («пути») изучения, так и своего метода («способа») изложения.

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб., 1995, с.316.

<sup>2</sup> Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. Киев, 1902, т.1, кн.2, с.965.

<sup>3</sup> Флоренский П. Сочинения: в 2 т. М., 1990, т.2, с.125—129.

Несмотря на широкий спектр разных мнений о славянофилах, высказанных за более чем полтора столетия, есть нечто общее, что так или иначе свойственно всем высказывающимся: славянофилы – это православные мыслители. По К. С. Аксакову, для русского народа «Православная вера есть весь смысл его жизни, без нее он не имеет значения»<sup>1</sup>. Подобные мысли высказывали все без исключения славянофилы. И совершенно не случайно так рьяно (и отнюдь не всегда достойно) сражались с ними революционеры-демократы и представители генетически родственных им течений. «Война наша с ними, – писал в 1858 г. А. И. Герцен, имея в виду славянофилов, – была в самой сущности воззрения; она не могла не быть. Они смешивали с народностью не только детское поклонение детскому периоду нашей истории, но и православию»<sup>2</sup>. А православные теории для А. И. Герцена были «жалкими»<sup>3</sup>.

Истинные ли православные были славянофилы или неистинные, консерваторы или либералы, ортодоксы или близкие к ереси, националисты или панслависты... – тут споры не утихают до сих пор. Но главная мысль об их православности, без уточнений, оказалась единственно не дискутируемой. И именно она в силу различных причин не была поставлена в центр методологического основания и исторических, и историографических исследований в послеоктябрьское время.

Правда, ученые-филологи в последние годы приступили к созданию новой концепции русской литературы, которая учитывает ее христианские и именно православные традиции. Успехи на этом пути В. А. Воропаева, М. М. Дунаева, И. А. Есаулова уже не раз отмечались научной обще-

<sup>1</sup> Цимбаев Н.И. Из истории славянофильской политической мысли. К.С. Аксаков в 1848 году // Вестн. МГУ. Сер. IX, История. 1976. №5, с.92.

<sup>2</sup> Прийма Ф. Шевченко и русские славянофилы // Русская лит. 1958. №3, с.169.

<sup>3</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877–1911, т.5, с.83.

ственностью<sup>1</sup>. Но специального филологического исследования о славянофилах, написанного с позиций христианской методологии, пока нет. Ценные в фактологическом отношении работы, такие как монография Т. Ф. Пирожковой, где вводится в научный оборот много новых источников, к сожалению, страдают неопределенностью методологических принципов, верностью изжившим себя штампам<sup>2</sup>.

Н. И. Цимбаев пришел к выводу, что «и славянофильство, и западничество были именно ранними формами российского либерализма, во многом сильно отличавшимися от зрелых проявлений либерализма конца XIX – начала XX в.»<sup>3</sup> Имелись в виду как «идеология либерализма», так и его «организационные формы». Советские историки полагали, что общественно-политические взгляды славянофилов являются ключевыми «при определении социальной природы славянофильства, его исторического смысла»<sup>4</sup>.

В рамках безраздельно господствовавшей в науке марксистской методологии это было достаточное основание при исследовании славянофильства, хотя признанию общественно-политических взглядов ключевыми противился сам предмет изучения. Как бы предчувствуя подобные акценты в постановке проблемы, А. С. Хомяков в письме к В. Пальмеру (во время начала Крымской войны) писал: «Странное и непредвидимое для меня дело писать о политике. Но каждый политический вопрос имеет социальное значение; а если в него хорошенько вникнуть, то найдешь в нем и его религиозную

<sup>1</sup> *Воропаев В. В.* Духом схимник сокрушенный... Жизнь и творчество Н. В. Гоголя в свете Православия. М., 1994.; *Воропаев В. В.* Н. В. Гоголь: жизнь и творчество. М., 1998; *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: Учеб. пособие для студентов духовных академий и семинарий. М., 1997. Ч. II; *Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995.

<sup>2</sup> *Пирожкова Т. Ф.* Славянофильская журналистика. М., 1997.

<sup>3</sup> *Цимбаев Н. И.* Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986, с. 240.

<sup>4</sup> Там же, с. 4.

сторону»<sup>1</sup>. А несколькими годами раньше, 11 октября 1850 г., в письме к тому же адресату он заметил: «Даже в наше время большая часть европейских потрясений хотя и возникла, по-видимому, из материальных и иногда самых ничтожных интересов, служит только внешнею оболочкою для глубоких вопросов религиозного свойства, управляющих действиями людей без ведома их самих»<sup>2</sup>. Можно привести и еще немало аналогичных свидетельств как самого А. С. Хомякова, так и его соратников о том, что именно для них было «главным». Неудивительно поэтому откровенное признание К. Д. Кавелина в письме к Ю. Ф. Самарину: «Нас действительно разделяет непереступаемая бездна»<sup>3</sup>. Не потому ли слабо разработанными остались среди прочих и такие «интереснейшие вопросы истории славянофильства», как: «славянофильская философия истории» – «не только стержень всего славянофильского учения, одновременно она – ключ к политической программе славянофилов в 1840–1860-е годы», «роль славянофильства в развитии русской культуры XIX в.», «судьба славянофильства в исторической литературе и в исторических размышлениях о России»<sup>4</sup>. Монографического исследования, как полагал Н. И. Цимбаев, требовала «историко-философская концепция славянофилов, которая исключительно важна при изучении знаменитого спора западников и славянофилов о путях развития России»<sup>5</sup>.

Время, прошедшее с тех пор (т.е. с 1986 г.), в академическом, научном плане мало что добавило в уяснении названных вопросов. Следовало искать иные подходы, соответствовавшие самой природе изучаемого предмета и позволявшие дать наиболее объективную его оценку. Прежняя

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Сочинения богословские. С.345.

<sup>2</sup> Там же, с.316—317.

<sup>3</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: с 12 т. Т.4, с.378—379.

<sup>4</sup> Цимбаев Н.И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986, с.119, 240.

<sup>5</sup> Там же, с.4.

методология не позволяла сделать это. Ибо между ученым-материалистом и славянофилом находится, по свидетельству А. И. Герцена, «церковная стена». Последнее суждение есть честное признание в практической принципиальной невозможности всестороннего объективного постижения славянофильства людьми с подобным типом мировоззрения.

По слову И. А. Ильина, сначала необходимо научиться видеть вместе с изучаемым мыслителем, потом можно отказаться от этого способа видения. Но «всякой критике и всякому научению необходимо предшествует понимание отвергаемого и приемлемого», только за изучением (когда исследователь «созерцает предмет сначала через опыт и через идеи» изучаемого мыслителя) наступает самостоятельное и критическое осмысление<sup>1</sup>.

Следовательно, «для того чтобы знание состоялось, необходимо, чтобы содержание объекта вступило, так или иначе, в пределы субъекта... Познающая душа должна предоставить свои силы и средства предмету; это необходимо для того, чтобы принять в себя его содержание, дать ему осуществиться в себе. Предмет должен как бы прозвучать своим содержанием в познающей душе; высказаться в ней... Только тогда человек может сказать, что он испытал предмет, что он приобрел первую основу всякого знания — предметный опыт»<sup>2</sup>. Совершенно очевидно, что понять чужое учение вовсе «не значит вложить свое содержание в чужие слова; но значит обрести то самое содержание, которое испытывал изучаемый мыслитель»<sup>3</sup>. Для этого необходимо как бы «отложить в сторону» свое «словоразумение» и «выработать себе как бы второй стиль, второе словоупо-

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*: в 2 т. СПб., 1994. Т.1, с.17.

<sup>2</sup> Ильин И.А. *Философия и жизнь // На переломе. Философия и мировоззрение*. М., 1990, с.47.

<sup>3</sup> Ильин И.А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т.1, с.18.



требление, второе словоразумение, и, притом, адекватное философскому разумению данного мыслителя»<sup>1</sup>.

Но это лишь подсобный прием для решения главной задачи: воспроизвести «бывшее» силами своего духа и познать его «в имманентной ему закономерности». В нашем случае это значит строго различать: что видели в предмете славянофилы и что видит исследователь, вынужденный до поры до времени ограничиваться «одной только внутренней», «имманентной» критикой исследуемого учения.

В мае 1888 г. в Париже с лекцией «Русская идея» (кратким проспектом книги «Россия и Вселенская церковь») выступил В. С. Соловьев. С тех пор это словосочетание, наполняемое в зависимости от мирозерцания автора различным содержанием, не только появлялось в историко-философских и иных трудах, но и становилось предметом специальных изысканий. При рассмотрении этой «идеи», естественно, не мог не возникнуть и не потребовать своего разрешения вопрос о соотношении различных вариантов выражения русского самосознания. Л.А.Тихомиров был уверен, что «в самом славянофильстве наиболее типична была русская идея», а не «славянская, пристегнутая к ней довольно искусственно. Судьбы этой русской идеи только и могут интересовать нас в славянофильстве. В связи с ней мы должны определять значение последующих деятелей русского самосознания...»<sup>2</sup>

Сам же В. С. Соловьев, отыскивая ответ «в вечных истинах религии», считал: «...идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»<sup>3</sup>. Вторая положительная часть соловьевского определения говорит о таком дерзновении ее автора, что де-

<sup>1</sup> Ильин И.А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т.1, с.18.

<sup>2</sup> Тихомиров Л.А. *Русские идеалы и К.Н. Леонтьев* // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993, с.382.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. *Сочинения*: в 2 т. М., 1989, т.2, с.220.

лает эту задачу (разгадать: «что Бог думает ...») попросту невыполнимой, по крайней мере в научном исследовании.

Наше понимание «славянофильской идеи» отлично от понимания В. С. Соловьевым «русской идеи». «Славянофильская идея» – это именно то, что «думали» о России люди, называемые славянофилами. Их идея выражалась словом. А слово, по мысли К. С. Аксакова, «есть дух, воплотившийся в звуковую плоть»; язык же, как «воплотившаяся мысль», «сам мыслит своими формами, флексиями, словоизменениями и пр.»<sup>1</sup> К. С. Аксаков отмечал, что «дело науки – понять и объяснить явления, которые предстоят ей, как данные, образовавшиеся самостоятельно, выросшие на своем корню, а не осуждать их и называть странными. Одним словом: дело науки ... признать весь предмет своего изучения, как он есть, и из него самого извлечь его разум»<sup>2</sup>.

Замечаний, подобных приведенному, в славянофильском наследии содержится множество. А. С. Хомяков считал, что «мы должны принимать, сохранять и развивать ее (науку. – А. К.) во всем том умственном просторе, которого она требует; но в то же время подвергать ее постоянно своей собственной критике, просвещенной теми высшими началами, которые нам изстари завещаны Православием наших предков. Таким только путем можем мы вызвать самую науку, дать ей целость и полноту, которых она до сих пор не имеет. <...> Разумеется, ошибки неизбежны; но истина дается тому, кто ее ищет добросовестно, а всякая истина служит Богу»<sup>3</sup>.

В этом случае наука, по мнению К. С. Аксакова, «должна необходимо допустить таинство жизни, не подлежащее уже ее осязанию, таинство, которое может она угадывать и определять приблизительно, но которым овла-

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: в 3 т. Т.2, ч.1, с.530.

<sup>2</sup> Там же, с.645.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900, т.1, с.259.

дети она не в силах, ибо это – таинство жизни»<sup>1</sup>. А потому К. С. Аксаков допускал в науке, «на границе ее, свой таинственный, так сказать мистический элемент, к которому необходимо примыкает вся деятельность нашего разума, как мы ни стараемся объяснить это...»<sup>2</sup> А. С. Хомяков же полагал, что «где замолкает история, там говорит религия, прервавшаяся необъяснимо нить исторического движения связывается в стройное развитие законами Провидения»<sup>3</sup>.

Но не только это следует иметь в виду при изучении славянофильской идеи исторического развития России. В статьях второй половины 1850-х гг. о народности Ю. Ф. Самарин не раз подчеркивал: при изучении какого-либо народа в первую очередь нужно узнать, что думает о себе сам народ – «каждый народ должен сам себя рассказать, объяснить...» и т.д.<sup>4</sup> Очевидно, что, изучая то или иное направление общественной мысли или конкретного мыслителя, прежде всего необходимо попытаться услышать, что думают о себе они сами и те лица, мнением которых они чрезвычайно дорожили.

Ю. Ф. Самарин в письме к К. Д. Кавелину от 20 января 1875 г. по поводу книги последнего «Вопросы психологии» писал: «...читатели, знакомые с учением Церкви (единственные читатели, от которых я могу ожидать беспристрастного суждения), мне кажется, сами легко дополнят то, чего я не договорил и что было выражено мною слишком неточно»<sup>5</sup>. Но относительно продолжения дела А. С. Хомякова он был куда менее оптимистичен. Еще более сужает круг истинно разумеющих И. В. Киреевский в письме к старцу Оптиной Пустыни отцу Макарию: «Хотя

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: в 3 т. Т.3, ч.2, с.III.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Политические письма 1848 года // *Вопр. философии*. 1991. №3, с. 120.

<sup>4</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. Т.1, с.155.

<sup>5</sup> Там же, т.6, с.392.

я думаю, что говорю истину, однако же чувствую в то же время, что судить об этом (о святых отцах, России. – *А. К.*) могут только такие люди, как Вы. А мне не хотелось бы сказать ничего не истинного, или неверного, особенно об учении св. отцев»<sup>1</sup>. В высказываниях и Ю. Ф. Самарина, и И. В. Киреевского, как и в вышеприведенных суждениях А. И. Герцена и К. Д. Кавелина присутствует, по сути, одно утверждение – истинное понимание славянофильского наследия плодотворно лишь в традициях православного мировосприятия, которое в XVIII–XIX веках имело свои особенности.

Как заметила И. Роднянская, «источником расцвета, а со временем, быть может, и трагедии русской литературы (мы здесь дополним – русской литературы во всем ее объеме, а не только художественной. – *А. К.*) стало то, что она натуральным и неприметным образом влилась в полость, оставшуюся от церковной кафедры, от амвона, с которого учили патриархальное общество церковные святители и служители. В ходе секуляризации литература стала как бы второй русской церковью, квазиправославным институтом для «образованных сословий». Притом что нити, связывающие ее с Церковью настоящей, не обрывались или не вполне обрывались – и это питало ее прямо или косвенно»<sup>2</sup>.

Это утверждение нуждается в уточнении. Почему возникла «полость» от церковной кафедры, если сама «кафедра» никуда не исчезла и с нее продолжали проповедовать и святитель Тихон (Задонский), и святитель Филарет (Дроздов), и святитель Игнатий (Брянчанинов), и святитель Феофан Затворник?.. Так ли уж «натуральным и неприметным образом влилась» в эту «полость» литература? Утвердительный ответ вряд ли возможен.

<sup>1</sup> Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, с.182–183.

<sup>2</sup> Роднянская И. В зоне непредвиденного // Лит. учеба. 1991. Кн. 4, с.56–57.

Но то, что литература стала «квазицерковным институтом», скорее – «квазирелигиозным», тут, пожалуй, трудно не согласиться. Так, Л. Н. Толстой многократно тиражировавший свои антицерковные произведения, тем не менее о православных славянофилах, по свидетельству автора «Яснополянских записок» Д. Маковицкого, говорил с воодушевлением, с таким уважением, «с каким при мне не говорил ни о ком, кроме как о русском народе»<sup>1</sup>.

В отличие от И. Роднянской, иную характеристику дают В. Афанасьев и В. Воропаев: «...литература светская, развивавшаяся в образованном обществе, вольно или невольно противостояла Церкви. <...> Она посягает на духовное руководство, пытаясь подменить собой Церковь»<sup>2</sup>. Последняя мысль полностью согласуется с тем, что писали и говорили об образованном сословии XVIII – начала XX веков и виднейшие богословы (как причисленные позднее к лику святых, так и архиепископ Никанор (Бровкович), архиепископ Никон (Рождественский) и др.), и простые священники.

Но Церкви (а следовательно, и духовной жизни основной массы русского народа) противостояла не просто «литература», ей противостояла и «наука». Недаром А. С. Хомяков указывал, что наука XVII—XIX веков искала «оружие против Библии», и к середине XIX века ученые продолжали эту «бессознательную битву»<sup>3</sup>. Подобные суждения, но в более резкой форме, высказывали многие выдающиеся мыслители – от К. С. Аксакова до К. Н. Леонтьева и от В. В. Розанова до И. Л. Солоневича. Современное русское самосознание лишь продолжает эту традицию.

Но не только в светских общественных науках, а и в публицистике, литературной критике того времени попытка

<sup>1</sup> Цит. по: Лобанов М.П. Сергей Тимофеевич Аксаков. М., 1987, с.328.

<sup>2</sup> Афанасьев В., Воропаев В. Святитель Игнатий Брянчанинов и его творения // Лит. учеба. 1991. Кн.4, с.109.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т.5, с.30.

православного осмысления предмета в лучшем случае встречала равнодушие. В. И. Аскоченский отмечал, что как только И. В. Киреевский «заговорил с своими учеными собратиями не прежним языком, высказав им не обвиняясь, что свет и истина не там, где они ее искали доселе, что надобно начать учиться сызнова», от него попросту отвернулись и его постигла почти та же участь, что и Н. В. Гоголя<sup>1</sup>. Такая же участь постигла и славянофилов. «Иначе» духовно ориентированная общественная наука давала дружный отпор тем одиночкам из ученого мира (как, например, М. О. Кояловичу или В. З. Завитневичу), кто хотел объективно-доброжелательно отнестись к изучению славянофильского наследия.

Не лучшим было отношение к славянофилам и тех, кто был индифферентен к Православию, как, например, И. С. Тургенев. Не случайно в письме к С. Т. Аксакову от 25 мая 1856 г. он писал: «...а с Константином Сергеевичем, я боюсь, мы никогда не сойдемся»<sup>2</sup>. По замечанию В. С. Аксаковой, И. С. Тургенев не имел «понятия ни о какой вере... духовной стороны предмета он не в состоянии ни понять, ни почувствовать...»<sup>3</sup>. То, чего еще опасался молодой И. С. Тургенев, почти не принималось в расчет деятелями более позднего времени. В результате либеральная, а впоследствии и советская наука, оказалась неспособной понять взгляды славянофилов на историю развития России, ибо пыталась толковать их с позиций материализма и атеизма. «Философский материализм и связанный с ним атеизм, – констатировал С. С. Дмитриев, – резко враждебны славянофильству»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Отсталый (Аскоченский В.)*. В Оптиной Пустыни // Домашняя беседа для народного чтения. 1861. Вып. 4, с. 63—64.

<sup>2</sup> Письма С.Т., К.С. и И.С. Аксаковых к Тургеневу. С. 136.

<sup>3</sup> Дневник Веры Сергеевны Аксаковой. 1854—1855. СПб., 1913, с. 41.

<sup>4</sup> *Дмитриев С.С.* Славянофилы и славянофильство (Из истории русской общественной мысли середины XIX века) // Историк-марксист. 1941. №1, с. 90.

Исследование источников и историографии показало, что XX столетие в концептуальном плане в понимании славянофильства мало что добавило к уровню рубежа XIX–XX веков. Одной из главных причин этого явилось отсутствие четкого представления о каждом крупном деятеле славянофильского направления. По верному замечанию Н. И. Цимбаева, в историографии наблюдается отождествление взглядов различных славянофилов, а течение «в целом делается ответственным за все высказывания лиц, причастных к славянофильскому кружку»<sup>1</sup>.

К. С. Аксаков, как никто из близкого ему круга, ревностно относился к чистоте славянофильских воззрений. В февральском 1860 г. письме к Н. С. Соханской (Кохановской) он подчеркивал: «Строгость принципа, полнейшая ему последовательность – вот дух действий славянофильства... <...> ... в середине нашей должна быть и, Бог даст, будет всегда хранима чистая, непорочная мысль истины, святыня духа. Какое счастье, что, говоря о духе, говоришь о духе русского народа, что, стоя за истину, стоишь за Русь. Я всего более боюсь нечистого союза»<sup>2</sup>. Важно обратить внимание не только на строгость принципа, но и на мотивы, основания такой строгости и цельности. И. С. Аксаков объяснял их именно целомудрием ума А. С. Хомякова и К. С. Аксакова. Естественно, что позиция исследуемых мыслителей требует прежде всего скрупулезного, вдумчивого, подробного прочтения наследия каждого из славянофилов в отдельности.

<sup>1</sup> Цимбаев Н.И. Из истории славянофильской политической мысли. К.С. Аксаков в 1848 году // Вестн. МГУ. Сер. IX, История. 1976. №5, с.18.

<sup>2</sup> Переписка Аксаковых с Н.С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897. №3, с.148.

## ГЛАВА 2

### ЗАРОЖДЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ (1820—1840 гг.)

*Российское общественное сознание в александровское время. — А. С. Хомяков (1804—1830-е гг.). — И. В. Киреевский (1806—1830-е гг.). — П. В. Киреевский (1808—1830-е гг.). — К. С. Аксаков (1817—1830-е гг.). — Ю. Ф. Самарин (1819—1840-й гг.)*

Куда бы нас судьба ни завела и  
как бы обстоятельства ни разрозни-  
ли, у нас все будет общая цель: бла-  
го отечества...

*И. В. Киреевский<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: в 2 т. М., 1911, т.1, с.10.



В твоей груди, моя Россия,  
 Есть также тихий, светлый ключ... <...>  
 И он течет неиссякаем,  
 Как тайна жизни невидим,  
 И чист, и миру чужд, и знаем  
 Лишь Богу да Его святым!

*А. С. Хомяков. Ключ, 1835*

Все представители истинного славянофильства и родились, и получили начальное воспитание (а самые старшие успели окончить Московский университет) в царствование Александра I, которое заключало в себе не одну эпоху. По слову Г. В. Флоровского: «Вся значительность» этого времени «в общей экономии нашего культурного развития еще не была опознана и оценена до сих пор»<sup>1</sup>.

Елизаветинско-екатерининское время оставило не только блестящие военные победы, но и усиление крепостного гнета, странное состояние духа в обществе. С середины XVIII века в России распространяются идеи Вольтера, энциклопедистов, мистиков. Архиепископ Никанор (Бровкович) отмечал, что с этого времени «христианский мир представляет страшную, можно сказать небывалую свалку всяких антихристианских учений...»<sup>2</sup> Затем наступило время немецкой философии.

Эпоха ранних либеральных преобразований Александра I не способствовала духовному оздоровлению общества. Сам император только в канун вторжения Наполеона в Россию впервые прочитал Новый Завет и более всего его взволновал Апокалипсис<sup>3</sup>. Основным же и любимым чте-

<sup>1</sup> *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983, с.128.

<sup>2</sup> *Никанор, архиеп.* Против графа Льва Толстого. Восемь бесед. 2-е изд. Одесса, 1891, с.27.

<sup>3</sup> *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С.131.

нием Александра I, как и подавляющей части образованного общества, была западная литература.

Сложное время переживали Православная Церковь в России, ее учебные заведения, богословская наука. В своем предисловии к богословским сочинениям А. С. Хомякова, характеризуя в «общих чертах» среду, «в которой родился, жил и умер Хомяков», Ю. Ф. Самарин выделяет и описывает четыре вида неверия тогдашнего российского общества: научное, казенное, бытовое и «самый прискорбный вид неверия – неверие, вызывающее к помощи, невольное, добросовестное неверие от недоразумения»<sup>1</sup>.

В начале XIX века почти вся Европа в той или иной степени оказалась втянутой в военные действия, то затухающие, то разгорающиеся с новой силой. Россия в этом смысле не была исключением. Отечественная война 1812 г., заграничный поход русской армии, поражение величайшего завоевателя и установление после Венского конгресса новых отношений в Европе, естественно, не могли не отразиться и на общественном сознании.

Второе десятилетие XIX века в России «все проходит под знаком Библейского общества»<sup>2</sup>, тесно связанного с масонскими ложами. Создаются тайные общества, растет увлечение мистицизмом. В то же время набирает силу и «антимасонская» идеология, во главу которой все более выдвигается А. С. Шишков, а затем архимандрит Фотий (Спасский). Борьба этих тенденций находила отражение в церковных кругах и самом Синоде.

Большое распространение получает католицизм, особенную активность проявляют иезуиты. В четвертом письме к иезуиту о. Мартынову (1865 г.) Ю. Ф. Самарин подчеркивает, что в александровское время вся сила иезуитов заключалась в «духовном бессилии» высших сло-

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877–1911, с. 331–337.

<sup>2</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С.147.

ев петербургского общества. Здесь могли рассчитывать на успех и получать сочувствие «всякое, со стороны занесенное учение, политическое или религиозное, всякая фантазия, всякий призрак»: «По-видимому, все сияло благонамеренностью... а между тем живое, народное самосознание гибло. При сильно развитом государственном патриотизме терялся народный смысл; историческая память была как бы отшиблена; непосредственное ощущение всего пережитого прошедшего в каждой минуте настоящего было утрачено; народный язык сделался как бы чужим, своя вера упала на степень всякой иной веры», под веротерпимостью подразумевали «вмешательство во имя безразличия всех исповеданий»<sup>1</sup>.

Такого рода «терпимость» «бессознательно умерщвляла духовную жизнь». В «эту-то дряблую и рыхлую среду, безсильную духом, оторванную от народной и церковной почвы, питавшей ее вещественно и духовно, врезались иезуиты...»; никакого отпора не было: «дворянские души и ... капиталы сами собою устремились в раскинутые сети...»<sup>2</sup> Это одна из ярких характеристик некоторых сторон жизни российского общества 1800–1810-х гг., когда закладывалось мировоззрение А. С. Хомякова, И. В. и П. В. Киреевских.

Ю. Ф. Самарин, не принадлежавший «к числу безусловных поклонников александровской эпохи» и произнесший «жесткое» слово о ней, тем не менее отдавал справедливость «людям того времени»: «Они не терпели притворства, не мирились с обманом и ненавидели подлость; чувство чести и гражданской честности было в них живо и сильно развито<sup>3</sup>. Именно последнее чувство, считает Ю. Ф. Самарин, и «заговорило против иезуитов» и их «воровских приемов». На положительные качества

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. Т.6, с. 226—228.

<sup>2</sup> Там же, с.228.

<sup>3</sup> Там же, с.235.

людей этого времени находим мы указания и в других отзывах. Достаточно вспомнить пушкинское свидетельство из послания «К Чаадаеву» (1818 г.): «Пока сердца для чести живы...» Так говорить можно лишь о действительно имеющемся в наличии.

Даже схематически изображенная картина духовного и умственного состояния российского общества показывает, сколь сложным оно было в александровское время, которое в конце концов закончилось изгнанием иезуитов (1820 г.), официальным запрещением масонских лож, закрытием Библейского общества, поражением декабристов. Известие о пяти казненных было так близко принято к сердцу образованным светским обществом, что, по воспоминаниям А. И. Кошелева, «описать или передать ужас и уныние, которые овладели всеми, — нет возможности: словно каждый лишился своего отца или брата»<sup>1</sup>. Но и такие меры никак не могли успокоить брожение умов. Через четыре года П. Я. Чаадаев уже напишет свое первое «Философическое письмо».

\* \* \*

Москвич по рождению (1804 г.), А. С. Хомяков принадлежал к родовитой дворянской семье, почти разорившейся, но поправившей свои дела и обретшей состояние, которое принято было считать «средним». Имения находились в Тульской, Рязанской, Смоленской губерниях, так что сам Алексей Степанович впоследствии называл себя еще и туляком.

Несмотря на атмосферу александровского времени, мать воспитала в сыне истинную религиозность, далеко спрятанную от людских глаз. В общении А. С. Хомяков представлял замечательно живым собеседником, способным на веселую

<sup>1</sup> Русское общество 40–50-х годов XIX в. Часть I: Записки А. И. Кошелева. М., 1991, с. 54—55; см. также: *Филин М.* О декабристах и декабризме. Некоторые размышления над страницами новонайденного текста // Москва. 1993. №6.

шутку, и был, по воспоминаниям многих очевидцев, непревзойденным полемистом. Одно из редких личных признаний его находим мы в третьем письме (без даты, но скорее всего относящемся к 1847 г.) к В. Пальмеру: «Не сомневайтесь в силе Православия! Хотя я еще не стар, но помню то время, когда в обществе оно было предметом глумления и явного презрения. Я был воспитан в благочестивой семье и никогда не стыдился строгого соблюдения обрядов Церкви; это навлекло на меня то название лицемера, то подозрение в тайной приверженности к латинской церкви: в то время никто не допускал возможности соединения православных убеждений с просвещением. Я видел, как росла и развивалась сила православия, несмотря на иное временное угнетение, которое, по-видимому, должно бы было сломить его, несмотря и на иное покровительство, которое, казалось, должно бы было его унижить»<sup>1</sup>.

Перемена быта (московский пожар 1812 г., жизнь в деревне, переселение в новую столицу, возвращение в первопрестольную) не могла не способствовать ознакомлению впечатлительного отрока с нравами как столичной, так и провинциальной жизни. Алексей Степанович окончил математическое отделение Московского университета со степенью кандидата. В одном из своих публичных воспоминаний в 1859 г. А. С. Хомяков, анализируя литературу «от Державина до Княжнина и Николева», замечает, что «в ранней молодости» он рос «под влиянием другого направления...»<sup>2</sup> В то же время в «Разговоре в Подмосковной» (1856 г.) И. А. Тульнев, под которым легко угадывается автор, «не стыдится» А. С. Шишкова. Эти свидетельства проясняют круг чтения юного Хомякова. Хорошее знание древних и новых языков, любовь к литературе, увлечение поэзией побуждают А. С. Хомякова к переводческой деятельности, а затем и к собственному поэтическому творчеству. Живое отношение к происходящим в мире событи-

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб., 1995, с.311.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988, с.312.

ям приводит к попытке (правда, неудачной) выступить в 1821 г. на стороне единоверных греков против турецкого гнета.

К середине 1820-х гг. А. С. Хомяков становится дружен с лучшими молодыми дарованиями того времени. Однако революционные идеи будущих декабристов им были отвергнуты. Не входил он ни в «Общество любомудрия», ни в вневитиновский кружок. Особой вехой в жизни Алексея Степановича стало заграничное путешествие 1825–1826 гг. по Европе (славянские земли, Италия, Париж). Но изучение достижений западной культуры не заслонило от него те недостатки духовной, социальной, политической жизни, с которыми он тогда столкнулся лицом к лицу.

С 1822 г. А. С. Хомяков состоял на военной службе, участвовал в 1828 г. в войне с Турцией, проявив при этом незаурядное мужество (хотя так и не решился рубить убегающего противника). Боевой опыт еще более закалил характер молодого офицера, укрепил трезвость его взглядов. Отставка из армии, поиск своего места в жизни, женитьба на Е. М. Языковой – сестре поэта, положение отца семейства, отставного штаб-ротмистра, зимой – москвича, летом – помещика-провинциала, больше никогда не состоявшего на государственной службе, – такова внешняя канва жизни А. С. Хомякова в 1820–1830-е гг.

Как публицист он начал выступать более или менее постоянно с первой половины 1840-х гг. В связи с этим огромный интерес представляет его поэтическое наследие. Еще В. З. Завитневич отмечал, что поэтическое творчество А. С. Хомякова 1832–1840 гг. (фактически при отсутствии «учено-литературных трудов») имеет важное биографическое значение и что «почти все основные положения его мировоззрения ... были осознаны и облечены в поэтические образы уже в тридцатых годах ...»<sup>1</sup> Однако в XX веке этой

---

<sup>1</sup> *Завитневич В.З.* Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. Киев, 1902. Т.1, кн. 1, с.222, 223.

темы касались исключительно филологи. Историками этот интереснейший аспект творческой деятельности А. С. Хомякова был забыт. И есть насущная необходимость остановиться на нем подробнее, расширив хронологические рамки, обозначенные В. З. Завитневичем.

Известна оценка самим поэтом своего творчества из письма к А. Н. Попову (январь 1850 г.): «Без притворного смирения я знаю про себя, что мои стихи, когда хороши, держатся мыслию, т.е. прозатор везде проглядывает, и следовательно, должен, наконец, задушить стихотворца»<sup>1</sup>. Однако автор заметки к стихотворению «Звезды» считает, что здесь «нельзя усмотреть и тени той надуманности, которую сам А. С. Хомяков ставит в вину своим стихотворным произведениям...»<sup>2</sup> К тому же нельзя доверяться и чрезмерной самокритике поэта. П. А. Кулиш в письме к С. Т. Аксакову от 1 января 1856 г. сообщает, что намеревался говорить о русском языке как «языке Пушкина и Хомякова» (последние слова, правда, были зачеркнуты отправителем). Но они не были досужей выдумкой. И. И. Срезневский замечал: «После смерти Пушкина выдвинулся молодой поэт Хомяков»<sup>3</sup>. А «выдвинуться» при В. А. Жуковском, М. Ю. Лермонтове, Ф. И. Тютчеве, Н. М. Языкове, популярном тогда В. Г. Бенедиктове мог только поэт с истинными дарованиями. Одна из отличительных особенностей поэзии А. С. Хомякова в том и состоит, что в его стихах (в «Звездах», например) отражается сам поэт, как «верующий мыслитель, погруженный в созерцание неизследимых глубин Евангельской истины... как человек, посвящавший своей усиленной умственной работе все ночи...»<sup>4</sup>

К сказанному В. З. Завитневичем можно добавить, что А. С. Хомяков начал писать стихи значительно раньше

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900, т.4, с.188.

<sup>2</sup> Там же, с.417.

<sup>3</sup> Путевые записки И.И.Срезневского. СПб., 1895, с.32.

<sup>4</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т.4, с.417.

обозначенного им года. Так, в четвертый том его Полного собрания сочинений (М., 1900) включено 21 стихотворение 1821–1832 гг. И хотя непосредственно для нашей темы не все они представляют интерес, сам факт активного поэтического творчества в 1820-е гг. показателен.

В середине 1820-х гг. А. С. Хомяков пробует себя и в драматургии. Нам небезынтересно коснуться этой темы, тем более что, по верному замечанию современных филологов, «драматические произведения славянофилов можно образно представить как страницу, вырванную из истории русской драматургии»<sup>1</sup>. В трагедии «Ермак», написанной еще в годы царствования Александра I, А. С. Хомяков исследует тему долга, чести, верности, любви к Родине. Для Ермака «имя Курбского, изменника отчизне, // Подлей Скуратовых самих»<sup>2</sup>. Он не мстит России за то, что «небо ей послало Иоанна», не ищет спасения, а предпочитает бесславье и смерть венцу из рук шамана. Решившись на это, главный герой трагедии может с облегчением сказать: «Теперь я русский снова!»

Мы видим, что это не только идеалы хомяковского Ермака, но и мирозерцание самого автора: власть монарха – Богоустановленная, а потому никакие причины не оправдывают выступление против нее. Личная месть царю есть предательство России. Лучше со спокойной совестью снести мучения, чем заслужить от потомства «правый суд»: «увенчанный предатель».

По мнению В. З. Завитневича, к концу 1820-х гг. относятся первые данные, свидетельствующие о серьезном отношении А. С. Хомякова к вопросам веры: с одной стороны, критическое рассмотрение и даже «борьба» с немецкой пантеистической философией (уясняются основы христианского учения), с другой – занятия историческими

---

<sup>1</sup> Литературные взгляды и творчество славянофилов (1830–1850-е годы). М., 1978, с.371.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т.4, с.339, 341.



науками, позволяющие уяснить «процесс религиозного начала в истории»<sup>1</sup>. Эта работа не могла не проявиться и в поэтическом творчестве.

Тема законной (т.е. Богоустановленной) власти народа получила дальнейшее развитие в трагедии «Димитрий Самозванец» (1832 г.), где А. С. Хомяков пытается изложить собственные исторические воззрения. Так, он представляет Самозванца избавителем от зла (прикрепления при Годунове крестьян к земле). Хотя в то же время Димитрий и первый на Руси властительный западник<sup>2</sup>. В отзыве на восьмой том «Истории...» С. М. Соловьева К. С. Аксаков подчеркнет, что А. С. Хомяков в этой традиции «едва ли не первый выставил верно всю поэтическую сторону характера Лжедмитрия», характер его «схвачен там очень верно»<sup>3</sup>. К. С. Аксаков предполагает также, что автор «Самозванца» прежде всех указал и на то, что избрание Шуйского на престол было делом партии.

Из-под пера А. С. Хомякова в начале 1830-х гг. рождается гимн «земле Володимира», прадедам, Вере Православной («Русская песня»). Но «поэт восторженный» («Иностранке», 1832 г.) «не посвятит любви своей» даже «деве милой» («Пусть в ней душа как пламень ясный, // Как дым молитвенных кадил; // Пусть Ангел светлый и прекрасный // Ее с рожденья осенил»), ибо «ей чужда моя Россия», «ей милей страны другие» и «сердце в ней не задрожит» при словах «Русь Святая!» Поэт не отделит от своей Родины. И не полюбившая ее «всем сердцем» не может быть любима поэтом. Он не допускает никакого компромисса. Ему недостаточно даже истинно высоких достоинств потенциальной возлюбленной. Его восторженный взгляд еще не любовь к

<sup>1</sup> *Завитневич В.З.* Алексей Степанович Хомяков: В 2 т. Киев, 1902. Т.1, кн. 2, с.1400.

<sup>2</sup> Литературные взгляды и творчество славянофилов (1830–1850-е годы). М., 1978, с.376.

<sup>3</sup> *Аксаков К.С.* Полн. собр. соч.: в 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.1, с.275, 274.

ней. Пусть она и понимает «сердца звуки», «высокой думы» красоту, «поэтов радости и муки», их «чистую мечту».

Но Россия не одинока в мире. С начала 1830-х гг. в произведениях А. С. Хомякова постоянно присутствует тема славянского братства. В связи с польским мятежом он называет «преступным» «час» раздора одноплеменников, перешедшего в поколенья («Ода», 1831 г.). Поэт проклинает «вражды бессмысленный позор», «веков исчезнувших обман». Но «взор поэта вдохновенный» видит «орлов славянских», гордо взлетающих над вселенной и склоняющих свои мощные главы перед старшим «Северным Орлом». Россия в отношении к единокровным братьям выступает в образе «Орла», с согревающей жаркой любовью, которая должна питать «младших братьев» «пищей сил духовных», «надеждой лучших дней» («Орел», 1832 г.). Это не панславизм, а мечта о «новом веке чудес», о «твердом союзе», согласии и покое, воспеваемыми и будущими Баянами, добровольное признание славянами духовного главенства России, ответственность последней за взлет «орлов славянских». Впоследствии уже самому А. С. Хомякову, «орлу си-зюкрылому», снится величавая картина: громко звучит славянская молитва «в напевах, знакомых минувшим векам».

Таким образом, А. С. Хомяков в своей поэзии 1820-х — начала 1830-х гг. «поет» не только «про отчий дом», но и про «кровных и друзей» («Две песни», 1833 г.). А что же соседи? Он не безразличен к ним. И тем более им не враг. «Русский архив» уже после кончины поэта опубликовал неизданное стихотворение 1832 г. «Разговор с С. С. Уваровым». П. И. Бар-тенев обратил внимание на то, что в нем впервые высказывалась мысль об отношении европейского просвещения к миру православному и славянскому<sup>1</sup>. Именно это стихотворение составило первое звено в «блестящей цепи», продолжавшей развитие данной темы («Мечта», «Ключ», «Остров», «Рос-

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Разговор с С.С.Уваровым // Русский архив. 1863. Т.1, с.930.

сии», «Наполеон», «Раскаявшейся России»...). П. И. Бартенев полагал, что во время приезда в Москву графа С. С. Уварова, назначенного тогда товарищем министра народного просвещения, разговор последнего с А. С. Хомяковым мог «навести его на мысль или утвердить его намерение – расширить круг деятельности Археографической комиссии и основать в русских университетах кафедры славянских наречий»<sup>1</sup>.

Поэту грустно, что на Запад, «страну святых чудес», «ложится тьма густая». Он в восхищении вспоминает: «А как прекрасен был тот Запад величавый!», где русские встречали «солнце мудрости», где «веры огонь живой потоки света лил». Более того, «никогда земля от первых дней творенья // Не зрела над собой столь пламенных светил!» Так было. Но случилось горе, «век прошел» и «мертвенным покровом // Задернут Запад весь». И просветления не ожидается: «Там будет мрак глубок...» То есть в стихотворении «Мечта» (1834 г.), откуда взяты приведенные строки, А. С. Хомяковым сделан вывод о закате «величавого» Запада (имеющего и неоспоримое значение). Но стихотворение называется «Мечта» потому, что поэт призывает «дремлющий Восток» проснуться, услышав «глас судьбы»<sup>2</sup>.

Итак, к середине 1830-х гг. в поэтическом творчестве А. С. Хомяков определил свое отношение к исторической судьбе не только Отечества, славянства, но и Запада. И развитие мысли и чувства художника продолжается. «Мечта» все более наполняется духовным осмыслением призвания «моей России», в груди которой поэт видит «сокрытый, безвестный», но могучий, «тихий, светлый ключ», льющий «воды живые» («Ключ», 1835 г.). Людские страсти не могут возмутить его «кристальной глубины», как не может заковать его волны «холод чуждой власти». Этот неиссякаемый, невидимый, чистый, чуждый миру ключ «знаем

<sup>1</sup> Там же, с. 931.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900, т.4, с.215.

// Лишь Богу да Его святым!» Но поведал нам о нем поэт в надежде, что настанет час и река перебежит «свой край», «На небо голубое взглянет // И небо все в себе вместит». Стихотворение «Ключ» есть продолжение «мечты» о том, как «чуждые народы», томимые «духовной жаждой», собираются к берегам уже не ключа – полноводной реки, по которой мчатся «с богатством мыслей корабли». А мир весь осиян «лучами // Любви, святыни, тишины»<sup>1</sup>.

Эта мечта о духовной значимости России, как видим, не из-за каких-либо внешних ее достижений или необоснованных претензий, а по причине бесценного невидимого доселе миром Божия дара, которым только и может обогатиться мир: то ли дремлющий (как на Востоке), то ли находящийся в позоре бессмысленной вражды (как поляки), то ли в ожидании (братья-славяне), то ли покрывающийся мраком (некогда прекрасный Запад). Хотя последний и не однотонен. Есть Англия, о которой поэт пишет с восторгом («Остров», 1836 г.). Но за то, что Европа лукава, горда, что для нее «мирская слава // Выше Божьего суда», что церковь стала подчиняться там суетной земной власти, пройдет и ее блеск, как сон. При таком состоянии не Россия сама по себе стремится к мировому лидерству, а «Бог отдаст судьбу вселенной» ей за то, что она страна смиренная и полная «веры и чудес» еще с «многовечного» Киева – колыбели русской славы. «Мрак пещер... безмолвный» Киева для А. С. Хомякова «краше царственных палат». Его интересует «жизнь духа» и «дух жизни». Отсюда его призыв к Киеву пробудиться, созвать «падших чад своих», ибо «сладок глас отца роднова, зов моленья и любви» («Киев», 1839 г.)<sup>2</sup>.

Итоговым стихотворением этого периода, без сомнения, является «Россия» (1839 г.). Любопытно, что речь льстецов, начинающаяся словом «Гордись!» не только не лжива и

<sup>1</sup> Там же, с.216—217.

<sup>2</sup> Там же, с.221, 226.

даже не только правдоподобна, но в основных чертах верна. Да, действительно, Россия – «Земля с увенчанным челом», и нет предела ее владениям, и красивы они, но... «Не верь, не слушай, не гордись!» Красоты природы твоей необыкновенны, и «народы робко клонят взор» пред твоим державным блеском. Но эти сила и слава – прах, «не гордись!» И погрознней были до тебя. И где все? «Бесплоден всякий дух гордыни, // Не верно золото, сталь хрупка». Все это тлен. Крепок «ясный мир святыни, // Сильна молящихся рука!»<sup>1</sup>

А. С. Хомяков понимает, что собственные усилия и достигнутые успехи на пути внешнего величия в конце концов бесплодны, ибо это истинное «бесплодие» есть мнимый «плод» духа гордыни. А «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. IV. 6). Вот причина и существующих, и возможных истинных плодов: за смирение, за чувство «детской простоты». Ибо «в молчаньи сердца сокровенна, // Глагол Творца прияла, ты ...» «Светлый удел» и призванье – это «хранить для мира достоянье // Высоких жертв и чистых дел». Нужно не гордиться, а хранить и множить «высокие жертвы» и «чистые дела»: живительный сосуд любви святого братства племен, богатство пламенной веры, правду, бескровный суд, т.е. все, чем святится дух, «в чем сердцу слышен глас небес». Не то, чем руководствуется свой ум и произвол, а чему внимает сердце. И именно в этом таится жизнь грядущих дней, «начала славы и чудес».

Вот что только и нужно России – вспомнить этот высокий удел, воскресить в сердце бывшее. И не просто «допросить» сокрытый там глубоко «дух жизни», но, внимая ему, «обняв любовию» все народы, сказать им «тайнства свободы» и пролить «сияние веры». И если Россия сможет это сделать, то станет в истинной чудесной славе («как этот сиюний свод небесный // Прозрачный Вышнего покров!»). Вот почему льстецы, призывая к гордости и говоря о видимой,

<sup>1</sup> Там же, с.229—300.

земной правде и славе, на самом деле губят Россию. И может статься, что, поверив лстецам, Россия со временем «будет дрожать над бездной», «скрыв в груди предсмертный стон».

Совершенно очевидно, что к концу 1830-х гг. в поэтическом творчестве А. С. Хомякова отчетливо выражено понимание духовного призвания России (сила которой – «Русский крест») как надежды мира. Вопрос в том, насколько сама Россия, ее правительство, народ осознают высоту этой миссии. «Мечта» 1835 г. – уже не мечта, а трезвое духовное осмысление русского дела и предвидение его гибели в случае пленения лстивым духом гордыни.

В 1835 г. А. С. Хомяков публикует «Замечания на статью о череполосном владении». Они интересны не только темой, заставившей поэта впервые открыто выступить в роли публициста, но и некоторыми рассуждениями, свидетельствующими о понимании автором места и роли мыслящего человека в общем деле. Автор убежден, что усилия искренне высказанной мысли награждаются плодом – открытием истины самой себя. Человек несовершенен, а значит, несовершенно и его правосудие. Поэтому-то «при общем благе иногда неизбежно и частное зло», как бы ни старались его отвращать. Следовательно, зло в самом несовершенстве человека. И бывает гораздо легче найти большинство голосов, чем единодушное согласие, ибо последнее есть дело и выстраданного убеждения. Уже этого достаточно для опровержения упрека А. Тускарева в том, что славянофилы «не понимали греховного повреждения человека»<sup>1</sup>.

Конец 1830-х гг. примечателен интенсивным обсуждением насущных общественных проблем в салонах А. П. Елагиной, Свербеевых и др. Зимой 1838—39 года А. С. Хомяков представил для рассмотрения статью «О старом и новом», которой суждено было войти в историографическую традицию в качестве одного из программных заявлений славя-

---

<sup>1</sup> Церковь и государство. М., 1993, с. 81.

нофильства. Нам представляется необходимым детальное исследование основных положений статьи. Этого требуют сопоставление их с поэтическим творчеством автора, эволюцией его взглядов, ответом И. В. Киреевского на статью, ее недостаточная исследованность и т.д.

А. С. Хомяков сопоставляет два противоположных мнения о старой Руси («в старые годы лучше было все в земле русской» и «ничего доброго, ничего благородного, ничего достойного уважения или подражания не было в России»<sup>1</sup>), которые в одинаковой степени и оправдываются, и опровергаются неоспоримыми фактами. А потому никакая система не объясняет смысла древности. Настоящее есть переходный момент, когда направление будущего «почти вполне зависит от понятия нашего о прошедшем». Вопросы формулируются так: «Что лучше, старая или новая Россия?» Много ли последняя утратила коренных начал? Надо ли о них сожалеть и стараться их воскресить? И если «современную Россию мы видим», то «старую Русь надобно – угадать»<sup>2</sup>.

Но, считает автор, ее «все лучшие начала не только не были развиты, но еще были совершенно затемнены и испорчены в жизни народной, прежде чем закон коснулся их мнимой жизни»<sup>3</sup>. К середине XIX века Российское государство (по сравнению с XVII веком) «стало крепче и получило возможность сознания и постепенного улучшения без внутренней борьбы»<sup>4</sup>. Чуждых начал появилось мало, а несколько прекрасных собственных (утраченных и забытых) восстановлено.

В этой статье А. С. Хомяков излагает «первые начала русской истории». Внешняя сторона государства – правительство из варягов. Внутренняя – областные веча. Вся ис-

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988, с.41, 42.

<sup>2</sup> Там же, с.44.

<sup>3</sup> Там же, с.45

<sup>4</sup> Там же, с.46.

полнительная власть, защита границ, сношения с соседними державами находятся в руках варяго-русской семьи, возглавлявшей наемную дружину. «Суд правды», сохранение обычаев, решение всех вопросов внутреннего правления представлены народному совещанию. По всей Руси устройство почти одинаковое. Но «совершенно единства обычаев» нет.

У автора нет сомнения, что «все истины» находятся в Церкви, но в Церкви возможной. А «она не была таковой ни в какое время и ни в какой земле»<sup>1</sup>. Грубость России в момент принятия христианства не позволила ей «проникнуть в сокровенную глубину этого святого учения, а ее наставники утратили уже чувство первоначальной красоты его»<sup>2</sup>. Хотя «без живительной силы христианства не восстала бы земля русская», автор все же не решается сказать, что «одно христианство воздвигло ее»<sup>3</sup>. Тем не менее чистота учения улучшила нравы, «привела к согласию обычаи разных племен, обняла Русь цепью духовного единства и приготовила людей к другой, лучшей эпохе жизни народной»<sup>4</sup>.

Но всего этого еще было мало. При федерации племен области жили отдельной самобытной жизнью. Народ не желал единства. Внешняя форма государства не срослась с ним, «не проникла в его тайную, душевную жизнь». Русь встретила монголов без всякого сопротивления. Однако насилие спасительно, когда спит внутренняя деятельность человека. Необходимо было перерождение. Начала возникать новая Россия.

Москва была «столько же созданием князей, как и дочерью народа», она «совместила в тесном союзе государственную внешность и внутренность»<sup>5</sup>. В этом тайна ее

---

<sup>1</sup> Там же, с.49.

<sup>2</sup> Там же, с.55.

<sup>3</sup> Там же, с.49.

<sup>4</sup> Там же, с.51.

<sup>5</sup> Там же, с.52.



силы. Она стремилась объединить все центростремительные силы России, и это желание должно было исполниться, ибо оно было всеобщим. Идея города, отдельных князей должна была уступить идее государства, которое от Иоанна III до Петра I решало одну задачу: «механическое» усовершенствование всего общественного состава, сплочение разрозненных частей. Инстинкт народа стремился к соединению сил, а духовенство видело в Москве «главу русского православия». Таким образом, по мнению А. С. Хомякова, в допетровской России было и добро, и зло.

С Петром I начинается новая эпоха. Россия, выдвигаясь из Москвы на границу, сходится с совершенно чуждым ей Западом. Но это движение не было народной волей. Петербург – город правительственный. Произошло разделение жизни государственной и народного духа. Петр застал Россию в «бесконечных неустройствах». Он есть окончатель подвига князей и царей, начиная с Иоанна III: «Воля железная, ум необычайный, но обращенный только в одну сторону, человек, для которого мы не находим ни достаточно похвал, ни достаточно упреков, но о котором потомство вспомнит только с благодарностью»<sup>1</sup>.

Нельзя, полагает автор, обвинять императора в «порабощении церкви», ибо независимость ее была уничтожена учреждением патриаршества в Москве. Крепостное состояние ввел Петр, но «рабство крестьян было в обычае» и признано законом до него. Петр явился, когда «все обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены на жертву для составления плотного тела государства», когда «язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе»<sup>2</sup>. Петр же «по какому-то странному инстинкту души высокой», увидев все болезни, «постигнув

<sup>1</sup> Там же, с.46.

<sup>2</sup> Там же, с.54.

все прекрасное и святое значение слова государство ... ударил по России как страшная, но благодетельная гроза»<sup>1</sup>. Ошибок «преобразователь России» совершил много, но «ему остается честь пробуждения ее к силе и к сознанию силы». Средства его были «грубые и вещественные», ибо духовные силы принадлежали народу и Церкви, а не правительству. Последнее может эти силы или пробуждать, или убивать разной степени насилием. Но Петр «не вспомнил», что «там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода»<sup>2</sup>. То есть личная свобода рождает любовь, а любовь – силу.

Как видим, оценка А. С. Хомяковым личности и деятельности царя-реформатора в высшей степени интересна и не может быть выражена одним каким-либо словом или предложением (т.е. упрощенно). Автор, вопреки многочисленным утверждениям в историографии, выступает зрелым государственнымником, для него государство имеет «прекрасное» и «святое» значение. Но не меньшее значение имеет и личная свобода. А. С. Хомяков знает, как важна для общества «нравственная чистота закона», ибо в ней таится «вся сила государства, все начала будущей жизни»<sup>3</sup>. В то же время он допускает, что иногда «злоупотребление, освященное законом», вызывает исправление, между тем «как тихая и скрытая чума злого обычая делается почти неисцелимою»<sup>4</sup>. После этого трудно обвинить автора в осуждении, обвинении или просто неприятии Петра I. Симпатия к последнему, к его делу очевидна.

В XIX веке эпоха «создания государственного кончилась». Надо было двигаться вперед смело, придавая достижениям Запада более глубокий смысл. Открывать в достижениях те человеческие начала, которые для Запада

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.47.

<sup>4</sup> Там же.

оставались тайнами. Все хорошее произвели лучшие инстинкты русской души, образованной и облагороженной христианством. Дух этот, живущий в воспоминаниях, преданиях, уцелел, хотя почти замер. Теперь, когда государство «наполнилось крепостию необычайною», прежние начала не только должны развиваться, но, А. С. Хомяков уверен, «разовьются собственною своею неумирающею силою». Отсюда его вывод: «Нам стыдно бы было не перегнать Запада»<sup>1</sup>. Нужно уяснить старое и воскресить его. Поэтому и велика надежда на будущее.

При всех недостатках, резко выставленных А. С. Хомяковым, Россия имеет перед Западом «неисчислимые выгоды». Она не выступала в роли завоевателя. Кровь и вражда не служили основанием Русскому государству. Простота дотатарского, «почти патриархального быта» «не чужда была истины человеческой». Но самое главное – Церковь никогда не утрачивала чистоты своей внутренней жизни. История и законы Церкви есть путеводные светила для будущего развития России. И воскрешение лучших древних форм русской жизни есть цель развития, ибо они «были основаны на святости уз семейных и на неиспорченной индивидуальности нашего племени»<sup>2</sup>. Древняя Русь воскреснет в «просвещенных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо»<sup>3</sup>. Эта Русь будет уже не случайная, не вечно колеблющаяся между бытием и смертью, но «полная сил живых и органических».

Итак, речь идет о «воскресении древней Руси», о «воскрешении древних форм жизни русской». А это не одно и то же. «Воскрешения» форм еще недостаточно для «воскресе-

<sup>1</sup> Там же, с.48.

<sup>2</sup> Там же, с.56.

<sup>3</sup> Там же.

ния». Чтобы «воскреснуть» – нужно умереть. А. С. Хомяков и говорит в самом начале статьи об «уничтожении», «утрате» «прекрасных стихий». Более того – они были «убиты народом, потом уже схоронены государством». Теперь, на совершенно новом для России этапе, есть не только надежда, но и полная уверенность в замечательном будущем, когда к истинным началам Церкви и древнего быта присоединяется сила христианского государства.

Но в специально рассчитанной на полемику статье А. С. Хомяков остается суровым критиком истории собственного народа: «ни прежние обычаи, ни церковь не создали никакого видимого образа, в котором воплотилась бы старая Россия». Не отсюда ли его постулат: «старую Русь надобно угадать»? А «угадав» – «воскресить»? Да, в публицистике А. С. Хомяков не столь последователен как в поэтическом творчестве и более строг к старине. Новое государство он наделяет огромными способностями к воскрешению и духа, и форм. Вполне возможны и «просвещенные и стройные размеры», и «оригинальная красота общества». Но при условии «воскресения древней Руси». В противном случае – воплощение идеала невозможно.

Таким образом, к началу 1840-х гг. А. С. Хомяков продумал и отчасти высказал в поэтической форме, устных беседах, переписке, первых публицистических опытах, записках (о «Записках о всемирной истории», начатых в конце 1830-х гг., мы будем говорить в 3-й главе) суждения по широкому кругу вопросов, в центре которых была историческая судьба России. Неудивительно сообщение К. С. Аксакова в февральском письме 1860 г. к Н. С. Соханской (Кохановской): «...окидываю взглядом эти 20 лет... вспоминаю впервые сказанные слова, впервые поднятое знамя, наше (мое и Самарина) первое сближение с Хомяковым, уединенно давно решившим основные вопросы, но оставшимся в этом уединении и только под шуткою скрывавшим свои, не понимаемые

его друзьями, убеждения...»<sup>1</sup> Судя по этим словам, рождение славянофильства предстает как встреча «дождавшегося» А. С. Хомякова с К. С. Аксаковым и Ю. Ф. Самариным, отказывающихся от некоторых своих прежних воззрений.

На самом деле все было гораздо сложнее. Мы убедились, что в 1820–1830-е гг. А. С. Хомяков не «решил», а «решал» «основные вопросы». Причем они преподносились в разных редакциях, интерпретациях. В письме К. С. Аксакова не упоминается ни И. В. Киреевский, ни его брат Петр Васильевич. А без рассмотрения формирования и эволюции их воззрений, история славянофильской идеи будет непонятна.

\* \* \*

Братья Иван (1806 г.р.) и Петр (1808 г.р.) Киреевские родились в семье «большого оригинала» и англофила Василия Ивановича Киреевского и Авдотьи Петровны Юшковой. По сообщению К.Д. Кавелина, Василий Иванович «был своеобразен до странности» – «религиозен до нетерпимости», «читал Библию» и «ненавидел Вольтера, скупал и истреблял его сочинения»<sup>2</sup>. Вряд ли это была религиозность православная. Источники свидетельствуют о долголетнем увлечении В. И. Киреевского западным мистицизмом. Супруг «довершил» образование своей пятнадцатилетней жены, у которой в то время утвердилась также «глубокая религиозность». Зная европейские языки, она всю жизнь оставалась почитательницей (а также и переводчицей) французской литературы. Крестным отцом Ивана был известный мистик И. В. Лопухин, брошюру которого о «внутренней церкви» крестник получил уже в юные годы.

<sup>1</sup> Переписка Аксаковых с Н.С.Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897, №3, с.147—148.

<sup>2</sup> Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Сб. ст. М., 1989, с.322..

Прямое влияние отца на детей было недолгим. Осенью 1812 г. он скончался от горячки в Орле, и в дальнейшем мы можем лишь предполагать о степени воздействия его воззрений на детей через воспитательные меры Авдотьи Петровны. С 1813 г. с детьми молодой вдовы стал заниматься В. А. Жуковский, близкий ее родственник, с которым она поддерживала прочные отношения, в том числе и «пиэтические»<sup>1</sup>. В 1817 г. А. П. Киреевская вступает во второй брак с А. А. Елагиным, «знатоком и почитателем немецкой философии». У братьев появился новый наставник. С этих пор круг чтения И. В. Киреевского значительно расширяется: к французам и немцам добавляются англичане (философы и политэкономы), а затем и шотландские философы, совершенствуется знание новых европейских языков.

После переезда в 1822 г. в Москву И. В. Киреевский слушает частные и посещает публичные лекции профессоров Московского университета, сближается с С. П. Шевревым, А. И. Кошелевым, В. П. Титовым, В. Ф. Одоевским... Выдержав в 1824 г. экзамен в университете, Иван Васильевич поступает на службу в Московский главный архив Иностранной коллегии. Здесь он еще теснее сдружился с теми, с кем близко познакомился по приезду в Москву. По воспоминаниям А. И. Кошелева, в начале 1820-х гг. И. В. Киреевского прежде всего интересовали «изысканная словесность и эстетика», «немецкие философские сочинения»<sup>2</sup>. Увлечение обильно подпитывалось состоянием «неопределенной мечтательности и морали»<sup>3</sup>.

В вневитиновском кружке середины 1820-х гг., куда входил и И. В. Киреевский, господствовало изучение умозрительной философии Канта, Фихте, Шеллинга, Окена,

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983, с.254.

<sup>2</sup> Русское общество 40–50-х годов XIX в. Часть I: Записки А. И. Кошелева. М., 1991, с.47.

<sup>3</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983, с.256.

Герреса и др.; христианское учение казалось пригодным «только для народных масс». Но особенно высоко ценили они Спинозу, творения которого «считали много выше Евангелия и других священных писаний»<sup>1</sup>.

По заключению В. Ляковского, двадцатилетний И. В. Киреевский «был совершенно чужд христианского мировоззрения в науке»<sup>2</sup>. А. И. Кошелев так описывает в своих «Записках» идейную эволюцию И. В. Киреевского: «Он перебивал локкистом, Спинозистом, кантистом, Шеллингистом, даже Гегельянцем; он доходил в своем неверии даже до отрицания необходимости Бога...»<sup>3</sup> Что касается религиозного сознания вообще и «бытового православия» в частности, то тут дело, видимо, обстояло сложнее. Во всяком случае, полностью доверять словам мемуариста (только на пятом десятке собственной жизни погрузившегося «в чтение богословских книг») у нас нет достаточных оснований. И «совершенная чуждость» христианскому мировоззрению в науке – также слишком категоричное утверждение. Другое дело – смешанность иерархии ценностей, и в том числе (или в первую очередь) духовных. С таким запасом впечатлений, представлений и знаний вступает И. В. Киреевский на литературную стезю.

Уже в раннем литературном опыте («Царицынская ночь», 1827 г.) «тихие мысли» героев И. В. Киреевского «сами собой пошли разгадывать прошлую жизнь отечества», а «сердечный разговор» довел друзей до «мечтаний о будущем... о собственной судьбе и, наконец, о судьбе России», которая была «любимым предметом их разговоров»<sup>4</sup>. Безусловно, в этом произведении, прочитанном в салоне

<sup>1</sup> Русское общество 40–50-х годов XIX в. Часть I: Записки А. И. Кошелева. М., 1991, с.51.

<sup>2</sup> Ляковский В. Братья Киреевские, жизнь и труды их. СПб., 1899, с.12.

<sup>3</sup> Русское общество 40–50-х годов XIX в. Часть I: Записки А. И. Кошелева. М., 1991, с.89.

<sup>4</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.148.

княгини З. А. Волконской, нельзя не заметить непосредственной принадлежности автора к любомудрствующей молодежи. В данном случае интересно и то, что считал для себя важным И. В. Киреевский, и то, как это отразилось на его дальнейшей жизни, которая не мыслилась вне общей жизни России. В 1827 г. он писал А. И. Кошелеву: «Не думай, однако же, чтобы я забыл, что я русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. Нет! Все силы мои посвящены ему»<sup>1</sup>. Общая цель, как видим, была определена в самом начале поприща. Средством же мыслилась и была избрана литература.

Эпистолярные свидетельства конца 1820-х гг. дышат пафосом, поэзией, стремлением к высокому служению общему благу. Такой настрой характерен и для первой анонимной публикации И. В. Киреевского «Нечто о характере поэзии Пушкина» (1828 г.). Уже в этом произведении автор поставил часть тех вопросов, над которыми он думал всю жизнь.

Вступление И. В. Киреевского на стезю служения Отечеству окрашено оптимизмом как личным, так и государственным, национальным. «Молодой» России открыто «блестящее поприще» только потому, что она «не участвовала в жизни западных государств». Но одного этого еще недостаточно для желаемого будущего, хотя И. В. Киреевский и пытается указать на «основание русского характера», отмечая особо заметную «способность забываться в окружающих предметах и текущей минуте». Именно «она служит началом всех добродетелей и недостатков русского народа», именно «из нее происходит смелость, беспечность, неукротимость минутных желаний, великодушие, неумеренность, запальчивость, понятливость, добродушие и пр. и пр.»<sup>2</sup>

Свое утверждение И. В. Киреевский не доказывает, ибо «есть вещи, которые можно чувствовать, но нельзя до-

<sup>1</sup> Там же, т.1, с.10.

<sup>2</sup> Там же, т.2, с.12.



казать иначе, как написавши несколько томов комментариев на каждую страницу»<sup>1</sup>. Вместе с тем он отваживается указать на центр сердечной жизни русского народа, говоря, что это невыразимое чувство понятно лишь для русского сердца. Но даже если бы комментарии и последовали – трудно было бы ожидать от них убедительности, ибо неспроста один из героев «Царицынской ночи» предположил, что именно в «Борисово царствование» «в первый раз русский задумался об России». Эта недолгая «дума» предоставляла И. В. Киреевскому оптимизм высказывающийся и указывающий, но не доказующий. А наслаждения от пушкинских произведений он сравнивает с «самоцветными камнями в простом ожерелье», которые «блестят в однообразной нити жизни русского народа!»<sup>2</sup>.

Автор не видит противоречия в своих словах. Какая же в самом деле может быть однообразность «нити жизни» при таких качествах основания характера, как «неукротимость минутных желаний», «неумеренность», «запальчивость». Но его открытый, любящий взгляд позволяет сделать заключение: «Чтобы быть народным, надо быть «воспитанным ... в средоточии жизни своего народа, разделять надежды своего отечества, его стремление, его утраты, – словом, жить его жизнью и выражать его невольно, выражая себя»<sup>3</sup>.

Таким образом, молодой мыслитель ставит и пытается решать фундаментальные вопросы: что есть русский народ, каковы основания и качества его характера; где должно быть место мыслящего человека в обществе и его образа мысли о судьбах своего Отечества; обязанность высказаться «по совести» и быть услышанным, нужным; необходимость «общего мнения» как результата «народной

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.13.

<sup>3</sup> Там же, с.3.

образованности». В постановке этих вопросов нет никакой трагичности, ибо «нам дано еще надеяться», и эта надежда согревается любовью.

Уже к 1829 г. определены не только цель и средство жизненного делания, но и мотивация самих стремлений. Несмотря на то что И. В. Киреевский выступает как литератор, именно история с первых шагов на литературном поприще становится в центре его внимания. Объективную значимость истории он подчеркнул во втором своем выступлении в печати («Обозрение русской словесности за 1829 год»), констатируя, что «история в наше время есть центр всех познаний, наука наук, единственное условие всякого развития; направление историческое обнимает все»<sup>1</sup>.

Подробное обозрение русской словесности И. В. Киреевский начал с Н. М. Карамзина, назвав его воображение «чистой совестью нашего народа». Дело еще в том, что и саму словесность, литературу И. В. Киреевский считал «единственным указателем нашего умственного развития». Но это уже годом позже – «из дальних странствий возвращаясь». Мы же имеем твердое основание первые его опыты (по форме литературно-критические) считать гораздо более сложными произведениями, где «Нечто о характере поэзии Пушкина» есть весьма существенное об Отечестве Пушкина. И не случайно уже в постановке задачи в «Обозрении ... за 1829 год» И. В. Киреевский уточняет и конкретизирует главную цель деятельности на протяжении всей жизни: определить особенность литературы, открыть в ней признаки господствующего направления русской словесности вообще и ее отношение к целостному просвещению Европы. Именно здесь впервые ставится проблема соотношения образованности (и в обобщении – судьбы вообще) отечественной и западноевропейской. Взгляд И. В. Киреевского был направлен в сторону Запада. Восток, как объект интереса

---

<sup>1</sup> Там же, с.19.

исследования, отсутствует вовсе. Отдельные его вторжения, порой весьма существенные – лишь эпизоды, коренным образом не изменяющие жизнь и судьбу русского народа.

В «Обозрении ... за 1829 год» автор, применяя образное выражение «бездонное море народной жизни», понимает, сколь трудно его «изведать вполне», но не считает эту задачу недостижимой. Речь идет не о принципиальной конечной неизведанности, а лишь о том, что этот процесс будет долгим из-за отдаленности времен и мутности источников. Кроме этого, «невозможно объять народной жизни во всех ее подробностях, покуда частные отрасли ее развития не обработаны в отдельных творениях и не сведены к последним выкладкам»<sup>1</sup>. А потому ему кажутся весьма странными нападки на «бессмертного историка» Карамзина, достоинство «Истории ...» которого «растет вместе с жизнью протекших времен»<sup>2</sup>.

Для И. В. Киреевского как жизнь человека неразрывна с жизнью своего отечества, так и бытие России невозможно понять в отрыве от Европы. Этот подход он уже продемонстрировал в первой статье, рассматривая творчество Пушкина в контексте развития западноевропейской словесности. Теперь же он выстраивает целую теорию европейского развития и места России в нем. Кратко проследим за ходом его мысли.

Каждый из европейских народов «совершил свое назначение», выразил свой характер, «пережил особенность своего направления» и уже не живет отдельной жизнью. На всех этапах этого развития доминировало какое-либо государство – попеременно управляло «судьбою европейской образованности». Причиною же господства было развитие внутренней силы. В данный момент Европа представляет «вид какого-то оцепенения». Однако в мире есть еще два

<sup>1</sup> Там же, с.21.

<sup>2</sup> Там же, с.19.

свежие, молодые народа, которые «цветут надеждою» – это Соединенные Американские Штаты и Россия. Отдаленность первых, односторонность их образованности всю надежду переносят на Россию.

Чем же руководствовался автор, делая такой вывод, и были ли объективные основания у самой России стать такой надеждой? И. В. Киреевский в этом не сомневается. Он уверен, что «венец просвещения европейского служил колыбелью для нашей образованности; она рождалась, когда другие государства уже доканчивали круг своего умственного развития, и где они остановились, там мы начинаем»<sup>1</sup>. Россия представляется И. В. Киреевскому младшей сестрой (но богатой опытностью старших) в большой, дружной европейской семье.

Он видит колыбель русской образованности не в своей собственной истории, а в венце идеализированной европейской истории. Для него объективное основание надежды на великое будущее России есть «совместное действие важнейших государств Европы» на образование начала ее просвещения. Это-то и «приготовило ему характер обще-европейский и вместе дало возможность будущего влияния на всю Европу»<sup>2</sup>. Но не только внешние факторы способствуют возвышению России в качестве европейского лидера: «К той же цели ведут нас гибкость и переимчивость характера нашего народа, его политические интересы и самое географическое положение нашей земли»<sup>3</sup>. Из всего сказанного И. В. Киреевский не мог не сделать логичный вывод, полный радужных надежд: «Судьба каждого из государств европейских зависит от совокупности всех других – судьба России зависит от одной России»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же, с.38.

<sup>2</sup> Там же, с.39.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

Но от чего же в самой России зависит ее судьба? Только от просвещения, ибо оно – источник всех благ. И все дело – в их приобретении. Когда же все они «будут нашими, мы ими поделимся с остальной Европою и весь долг наш заплатим ей сторицею»<sup>1</sup>. Однако эта живописная схема-концепция-план действий отрезвляется беспристрастным сознанием.

Все необходимое есть за исключением одного: нет полного отражения умственной жизни народа, а следовательно, нет того, что отражает ее. В частности, философии, которая так важна. Но откуда придет она и где искать ее? Сомнений для И. В. Киреевского нет: из Германии. Хотя он и отдает себе отчет, что «чужие мысли полезны только для развития собственных», ибо «философия немецкая вкорениться у нас не может», а потому «наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта»<sup>2</sup>. Но автор не дает ответа: когда и как. Об этом, по его мнению, скажет само время.

Таким образом, из своих интересов текущая жизнь должна присваивать чужие богатства. Но это в том случае, если не нажиты свои или они не полноценны по сравнению с чужими. А если своя жизнь не создала полноценного, то сможет ли она достойно присвоить чужое, не говоря уже о его дальнейшем высшем развитии? И. В. Киреевский не задается подобными вопросами, он лишь поясняет, что «присвоение» не есть подражание, ибо «всякое подражание по системе должно быть холодно и бездушно». А потому он ценит только «подражание из любви», которое может быть «поэтическим и даже творческим». Вышесказанное объясняет высокую оценку, данную в эти годы деятельности Н. И. Новикова, в которой И. В. Киреевский видел образец и для самого себя.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.27.

Дозаграничный период в жизни и творчестве И. В. Киреевского свидетельствует об интенсивной внутренней работе молодого мыслителя. Хотя внешне это выразилось всего лишь в двух литературно-критических по форме публикациях, они говорят о его глубоком интересе к судьбе России. И не случайно истинным ядром его литературных обзоров становятся философские рассуждения о путях развития Отечества. И. В. Киреевским была поставлена в самом общем виде центральная проблема его жизни и творчества, нашедшая свое наиболее полное разрешение в статье, само название которой подчеркивало суть дела: «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852 г.).

Несмотря на пафос любви к Отечеству, оно для И. В. Киреевского лишь то, что имеет основание и может стать великим, но не нечто самоценное в прошлом и настоящем. В публикациях дозаграничного периода религиозные вопросы почти не затрагиваются, если не считать брошенного вскользь в «Обзоре ... за 1829 год» замечания: «Чувство религиозное, коим мы обязаны христианству...»<sup>1</sup> Хотя, конечно же, эти вопросы волновали молодого мыслителя. Достаточно вспомнить его призыв-обещание в письме к А. И. Кошелеву (1827 г.): «Мы возвратим права истинной религии...»<sup>2</sup>, весьма глубокое и интересное суждение о Шлейермахере и т.д. Первые выступления в печати И. В. Киреевского не остались незамеченными. Мнения современников сходились в оценке глубокомысленности его суждений, а А. С. Пушкин в своих записках назвал «Обзор ... за 1829 год» «красноречивым и полным мыслей»<sup>3</sup>.

Важным событием для И. В. Киреевского стало девятимесячное пребывание за границей (в 1830 г.). Мечтая об

<sup>1</sup> Там же, с.31.

<sup>2</sup> *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.10.

<sup>3</sup> Там же, с.49.

издании своего журнала, прежде всего он решил послушать лекции в заграничных университетах, посмотреть тамошнюю жизнь. Кроме того, были и чисто личные мотивы: Н. П. Арбенева отвергла предложение его руки и сердца. Интересно, что, оставляя Москву, И. В. Киреевский уже «оставил родину». Путь лежал через новую столицу. Здесь предстояла встреча с В. А. Жуковским, который 21 января 1830 г. напишет о только что отправившемся за границу: «Ваня – самое чистое, доброе, умное и даже философическое творение»<sup>1</sup>.

Пребывание в Германии, посещение лекций рождает в нем немало язвительных замечаний. Лекции, по его мнению, «светилами» читаются дурно; да и сами немцы, «несмотря на большую образованность», «в массе также бездушны и глупы, как наши соотечественники, которыми наполняются наши театры»<sup>2</sup>. И вопрос: «Но где же не глуп народ?» – для него в сугубо личной переписке остается риторическим (вспомним кошелевское: «христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс»).

Правда, считать такое высокомерие подлинным нет серьезных оснований. Дав глубокий анализ проповедям и взглядам Шлейермахера, И. В. Киреевский категорически воспротивился желанию родных напечатать этот отзыв. Одной из главных причин было различие мнений в письмах и того, что говорил бы публично<sup>3</sup>. И действительно, нельзя не заметить, что таких резких и вольных оценок, которые встречаются в письмах из Германии, мы не найдем ни до, ни после заграничной поездки. Ответственность за публичное слово, сдержанность и такт отличали молодого мыслителя. Но нам интересно и то, что происходило в творческой лаборатории. А здесь, несмотря на оптимистические заявления, все находилось в состоянии брожения чувств и мыслей.

<sup>1</sup> Там же, с.20—21.

<sup>2</sup> Там же, с.28—29.

<sup>3</sup> Там же, с.51.

Он считал, что «там, где философия сходится с верою, там весь человек, по крайней мере духовный человек»<sup>1</sup>. Но такое «схождение» для него и самого еще не вполне выяснено. Иначе не сказал бы он, что лишь на своей вершине вера начинает граничить с философией. Но как и философия, вера самого И. В. Киреевского и его понятие о ней не совсем определены. Это тем более интересно, что перед границей В. А. Жуковский заметил о нем: «Виден человек мыслящий, но еще молодой, который кладет свои мысли в прокрустову постель»<sup>2</sup>. На бытовом уровне И. В. Киреевский внешне православен и даже церковен: посещает храмы и соборы, чтит церковные праздники, верит в ангела-хранителя, убежден, что «Провидение несправедливо быть не может», просит сестру выписывать ему «какой-нибудь текст из Евангелия», ибо «страница, где есть хотя строчка святого, легче испишется от души»<sup>3</sup>. Но при внимательном чтении его личной переписки мы видим, что здесь не все на своих местах.

Встречаются не только неправославные суждения, но и граничащие с кощунством высказывания. Так, чем больше он всматривался в «Мадонну» Рафаэля, «тем живее» являлся перед ним «образ Машки» (сестры. — А. К.)<sup>4</sup>; он понимает «ясно и живо величие и прелесть Иисуса» как «человеко-Бога»<sup>5</sup>. Два года спустя И. В. Киреевский уже будет уверенно заявлять, что основа религии в нравственности, а еще через год вдруг воскликнет: «Зачем не способен я верить!»<sup>6</sup> То есть он обнаружит в себе нечто похожее на увиденное в другом, в Шлейермахере: «сердечные убежде-

<sup>1</sup> Там же, с.31.

<sup>2</sup> Там же, с.16—17.

<sup>3</sup> *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.217—218.

<sup>4</sup> Там же, с.219.

<sup>5</sup> Там же, с.219—220.

<sup>6</sup> Там же, с.226.



ния образовались в нем отдельно от умственных, и между тем как первые развились под влиянием жизни, классического чтения, изучения св. Отцов и Евангелия, вторые росли и костенели в борьбе с господствующим материализмом XVIII века. Вот отчего он верит сердцем и старается верить умом. Его система похожа на языческий храм, обращенный в христианскую церковь...»<sup>1</sup>

У автора этого заключения было не такое стройное развитие-противостояние: Гельвеция он читал еще в шестнадцать лет и против него (в отличие от Шлейермахера) не боролся, а спустя десятилетие (в 1832 г.) Робеспьера считал «фанатиком добра»<sup>2</sup>. Не видно до этого времени и влияния святоотеческого наследия. Картина же «какого-то живописца» может стать для него лучшей проповедью, какую он «когда-либо читал». Но ведь в горячо любимой им Москве уже давно произносил свои глубокомысленные «слова и речи» митрополит Филарет (Дроздов), неспроста прозванный «мудрым»<sup>3</sup>, а ныне причисленный к лику святых. И тем не менее проповеди православного архиерея не шли ни в какое сравнение с «каким-то живописцем».

А великие немцы разочаровывали: «несносно» говорит Гегель, восторг от Шлейермахера сменяется серьезным разбором с убийственным выводом. И в то же время восхищение: «Я окружен первоклассными умами Европы!»<sup>4</sup>, хотя и «гора родила мышь» (это о Шеллинге). В Германии ему становится скучно. Он приходит к выводу: «Все русское имеет то общее со всем огромным, что его осмотреть можно только издали», и, «только побывавши в чужих краях, можно выучиться чувствовать все достоинство наших первоклассных» писателей<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там же, т.1, с.32.

<sup>2</sup> Там же, т.2, с.226.

<sup>3</sup> См. об этом: *Бухарев А.М.* О Филарете митрополите Московском // *Православное обозрение*. 1884. Апрель, с.717—718.

<sup>4</sup> *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, с.34.

<sup>5</sup> Там же, с.48.

Но, вернувшись в Россию и решаясь на издание журнала («великую эпоху в моей жизни»), он отводит русской литературе второстепенное место, рассматривая ее только как «дополнение к европейской». Дома, выписывая «все лучшие неполитические журналы на трех языках», И. В. Киреевский задумывает сделать из своего кабинета «аудиторию европейского университета»<sup>1</sup>. Осмеяв недостатки и разочаровавшись «там», он с жаром принялся за пропаганду наскучившего и осмеянного здесь.

Осенью 1831 г. И. В. Киреевский приступил к изданию журнала. Название «Европеец» говорило само за себя<sup>2</sup>. В первом номере редактор поместил четыре собственные работы. Открывался «Европеец» статьей И. В. Киреевского «Девятнадцатый век», которую принято считать программной. Учítывая, что новый журнал после второго номера был закрыт, с таким суждением, в общем, можно согласиться. Хотя сам автор смотрел на свою статью «единственно как на введение к подробнейшему изложению» мыслей и надеялся каждую из них развить, подтвердить и пояснить<sup>3</sup>. Кроме этого, нельзя не обратить внимания на то, что первая часть писалась собственно ради второй и отличалась большей «умозрительностью». Это лишь введение к «введению», «краткому очерку», т.е. главе второй.

Определяя «особенности текущей минуты в Европе», И. В. Киреевский констатирует, что между Россией и Европой стоит какая-то «китайская стена», поэтому «жизнь европейского просвещения девятнадцатого века не имела на Россию того влияния, какое она имела на другие государства Европы»<sup>4</sup>. Перед Россией же стоит цель возвыситься до их уровня просвещения. Как же достигнуть этой цели или

<sup>1</sup> Там же, т.2, с.224.

<sup>2</sup> См. подробнее: «Европеец». Журнал И. В. Киреевского. 1832. М.,1989.

<sup>3</sup> *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.97.

<sup>4</sup> Там же, с.95.

содействовать ее достижению? Изнутри ли собственной жизни нужно получать свое просвещение или заимствовать его из Европы? И какое начало необходимо развивать внутри собственной жизни? И что нужно заимствовать от прежде просветившихся?

В этих вопросах нет и тени сомнения в превосходстве просвещения Европы. Цель – достичь ее степени. А потому «самый характер нашей практической деятельности ... должен зависеть от того понятия, которое мы имеем об отношении русского просвещения к просвещению остальной Европы»<sup>1</sup>. Это самая важная истина, и здесь необходимо общее согласие. Ибо жизнь должна быть устроена «по законам разума и природы». Эти законы требуют «единомыслия народа», без чего не может быть и религии.

Несмотря на то что Россия тысячелетие «помнит себя», в ряду образованных стран она почитается молодым государством по причине «недавно начавшегося просвещения». Но и это просвещение не плод прежней собственной жизни и не следствие внутреннего развития. Оно пришло извне и частью «даже насильственно», а потому форма заимствованного просвещения находится в противоречии с формой русской национальности<sup>2</sup>. Автор приходит к выводу, что причины, удалившие Россию от образованности, не случайны, а зависят от «коренного образования первоначальных элементов нашего быта», коренятся «в самой сущности ее внутренней жизни», т.е. причины отставания не случайны, но сущностны.

Поэтому прежде вопроса об отношении просвещения Европы и России в XIX веке необходимо рассмотреть, «какие элементы личной и гражданской образованности представляет нам прошедшая жизнь России и в каком отношении находились эти элементы к просвещению

<sup>1</sup> Там же, с.96.

<sup>2</sup> Там же, с.97.

европейскому»<sup>1</sup>. Что касается Европы, то И. В. Киреевский довольно краток и неоригинален, выделяя в просвещении ее от падения Римской империи одни и те же стихии, которые он сводит к трем началам: влиянию христианской религии; характеру, образованности и духу варварских народов, разрушивших Римскую империю; остаткам древнего мира<sup>2</sup>. Из этих трех начал развивалась вся история новейшей Европы.

Какого же начала из этого списка недоставало России? Или, может быть, она имела что-то лишнее? Отвечая, автор впервые, по сути, в печати (в рамках «введения», «краткого очерка») рассматривает начало и ход русской истории. Но не как самостоятельного субъекта, а как необходимый элемент иной, насущной, практической задачи. Итак, Россия имела и христианскую религию, и варваров. Но ее развитию недоставало «классического древнего мира». Отсюда и отличия русской истории.

В обновленной Европе церковь стала не только источником духовного образования, но и главою политического устройства, средоточием всех элементов европейского развития, «дала один дух всей Европе»<sup>3</sup>. В России же христианская религия была еще чище и святее, чем на Западе. Но недостаток классического мира стал причиной того, что влияние Русской церкви не было «ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние церкви Римской»<sup>4</sup>. Россия, раздробленная на не связанные духовно уделы, попала под власть татар, остановивших ее на пути просвещения. Если бы она наследовала «остатки классического мира», то религия «имела бы более политической силы», а это дало

<sup>1</sup> Там же, с.98.

<sup>2</sup> Там же, с.98; см. также: Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджее Валицкого: Реф. сб. М., 1991–1992. Вып. 1–2.

<sup>3</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.100.

<sup>4</sup> Там же.

большую образованность, большее единодушие и не было бы таких пагубных последствий. И само «физическое» извращение от татар, «не просвещенное образованностью», происходило медленно и остановило Россию из-за большого перевеса материальной силы над «силою нравственной образованности». Это, считает И. В. Киреевский, объясняет многое, в том числе показывает и причины географической обширности России.

Новейшее же просвещение Европы есть «продолжение умственной жизни человеческого рода». Россия, лишенная третьего начала, обречена была на «китайски особенное развитие», которое не могло иметь «общечеловеческого успеха»; в ней европейское просвещение начало «вводиться» «гораздо раньше Петра», но оно «вводилось» «мало-помалу и отрывисто»<sup>1</sup>. «Переворот», совершенный им, «был не столько развитием, сколько переломом нашей национальности; не столько внутренним успехом, сколько внешним нововведением»<sup>2</sup>.

Итак, европейское просвещение приходит в Россию в виде внешней силы, противоположной русскому быту и сражающейся с русской национальностью «на жизнь и смерть». Происходит переворот, перелом русского развития. На вопрос: могло ли быть иначе, И. В. Киреевский отвечает отрицательно. Коль не было необходимого элемента просвещения (мира классического), то достичь образованности, не заимствуя ее извне, — нельзя. А заимствованная образованность не может не вступить в борьбу с чуждой ей национальностью.

Автор полагает, что просвещение человечества развивается постепенно, и на каждом этапе образованность процветает полнее других в том народе, характер просвещения которого соответствует господствующему характе-

<sup>1</sup> Там же, с.103.

<sup>2</sup> Там же.

ру эпохи. Поэтому просвещение каждого народа измеряется единственно местом, которое он занимает в ходе человеческого развития.

Следовательно, в «отделенном», «одиноким», «китайском» просвещении «нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества»<sup>1</sup>. Для И. В. Киреевского национальное есть необразованное. Благоденствие России зависит от просвещения, а им обязаны Петру I. Поэтому он не поддерживает распространившихся критиков Петра, которые говорят о национальном, самобытном просвещении России. Такое стремление, полагает он, вытекает из непонятных, чужих, уже устаревших мыслей, необдуманно применяемых в России.

Вычерчиваемая автором схема принятия Россией просвещения такова. Начало «просвещения в истинном смысле сего слова» И. В. Киреевский относит ко времени «Минина и Пожарского». Но начало это было «слабо и ничтожно в сравнении с тем, что совершил Петр» – основатель нашей новой жизни и родоначальник нашего умственного развития<sup>2</sup>. В таком случае и само мышление автора статьи есть плод этого развития, т.е. внешнего нововведения, перелома национальности.

Екатерина II «действовала в том же духе, в каком работал Великий Петр»<sup>3</sup>. И европейская образованность начала распространяться «видимо и ощутительно», по И. В. Киреевскому, только в царствование просвещенной императрицы. Правда, автор допускает, что средства, которыми вводилась европейская образованность, были «не всегда самые приличные» тогдашнему состоянию России. В конце концов И. В. Киреевский делает вывод, что в свя-

---

<sup>1</sup> Там же, с.105.

<sup>2</sup> Там же, с.103.

<sup>3</sup> Там же, с.106.

зи с новым этапом развития европейского просвещения России нет нужды заново переживать всю жизнь Европы. Новое просвещение необходимо заимствовать «прямо и водворить у себя без предыдущего, непосредственно применяя его к своему настоящему быту»<sup>1</sup>.

Таков ход рассуждений в статье, которая оставляет немало вопросов. Почему отсутствие обязательно рождает противоположность? Может быть отсутствие (одного из начал) рождает неполную родственность? И тогда возможно примирение? А может быть предполагаемый эталон таковым не является? И тогда отсутствие одного элемента не есть недостаток? Во всяком случае, существенный? И. В. Киреевский не задается вопросами: как можно было освободиться от татар «бездуховным», «физическим» путем? Почему «перелом» и «переворот» должны восприниматься положительно, если речь идет о судьбе живого, да еще «молодого», следовательно, гибкого народа? Он жалеет, что «наша религия» не имела достаточной политической силы, но совсем не задумывается: а надо ли религии иметь ее?

Второй важной статьей И. В. Киреевского, помещенной в двух номерах «Европейца», было «Обозрение русской литературы за 1831 год». Автор считает, что в России она остается «единственным указателем» умственного развития, а потому к ней и такой пристальный интерес. Анализируя «Бориса Годунова», критик приходит к совершенно новому для него заключению, которое вообще трудно представить в предшествующих публикациях. Он пишет: «Не чужие уроки, но собственная жизнь, собственные опыты должны научить нас мыслить и судить. Покуда мы довольствуемся общими истинами, не примененными к особенности нашего просвещения, не извлеченному из коренных потребностей нашего быта, до тех пор мы еще не имеем своего мнения, либо имеем ошибочное; не ценим

<sup>1</sup> Там же, с.107.

хорошего – приличного потому, что ищем невозможного совершенного, либо слишком ценим недостаточное, потому что смотрим на него из дали общей мысли...»<sup>1</sup> Отсюда выдвигалась задача: не мерить себя на «чужой аршин», а мыслить, исходя из «собственных опытов».

Нельзя не удивиться, как в одном номере с «Девятнадцатым веком» могли появиться суждения, попросту отвергающие его основные положения. Хотя в «Обозрении... за 1831 год» речь идет о литературе, но она-то, по мнению автора, «главнейшее, если не единственное» выражение образованности. А следовательно, как ее можно сравнивать с европейской, если сам автор заявляет, что там литература «едва заметна»? И как может тогда русская литература «присваивать себе плоды», если «в каждом народе рождению собственной словесности предшествует поклонение чужой»?<sup>2</sup> Но тут же критик выступает против привычки смотреть на русскую литературу «сквозь чужие очки иностранных систем». Противоречие, как видим, между философом-историком и критиком в одном лице очевидно. Не внесла ясности, логичности и критика И. В. Киреевским комедии «Горе от ума».

Он считает, что «дать жизнь» русской национальности, «просветить», «возвысить» ее может только «влияние чужеземное». И там, где «общеевропейское совпадется» с русской особенностью, там родится просвещение «истинно-русское, образованно-национальное, твердое, живое, глубокое и богатое благодетельными последствиями»<sup>3</sup>.

Итак, по И. В. Киреевскому, за целое тысячелетие в России не родилось просвещения. Его нужно заимствовать, «поравняться». Но если общеевропейское «совпадется» с «русским», то из чего же взяться «истинно-

<sup>1</sup> Там же, с.43.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, т.2, с.61.



русскому»? На этот вопрос критик не отвечает, призывая в то же время не смешивать полезность «любви к иностранному» как «дороги к просвещению» с вредным «пристрастием к иностранцам», которому следует противостоять. Беда же в том, что подражание происходит «неловко и не вполне». Нужно больше распространять просвещение, а это возможно не «иначе как вместе с распространением иностранного образа жизни, иностранного платья, иностранных обычаев», которые сближают Россию с Европой «физически»<sup>1</sup>. Все это способствует «нравственному и просвещенному сближению». России нечего бояться утратить свою национальность: «наши» религия, исторические воспоминания, географическое положение, вся совокупность быта столь отличны от остальной Европы, что русским физически невозможно сделаться ни французами, ни англичанами, ни немцами.

Задача определена: необходимо подражание «ловкое и вполне», «любовь к иностранному». А из этого в конце концов родится «истинно-русское просвещение». Хотя в том же журнале, в то же время, тем же автором при разборе «Бориса Годунова» написано совсем другое. Здесь критик не боится, что Россия не «догонит» Европу и не «поправляется» с ней. И. В. Киреевский нигде еще подробно не описывает особенности русского просвещения, так как его нет, оно только рождается из подражания. Но он не говорит и о ценности, доброкачественности заимствованного: соответствует ли оно природе русской жизни.

Таким образом, в статьях И. В. Киреевского в журнале «Европеец» главное место занимает одна и та же тема: отношение западноевропейского просвещения к России, но не к отсутствующему пока русскому просвещению. В статье «Несколько слов о слоге Вильменя» И. В. Киреевский употребляет афоризм: «Ясность есть последняя степень

<sup>1</sup> Там же, с.60.

обдуманности»<sup>1</sup>. В его статьях из «Европейца» обнаружить эту «степень» крайне затруднительно.

22 февраля 1832 г. журнал был закрыт, а его издатель признан человеком «неблагодарным и неблагонадежным» (хотя и двенадцать лет спустя, «разбирая свой образ мыслей по совести», И. В. Киреевский не находил «в нем ничего возмутительного, ни противного правительству, ни порядку, ни нравственности, ни религии...»<sup>2</sup>). Такой поворот событий его глубоко поразил. В течение последующих десяти лет ни под одной статьей И. В. Киреевский не поставил своего полного имени.

Но эта неудача скрасилась долгожданным принятием Н. П. Арбеновой давнего предложения: Иван Васильевич и Наталья Петровна в апреле 1834 г. обвенчались. Брак сыграл огромную роль в изменении всего мировоззрения И. В. Киреевского, о чем повествует «История обращения Ивана Васильевича», записанная А. И. Кошелевым со слов Н. П. Киреевской<sup>3</sup>. Существует и другой вариант, опубликованный в «Домашней беседе» ее редактором-издателем В. И. Аскоченским<sup>4</sup>. Некоторые исследователи (А. Лушников, например) считают, что большая роль в «обращении» принадлежала семье в целом, особенно сестре Марье Васильевне<sup>5</sup>. Мы полагаем, что нельзя забывать и брата Петра. Однако женитьба на Н.П.Арбеновой не перестает быть от этого поворотным событием в жизни И. В. Киреевского. Ввиду важности «Истории обращения Ивана Васильевича» изложим ее максимально подробно по кошелевской записи.

<sup>1</sup> Там же, с.63.

<sup>2</sup> Там же, с.230—232.

<sup>3</sup> Там же, т.1, с.285—286.

<sup>4</sup> *Отсталый (Аскоченский В.)*. В Оптиной Пустыни // Домашняя беседа для народного чтения. 1861. Вып.4.

<sup>5</sup> *Лушников А. И.* В. Киреевский. Очерк жизни и учения // Православное обозрение. 1915. Ч.2, с.46.

«И. В. Киреевский женился в 1834 году на девице Нат. Петр. Арбеновой, воспитанной в правилах строгого христианского благочестия. В первые времена после свадьбы исполнение ею наших церковных обрядов и обычаев неприятно его поражало, но по свойственной ему терпимости и деликатности он ей в том нисколько не препятствовал. Она с своей стороны была еще скорбнее поражена отсутствием в нем веры и полным пренебрежением всех обычаев Православной Церкви. Были между ними разговоры... он обещал при ней не кощунствовать и даже всячески прекращать неприятные для нее разговоры его друзей. На второй год после женитьбы он попросил жену свою прочесть Кузена. Она охотно это исполнила, но когда он стал спрашивать ее мнения об этой книге, то она сказала, что много в ней хорошего, но что нового там не нашла ничего, ибо в творениях Св. Отцов все это изложено гораздо глубже и удовлетворительнее. Он усмехнулся и замолчал. Он стал просить жену прочитать с ним Вольтера. Она объявила ему, что готова читать всякую серьезную книгу, которую он ей предложит, но насмешки и всякое кощунство ей противны и она их не может ни слышать, ни читать. Тогда они после некоторого времени начали вместе читать Шеллинга, и, когда великие, светлые мысли их останавливали и И. В. Киреевский требовал удивления от жены своей, то она сначала ему отвечала, что эти мысли ей известны из творений Св. Отцов. Неоднократно она ему их показывала в книгах Св. Отцов, что заставило И. В. иногда прочитывать целые страницы. Неприятно было ему сознавать, что действительно в Св. Отцах многое, чем он восхищался в Шеллинге. Он не любил в этом сознаваться, но тайком брал у жены книги и читал их с увлечением. Знакомство с Новоспасским иноком Филаретом, беседы со святым старцем, чтение разных творений Св. Отцов услаждали его и увлекали на сторону благочестия. Он ездил к о.Филарету,

но всякий раз как бы по принуждению. Видно было, что ему хочется к нему ехать, но всегда нужно было какое-то принуждение. Наконец, в 1842 году, кончина старца Филарета окончательно утвердила его на пути благочестия. И. В. Киреевский никогда прежде не носил на себе креста. Жена его не раз о том просила, но И. В. отмалчивался. Наконец однажды он сказал ей, что наденет крест, если он будет ему прислан от о.Филарета, которого ум и благочестие он уже душевно уважал. Нат. Петр. поехала к о.Филарету и сообщила ему это. Старец, перекрестившись, снял с себя крест и, давая, сказал Нат. Петр.: да будет он И. В. во спасение. — Когда Нат. Петр. приехала домой, то И. В., встречая ее, спросил ... какой это крест? Нат. Петр. говорит ему, что о.Филарет снял его с себя и сказал, что да будет он ему во спасение. И. В. пал на колени и говорит: ну теперь чаю спасения для души моей, ибо я в уме своем положил: если отец Филарет снимет с себя крест и мне его пришлет, то явно будет, что Бог призывает меня ко спасению. С этой минуты замечен был решительный поворот в мыслях и чувствах И. В. После кончины отца Филарета И. В., живя поблизости Оптиной Пустыни, в частых беседах с отцами Леонидом, Макарием и другими старцами, все более и более укреплялся в благочестии. Он читал очень много отеческих книг, беседовал часто со старцами и все более креп для своей будущей деятельности»<sup>1</sup>.

Из «Истории обращения Ивана Васильевича» видно, что середина 1830-х — начало 1840-х гг. — время чрезвычайно важное во внутреннем изменении мыслителя, подробностей которого мы почти не имеем. Оттого так важна приведенная запись А. И. Кошелева. Сохранившиеся литературные опыты И. В. Киреевского той поры, которые так и не превратились в законченные произведения, лишь

<sup>1</sup> Цит. по: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.285—286.

отчасти свидетельствуют о новом направлении мыслей И. В. Киреевского. И здесь нельзя обойти молчанием неоконченную повесть «Остров» (1838 г.).

Интересен и необычен для прежнего И. В. Киреевского сам сюжет, выбор места действия – уединенный православный монастырь на столь же уединенном острове и молодой герой, решающий посмотреть мир. Он задумывается о своем народе – хранителе православия, пожинающем плоды рабства, хотя «не все следы прошедшего изгладились с лица некогда славной земли»<sup>1</sup>. Любопытно и суждение константинопольского патриарха при благословении, что прежде «всех наружных перемен» он желал бы видеть «перемену внутреннюю». Патриарх полагает, что в России XIX века «для человечества готовится ... новая судьба. Правда, и к ним нашли дорогу ослепление, ереси и заблуждения неверия, и у них святая правда и умное просвещение начинают приходить в разногласие; но Провидение не обманет: придет время, Оно пошлет им людей, которые поймут истину, и тогда все переменится»<sup>2</sup>. Вот тогда можно будет надеяться воскреснуть для жизни. Не о своем ли «воскресении» писал И. В. Киреевский, в то время как А. С. Хомяков ставил задачу «воскресения» и «воскрешения» Древней Руси?

Зимой 1838/39 года – в разгар салонных споров – И. В. Киреевский находился в стадии «обращения», причем еще далеко не на заключительном этапе. Он по-прежнему интересуется европейской философией, литературой, российской словесностью, но все более не безразлично ему и глубоко внутреннее «духовное» дело. А потому в статье «В ответ А. С. Хомякову» в связи с его полемическим «О старом и новом» на первый план сразу же выдвигается необходимость ответственного подхода к понятию отношения

<sup>1</sup> Там же, т.2, с.194.

<sup>2</sup> Там же, с.198.

прошлого и настоящего России, ибо оно – «существенная часть нас самих»<sup>1</sup>.

Однако он не удовлетворен постановкой проблемы – какая Россия была лучше, – ибо нельзя истребить как плод двухвекового заимствования из Европы, так и тысячелетнее развитие России. Нельзя ожидать исключительного: возвращения русского или введение западного быта. Эти начала остаются враждующими. Из их борьбы должно возникнуть что-то третье. Вопрос, таким образом, приобретает следующий вид: какое направление должны получить оба начала, чтобы действовать «благодетельно», и что для этого имеется. Уже в самой постановке вопроса заметны новые черты в рассуждениях И. В. Киреевского. Теперь речь идет не о подражании, не об отсутствии русского просвещения, а о взаимодействии с ним. Россия принимается как самостоятельный, равноправный субъект, а не просто непросвещенный объект воздействия западной образованности. Между «основными началами жизни», которые образуют «силы народности в России и на Западе», И. В. Киреевский видит общее – христианство. Но различие заключается в его особенных видах, направлении просвещения, смысле частного и народного быта.

Как и в статье «Деятнадцатый век» И. В. Киреевский выделяет три элемента, ставшие «основанием европейской образованности: римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю» и не просто «классический мир», но именно древнеязыческий<sup>2</sup>. А это уже нечто другое, ибо он в сущности своей представляет торжество формального, «чистого, голого» разума, «на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойствен-

---

<sup>1</sup> Там же, т.1, с.109.

<sup>2</sup> Там же, с.111.

ных ему видах – в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувствительности»<sup>1</sup>.

На первый план у И. В. Киреевского теперь выходит религиозно-духовный аспект: «...римская церковь в уклонении своем от восточной отличается именно тем же торжеством рационализма над преданием внешней разумности, над внутренним духовным разумом», «христианство на Западе исказилось своемыслием»<sup>2</sup>. Рациональность для него, в конечном счете, есть начало «одностороннее, обманчивое, обольстительное и предательское», а рационализм «и в начале был лишним элементом в образовании Европы, и теперь является исключительным характером просвещения и быта европейского»<sup>3</sup>. Что касается «прежней России, находившейся под прямым влиянием чистого христианства, без примеси мира языческого», то общественный и частный быт в ней если вполне и не развился, то «по крайней мере ясно обозначился»<sup>4</sup>.

Такие утверждения И. В. Киреевский не мог сделать, если бы с ним самим не произошли глубинные перемены, и он на них указывает: на «движения в сердце» и «требования в уме», на «смысл жизни», без которых человек не может жить «своею настоящею жизнью». Следовательно, с высоты 1839 г. можно говорить о том, что труды предшествующего времени есть из «ненастоящей жизни», когда родилось восклицание: «Зачем не способен я верить?»

Итак, в работе «В ответ А. С. Хомякову» И. В. Киреевский ставит вопросы совершенно иначе, чем в статьях «Европейца». Тогда он был убежден, что Россия необразованна. Теперь на первое место выдвигается религиозное начало. Раньше недостаток России виделся в отсутствии

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.112, 113.

<sup>3</sup> Там же, с.113.

<sup>4</sup> Там же.

«классического мира». В схеме 1839 г. это уже лишний, искажающий элемент западного мира с его характерными признаками: рационализмом и индивидуализмом. Если в 1832 г. речь об образованности России даже не идет, ибо нет самого предмета рассмотрения, то теперь западное и русское просвещение не только равноправны, но преимущество на стороне последнего, ибо «образовательное начало заключалось в нашей церкви»<sup>1</sup>. Влияние ее на просвещение было не похоже на католическое.

Общественное устройство прежней России во многом отличается от Запада. Прежде всего русское общество состояло из бесчисленного множества маленьких миров, где как частная, личная самобытность (основа западного развития), так и общественное самовластие были мало известны. На эти миры распространялись понятия Православной Церкви, которые переходили в убеждения, а последние – в невероятной крепости обычай, который заменял закон. Семья подчинялась миру, мир – сходке, сходка – вечу и т.д., но все частные круги имели один общий центр – Православную Церковь.

В России не могло быть ни рыцарства, ни аристократического класса, который был главным элементом всего западного образования. Россия не блистала науками и искусствами, не принимала чужого развития, враждебного ее христианскому духу. Но в ней хранилось первое условие правильного развития – философия христианства, «устроительное начало знания» – святоотеческое учение. Нужно было только время и благоприятные обстоятельства.

Впервые И. В. Киреевский поет гимн Древней Руси. В центре русской жизни – монастыри – «духовное сердце России», «святые зародыши несбывшихся университетов», в которых хранились все условия будущего самобытного просвещения<sup>2</sup>. Монастыри находились в постоянном, жи-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.119.



вом единении с народом. Общественное устройство – внутреннее, духовное, без самовластия и рабства. Вековые обычаи без писаных кодексов, исходящие из церкви и крепкие согласием нравов с учением веры.

Но почему раздолье русской жизни уступило насилию чужого элемента? Автор приходит к выводу, что причину несчастного переворота объясняет Стоглавый Собор (1551 г.). В церкви является ересь, раздор духа не мог не отразиться и в жизни. Нововводительская партия одолела партию старины именно потому, что старина была разорвана разномыслием. При разрушении внутренней духовной связи оказалась необходимой формальная, вещественная связь. Отсюда все беды русской земли; отсюда Петр – «разрушитель русского и вводитель немецкого», «начальник партии в государстве», образующий «общество в обществе»<sup>1</sup>. Форма быта упала вместе с ослаблением духа. Потому мертвая форма не имеет важности. Возвращение ее вредно. Но не следует и истреблять оставшиеся формы, ибо Россия «когда-нибудь ... возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее Церковь»<sup>2</sup>. В Церкви заключается и то, что требуется для просвещения Европы. Но узнать этот дух русские могут не иначе, как через «француза или немца», которые поймут необходимость христианского учения для просвещения Европы. И русским лишь надо им поверить. Хотя И. В. Киреевский до этого и написал, что науки в Европе «окончились безбожием, как необходимым следствием своего одностороннего развития»<sup>3</sup>. Сказанное порождает вопросы, которые требуют нового пояснения.

Сравнение статей «О старом и новом» и «В ответ А. С. Хомякову» показывает, как различны были пути мыслителей к этому спору и насколько несходными остаются

<sup>1</sup> Там же, с.120.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.118.

их позиции. Да, они видят центр русской истории в Православной Вере, Церкви, но И. В. Киреевский подчеркивает именно роль монастырей. А. С. Хомяков пытается воскресить умершую Древнюю Русь, а И. В. Киреевский надеется на возвращение живительного духа. А. С. Хомяков считает, что «прекрасные стихии» были убиты народом, а по И. В. Киреевскому, ересь пошла из церкви в XVI веке. И Петра I оценивают они по-разному. Для И. В. Киреевского – это разрушитель русского (А. С. Хомяков же находит для царя-реформатора немало добрых слов), а русское – это согласие «миров». Именно И. В. Киреевский первым подчеркивает значимость семейного и общинного начал, центр которых в Православной Церкви. Следовательно, утверждать, что с полемики зимой 1838/39 года возникает полное единодушие А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, у нас нет достаточных оснований.

\* \* \*

Исследуя жизнь и мировоззрение П. В. Киреевского, в том числе и по его неизданным письмам, заметкам и т.д., М. О. Гершензон вынужден был констатировать, что его внутренняя жизнь в молодые годы «остаётся для нас закрытой»<sup>1</sup>. Между тем тот же исследователь, отмечая внутреннюю цельность П. В. Киреевского, его неизменность «от рождения до могилы», не считал возможным «восстановить картину его развития»<sup>2</sup>. Приходил М. О. Гершензон и к видению «страшного зрелища». Он делал вывод, что П. В. Киреевский служил орудием «вне-личных исторических сил», стал «безличен», но «удивительно целен» и «именно на стихийной цельности» основано историческое

<sup>1</sup> Гершензон М. О. Образы прошлого: А. С. Пушкин, И. С. Тургенев, П. В. Киреевский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев. М., 1912, с.95.

<sup>2</sup> Там же, с.93.

значение мыслителя<sup>1</sup>. Ни одно из перечисленных положений не может быть принято без уточнений, касающихся всех этапов жизни и творчества П. В. Киреевского.

В юности П. В. Киреевский не мог не испытать влияния кружков 1820-х гг. Трудно согласиться с мнением, что «ни одна черта его позднейшего мировоззрения не может быть поставлена в связь с этим движением (опять-таки в отличие от его брата)»<sup>2</sup>. Источники свидетельствуют о другом. В частности, это влияние проявилось и в публичном выражении мыслей о национально-освободительной борьбе на материале греческой истории<sup>3</sup>. Раннее выступление на литературном поприще свидетельствует, что молодой П. В. Киреевский и сам пытался воздействовать на общественное мнение.

Общепринятым (по возможности) для того времени было длительное путешествие за границу с целью продолжения обучения и т.д. С лета 1829 г. по осень 1830 г. П. В. Киреевский находился вдали от родины. Заграничные материалы говорят о том, что собственно состояние его ума и души, настроение были особенные. Новый год для него «настоящий» только «русский». Да и сама Россия в письмах – «Святая Русь»<sup>4</sup>. Именно здесь, за границей, он «глубже и глубже» чувствует «те безчисленные труды, которые еще предлежат России», цель которых – «получить живое, умственное движение Европы...»<sup>5</sup>

Одним из таких «движений» был утопический социализм. И потому неудивительно проявление интереса к нему молодого русского «ученика». В «Литературном на-

<sup>1</sup> Там же, с.140—141.

<sup>2</sup> Там же, с.95.

<sup>3</sup> См.: *Киреевский П.В.* Изложение курса ново-греческой литературы, изданной по-французски в Женеве в 1827 году Ризо Нерулосом // Московский вестн. 1827. №13, 15.

<sup>4</sup> *Киреевский П.В.* Письма // Русский архив. 1905. №5, с.126.

<sup>5</sup> Там же, с.133.

следстве» опубликована незаконченная рукопись П. В. Киреевского о Сен-Симоне (с подробным изложением его биографии и сущности учения), которая датируется началом 1830-х гг.<sup>1</sup> Нам представляется логичным написание этой статьи относить к началу 1830 г., что так созвучно общему настроению заграничного пребывания П. В. Киреевского до приезда брата.

П. В. Киреевский проявляет интерес к социальному переустройству общества, а потому считает, что сенсимонизм есть «совершенно новая система нравственных наук, облеченная в форму религиозного исповедания», и что она «без сомнения займет очень важное место в умственной, а может быть, и политической истории XIX века»<sup>2</sup>. Здесь молодой мыслитель не ошибся, но качество этой «системы наук» — «школы политической философии», «религии», «исповедания» — называет он «бреднями ... секты»<sup>3</sup>.

В одиночестве, за границей, искренний и горячий патриот, с приездом брата так радующийся русскому языку, русскому хохоту, русской ясности и беспечности, свою задачу П. В. Киреевский видит в том, чтобы, оставаясь «энергичным, высоким и горячим душою, и ясным» (как Иван), «деятельно» запастись для своей дороги «фонарем»<sup>4</sup>. Отсюда «польза неисчислимая» от университета не собственно в прослушивании курсов, а «только» в «узнании точки, на которой наука находится, и методы преподавания людей великих»; и побыть в университете еще не значит «пройти дорогу»<sup>5</sup>. В июле 1830 г. в «этом отношении» Мюнхен он «уже знал», а ровно через четыре года, находясь уже в совершенно другом месте — Осташкове Новгородской губер-

<sup>1</sup> Литературное наследство. Т.79: Песни, собранные писателями. Новые материалы из архива П. В. Киреевского. М., 1968, с. 33—38.

<sup>2</sup> Там же, с.33, 34.

<sup>3</sup> Там же, с.34.

<sup>4</sup> *Киреевский П.В.* Письма // Русский архив. 1905. №5, с.133, 135, 139.

<sup>5</sup> Там же, с.139.

нии с целью собирания песен, он делает предположение: «Кажется, я попал наконец на свою колею и не возвращусь оттуда с пустыми руками»<sup>1</sup>.

А попадание на «свою колею» было отнюдь не простым делом и потребовало немало усилий и времени. Вернувшись в Россию, П. В. Киреевский в 1831 г. поступает на службу в Московский архив Министерства иностранных дел, где с увлечением и редкой добросовестностью принимается за глубокое изучение источников по русской истории. К этому времени относится и начало его собирательской деятельности. Находясь на даче в Ильинском, близ Архангельского, с мая 1831 г. Н. М. Языков и П. В. Киреевский начали ходить по окрестным деревням и записывать от крестьян русские песни. Надо сказать, что такой интерес к фольклору не был чем-то совершенно новым. В первые десятилетия XIX века в России наблюдается все возрастающее внимание к устной народной словесности и главным образом к песне<sup>2</sup>. В 1830-е гг. мы видим уже заметные плоды: 1831 г. – первые сказки А. С. Пушкина, «Сказки» В. А. Жуковского, «Вечера на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя; 1832 г. – «Сказки» Вл. Даля, 1833–1834 гг. – остальные сказки А. С. Пушкина, «Конек-горбунок» П. П. Ершова.

Напряженный труд П. В. Киреевского в эти годы – архивная служба и систематическая запись песен — дает богатый материал для собственно философско-исторического осмысления судьбы своего народа. Отнюдь не случайно в августе 1833 г. А. С. Пушкин передает ему свои обширные материалы по русскому фольклору. И во все не удивительно, что вслед за поездкой поэта осенью 1833 г. в район восстания Е. Пугачева П. В. Киреевский отправляется в Новгород.

<sup>1</sup> Там же, с.145.

<sup>2</sup> *Соймонов А.Д.* П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л., 1971, с.8.

Он не замыкается только на изучении русской истории. Ему интересен и остальной мир<sup>1</sup>. Но занятия отечественной историей, работа с древними рукописями и старопечатными изданиями, собирание, изучение фольклора не могли не пересилить. Отсюда-то и ощущение «своей колеи» летом 1834 г. не только в смысле частных находок в Осташкове, но и цели, смысла жизненного поприща.

И новгородское письмо в августе 1834 г. (где сообщается, что «предания здесь только одни могилы и камни, а все живое забито военными поселениями») воспринимается и как жесткая оценка настоящего, и как созвучное пушкинскому размышлению о «двух чувствах» выражение любви к «родному пепелищу», «отеческим гробам». А потому и Софийский собор – «самое прекрасное здание, какое я видел в России»<sup>2</sup>.

Это весьма символично: Софийский собор – как прошлое, настоящее и вечное; и военные поселения, которыми забивается «все живое» и с которыми «даже и тень поэзии несовместна». Предание как истинное и живое в настоящем для П. В. Киреевского не есть предмет только отвлеченной мысли, но и неотъемлемая часть собственно личной жизни. И его, добродушного и беззлобного, «бесит» «эта проклятая чаадаевщина, которая в своем бессмысленном самопоклонении ругается над могилами отцов и силится истребить все великое откровение воспоминаний, чтобы поставить на их месте свою одномоментную премудрость, которая только что доведена *ad absurdum* в сумашедшей голове Ч., но отзывается по несчастию во многих, не чувствующих всей унизости этой мысли...»<sup>3</sup> Письмо П. В. Киреевского к Н. М. Языкову датировано 14 июня 1833 г. и явилось реак-

<sup>1</sup> См., например: *Киреевский П.В.* Современное состояние Испании // *Европеец*. 1832. №2, с.221—227.

<sup>2</sup> *Киреевский П.В.* Письма // *Русский архив*. 1905. №5, с.146.

<sup>3</sup> Письма П. В. Киреевского к Н.М.Языкову // *Тр. Ин-та антропологии, этнографии и археологии АН СССР*. М.; Л., 1935. Т.1, вып.4, с.43.

цией на уже давно ходившее по рукам первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева.

Обращаясь к песням, П. В. Киреевский чувствует, «что нет ни высокого дела, ни стройного слова без живого чувства своего достоинства, что чувства собственного достоинства нет без национальной гордости, а национальной гордости нет без национальной памяти»<sup>1</sup>. Эти истины в 1833 г., по свидетельству самого автора, «глубоко и горячо проникли во все жилки» его «нравственного и физического существа».

Выстраивается, таким образом, следующая цепочка: национальная память – национальная гордость – живое чувство собственного достоинства. Ничего этого не будет без национальной памяти. Без нее «беспонятность» – «отличительное, существенное свойство варварства». А потому-то и кажется П. В. Киреевскому, «будто вся великая жизнь Петра родила больше злых, нежели добрых плодов»<sup>2</sup>. Он применяет к оценке деятельности реформатора евангельский критерий, высказанный самим Спасителем: «По плодам их узнаете их» (Мф.7.16.).

Итак, «проклятой чаадаевщине» П. В. Киреевский противопоставляет «живое чувство» и «высокое дело» познания русской истории. В ней П. Я. Чаадаев не находил «ни одного привлекательного воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы властно говорил вам о прошлом, который воссоздавал бы его перед вами живо и картинно»<sup>3</sup>. С этим не может согласиться П. В. Киреевский, и деятельной («европейской») работой над собиранием, упорядочиванием и исследованием песен доказывает, что «мы ... можем гордиться богатством и величием нашей народной поэзии перед всеми другими народами», но «у

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Сочинения и письма П. Я. Чаадаева: В 2 т. М., 1914. Т.2, с.111.

нас какая-то странная судьба старалась их (народные предания. — А. К.) изгладить из памяти; особенно в последние 150 лет, разрушивших, может быть, не меньше воспоминаний, нежели самое татарское нашествие»<sup>1</sup>.

Отсюда очевидность «проклятости» «чаадаевщины». Ведь она основывается на разрушении великого своего и поклонении чужому. А песни Западной Европы, которые П. В. Киреевский изучил по главнейшим сборникам, совершенно ничтожны, полагает он, «в сравнении с нашими» (письмо Н. М. Языкову от 14 октября 1833 г.)<sup>2</sup>. Такие убеждения ускоряли собирательскую деятельность П. В. Киреевского, и уже в начале 1834 г. полным ходом идет подготовка издания Собрания русских народных песен. В следующем году он оставляет службу. Но ни сопровождение матери за границу, ни семейные хлопоты и неурядицы с разделом имения в 1835–1837 гг., ни переезды с места на место по хозяйственным и иным делам не прерывают собирательскую деятельность. П. В. Киреевский не упускает ни малейшей возможности поработать с самыми различными источниками. Вот что сообщает он родным из Симбирска (1838 г.): «В ожидании пути я покуда весь зарылся в исследования здешних родовых архивов, которые мне со всех сторон доставляют»<sup>3</sup>. Не случайно и появление в симбирской газете заметки П. В. Киреевского, А. С. Хомякова и Н. М. Языкова «О собирании русских народных песен и стихов»<sup>4</sup>. В 1838 г. П. В. Киреевским подготовлен к изданию первый выпуск песен (так называемые «Зеленые тетради»).

Таким образом, к началу 1840-х гг. П. В. Киреевский предстает опытным собирателем, знатоком русского фоль-

<sup>1</sup> Письма П. В. Киреевского к Н.М.Языкову // Тр. Ин-та антропологии, этнографии и археологии АН СССР. М.; Л., 1935. Т.1, вып.4, с.42—43.

<sup>2</sup> Там же, с.17.

<sup>3</sup> Киреевский П.В. Письма // Русский архив. 1905. №5, с. 152.

<sup>4</sup> Литературное наследство. Т.79: Песни, собранные писателями. Новые материалы из архива П. В. Киреевского. М., 1968.



клора, европейски образованным человеком, дважды побывавшим за границей и немало поездившим по России, прекрасным источниковедом, много лет исследующем исторические источники, участником обсуждений живо-трепещущих современных и исторических вопросов. В отличие от А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, он не оставил опытов собственно художественного творчества ни в поэзии, ни в прозе. Более того, чем интенсивней становилась его собирательская деятельность, чем глубже вдумывался он в историю России, тем реже публично высказывался по тем или иным вопросам общественного развития. Но это было не равнодушие, а огромная ответственность за печатное слово.

\* \* \*

Несмотря на то что имя К. С. Аксакова неразрывно связано с Москвой, родился он и почти до десятилетнего возраста жил в далеком Заволжье и в границах нынешней Башкирии, только раз побывав в 1820–1821 гг. в Москве. Причем в последнем месте (до переезда в первопрестольную) – селе Надежине (ныне Надеждино) – семья Аксаковых прожила до осени 1826 г. С этого времени она переселилась в Москву, откуда К. С. Аксаков выезжал в далекие отлучки чрезвычайно редко и с большой неохотой. Если не считать, конечно, пребывания в Абрамцеве (близ Хотькова монастыря), приобретенном в 1843 г.

О том, насколько велика была любовь Константина к родителям (особенно к отцу), согласно свидетельствуют многие источники. Выучившись чтению в четыре года, Константин пользовался тем кругом литературы, к какому обращались его родители: прежде всего произведениями русских писателей конца XVIII – начала XIX веков (из иностранного особый интерес вызывала античность). Именно

в надежинский период пробудилась и укрепилась любовь к родной земле, ее природе и истории. Здесь, в Надежине, семилетнему Константину приснились «площадь Красная и Минин // Весь в цепях перед Кремлем». Н. М. Павлов придавал этому «вещему сну» важное значение: «Не этот ли самый сон, виденный еще в детстве, в сельской глуши Поволжья, тяготил его и преследовал потом всю жизнь даже до могилы?»<sup>1</sup> Любви к русской старине способствовали и облик Москвы, и семейные устои, и круг общения, где неожиданно в 1832 г. появился Н. В. Гоголь. Истории обучал К. С. Аксакова М. П. Погодин, латинскому языку – Ю. И. Венелин. И. С. Аксаков считал своим долгом удостоверить, что с самого раннего детства его старшему брату «вполне были присущи, были неотъемлемы от его духовной природы все те инстинкты, которые потом развились до степени сознательных убеждений и выразились в так называемой славянофильской системе»<sup>2</sup>.

В пятнадцатилетнем возрасте Константин уже студент словесного факультета Московского университета – случай по тем временам довольно редкий. Горячая любовь к просвещению, редкие способности в изучении тонкостей филологии, открытый характер, поразительная честность не могли быть не замечены в студенческой среде. К. С. Аксаков любил университет, участвовал в торжествах по случаю его столетнего юбилея, составил «Записки студентства», которые не потеряли своего значения и по сию пору как один из важных источников по этой теме.

В год окончания К. С. Аксаковым университета (1835 г.) в газете Н. И. Надеждина «Молва» (№27–30) появляется первая публикация молодого поэта – отрывок из драматической пародии в стихах «Олег под Константинополем». Предисловие к ней написал В. Г. Белинский, назвав-

<sup>1</sup> Павлов Н.М. Детский сон К. С. Аксакова // Русский архив. 1888. №3, с.164.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.2, ч.1, с.Х.

ший автора «человеком с необыкновенным поэтическим дарованием»<sup>1</sup>. В историографии случались недоразумения, когда строки «Олега ...» принимались за истинные исторические взгляды автора. На самом деле это была «пародия на целый тип мировосприятия: на непростое, извращенно-напыщенное, мечтательно-субъективное восприятие природы, истории, человека...»<sup>2</sup>

Кроме «Молвы», К. С. Аксаков печатается в «Телескопе» (здесь в №10 за 1836 г. была опубликована романтическая повесть К. С. Аксакова «Вальтер Эйзенберг (Жизнь в мечте)», с очевидной автобиографической основой), поддерживает тесную связь с «Московским наблюдателем», редактируемым В. Г. Белинским. К окончанию университета К. С. Аксаков все более стал увлекаться немецкой философией, литературой. В своем дневнике он признавал, что был воспитан на Канте, Фихте, Шеллинге<sup>3</sup>. В июне – октябре 1838 г. К. С. Аксаков побывал в Германии. В том же году выходит из печати и его первая филологическая работа.

Свою статью «О грамматике вообще (по поводу грамматики Белинского)» К. С. Аксаков назвал «философической» не случайно. В ней был поставлен целый ряд важных вопросов, на которые 20-летний автор пытается дать однозначные ответы. Полагая, что «в языке живет бесконечный дух народа», он находит в нем «первую ступень народности»<sup>4</sup>. И «одинаковость языка» есть первая таинственная связь, соединяющая людей между собою<sup>5</sup>.

Называя знание Европы «мудрым», К. С. Аксаков полагает, что из-за утраты ею «юности и гибкости слова», с этой ролью лучше справится русский язык. Никакой язык

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1953–1959, т.1, с.221.

<sup>2</sup> Литературные взгляды и творчество славянофилов (1830–1850-е годы). М., 1978, с.380.

<sup>3</sup> Пирожкова Т.Ф. Славянофильская журналистика. М., 1997, с.8.

<sup>4</sup> Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.2, ч.1, с. 4.

<sup>5</sup> Там же, с.3.

не способен передавать мысли других народов так, как русский. Особенность его в том, что в нем «так сильно, так живо играет свежая, великая внутренняя жизнь народа...»; он находится ближе всех европейских языков «к общему источнику слова»<sup>1</sup>. Для русских же «неестественно», «насилственно» и «смешно» говорить на чуждом языке, «передавая свои мысли».

Продолжение этих рассуждений мы находим в следующей статье К. С. Аксакова – «О некоторых современных собственно литературных вопросах» (1839 г.), отправленной В. Г. Белинскому, но оставшейся ненапечатанной. Автор считает, что литература народа есть проявление деятельности его духа в искусстве слова. А «истинное царство бесконечного духа есть область Искусства, Религии и Философии»<sup>2</sup>. Такая последовательность не случайна, ибо первое сознание народа, по К. С. Аксакову, проявляется именно в искусстве, в народных песнях. Он не отождествляет понятия «нация» и «народ». Последний для него «нечто движущееся и образующееся», нация же – одна из форм народного образования<sup>3</sup>.

К. С. Аксаков обращает внимание на два типа людей. Первые кричат «только о своем родном», бранят все чужое, отвергают всякое общее развитие, «самовольно» заключают себя в тесный кружок «своего». Такой патриотизм автор называет «квасным». Но есть люди, «впадающие в другую отвлеченность, не менее, если еще не более жалкую: это космополиты, кричащие об общем человеке, о том, что они принадлежат целому миру, что они знать не хотят отечества, что отечество их – вселенная»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же, с. 5, 13.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. О некоторых современных собственно литературных вопросах // *Вопр. философии*. 1990. №2, с.164.

<sup>3</sup> Там же, с.165.

<sup>4</sup> Там же, с.168.

Если «квасные» патриоты для К. С. Аксакова – анахронизм, то космополиты – «недействительный плод» переходного состояния, из которого выходит народ. К. С. Аксаков, стараясь обосновать необходимость «истинной народности», имеющей «великое всегдашнее значение», показывает нелепость и первых. По мере развития тесные основы национальности разрываются, она «просветляется и возвышается до народности». Предметом сознания становится весь бесконечный мир общего, человеческие интересы наполняют народ и находят в нем свободное выражение.

В конце концов К. С. Аксаков устанавливает следующее различие национальности и народности. Первая имеет место тогда, когда народ находится «на исключительной степени нации, которая имеет притязания быть последней»<sup>1</sup>. Национальность становится народностью, когда в народе проявляется «высшая жизнь», состоящая в отказе от «национального проявления». Эту «народность» К. С. Аксаков признает «необходимым условием истинно человеческой жизни».

Для него «философия есть самая высокая сфера духа», где последний проявляется «в форме самой мысли». И потому влияние философии в народе, который может принять ее, есть «самое важное и существенное»<sup>2</sup>. Он уверен, что для России наступило «время мысли, эпоха истины». Особенно для думающего молодого поколения германофилов, литераторов в «бездейственной, безмолвной, богатой мыслями Москве».

В статье «О некоторых современных собственно литературных вопросах» К. С. Аксаков, рассматривая взаимоотношения между народом и нацией, народностью и национальностью, видит плодотворность развития рос-

<sup>1</sup> Там же, с.171.

<sup>2</sup> Там же, с.172.

сийской словесности в ослаблении французского и усилении германского влияния. Собственная история как субъект развития практически не упоминается. И хотя в конце статьи усиленно обозначается роль Москвы, как вечной спасительницы России, «нашей истины», дух которой «никогда не дряхлеет», в то же время для самой России эта «эпоха истины» только наступает, и идет она от немцев, из высшей сферы духа – философии. Следовательно, «дух Москвы» без философии хоть и спасителен и вечен, но «действители» теперь ниже философов. Вот К. С. Аксаков и пытается философствовать. Но, несмотря на пафос, желание быть объективным в оценках, послужить отечеству на поприще «духовном» не обеспечено у автора четким осмыслением исторической судьбы России. Попытка, предпринятая в первой статье, не находит полного и ясного развития во второй.

Любовь К. С. Аксакова к родной природе, истории, народу, странным образом соединенная с любовью к античности, а затем к немецкой философии, дает странные плоды и невольно наводит на сопоставление с пушкинской Татьяной. Увиденная нами суть философствования позволяет заключить, что у К. С. Аксакова, как и у А. С. Хомякова, братьев И. В. и П. В. Киреевских, преобладали размышления об историческом призвании России, ее отношению к Западу, где некоторые темы (значение языка, соотношение столиц) получали как бы самостоятельное значение.

В начале 1839 г. уже была заметная холодность в отношениях между К. С. Аксаковым и В. Г. Белинским. С осени того же года, после переезда последнего в Петербург, они уже не встречались. В то же время все теснее К. С. Аксаков сближается с Ю. Ф. Самариным, который в письме к Могену (1840 г.) выскажет отчасти и тогдашние воззрения своего старшего приятеля.

\* \* \*

Ю. Ф. Самарин – единственный из кружка славянофилов – родился в Петербурге (1819 г.). Воспитываясь до семилетнего возраста в придворной среде, он охотнее говорит на французском, чем на русском языке. С 1826 г. Ю. Ф. Самарин – москвич. Его приезд в первопрестольную почти совпадает с прибытием туда и К. С. Аксакова. Но как разнится их предшествующее воспитание! В московский же период у них один и тот же воспитатель. С 1826 г. до середины 1831 г. важную роль в формировании отрока Самарина сыграл Н. И. Надеждин, прививший ему любовь к богатству и особенностям русского языка. В то же время Ю. Ф. Самарин хорошо выучился и латинскому, что особенно пригодилось ему впоследствии при работе над магистерской диссертацией и в полемике с иезуитами. Как и К. С. Аксаков, пятнадцатилетний Юрий Самарин поступает на отделение словесности и философии Московского университета. Окончив его в 19 лет первым кандидатом (май 1838 г.), он начинает готовиться к магистерскому экзамену.

Ю. Ф. Самарин живо и небезуспешно увлекается не только французской литературой, но и немецкой. Его статью о «Вертере» Гете «вполне одобрил» новый друг, мнением которого он тогда «наиболее дорожил». К. С. Аксаков прошел к тому времени уже немалый путь поэтических и философских исканий, совершил заграничное путешествие, испытал неудачную любовь, разочарования в дружбе, увлечения новыми идеями, но неизменно любил родную историю. Сближение их происходит в ту же пору, когда обостряются в московских салонах споры о судьбах России. Постепенно в круг обсуждаемых вопросов втягиваются и новые друзья. Несмотря на то что до своего близкого зна-

комства они различались как воспитанием, вкусами, так и убеждениями, это не помешало их сближению, где выявилось более сильное влияние старшего, К. С. Аксакова.

В начале 1840 г. Москву посетил французский политический деятель, член Камеры Депутатов Моген, изучавший быт и нравы русского народа. Приглашенный в Измалково, подмосковное поместье Самариных, путешественник имел беседы с К. С. Аксаковым и Ю. Ф. Самариным. Последний перед отъездом Могена из Москвы передал ему письмо, в котором изложил понимание обсуждавшихся проблем.

По сути, Ю. Ф. Самарин только начинал самостоятельно изучать судьбу своего народа. В то же время это письмо мы можем рассматривать и как выражение общих с К. С. Аксаковым воззрений в редакции Ю. Ф. Самарина.

«Письмо к Могену» отличается довольно четкой структурой. В начале его автор дает периодизацию русской истории в отношении к ее собственному призванию и Западу, а затем определяет «составные элементы нашей народности». При этом в афористичной форме он делает некоторые основополагающие выводы.

До Петра I, по Ю. Ф. Самарину, «мы были национальны», «вне своего отечества не знали ничего» и в этом отчасти заключалась причина враждебного отношения к соседям. России пришлось отстаивать свою духовную независимость, «обороняться от антинациональной цивилизации», которую навязывал Запад<sup>1</sup>. «Предохраненный» русский народ предчувствовал «исключительную», «своеобразную» будущность. И «Петр Великий» «от имени всего народа», опираясь на «окрепшую народность», обратился к Западу за его цивилизацией. То есть почти тысячелетие длящийся период «обороны» от «антинациональной западной цивилизации», период «народности инстинктивной и исключительной», завершается «обращением» за этой «ци-

---

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.12, с.448.



визацией». Россия вступает в «период подражания», когда «народное начало как бы исчезает»<sup>1</sup>.

В результате Россия пришла к «бледному, безжизненному космополитизму». Но это необходимо было пережить, чтобы прийти до сознания своей народности. Следовательно, сознание своей народности невозможно без «подражания» «существенно-ложному» направлению. К 1840-м гг. Ю. Ф. Самарин считает, что влияние Запада на Россию наконец-то кончилось. И отныне ее развитие будет «вполне самобытно». Представители космополитизма «не встречают более сочувствия». Впредь заимствоваться на Западе будут только «материальные результаты его цивилизации».

Автор, выступая сторонником идеи providencialизма, убежден, что «Провидение, правящее миром», призывает Россию не к завоеваниям. Ю. Ф. Самарин верит в «призвание славянских племен к великому делу возрождения». Он не высказывает самых «дорогих убеждений» об этом будущем, но зато охотно делится пониманием нашей «народности». Составные элементы ее, по Ю. Ф. Самарину, есть: религиозное начало и самодержавие. Он считает, что лишенная светской власти Православная Церковь в русской истории принимала участие «чисто нравственное», а потому России не пришлось отделять «дела Церкви от дела веры». Что же касается «великого дела нашей истории» – монархического принципа – то русская история «есть не что иное, как развитие этого принципа». Она совершенно самобытна. Следовательно, не могло быть революции и конституции. Несмотря на то что из призвания норманнов «развилась вся последующая наша история», это было не завоевание.

Огромное значение имело единодушное, добровольное принятие народом христианства. Именно единство

<sup>1</sup> Там же, с.449.

веры спасало народное начало в период искания «видимого центра» русской земли, пока наконец им не стала Москва – первая и единственная русская столица. В лице Иоанна III «воплотилось начало Самодержавия», которое должно было выдержать «три великие борьбы»; две «внешние» и одну «с тою частью ... духовенства, которая желала вести у нас нечто вроде папства» при Алексее Михайловиче. Из этой «тройственной борьбы» народное начало вышло победителем. Самодержавие есть одновременно и неограниченная власть (но не тирания), и единая, и народная власть, действующая во имя всех. Это наполненное оптимизмом письмо о великом призвании возрождения самобытного развития, без ужасов революции. Изложенные взгляды, по словам Ю. Ф. Самарина, не только его личные, они разделяются «весьма многими в России».

Но если сравнивать их с мыслями А. С. Хомякова, И. В. и П. В. Киреевских, то мы увидим, что назвать их тождественными никак нельзя. Скорее всего можно обнаружить в «Письме к Могену» влияние взглядов М. П. Погодина, который преподавал Ю. Ф. Самарину русскую историю в университете и о котором впоследствии Ю. Ф. Самарин вспоминал: «Мы были им наведены на совершенно новое воззрение на русскую историю и русскую жизнь вообще... его убеждения переливались в нас...»<sup>1</sup>

В письме действительно содержались горячо и открыто высказываемые «убеждения». Ю. Ф. Самарин уверен, что «придет время» и Россия «воздействует» на Запад своими идеями. Но какими именно и как – не говорит. Да и воспримет ли Запад эти «свои» для России идеи, если он, по Ю. Ф. Самарину, приписывает «ей замысел всемирного завоевания». Автор письма почему-то убежден, что «влияние Запада на Россию кончилось», что «время французского влияния прошло», хотя сам он до семи лет охотнее

---

<sup>1</sup> Там же, т.9, с.XIII.

говорил по-французски, чем по-русски. Теперь ему только 21 год, и письмо он пишет вновь по-французски. В нем он отмечает: «...лишенная власти светской, церковь наша...» Но лишиться можно только того, что имеешь. А церковь на Руси светской властью никогда не обладала. Таких замечаний относительно «убеждений» молодого патриота можно сделать немало. Они свидетельствуют о том, сколь много еще нужно было продумать начинающему ученому.

Вместе с тем уже в этом письме нашли отражение главнейшие особенности мировоззрения Ю. Ф. Самарина: основополагающее отношение к вере народа вообще и к вере русского в особенности. Для автора в русской истории до XVI века, когда «в лице Иоанна III воплотилось начало самодержавия», влияние «чисто нравственное» Церкви нельзя переоценить. Правда, «религиозное начало» в схеме лишь элемент «народности», как и «самодержавие». Последнее же понимается как «неограниченная власть, единая, народная». Именно эта власть идет «во главе нашей цивилизации», а не церковь, как это было в первый период. «Неограниченную форму правления», по Ю. Ф. Самарину, «создал для себя русский народ; она священное наследство нашей истории». Но в то же время не было и договора между царем и народом. А потому непонятно: как может создать кто-то форму помимо своего участия. При этом форма почему-то становится «священным наследством».

Наметил автор и такую важнейшую в будущем для него тему, как отношение православия к «уклонениям католицизма и заблуждениям протестантизма». Правда, он ограничивается взглядом на православие только с исторической точки зрения. В «Письме к Могену» совершенно не замечается «Восток» в географическом понимании. Есть Россия и Запад, в глазах которого Россия «не более как предмет презрения или страха».

\* \* \*

Мы видим, что к началу 1840-х гг. путь каждого из «зовомых славянофилами» был довольно своеобразен. Старшие (А. С. Хомяков, И. В. и П. В. Киреевские) уже к концу 1820-х гг. имели свои собственные суждения по многим вопросам философии, истории, литературы и искусства. 1830-е гг. для них (особенно для А. С. Хомякова и П. В. Киреевского) – время возмужания, оформления основных суждений, а для И. В. Киреевского это и крушение планов и надежд, и существенное переосмысление самых глубинных вопросов бытия, вызванных пробуждением в нем глубокой религиозности, духовной связью с монашеством и в то же время невозможностью отказаться от философии, призвания к ней.

Младшие славянофилы – К. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин, несмотря на то что они были почти сверстники, не только отличались от старших, но и разнились между собой: К. С. Аксаков опережал своего друга по литературно-поэтическому опыту. В конце 1830-х гг. они делают первые шаги в историософском осмыслении русской жизни, где фундамент их мировоззрения еще непрочен и критически не осмыслен. Что касается более молодых – Д. А. Валуева и И. С. Аксакова, то на этом этапе говорить об их каких-либо серьезных, выношенных взглядах вряд ли есть основания.

Вместе с тем 1830-е гг., особенно вторую половину – конец этого десятилетия, можно считать временем зарождения славянофильской идеи исторического развития России. В центре этой идеи была мысль о непреходящей ценности святого Православия для русской истории и всего мира. Об этом говорит и поэтическое творчество А. С. Хомякова, и неопубликованные произведения И. В. и П. В. Киреевских. Сложнее обстоит дело с К. С. Аксаковым

и Ю. Ф. Самариным. С воззрениями своих будущих соратников более близко они познакомятся чуть позже, на литературных встречах в начале 1840 г.

Общей же для всех – и старших, и младших славянофилов – являлась их горячая любовь к родному народу и его истории, явная одаренность разнообразными талантами, отличное воспитание и обучение, в том числе и за границей, знание древних и новых европейских языков, способность к литературному творчеству и успехи на этом поприще. Все они проявили себя как талантливые переводчики. Кроме этого, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и К. С. Аксаков начинали свой путь как поэты, драматурги, литературные критики.

Мы не можем отрицать эволюцию в мировоззрении А. С. Хомякова в 1820–1830-е гг. Поэтому нельзя полностью доверять воспоминаниям А. И. Кошелева («Я знал Хомякова 37 лет, и основные его убеждения 1823 года оставались те же и в 1860 году»)<sup>1</sup>, прежде всего потому, что эти взгляды менялись у самого мемуариста. Следовательно, он не мог точно зафиксировать неизменность их у других. К тому же нет никаких оснований полагать, что 19-летний юноша А. С. Хомяков мыслил в 1823 г. точно на таком же уровне, как самый авторитетный светский богослов, глава большого семейства в 1850-е гг.

Что же касается неоспоримых перемен в воззрениях И. В. Киреевского, то к 1840-м гг. еще не завершился период его «обращения», а изменение взглядов очевидно и в 1845 г., и в 1852 г., в чем мы убедимся при дальнейшем исследовании. Менее всего осталось свидетельств о П. В. Киреевском. Однако имеющиеся источники позволяют утверждать, что к концу 1830-х гг. это был вполне сложившийся мыслитель, взгляды которого наиболее близки А. С. Хомякову и отчасти старшему брату. Мировоззрение

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.8, с.129.

К. С. Аксакова к концу этого периода находилось в стадии становления. «Письмо к Могену», которое мы отчасти можем принять за его совместное с Ю. Ф. Самариным изложение взглядов, представляет собой попытку преодоления германофильства, характерного для К. С. Аксакова.

Всем названным мыслителям присуще понимание особенного развития родной истории и ее отличия от истории Западной Европы. Это соотношение между своим и чужим каждый решал по-своему. И если из «чужого» А. С. Хомяков больше всех отличал Англию, И. В. Киреевский – германскую философию, а К. С. Аксаков порою преклонялся перед германским духом, то Франции, с ее материализмом, не симпатизировал никто. Совершенно очевидно, что и судьба России понималась ими в зависимости от изменений в их мировоззрении. Изученный нами материал позволяет сделать вывод о том, что распространенное в историографии убеждение о возникновении славянофильства, как кружка, течения, направления, именно в конце 1830-х гг. не имеет достаточных доказательств.

Можно констатировать своеобразное, довольно сложное движение их мысли к общим основаниям. А личная симпатия мыслителей друг к другу, собрания при обсуждении волнующих всех предметов породили у очевидцев уверенность в общности (если не тождественности) их взглядов. Исследовательская традиция воспользовалась этими свидетельствами без серьезного критического рассуждения, что и вызвало немало недоразумений относительно возникновения и сущности мировоззрения славянофилов.

## ГЛАВА 3

### ФОРМИРОВАНИЕ СЛАВЯНОФИЛЬСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ (1840–1848 гг.)

*Богословские споры начала 1840-х гг. — А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, П. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, Д. А. Валуев, И. С. Аксаков в начале — второй половине 1840-х гг. — И. В. Киреевский «Московским друзьям». — К. С. Аксаков «О современном литературном споре». — Ю. Ф. Самарин о славянофилах и славянофильстве 1840-х гг.*

Нет человечески истинного без  
истинно народного!

*А. С. Хомяков<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988, с.70.

... Народ, как народ, может быть оправдан только с точки зрения религиозной.

*Ю. Ф. Самарин<sup>1</sup>*

... Спор религиозный заключает в себе всю сущность и весь смысл всех предстоящих нам жизненных споров. Вопрос о России во всех отношениях есть без сомнения единственный истинно-всемирный вопрос нашего времени.

*А. С. Хомяков<sup>2</sup>*

В начале 1840-х гг. общее положение складывающегося славянофильского направления не претерпело каких-либо серьезных изменений. Будущие славянофилы не опубликовали ни одной не то чтобы значительной, но даже и малых размеров статьи; никто из них не возмутил общественного спокойствия резким письмом, которое ходило бы по рукам, не создал общеизвестных поэтических произведений. Однако под этим внешним спокойствием скрывалась напряженная, постоянная духовная, нравственная и умственная работа, которую мы рассмотрим на примере деятельности одного из самых молодых посетителей салонов – Ю. Ф. Самарина, принявшего в феврале 1840 г. за диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович».

Богословские взгляды Ю. Ф. Самарина после окончания им первой части работы отличались от воззрений А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, которые, по его мнению, в спорах «стояли вместе». Зимой 1841/42 года Ю. Ф. Самарин вел письменную полемику о развитии

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.12, с.176.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.8, с.258.



Церкви с А. Н. Поповым, жившим у А. С. Хомякова и готовившимся защищать магистерскую диссертацию. В это время Ю. Ф. Самарин первый раз расходится во мнении с К. С. Аксаковым<sup>1</sup>. Следовательно, в начале 1842 г., так или иначе, Ю. Ф. Самарин полемизировал по богословским вопросам со всеми близкими собеседниками, которых уже с 1842 г. (впервые А. И. Герцен)<sup>2</sup> стали называть славянофилами в смысле нового идеологического направления.

Эта полемика привела к ослаблению влияния К. С. Аксакова на Ю. Ф. Самарина. Зато стала заметно выражаться тенденция к сближению его с А. Н. Поповым, И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым. Учитывая, что в спорах принимали участие Д. А. Валуев (племянник жены А. С. Хомякова), Елагины и некоторые другие, мы можем говорить о зарождении кружка, не только заинтересованно обсуждающего общие вопросы, но и стремящегося выработать общие верные подходы. Хотя нельзя не согласиться с мнением В. З. Завитневича, что славянофильский кружок в своем позднейшем виде еще не существовал зимой 1841/42 года<sup>3</sup>. Своеобразный путь каждого мыслителя сводит их вместе именно за решением богословских вопросов, прежде всего о развитии Церкви. Славянофильский кружок активизирует разработку славянофильской идеи, в первую очередь как идеи религиозной.

\* \* \*

В шестой книге «Москвитянина» за 1842 г. появился отклик А. С. Хомякова «О сельских условиях», написанный по поводу Указа «Об обязанных крестьянах». Это была его вторая вышедшая из печати публицистическая статья.

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.12, с.29.

<sup>2</sup> См. подробнее: Сорокин Ю.Ф. Развитие словарного состава русского литературного языка в 30–90-е годы XIX века. М.; Л., 1965, с.321–324.

<sup>3</sup> Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т. 1, кн.2, с.1001.

Несмотря на то, что она посвящена конкретному вопросу, автор излагает свой взгляд и на более общие темы.

Россия для него «Святая Русь», где «от мала до велика одна кровь, одна родина и одно исповедование», здесь «над всеми условиями, письменными обычаями, смягчая их формальную строгость, облегчая их тяжесть, живет коренной дух общения, взаимной любви и убеждений христианских...»<sup>1</sup>. Он считает, что едва ли где в Европе обычай был бы так тесно связан со всей жизнью, как в России. Именно «русский быт, органически возникший из местных потребностей и характера народного, заключает в себе тайну русского величия»<sup>2</sup>.

Следовательно, преобразования должны основываться на опыте («надежнейшем из всех руководителей») и на «незыблемой основе старого обычая» (славянской мирской общины, внутренней жизни славянской семьи, коренных русских понятий и т.д.). А. С. Хомяков выступает не только как мудрый землевладелец-практик, но и как мыслитель, рассматривающий конкретные насущные проблемы в неразрывной связи с органической жизнью народа и его коренных начал.

Он вновь вернулся и продолжил обсуждение предмета предыдущей статьи в десятой книге «Москвитянина» за тот же год в связи с возражением на нее. Обычай, в его трактовке, есть «самое коренное единство общества», «внешнее выражение внутренней жизни народной»<sup>3</sup>. И чем шире область обычая, тем крепче и здоровее общество, самобытнее и богаче развитие права. А. С. Хомяков уверен, что закон и обычай управляют общественной жизнью народов и «самое время» представляет ключ к смыслу закона<sup>4</sup>. Под углом зрения взаимодействия обычая и закона он и дает очерк русской истории до конца XVIII века.

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т.3, с.74.

<sup>2</sup> Там же, с.64.

<sup>3</sup> Там же, с.75, 76.

<sup>4</sup> Там же, с.78.

Исходя из того, что «жизнь народа никогда не приходит в застой», автор видит задачу будущих «сельских условий» ни в чем ином, как в «возврате к русской старине», убежище которой – северная Россия<sup>1</sup>. Духу общинных русских отношений противны как «скватерство северо-американское», так и западноевропейские отношения арендаторов и их работников. А потому Россия должна и может «разрешать жизненные задачи лучше и вернее своих учителей»<sup>2</sup>. А.С. Хомяков не отрицает превосходства Запада. Но свое превосходство есть и у России: «милость Промысла» позволила ей «почерпать веру из ее чистейшего источника – Восточной Церкви и основать государство на добровольном развитии мирных общин, а не на диком насилии военных дружин»<sup>3</sup>.

Таким образом, первые три статьи А. С. Хомякова («О черезполосном владении», 1835 г. и две «О сельских условиях», 1842 г.) составляют определенный цикл размышлений о назревших задачах, включая их в религиозный, философский, исторический, нравственный, правовой, бытовой контекст. Отсюда и «смелое утверждение»: «быт деревенских миров и сила семейственного начала поставят взаимное отношение поселян между собою и общее их отношение к землевладельцу на разумном основании, которого недостает народам просвещенного Запада»<sup>4</sup>.

Это стремление при обсуждении самых разных вопросов непременно связывать их с основополагающими вопросами бытия характерно для всего мыслительного процесса А. С. Хомякова. Он и при описании выставки не может не коснуться этого общего. И его «еще больше радует та промышленность, которая не вводит в большом размере безнравственность фабричного быта, а мирится

<sup>1</sup> Там же, с. 75, 76, 82.

<sup>2</sup> Там же, с.83.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с.84.

со святынею семейного быта и с стройной тишиною быта общинного в его органической простоте: ибо тут, и только тут, сила и корень силы»<sup>1</sup>.

Вообще же А. С. Хомяков использует любую представившуюся возможность для изложения общих воззрений, даже просто рецензию на оперу, как это видно из его разбора «Жизни за царя» М. И. Глинки. Здесь идет речь не только о художественных достоинствах произведения, но и смысле самих исторических событий, положенных в его основу. В Смутное время государства нет, но семья и община остались. Они-то и спасли Россию, воссоздали государство. Народная сила освободила Москву, народный голос выбрал царя Земским Собором, великая община сомкнулась в государство<sup>2</sup>. Государь есть его выражение: «Единство государства в нововенчанном царе, единство земли в Москве ... и другое высшее единство... которое обнимает не один народ, не одно племя, но и всех далеких братий наших на юг, и на восток, и на запад, и должно обнять все человеческое братство»<sup>3</sup>. Потому-то и «нет человечески истинного без истинно народного!» Но события более чем двухвековой давности имеют и весьма современное звучание. «Нашествие» с Запада «учений и мыслей» вынуждает к новому сопротивлению. Снова возникла опасность для общины и семьи. Отстоит ли теперь их Россия? Автор оставляет вопрос открытым.

Предметы, избираемые А. С. Хомяковым для рассмотрения, требуют постоянного обращения к русской истории. В конце концов к середине 1840-х гг. он получает возможность (в «Библиотеке для воспитания») опубликовать часть своих исторических воззрений в виде двух статей: «Тринадцать лет царствования Ивана Васильевича» (1844 г.) и «Царь Феодор Иоаннович» (1845 г.).

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. С.57.

<sup>2</sup> Там же, с.66—67.

<sup>3</sup> Там же, с.69.

Сам автор, несмотря на цензуру, считал, что в первой статье он сказал «много нового» «даже в отношении к общей истории»<sup>1</sup>. Все царствование Иоанна IV А. С. Хомяков делит на два периода: до и после 1560 г. Первые тринадцать лет (с 1547 г.) – это время «беспримерного благополучия, беспримерного величия для русской земли», «великих побед», «великого счастья», «доброго совета», Земских Соборов, «беспримерной борьбы и тяжелого напряжения для Сильвестра и Адашева»<sup>2</sup>. Но это прекрасное время сменилось «ужасной годиной» (1560–1584 гг.), о которой сам автор не распространяется. Дает он и схему исторического развития России более раннего времени, делая отступления в историю других стран и народов.

Переступая следующие двадцать четыре года правления Иоанна IV, А. С. Хомяков обращается к четырнадцати годам правления его сына, которым предшествовало почти столетнее страдание России при Василии Ивановиче и Иоанне IV, оставившим «глубокие и почти неизгладимые следы»: «Семена зла, посеянные в их царствования, взошли позже во время междоусобиц России, когда, лишенная государя, она пришла на край гибели и спасена была только милостию Божиею»<sup>3</sup>. Царь Иоанн Васильевич в новой статье уже «бич своего народа».

А. С. Хомяков рисует образ государя-христианина с любовью к народу, ищущего «доброго совета» и получающего в ответ «теплую любовь народную». Автор утверждает: именно «любовь ... одна созидает и укрепляет царство», а потому и советует: «...не приписывайте всего царскому советнику Борису Феодоровичу Годунову и знайте, как много Россия была обязана царю Феодору Иоанновичу»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.8, с.80.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988, с.386, 388.

<sup>3</sup> Там же, с.392.

<sup>4</sup> Там же, с.395.

Как сообщал А. С. Хомяков Ю. Ф. Самарину в письме от 23 июня 1845 г.: «Вопрос об России во всех отношениях есть без сомнения единственный истинно-всемирный вопрос нашего времени»<sup>1</sup>. Он убежден в том, «что спор религиозный заключает в себе всю сущность и весь смысл всех предстоящих нам жизненных споров»<sup>2</sup>. Поэтому, когда его «втянули» в переписку с В. Пальмером, то он не только не отказался, но в ее ходе высказал много важнейших мыслей.

В начале 1840-х гг. частью англиканских богословов все более осознается необходимость сближения между англиканством и православием. Особенное усердие в этом деле было проявлено молодым ученым диаконом В. Пальмером, побывавшим в России, Греции и привлекшим к себе внимание иерархов и мирян Русской Православной Церкви. Известно 11 писем А. С. Хомякова к В. Пальмеру, написанных по-английски, первое из которых датировано 10 декабря 1844 г. Помимо чисто богословских, автор затрагивает и вопросы, которые так или иначе связаны с историей России, судьбой православия в ней.

В первом письме А.С. Хомяков констатирует характерную для Запада «глубокую и непримиримую вражду к России»: «Запад никогда не решится признать, что Божественная истина столько лет охранялась отсталым и презренным Востоком»<sup>3</sup>. И здесь необходимо смирение не только от частных лиц, но и от целых народов и обществ. Ибо Церковь не имеет «ничего общего с государственными учреждениями». Достоинства же России «затаены», а «пороки дерзко выставляются напоказ и особенно мечутся в глаза в той столице нашей и в тех слоях нашего общества, на которых наиболее останавливается внимание иностранца. Обряды и постановления нашей Церкви находятся в яв-

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.8, с.258.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб., 1995, с.286, 289.

ном презрении: их топчут в грязь те самые, которые должны бы нам подавать пример уважения к ним»<sup>1</sup>. Но «мы же свободны» и «даем волю выражениям любви своей и не к одним живущим обращаемся с горячими желаниями духовного общения и взаимных молитв...»<sup>2</sup>

В переписке с инославным В. Пальмером А. С. Хомяков раскрывается с совершенно иной богословской стороны, чем в переписке с друзьями или в публицистике той поры: «...я никогда не был и не могу быть политическим деятелем и потому не берусь судить политические общества, хотя, впрочем, сильно склоняюсь к мысли, что и там за ошибки отцов расплачиваются потомки, по непреложной логике истории, руководимой Провидением. Знаю также наверно, что каждый человек должен отвечать за грехи свои и терпеть за них кару до тех пор, пока не признает их и не покается в них; но еще более уверен я в том, что в Церкви Божией, в избранном, святом и совершенном сосуде Его небесной правды и благодати, грехов нет и быть не может; и что поэтому общество, принимающее и сохраняющее наследство греха, никак не может вступить в общение с Церковью, ни быть признаваемо за часть ее»<sup>3</sup>. Таковы были предмет и содержание переписки до поездки А. С. Хомякова в Англию в 1847 г. Очень важным представляется постскрипtum его четвертого письма (18 сентября 1847 г. – 14 мая 1848 г.): «Странные времена! Я писал это письмо в то самое время, когда великие события Франции и Европы следовали друг за другом с такой поразительной неожиданностью. Поднялись самые важные вопросы, и человек уповает разрешить их без помощи веры. Боюсь, как бы человечество дорого не поплатилось за безумную гордость разума. Рука Божественного милосердия да умирит и на-

<sup>1</sup> Там же, с. 287, 290.

<sup>2</sup> Там же, с. 292.

<sup>3</sup> Там же, с. 295—296.

правит угрожающую бурю. Да будет пощажена Англия — это мое самое искреннее желание»<sup>1</sup>.

Надо сказать, что такой настрой был не случаен. Одновременно с началом переписки с В. Пальмером в конце 1844 — начале 1845 гг. А. С. Хомяков пишет свой «Опыт катехизического изложения учения о Церкви» («Церковь одна»), который доставил немало хлопот как друзьям автора, так и позднейшим издателям и исследователям по причине анонимности рукописи и выдачи ее за перевод с греческого. Сам святитель Филарет (Дроздов), распознав в авторе светского человека, чуждого официальной богословской школе, тем не менее назвал рукопись «замечательной»<sup>2</sup>.

В то же время А. С. Хомяков пытается «провидеть ясно» законы, по которым «открывается истина». Мысли о них встречаются по всему тексту «Записок о всемирной истории», которые А. С. Хомяков начал составлять еще с конца 1830-х гг. Он убежден, что человечеству не разгадать всего прошедшего даже при наличии у историка необходимых качеств. Но «выше и полезнее всех этих достоинств» для него «чувство поэта и художника», «внутреннее чутье истины человеческой, которое ни обмануть, ни обмануться не может»<sup>3</sup>.

Историю А. С. Хомяков отказывается понимать только как «последовательный рассказ» о минувшем. Считая такой рассказ «совершенно бесполезным», он указывает на другую, «высшую точку зрения», с которой «исторические исследования представляются в ином виде». «Истинный предмет истории» в этом случае составляют «не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же, с.315.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Воропаев Владимир*. «Катехизис необыкновенно замечательный» // Лит. учеба. 1991. Кн.3, с.129—131.

<sup>3</sup> *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. С.31.

<sup>4</sup> Там же, с.29.



И историк «не отыскивает былого, но воссоздает его по некоторым данным, развивающимся перед его духовным взором в истинных законах его прошедшей жизни»<sup>1</sup>.

В этом случае «истинную важность» получает «только духовный смысл общих движений», ибо «тайная мысль религиозная управляет трудом и ведет его далее и далее»<sup>2</sup>. Для А. С. Хомякова «первый и главный предмет, на который должно обратиться внимание исторического критика, есть народная вера. Выньте христианство из истории Европы... и вы уже не поймете ничего... в Европе. <...>. Мера просвещения, характер просвещения и источники его определяются мерою, характером и источником веры»<sup>3</sup>. «Вероисповедования должны быть изучаемы в связи с целым умственным строем народов», но «только самый народ может говорить дельно о своей вере, как человек о своих мыслях и чувствах»<sup>4</sup>. Вера же «есть совершеннейший плод народного образования, крайний и высший предел его развития. <...> Все понятия, все страсти, вся жизнь получают от нее особенный характер; поэтому и они в свою очередь напечатлевают на ней неизгладимые следы свои»<sup>5</sup>.

Итак, А.С. Хомяков в истории искал «самого начала человеческого рода в надежде найти ясное слово об его первоначальном братстве и общем источнике»<sup>6</sup>. Науке с ее «материализмом» были «недоступны все эти тайны внутренней жизни духовной»<sup>7</sup>. Это с одной стороны. С другой – «книжник» «утратил чувство общей гармонии», «окружая

---

<sup>1</sup> Там же, с.396.

<sup>2</sup> Там же, с.30.

<sup>3</sup> Там же, с.131.

<sup>4</sup> Там же, с.148.

<sup>5</sup> Там же, с.168.

<sup>6</sup> Там же, с.30.

<sup>7</sup> Там же, с.105.

себя видениями собственного самолюбия и заграждая доступ великим урокам существенности и правды»<sup>1</sup>.

Это рассуждение можно сравнить с высказываниями святителя Игнатия (Брянчанинова), который «изучение Закона Божия» называл «наукой из наук»: «Это – небесная наука! Это – наука, сообщенная человеку Богом! Стези ее совершенно отдельно от тех обыкновенных стезь, которыми идут науки земные, науки человеческие, науки, рожденные нашим падшим разумом из собственного света, для нашего состояния в падении. Кичат, напыщают ум науки человеческие, осуществляют, растят человеческое я»<sup>2</sup>.

Но «логические формулы недостаточны для понимания жизни», «общественный дух» «трудно формулировать, а можно чувствовать и сознать». Более того, «дух жизни» нельзя заключить в определения, а следовательно, «нельзя доказать тому, кто не сочувствует»<sup>3</sup>. И «всякий факт в истории народа только тогда ясен, когда мы внутренне сочувствуем духу народа»<sup>4</sup>. Пристрастие же к «сухим логическим формам» лишает человека XIX века «способности сочувствовать простым человеческим истинам»<sup>5</sup>. И А. С. Хомяков надеется, что всякая односторонность должна исчезнуть. Вот почему для историка «выше и полезнее» всех достоинств «чувство поэта и художника».

Исходя из таких методологических предпосылок, А. С. Хомяков приходит в «Записках о всемирной истории» к выводу, что «свобода и необходимость составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредотачиваются все мысли человека»<sup>6</sup>. Именно борьба «начала иран-

<sup>1</sup> Там же, с.42—43.

<sup>2</sup> Творения святителя Игнатия Брянчанинова: В 7 т. М., 1993. Т.2, с.8.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.5, с.49.

<sup>4</sup> Там же, с.79.

<sup>5</sup> Там же, с.50, 51.

<sup>6</sup> Там же, с.217.

ского» (как верования творческой нравственной свободы, окончательно осуществляющегося в полноте божественного откровения) и «кушитства» («начала кушитского» как религии вещественной или логической необходимости, позднейшее и полнейшее выражение которого представляют философские школы Германии XIX века) – основная тема, связывающая все части исследования А. С. Хомякова в одно органическое целое. Первое коренное начало, «иранское», есть «духовное поклонение свободно творящему духу»; второе – «кушитское» – «признание вечной органической необходимости»<sup>1</sup>.

Славянское и санскритское племена А. С. Хомяков считает ветвями одного корня, отделившимися в одном и том же возрасте от великого дерева. В ванах (вендах), живущих к северу от Кашмира, он «узнает» уже славян<sup>2</sup>. Делает он и предположение, что в древних славянских религиях могла быть «примесь кушитского, вещественного служения»<sup>3</sup>, а потому А. С. Хомяков далек «от нелепой мысли», что когда-то «славяне были представителями высшего человеческого просвещения»<sup>4</sup>.

С начала III тысячелетия до Р.Х. волны славянских переселенцев шли на северо-запад, вплоть до Эльбы. А. С. Хомяков не допускает автохтонства народов. Скифов он считал «ветвью тибетского или финно-татарского корня»<sup>5</sup>. Напротив, К. С. Аксаков предполагал, что они могли быть предками славян (См. его «Историю для детей»)<sup>6</sup>.

Кстати, по свидетельству Н. Р. Гусевой, ученые единогласно признают, что описанные у греков скифы-

<sup>1</sup> Там же, с.530.

<sup>2</sup> Там же, с. 166, 184, 249.

<sup>3</sup> Там же, с.249.

<sup>4</sup> Там же, с.418.

<sup>5</sup> Там же, с.78.

<sup>6</sup> Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.1.

земледельцы «были не скифы, а земледельческое славянское население, очевидно, близкородственное другим скифским племенам»<sup>1</sup>. И сама Н.Р. Гусева говорит «о чрезвычайной генетической близости или, вернее, родстве этих этносов»<sup>2</sup>.

Славяне же в силу различных причин «не переселялись», а «расселялись по лицу земли, не отрываясь от своей первобытной родины»<sup>3</sup>. В отличие от движения германцев – это была колонизация.

По А. С. Хомякову, в Европе «религиозная жизнь ... начинается с христианства»<sup>4</sup>. Здесь «составились» «три христианские учения», источник веры которых скрыт в мире дохристианском: «германское», бесформенное; «восточное или греко-славянское», «облеченное в символы, но свободное от самих символов», и «западное или римское, логическое». И именно «разделение в источнике или окончательном выражении всякого просвещения, в вере» обусловило разделение «просвещения вообще»<sup>5</sup>. Славянские же области («чехи, моравы, Русь») представляли в IX–X веках «резкий пример народа, так сказать, не ждущего христианства, а идущего к нему навстречу»<sup>6</sup>. Только Россия и славянский мир «приняли, или по крайней мере сохранили, великий завет обновленного Востока, жизнь веры и учения, которая не могла привиться к другим европейским племенам»<sup>7</sup>. Мы видим, что отечественная история рассматривается А. С. Хомяковым в контексте мирового исторического развития за многие тысячелетия. И эта тема получила свое развитие не только в «Записках о всемирной истории».

<sup>1</sup> Гусева Наталья. Единство – сквозь тысячелетия // Наш современник. 1994. №5, с.32.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч. С.432.

<sup>4</sup> Там же, с.252.

<sup>5</sup> Там же, с.363.

<sup>6</sup> Там же, с.319.

<sup>7</sup> Там же, с.307.

В 1845 г. в «Сборнике исторических и статистических сведений о России и о народах, ей единоверных и единоплеменных», изданном Д. А. Валуевым, А. С. Хомяковым было написано «Вместо введения», где он дает краткий очерк истории Европы от «времен кесарей» до «падения западных славян». Здесь увидели свет некоторые фрагменты из «Записок о всемирной истории».

Судьба Европы от Рима, по А. С. Хомякову, перешла к германцам и славянам, которые при своей встрече составили множество смешанного народонаселения, «равно принадлежащего обоим мирам»<sup>1</sup>. Славяне «сохраняли неприкосновенно обычаи и нравы незапамятной старины»; для них характерны: «святыня семейная», «безискусственные общины», «чувства человеческие», «землепашество, отсутствие дружинного устройства», «святая война за родину»<sup>2</sup>. «Беспредельная» же «новорожденная Русь получила в единстве веры семя жизненного единства, выраженного именем Руси Святой»<sup>3</sup>, т.е. это понятие еще не воплощенный идеал.

И если Рим искажил духовное начало, а Германия – общинное, то «долго страдавший ... славянский мир хранит для человечества, если не зародыш, то возможности обновления»<sup>4</sup>. Делая вышеприведенный вывод о славянах, А.С. Хомяков дополняет его заключением о потенциальной роли России в статьях «Мнение иностранцев о России» и «Мнение русских об иностранцах». Но им предшествовало «Письмо в Петербург», опубликованное во 2-м номере «Москвитянина» за 1845 год.

В этом письме (поводом к которому послужило рассуждение о железных дорогах) А. С. Хомяков, рассматривая фундаментальные взаимоотношения России и Европы, кон-

<sup>1</sup> Там же, т.3, с.131, 132.

<sup>2</sup> Там же, с. 132, 134.

<sup>3</sup> Там же, с.136.

<sup>4</sup> Там же, с.140.

статирует: «Иные начала Западной Европы, иные наши». Там «римская почва», «затопленная нашествием германских дружин»; «все возникло из завоевания и из вековой борьбы». Естественно, как следствие, возникла жизнь «вполне условная, жизнь контракта или договора, подчиненная законам логического и, так сказать, вещественного расчета»<sup>1</sup>.

«Иное дело Россия ... произведение органического живого развития, она не построена, а выросла», «в ней не было ни борьбы, ни завоевания, ни вечной войны, ни вечных договоров»<sup>2</sup>. Россия около полутора столетий лет занимает на Западе умственное и вещественное просвещение, но ни одна из «стихий» не слилась вполне с русской жизнью, не оставив глубокого раздвоения. Да это и не удивительно, ибо «чуждые стихии, занимаемые по необходимости одним народом у другого, поступают в область новой жизни и нового организма. Они переделываются и усваиваются этим организмом... подвергаются неизбежным изменениям, которых не может угадать практический рассудок... Жизнь всегда предшествует логическому сознанию и всегда остается шире его»<sup>3</sup>.

Не беда, что Россия всегда будет перенимать многое у других народов. Более того, «мы обязаны принять все то, чем может укрепиться земля... что полезно и честно в своем начале»<sup>4</sup>. Да, «приноровление чужого к своему родному» дело нелегкое и долгое. Но «все раздвоения примирятся, все ошибки изгладятся». Эту надежду как «обязанность» налагает на русских «вера (если мы только верим) в силу истины и в здоровье русской жизни»<sup>5</sup>.

Нужно только дело заимствования делать «добросовестно, добродушно, не торопясь», а жизнь сама возьмет на

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988, с.75.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.81.

<sup>4</sup> Там же, с.79.

<sup>5</sup> Там же, с. 79—80.

себя «труд приноравливания». Узнать же, как и в чем чужое может страстись со своим, нелегко. А. С. Хомяков считает, что хорошо уже и то, что научились отличать общечеловеческое достояние от местных и случайных западноевропейских форм. А эти извне принятые формы не могут служить выражением русского духа, ибо «всякая духовная личность народа может выразиться только в формах, созданных ею самой»<sup>1</sup>. Но автор не защитник всех старинных собственных форм, и для него «есть что-то смешное и даже что-то безнравственное в этом фанатизме неподвижности»<sup>2</sup>.

Такое сложное исследование своих и чужих начал и форм проявления позволяют А. С. Хомякову надеяться, что существующее раздвоение временно и «все ошибки изгладятся» при разумном отношении к общечеловеческому, чужому и своему. Рассмотренное «Письмо» свидетельствует о том, сколь изменились по сравнению с 1839 г. («О старом и новом») взгляды А. С. Хомякова на формы. Еще более важное значение имели последующие опубликованные его статьи, первой из которых была «Мнение иностранцев о России».

Автор, исследуя отзывы иностранцев о России, приходит к выводу о крайней их тенденциозности. Причины ее он предполагает в сознании европейцами «различия во всех началах духовного и общественного развития России и Западной Европы», зависти и досады на Россию как на самостоятельную силу<sup>3</sup>. Но и сами русские не могут дать ясного ответа, что есть Россия, ибо: «Мы России не знаем»<sup>4</sup>. Такое ненормальное положение ни к чему хорошему привести не может.

А. С. Хомяков уверен, что «общество, так же как и человек, сознает себя не по логическим путям». Его созна-

<sup>1</sup> Там же, с. 81.

<sup>2</sup> Там же, с. 79.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т. 1, с. 4, 5.

<sup>4</sup> Там же, с. 9.

ние принадлежит «только личности народа» и недоступно ни иностранцам, ни удалившимся, отрехшимся членам общества<sup>1</sup>. Видя всемирно-историческое призвание России, А. С. Хомяков подчеркивает: органическая жизнь, «полная силы предания и веры, создала громаду России», и эта жизнь «хранит много сокровищ не для нас одних, но, может быть, и для многих, если не для всех народов»<sup>2</sup>. Но чтобы жизнь эту «узнать», ее надо «полюбить». Досада и зависть мешает сделать это иностранцам. Образованным русским мешает другое.

Дело в том, что у самобытно развивающихся народов богатство содержания предшествует усовершенствованию формы. Но у России с Петровских времен «пошло наоборот». «По мере того как высшие слои общества, отрываясь от условий исторического развития, погружались все более и более в образованность, истекающую из иноземного начала», умственная деятельность ослабела и в низших слоях. Следовательно, «вверху» – знание, «вполне отрешенное от жизни», «внизу» – жизнь, «никогда не восходящая до знания»<sup>3</sup>.

В России «общее просвещение» невозможно при «раздвоении в мысленном строении общества». В отличие от И. В. Киреевского, А. С. Хомяков считает, что «раздвоение», «отрыв от корней» наиболее заметен у последующих поколений. «Истинным» же просвещением он считал «разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе»; оно есть «тот живой корень, из которого развиваются и наукообразное знание, и так называемая цивилизация или образованность»<sup>4</sup>. Итак, «истинное просвещение» есть «самая жизнь духа в ее лучших и возвышеннейших

---

<sup>1</sup> Там же, с.20.

<sup>2</sup> Там же, с.22.

<sup>3</sup> Там же, с.22, 23.

<sup>4</sup> Там же, с.26, 27.



стремлениях», а «русское просвещение – жизнь России»<sup>1</sup>. И изучать законы своего духа и духа своего народа может человек «только в полноте своей духовной». Последняя же требует не только сознания святости духовного закона, но и народной скромности, смирения (но не отречения), от неполноты воплощения идеала в жизни. Принадлежать народу – значит «с полною и разумною волею сознать и любить нравственный и духовный закон, проявлявшийся (хотя, разумеется, не сполна) в его историческом развитии. Неуважение к этому закону унижает неизбежно народ в глазах других народов»<sup>2</sup>.

Таким образом, А. С. Хомяков излагает не только «мнение иностранцев» (к коим относятся и многие русские из «высших слоев») о России, но и «русское мнение» о родине и истории «языком своей словесности». Ибо «одна только Россия представляет редкое явление великого народа, говорящего языком своей словесности, но говорящего, может быть, лучше своей словесности»<sup>3</sup>.

Русский народ в понимании А. С. Хомякова – это «человек Великой, Малой, Белой Руси». Всматриваясь в различные части России, сравнивая их, он приходит к выводу, что «просвещение западного русса далеко уступает во всех отношениях просвещению его восточного брата; а между тем образованное общество в Западной России, конечно, не уступает нам нисколько в знаниях, а в старину далеко и далеко нас превосходило»<sup>4</sup>.

Причину подобной разницы он видит в том, что «на западе России рано произошло раздвоение между жизнью народною и знанием высшего сословия, тогда как у нас, при всей скудости наукообразного знания, живое начало про-

<sup>1</sup> Там же, с.27.

<sup>2</sup> Там же, с.9.

<sup>3</sup> Там же, с.13.

<sup>4</sup> Там же, с.26.

свещения долго соединяло в одно цельное единство весь общественный организм»<sup>1</sup>. А. С. Хомяков дает и очень интересный прогноз взаимоотношений других народов в составе России, из которого следует вывод: Россия приняла в свое великое лоно и много других племен, но «имя, бытие и значение» получила она от русского народа. Его жизнь, «полная сила предания и веры», создала «великую Россию». А. С. Хомякову по душе те «лучшие эпохи», в которых «работа внутреннего роста государственного и народного происходила ровно, свободно, легко и, так сказать, весело»<sup>2</sup>. И именно развитие внутренней самобытной мощи страны делает славными те царские имена, с которыми связана память этих великих эпох, и «не помнить об них значит не иметь истинного знания и истинного просвещения»<sup>3</sup>. К таким славным именам А. С. Хомяков относит Алексея Михайловича, Елизавету Петровну и Феодора Иоанновича. Что же касается Петра I, то хотя и осторожно, со ссылками на другие источники, автор дает убийственное заключение «делу Петрову»: раздвоенность и бессилие общества, колониальный характер просвещения и науки, слепая и бесплодная подражательность во всем.

Итак, в статье «Мнение иностранцев о России» от «внешних иностранцев» А. С. Хомяков «полной любви и братства» не ожидает, но от них «могли бы и должны ожидать уважения»<sup>4</sup>. «Внутренним» же иностранцам необходимо: вернуться к «русскому просвещению» – «жизни России», «жизни духа в ее лучших и возвышеннейших стремлениях», «жизненному сознанию России» как главному средоточию народного просвещения; черпать из «родного источника», исцеляя «глубокую рану нашего

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.25.

<sup>3</sup> Там же, с.26.

<sup>4</sup> Там же, с.5.

внутреннего раздвоения», соединить истинную жизнь с истинным знанием<sup>1</sup>; «пора нам рабствовать только истине ... и черпать не только из прежних или современных школ, но и из того сокровища разума, которое Бог положил в нашем чувстве и смысле...»<sup>2</sup> Здесь нет и тени самомнения. Более того, А. С. Хомяков заявлял: «Избави Бог от людей самодовольных и от самодовольства народного»<sup>3</sup>. Но он видел и другую крайность – отречение, а потому держался «царского пути». Итак, цель – «жизненное сознание», а оно сильнее «сознания формального и логического».

Статья А. С. Хомякова «Мнение иностранцев о России» вызвала отклики, в том числе и недоуменные. А потому автор, пользуясь случаем, публикует новую статью, продолжающую поднятые темы. И хотя она называется «Мнение русских об иностранцах» (где «иностранцы» – те же), главное, не последние сами по себе, и даже не их ложное понимание, а изложение автором взгляда на народ, Отечество, просвещение, науку. Он исходит из того, что «истину должно признавать, как бы она ни была для нас горька», а «самобытность мысли и суждений невозможна без твердых основ, без данных, сознанных или созданных самобытною деятельностью духа, без таких данных, в которые он верит твердою верою разума, теплою верою сердца»<sup>4</sup>.

Народ для А. С. Хомякова «единственный и постоянный действительный истории»; «каждый народ представляет такое же живое лицо, как и каждый человек», и его внутренняя жизнь есть «не что иное, как развитие какого-нибудь нравственного или умственного начала, осуществляемого обществом» и определяющего судьбу государств<sup>5</sup>. Естественно,

<sup>1</sup> Там же, с.27.

<sup>2</sup> Там же, с.16.

<sup>3</sup> Там же, с.8.

<sup>4</sup> Там же, с.32, 33.

<sup>5</sup> Там же, с.38.

что «вещественная» сила в народах есть следствие духовной. Говоря о России, А. С. Хомяков видит: «Жизнь уже потому, что жива, имеет право на уважение, а жизнь создала нашу Россию»<sup>1</sup>. И Отечество для него «не условная вещь»: «Это та страна и тот народ, создавший страну, с которыми срослась вся моя жизнь, все мое духовное существование, вся целостность моей человеческой деятельности. Это тот народ, с которым я связан всеми жилами сердца и от которого оторваться не могу, чтобы сердце не изошло кровью и не высохло»<sup>2</sup>.

При таком отношении к народу, Отечеству и собственно России автор уверен: «Наша жизнь не перекипела, и наши духовные силы еще бодры и свежи»<sup>3</sup>. Приняв в себя познания во всей их полноте, Россия «должна достигнуть и достигнет самобытности в мысли. К счастью, время не ушло», для автора борьба не только возможна, для него и «победа несомненна». Ибо жизнь России скрывает в себе великие духовные начала, которые «время и история должны вызвать наружу». Их «высшей нормой» является вера<sup>4</sup>.

Останавливался А. С. Хомяков и на таком вопросе, как социалистическое и коммунистическое движение «с его гордыми притязаниями на логическую последовательность». Оно, по А. С. Хомякову, «есть не что иное, как жалкая попытка слабых умов, желавших найти разумные формы для бессмысленного содержания, завещанного прежними веками. Впрочем, эта попытка имеет свое относительное достоинство и свой относительный смысл в той местности, в которой она явилась: нелепо только верование в нее и возведение ее до общих человеческих начал»<sup>5</sup>. Это поистине пророческое предвидение подкреплялось и раз-

---

<sup>1</sup> Там же, с.46.

<sup>2</sup> Там же, с.45.

<sup>3</sup> Там же, с.43.

<sup>4</sup> Там же, с.44.

<sup>5</sup> Там же, с.47.

мышлениями о реформах и революциях. «Тесная рассудочность, мертвая и мертвящая», считал А. С. Хомяков, есть «необходимое последствие сильных и коренных реформ или революций, особенно таких реформ, которые совершенны быстро и насильственно»<sup>1</sup>.

Летом 1846 г. в письме к А. Н. Попову А. С. Хомяков сообщал, что в статье «Мнение русских об иностранцах» он «уже сказал, кажется, почти все», теперь он хотел «досказать остальное и указать не только на болезнь, но и на единственное средство к ее лечению»; он полагал, что «многое из основных принципов будет по необходимости не только смело думано, но и смело выражено»<sup>2</sup>. А потому вопрос о русской художественной школе есть «вопрос о жизни и смерти в самом высшем значении умственном и духовном»<sup>3</sup>.

А. С. Хомяков убежден, что «всякое народное просвещение определяется народною личностью, т.е. живую сущностью народной мысли; более же всего определяется она тою верою, которая в нем является пределом его разумения»<sup>4</sup>. В таком случае «народное художество» есть «цвет духа живого, восходящего до сознания, или ... образ самосознующейся жизни»; «художник не творит собственною своею силою: духовная сила народа творит в художнике»<sup>5</sup>.

В современной же России при разрыве между жизнью и знанием «народное художество» невозможно. Отсюда: «мертвый и мертвящий формализм». Но дело не безнадежно: «восстановление наших частных умственных сил зависит вполне от живого соединения с стародавнею и все-таки нам современною русскою жизнью»<sup>6</sup>. И такое

<sup>1</sup> Там же, с.50.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч. С.168.

<sup>3</sup> Там же, т.1, с.85.

<sup>4</sup> Там же, с.80.

<sup>5</sup> Там же, с.76.

<sup>6</sup> Там же, с.97.

спасительное соединение возможно «только посредством искренней любви».

Да, «жизненное начало» утрачено, но только теми, кто принял «ложное полузнание по ложным путям». Но «это жизненное начало существует, еще цело, крепко и неприкосновенно в нашей великой Руси (т.е. Великой, Малой и Белой), несмотря на ... к счастью, бесполезные усилия привить свою мертвенность к ее живому телу»<sup>1</sup>. Хомяковский оптимизм основывается на том, что целость и крепость «жизни нашей» «сохранена как неприкосновенный залог тою многострадавшею Русью, которая не приняла еще в себя нашего скудного полупросвещения. Эту жизнь мы можем восстановить в себе: стоит только ее полюбить искреннею любовью»<sup>2</sup>. Эта мысль (жизнь можно восстановить любовью, а чтобы любовь была истинной, она должна быть смиренной) весьма близка изречению Ф. М. Достоевского «Красота спасет мир». Переключка великих мыслителей очевидна. Отсюда заключение: «Не мы (образованное сословие. – *А. К.*) приносим высшее Русской земле, но высшее («жизненную силу, плод веков истории и цельности народного духа». – *А. К.*) должны от нее принять»<sup>3</sup>.

Таким образом, «дело наше – возрождение жизненных начал в самих себе, следовательно, оно может быть исполнено только искреннею переменою нашего внутреннего существования»<sup>4</sup>. «Дело» это есть не что иное, как «подвиг». И А. С. Хомяков с «радостью и надеждой» верит: «Нам одним он возможен из всех современных народов»<sup>5</sup>. Такой вывод не самохвальство и не плод народного самодовольства, и сделан он не с помощью «всеразлагающего» анали-

<sup>1</sup> Там же, с.91.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.92.

<sup>4</sup> Там же, с.93.

<sup>5</sup> Там же.

за. Это близкое к тютчевскому «Умом Россию не понять...»: «Тонкие, невидимые струны, связывающие душу русского человека с его землею и народом, не подлежат рассудочному анализу»<sup>1</sup>. Итак, цель – подвиг «внутреннего преобразования», «нравственного обновления», «перевоспитания самого себя», «возрождение жизненных начал в нас и развитие истинного просвещения в святой Руси»<sup>2</sup>. Как видим, Русь (Великая, Малая, Белая) понимается не иначе, как «святая». А «святость» требует «истинного просвещения», которое невозможно в раздвоенном народе. «Раздвоение» же может быть преодолено только подвигом смиренной любви.

И статья «О возможности русской художественной школы» вызвала возражения, а то и гнев многих «русских иностранцев». Сам же автор находил в ней «только строгое и последовательное изложение начал». Проделанный нами разбор текста подтверждает вывод А. С. Хомякова. Вместе со статьями «Мнение иностранцев о России» и «Мнение русских об иностранцах» вышеназванная работа составляет единое целое. Это философско-исторический триптих, где автор не только указывает на «болезнь», но и на «единственное средство к ее лечению».

В 1840-е гг., несмотря на интенсивную публицистическую и иную деятельность, А. С. Хомяков не оставляет и поэзию. Пожалуй, центральным произведением этого десятилетия является его стихотворение «Не говорите: «то бы-лое, ...» (1846 г.). Трудно найти (не только у А. С. Хомякова, но и во всей русской литературе) подобное поэтическое произведение, равное по силе обличения грехов мертвых к любви сердец, в первом ряду которых гордыня и земная мудрость, ведущие к отречению от «всей святыни. // От сердца стороны родной!» Но здесь же и редкий по силе призыв к покаянию. Эта тема продолжает звучать уже как

<sup>1</sup> Там же, с.100.

<sup>2</sup> Там же.

молитва за всех славян («В альбом В. В. Ганке», 1847 г.), в которой поэт просит у Бога для них того же, что и для России: «духа жизни». А он несовместим ни с «рабским смиреньем», ни со слепой гордостью, ни с мертвящим духом сомнения. Что для себя, то и для братьев-славян: любовь к Богу и ближнему. Тема эта не перестает звучать и позже, а особенно убедительно в «Послании из Москвы» (1860 г.).

Таким образом, 1840-е гг. для А. С. Хомякова – это время полного возмужания, проявления истины, всестороннего выражения ее всеми доступными средствами. Перед нами религиозно-православный мыслитель, горячо любящий свою родину и искренне болезнующий о ее непростой судьбе. Нельзя не увидеть разительных перемен в творчестве этого периода по сравнению с полемическим выступлением «О старом и новом». В серии публицистических статей уже не просто постановка вопросов, вызывающих спор, а разрешение их, ясные и четкие ответы себе и другим. То, что выражалось преимущественно поэтическим словом в 1830–1840-е гг., вылилось в духовно выстраданные и обдуманые слова мыслителя в богословских, исторических, публицистических, литературно-критических произведениях.

\* \* \*

После женитьбы И. В. Киреевский почти все зимы проводил в Москве, а лето (после раздела имений) – в Долбине, в 40 верстах от Оптиной Пустыни, хотя и к 1845 г. он не «умел» еще «полюбить деревню»<sup>1</sup>. Из «Истории обращения Ивана Васильевича» мы видим, как постепенно, под воздействием жены, отца Филарета он все более и более вникает в святоотеческое наследие. И лишь в 1842 г., с чаяния «спасения для души», наступает «решительный поворот». Но его не следует понимать слишком упрощенно. Это не есть от-

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.236.



каз от прошлых мыслей и привязанностей<sup>1</sup>. Так, в письме к В. А. Елагину (1842 г.) он высоко отзывается о князе Гагарине (будущем иезуите). Этого одного «из людей редких по внутренним и внешним качествам» он «любит», «уважает» и желает только, «чтобы некоторые особенности» не мешали им «вполне сочувствовать друг другу»<sup>2</sup>. По-прежнему интересуется Шеллингом. Просит адресата урезонить А. Н. Попова в его разговорах «о движении умов в Москве, о каком-то новом стремлении, о каком-то духе», предполагая вредность таких толков для приятелей А. Н. Попова<sup>3</sup>. Поэтому трудно в 1842 г. представить И. В. Киреевского ведущим идеологом складывающегося направления. Себя, во всяком случае, он таковым не считал и не «разыгрывал роли», ибо был уверен в отрицательных последствиях чрезмерно затягивающихся споров, о чем и поведал А. С. Хомякову в письме от 15 июля 1840 г.: «Душу простуживает язык»<sup>4</sup>. В письме к нему же от 2 мая 1844 г. И. В. Киреевский подчеркивает, что «славянофильский образ мыслей» он разделяет «только от части, а другую часть его» считает «дальше от себя, чем самые эксцентрические мнения Грановского»<sup>5</sup>. Правда, речь идет об «образе мыслей», а не о положениях, выводах, заключениях и т.д. Но тем не менее признание слишком красноречиво, чтобы игнорировать его.

Специфика умственной деятельности И. В. Киреевского заключалась в том, что для нее необходимо было «внешнее побуждение». Отсюда и попытки «искания кафедр» в 1844 г. в Московском университете. Но особенно «по сердцу» ему была так неудачно начатая «журнальная

<sup>1</sup> См.: *Афанасьев В.В.* Супруги Киреевские в их отношении к Оптиной Пустыни (Одна из забытых страниц русской культуры) // Лит. учеба. 1996. №3.

<sup>2</sup> *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с. 229.

<sup>3</sup> Там же, с.230.

<sup>4</sup> Там же, т.1, с.67.

<sup>5</sup> Там же, т.2, с.233.

деятельность». К 1845 г. у него «многое созрело до статьи», но «еще далеко не созрело до книги». Часть этих мыслей он изложил в письме к В. А. Жуковскому от 28 января 1845 г., которого особенно уважал и с которым поделился причинами и мотивами, побудившими его взяться за издание «Москвитянина», принадлежавшего М. П. Погодину.

И. В. Киреевский считает, что настало время, когда «западная словесность не представляет ничего особенно властвующего над умами», никакого начала без внутреннего противоречия. Теперь именно «пришел час, когда наше Православное начало духовной и умственной жизни может найти сочувствие в нашей так называемой образованной публике, жившей до сих пор на веру в западные системы»<sup>1</sup>. Христианская истина до сих пор хранилась в одной Православной церкви – «хранилась только в границах духовного Богомыслия», а над так называемым просвещением человечества господствовало более или менее искаженное, полужыческое. Значит, «главный жизненный вопрос» для всех мыслящих людей – «отношение этого чистого христианского начала к так называемой образованности человеческой»<sup>2</sup>.

Исходя из подобного рода убеждений и сложившихся обстоятельств, в 1845 г. И. В. Киреевский предпринимает издание «Москвитянина», в котором появляется целый ряд его статей, рецензий, заметок, предисловий. Широкой читательской публике неведом был путь, пройденный им за более чем десятилетний период. Несмотря на то что многие суждения И. В. Киреевского теперь отличались от изложенных в «Европейце», нельзя не обратить внимания и на некоторое сходство журналов 1832 и 1845 гг. Редактор, будучи уверен в том, что «в обращении мысли к своему основанию есть единственная возможность ее успеха», пытался

---

<sup>1</sup> Там же, с.236.

<sup>2</sup> Там же, с.236, 237.

осмыслить эти «основания»<sup>1</sup>. Он видел, что главная болезнь человека его времени заключается в том, что он запутался в «многомыслии», страдает «излишним многознанием», «смешивает самое разнородное». Такому безразличию к взаимно уничтожающимся воздействиям добра и зла и пытаются противостоять И. В. Киреевский в «Москвитянине».

В первой, самой большой по объему, но все же незаконченной работе «Обозрение современного состояния литературы» И. В. Киреевский констатирует: все вопросы времени сводятся к одному господствующему, преобладающему, «существенному, живому, великому» вопросу об отношении Запада «к тому незамеченному до сих пор началу жизни, мышления и образованности, которое лежит в основании мира православно-словенского»<sup>2</sup>.

По сравнению с 1832 г. нельзя не заметить кардинальную перемену. Раньше необразованная Россия была не что иное, как объект воздействия просвещенного Запада. Теперь автор убежден, что «живой дух народа существеннее его наружных устроений», все зависит от «неслышного движения нравственной пружины»<sup>3</sup>. Православное начало должно выступить на передний план не только потому, что оно высшее, но и потому, что того требует ход всемирно-исторического развития.

Готова ли Россия к этим требованиям времени? И. В. Киреевский считает, что начала умственной, общественной, нравственной и духовной жизни, которые создали прежнюю Россию, составляют и теперь единственную сферу ее народного быта. Они остались нетронутыми, ибо русское литературное просвещение истекает из чужих источников, зачастую совершенно не сходных даже с самими началами русских убеждений. Налицо, таким образом, раз-

<sup>1</sup> Там же, с. 135.

<sup>2</sup> Там же, т.1, с.144.

<sup>3</sup> Там же, с.124.

ногласие литературной образованности и коренных стихий умственной жизни, которые развивались в древней русской истории. Разногласие не от различия степеней образованности, но «от совершенной их разнородности»<sup>1</sup>. Необходимо разрешение этого противоречия. Но существующие противоположные взгляды на отношение коренной русской образованности к европейскому просвещению представляются автору «равно неосновательными».

Согласно первому воззрению – необходимо полнейшее усвоение иноземной образованности. Она должна изменить коренной образ мысли, переиначить нравы, обычаи, убеждения, изгладить русскую особенность и сделать русских европейски просвещенными. Но, по И. В. Киреевскому, «совокупность убеждений, более или менее развитых в его (народа. – *А. К.*) нравах, в его обычаях, в его языке, в его понятиях сердечных и умственных, в его религиозных, общественных и личных отношениях, – одним словом, во всей полноте жизни» и есть народ<sup>2</sup>. И уничтожить особенность умственной жизни народной так же невозможно, как невозможно уничтожить его историю. Предположение может осуществиться только в одном случае – при уничтожении самого народа. Но, с другой стороны, в иноземном просвещении нет уже господствующего начала. Остатки же живых истин – это остатки христианских начал, а Русь приняла христианство в «его чистейшем виде». Отдельно взятые результаты европейского развития могут привести к развитию внешних форм общества, лишенных внутреннего источника жизни, как в США. А этого для России И. В. Киреевский никак не желает.

Не согласен он и с другим крайним мнением (безотчетное поклонение прошедшим формам русской старины и надежда, что развитие собственной образованности избавит от

<sup>1</sup> Там же, с.150.

<sup>2</sup> Там же, с.152.

новоприобретенного европейского просвещения). Прошедшие формы образованности не могли быть чистым и полным выражением внутреннего начала народной жизни. Форма есть результат выражаемого начала и местного, временного обстоятельства. Поэтому прошедшая форма невозвратима. Никакая любовь здесь не поможет. С другой стороны, не в человеческих силах истребить влияние европейского просвещения, оно всегда будет существенным, «неизъемлемым» элементом всякого будущего российского развития<sup>1</sup>. Отвержение европейского просвещения лишает всякого участия в «общем деле умственного бытия человека». Направление народности И. В. Киреевский понимает не как «душный провинциализм», а как «высшую ступень образованности».

Разобрав крайние мнения, автор приходит к выводу, что все споры о превосходстве Запада или России принадлежат к числу «самых бесполезных, самых пустых вопросов». Нет никакой пользы отвергать или порочить доброе на Западе. Но нельзя забывать и того, что начало умственной жизни человека и народов «одно дает смысл и правду всем внешним формам и частным истинам»<sup>2</sup>. Просвещение Запада не представляет этого высшего, центрального, господствующего начала. Вводить частные формы этого просвещения – значит разрушать не созидая. Что-либо существенное из частных форм и истин тогда только может усвоиться, если будет следствием собственного развития, вырастет из русских корней. Но не тогда, когда оно противоречит всему строю «сознательного и обычного бытия».

Во второй части статьи И. В. Киреевский говорит о двух образованностях, двух «раскрытиях умственных сил в человеке и народах». Из них первая есть «внутреннее устройство духа силою извещающейся в нем истины»<sup>3</sup>. Она

<sup>1</sup> Там же, с.155.

<sup>2</sup> Там же, с. 157.

<sup>3</sup> Там же, с.159.

зависит от начала, которому покоряется человек и может сообщаться непосредственно. Только эта образованность имеет существенное значение для жизни, привнося в нее тот или другой смысл, ибо «из ее источника истекают коренные убеждения человека и народов...»<sup>1</sup> Вторая образованность есть формальное развитие разума и внешних познаний, плод медленной и трудной работы, «совокупных усилий всех частных разумений». Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту, остается в народе или человеке даже тогда, когда они утрачивают или изменяют внутреннюю основу своего бытия, свою начальную веру, свои коренные убеждения, свой существенный характер, свое жизненное направление.

Требования современного состояния европейского просвещения, по И. В. Киреевскому, его исключительно рационального характера и коренных русских убеждений имеют одинаковый смысл. Основное, верховное, живое начало «православно-словенской образованности» есть начало истинное. И как некогда оно было источником древней русской образованности, так «теперь должно служить необходимым дополнением образованности европейской, отделяя ее от ее особенных направлений, очищая от характера исключительной рациональности и проницая новым смыслом»<sup>2</sup>.

Итак, обе «любви» русских людей (к образованности европейской и русской) совпадают в «последней точке» своего развития в одну любовь, в одно стремление. И. В. Киреевский провозглашает цель – «живое, полное, всечеловеческое и истинно христианское просвещение»<sup>3</sup>. Оно достигается любовью. Любовь рождает стремление. Развившееся стремление приближает к истинному просвещению. Причем это должна быть любовь развитых состоя-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.162.

<sup>3</sup> Там же.

ний образованностей, так как в «неразвитом» состоянии обе образованности являются ложными. Одна не умеет принять чужого, не изменив своему. Другая слишком запальчиво спешит стать в прямое противоречие к первой.

По сути дела в «Обзрении...» 1845 г. не затрагивается ни один конкретно-исторический вопрос. Но перемена мировоззрения автора оказывается в главных выводах весьма близкой к А. С. Хомякову, хотя И. В. Киреевский полагал, что в некоторых отношениях он ближе к Т.Н.Грановскому, чем к славянофилам. В предпоследнем абзаце статьи он отмечает, что в «уголке» русской литературы «с некоторого времени» начинается «едва заметное по некоторым особым оттенкам словесности» изменение. Выражается оно не столько в произведениях словесности, сколько в состоянии самой образованности. И. В. Киреевский называет это направление «славяно-христианским», которому, «по всей вероятности, предназначено занять не последнее место в судьбе нашего просвещения». Автор такого заявления обещал собрать в одно целое «разбросанные» «отдельные признаки» этого направления, но статья так и не была закончена, остались вопросы, могущие послужить продолжением новых серьезных раздумий о судьбе России.

По И. В. Киреевскому, «наша» образованность — «православно-словенская», а направление в мысли, под которым понимаются «славянофилы», — «славяно-христианское». Тут и возникает сомнение в том, правильно ли автор понимает задачу «современного этапа». Ведь не кто иной, как сам он, пишет: «Составить убеждение из различных систем нельзя, как вообще нельзя составить ничего живого. Живое рождается только из жизни»<sup>1</sup>. Следовательно, и в этой статье остаются не совсем ясные рассуждения о «началах» и их соединении. И. В. Киреевский продолжал обсуждать те же вопросы и в других своих работах в «Москвитянине».

<sup>1</sup> Там же, с.172.

В рецензии на «Публичные лекции профессора Шевырева» он излагает концепцию русской истории. Последняя же «отражает всю сознannую и несознannую полноту народного быта». С этой точки зрения важна характеристика западноевропейской и древнерусской словесности. Ибо именно из последней «воскресает» та внутренняя история, из которой, «как из невидимого источника, истекает весь разум внешних движений»<sup>1</sup>. Рецензент убежден, что древнерусское просвещение приняло глубоко значительный смысл от свободного воздействия христианской веры на русский народ.

Отсутствие языческой образованности не есть недостаток (как в статьях 1832 г.), но преимущество. Русский народ «самобытно, мирно, без насилия» христиански возрастал из глубины духовных убеждений в благоустройство внешней жизни. Но Провидению было угодно «нашествием иноплеменных влияний» остановить это может быть преждевременное (в «общей экономии всечеловеческого бытия») возрастание. Преждевременное и для внешне образованного Запада («еще не созревшего к участию в чисто христианском развитии»), но может быть преждевременное и для самой России («еще не принявшей в себя стихий западной образованности для подведения их под воздействие одного высшего начала»)<sup>2</sup>.

Важнейшее значение имеет и рецензия И. В. Киреевского на повесть Ф. Глинки «Лука да Марья», в которой он впервые печатно отвечает на многие вопросы, не находившие ранее столь четкого освещения. И опять дается схема просвещения. До распространения западной образованности «все просвещение России, весь образ мыслей всех классов общества проистекал из одного общего источника»: монастыри составляли центр и определяли характер на-

---

<sup>1</sup> Там же, т.2, с.112.

<sup>2</sup> Там же, с.113.



родного мышления. Умозрение монашества было основанием и венцом всего мышления в мире. Высшие сословия основывали свои убеждения на тех же началах, что и инокство. Простой народ принимал понятия из монастырей и высшего сословия, проникнутые одинаковым смыслом. Таким образом, «понятия одного сословия были дополнением другого, и общая мысль держалась крепко и цело в общей жизни народа, истекая постоянно из одного источника – церкви»<sup>1</sup>. Жития святых, поучения святых отцов и богослужебные книги составляли главное основание всей совокупности убеждений народа.

Но с тех пор, как западная образованность, основанная преимущественно на рационализме науки, сделалась еще одним источником мышления, то понятия высшего класса, проистекая из него, отделились от понятий народных, если не внутренним разногласием, то, по крайней мере, недостатком внешнего соглашения: «Монастырь перестал быть центральным вместилищем всех слоев общества и живым средоточием всех его умственных движений»<sup>2</sup>. Народные убеждения и понятия не поддерживаются образованностью: «Разорванные на части, но еще живые и сохранившие внутреннюю силу свою, остаются до сих пор еще единственным содержанием его умственных размышлений, основой его сердечных убеждений, связью его различных членов, причиною его нравов и обычаев и единственным источником его нравственной крепости»<sup>3</sup>.

Просвещенные же западноевропейской образованностью не постигают глубины народного основания, где церковнославянский язык еще единственный источник внутренних убеждений. Но неизбежная необходимость времени требует и от простого народа принятия новой об-

<sup>1</sup> Там же, с.138.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, т.2, с.139.

разованности. Существующая литература или не связывается с его коренным мышлением, или разоряет его внутреннюю жизнь. Причина разногласия новой образованности с коренной русской, по И. В. Киреевскому, не в том, что они непримиримы в своих началах, а в том, что чисто рациональный характер европейской образованности основан не на признании высшей истины, но на совокупности личных мнений, на перевесе логики над всеми другими источниками познания.

Между тем в характере русской образованности логическое развитие составляет только одну зависимую часть умственного убеждения. Православная Церковь никогда не выставляла никакой человеческой системы или ученого богословия за основание своей истины, а потому и не запрещала свободного развития мысли. Она никогда и не изменяла своего учения, не подвергала верховных истин суду личных мнений. Отсюда видно, что отношение родной русской образованности к западной должно быть «совершенно особенное». Западные науки должны «переработаться в нашем смысле», а настоящие плоды появятся тогда, когда «высшим развитием просвещения сама наука станет в гармонию с нашею жизнью»<sup>1</sup>. Но здесь нужно общее содействие всех мыслящих неравнодушных людей, «ибо в деле нравственной крепости и жизненного благоразумия по большей части один человек стоит, опираясь на другого»<sup>2</sup>.

Итак, в рецензии на «народную повесть» Ф. Глинки И. В. Киреевский впервые говорит об основании народного мышления и о монастырях, как его центре; о Церкви, как источнике общей мысли, и о церковнославянском языке, в котором заключается единственный источник народных внутренних убеждений; о непримиримости русских и западных начал. Часть этих взглядов уже была высказана

---

<sup>1</sup> Там же, с.141.

<sup>2</sup> Там же, с. 139.

в полемике зимой 1838/39 года. Теперь эти воззрения выставляются на всеобщий читательский суд, подкрепляясь и большим личным опытом. О значении церковнославянского языка И. В. Киреевский судил не из вторых рук. С 1839 г. он принял должность почетного смотрителя Белевского уездного училища (где обучались в основном дети купцов и мастеровых), которую не оставлял до самой кончины. Для таких училищ и составил он записку «О нужде преподавания церковнославянского языка ...»<sup>1</sup>

Журнальная деятельность И. В. Киреевского 1845 г., как и опыт 1832 г., закончилась весьма быстро. С лета 1845 г. до осени 1846 г. он прожил в Долбине. С одной стороны, это было тяжелое время в его личной жизни: смерть маленькой дочери и многих близких людей (Д. А. Валуева, А. А. Елагина, Н. М. Языкова). Но в духовном отношении его пребывание здесь стало бесценным в смысле сближения со старцами Оптиной Пустыни, и в первую очередь с отцом Макарием (Ивановым). Инициатором сближения была Наталья Петровна Киреевская, духовником которой в 1836 г. стал отец Макарий. Вполне вероятно, к этому времени мы можем отнести знакомство со старцем и Ивана Васильевича.

Издавая «Москвитянин», И. В. Киреевский считал необходимым помещать на его страницах и «подкрепительное слово современного нам пастыря, близкого свидетеля наших особенных недоумений и немощей, разрешителя наших новых заблуждений», и «древних учителей»<sup>2</sup>. Надо заметить, что к 1840-м гг. все более и более в России намечается поворот от западного богословия к святоотеческому. Латынь в духовных учебных заведениях уступает место церковнославянскому и русскому языкам. С 1846 г. в Петербургской

<sup>1</sup> См. подробнее: *Афанасьев В.В.* «Просвещая разум и сердце» (О Записке И. В. Киреевского) // Лит. учеба. 1997. Кн.5-6; *Киреевский И.В.* О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах / Публ. В.В.Афанасьева // Лит. учеба. 1997. Кн.5-6.

<sup>2</sup> *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.125.

духовной академии архимандритом Феофаном (Говоровым) (ныне причисленным к лику святых) впервые читается новый предмет – аскетическое богословие. Во многом такой поворот стал возможен благодаря освоению наследия великого подвижника – святого Паисия (Величковского)<sup>1</sup>.

Неудивительно, что на предложение И. В. Киреевского отцу Макарию помещать в «Москвитянина» статьи духовного содержания старец решил опубликовать описание жизни святого Паисия (Величковского), что и было осуществлено в 1845 г. Рукописи трудов преподобного Паисия были как у отца Макария, так и у Н. П. Киреевской, – ей они достались от отца Филарета. Мысль и решение о работе над их изданием, благословение и поддержка, полученные от святителя Филарета (Дроздова), окончательно сблизили И. В. Киреевского с Оптиной Пустынью, сделали его духовным сыном отца Макария, ревностным издателем, переводчиком святоотеческого наследия<sup>2</sup>. Первая книга (а всего до 1860 г. – преставления о Господе отца Макария – было осуществлено 16 изданий) была напечатана в 1847 г. Публикация святоотеческих трудов осуществлялась на средства благотворителей, прежде всего самих Киреевских. Естественно, что углубленное изучение православной духовной литературы не могло не сказаться как на суждениях

<sup>1</sup> См.: *Концевич И.М.* Оптина Пустынь и ее время. Джорданвилль, 1970.

<sup>2</sup> См. подробнее об этом: *Афанасьев В.В.* Супруги Киреевские в их отношении к Оптиной Пустыни (Одна из забытых страниц русской культуры) // Лит. учеба. 1996. №3; *И(еромонах) Леонид.* Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной Пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861; *Иосиф. Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф.М. Достоевский и К.Н.Леонтьев пред «старцами» Оптиной Пустыни* // Душеполезное чтение. 1898. Ч.1; Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902; *Концевич И.М.* Оптина Пустынь и ее время. Джорданвилль, 1970; *Криволапов В.Н.* Оптина Пустынь: ее герои и тысячелетние традиции // Прометей. М., 1990. Т.16; *Манн Ю. Иван Киреевский и Гоголь в стенах Оптиной* // Вопр. лит. 1991. №8; *Отсталый (В.Аскоченский).* В Оптиной Пустыне // Домашняя беседа для народного чтения. 1861. Вып.4.

И. В. Киреевского по насущным практическим вопросам жизни, так и на его оценках течений общественной мысли. Остановимся лишь на отношении к крепостному праву и «московскому направлению».

В «Москвитянине» (1845 г.) И. В. Киреевский выступил против крайностей в отношении сельского хозяйства, считая, что «в улучшениях не столько нужна быстрота нововведений, сколько их основательность»<sup>1</sup>. Видя общие интересы помещиков и крестьян (во всяком случае – не антагонизм), он призывал к разумному, неспешному разрешению вопросов. Эту же мысль И. В. Киреевский развивал в письме к сестре от 17 марта 1847 г., желающей освободить своих крестьян. Он не соглашался с тем, как «беспрестанно толкуют об эмансипации Кошелев, Хомяков и другие»<sup>2</sup>. Сам же полагал, что «крепостное состояние должно со временем уничтожиться». Но для этого предварительно необходимы другие перемены (законность судов, независимость частных лиц от произвола чиновников и многое другое). «Всеобъемлющая перемена» в конкретной обстановке второй половины 1840-х гг. могла поставить Отечество в такое положение, от которого «сохрани его Бог!» Итак, «общее освобождение крестьян» в России пока невозможно. Освобождать помещикам своих крестьян целесообразнее в частном порядке, лишь бы от этого положение действительно становилось лучше. Именно с таким мнением «совершенно был согласен» и П. В. Киреевский, сделавший приписку к письму брата.

Как видим, в 1840-е гг. И. В. Киреевский идет весьма непростым самостоятельным путем: огромное влияние на него оказывает и кончина старца Филарета, и журналистская активность 1845 г., и последующие утраты родных и близких, и сближение с Оптиной Пустынью. Но, что инте-

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.116.

<sup>2</sup> Там же, с.242.

ресно, себя он не отождествляет полностью со славянофильством, его ведущим идеологом себя не считает. Критикуя крайности, он подчеркивает свое особое мнение практически на каждом этапе оживленного обсуждения каких-либо волнующих тем. И. В. Киреевский неудовлетворен самой постановкой вопросов, крайностями дискуссий, мелкостью и неопределенностью результатов. Идейные несторонники для него не враги. Он умеет их ценить. Но к близким людям он довольно критичен. И в этом смысле весьма показательным его письмо «К московским друзьям» (1847 г.), где в довольно нелицеприятной форме разобраны наиболее слабые (в его понимании) места направления, к которому он так или иначе, хотя бы и «только от части», пусть только «по образу мыслей», но все же себя причислял. Это письмо уместно рассмотреть несколько ниже.

\* \* \*

Вместе со старшим братом в «Москвитянине» 1845 г. со статьей «О древней русской истории» выступил и П. В. Киреевский. Статья должна была иметь окончание в следующем (четвертом) номере, но осталась незаконченной. А так как написана она была в форме письма к М. П. Погодину (П. В. Киреевский откликнулся на его статью в первом номере «Москвитянина» за тот же год «Параллель русской истории с историею западных европейских государств»), то в этом смысле составляла определенное целое.

Главное положение знаменитого историка о том, что «есть коренное, яркое различие между историею западной (латино-германской) Европы и нашею историею», П. В. Киреевский признает неоспоримым<sup>1</sup>. Но, по мнению оппонента, М. П. Погодин соединяет два противоположных

<sup>1</sup> Цит. по: *Киреевский П.В.* О древней русской истории (Письмо к М. П. Погодину) // *Москвитянин*. 1845. №3, с.11.

взгляда: несомненную истину (главное отличие Древней России от Западной Европы в том, что на Западе государства основывались на завоевании, которого у нас не было) и совершенно противное доказательство («завоевание также было, но только не быстрое»). И если различие от западной истории существовало в начале, то уничтожилось по довершении завоевания. В этом случае все отличие русской истории от западной состояло бы только в том, что там завоевание совершилось «вдруг», а в России «мало-помалу»; что там завоеванные «покорены силою», а русский народ будто бы «сам добровольно подчинился первому пришедшему», охотно принял «чуждых господ» и т.д.<sup>1</sup>

Такое изображение родной старины справедливым оппонент не считает. Он полагает, что неверные понятия о резкой противоположности между первыми двумя веками русской истории и последующими, о государственных отношениях и народном характере Древней России вышли из нескольких ошибочных гипотез, внесенных Шлецером и другими немецкими историками. Они, «по несчастью», первые начали «ученым образом обрабатывать» русскую историю и обратили свое внимание исключительно на ее первые два века. Государственное устройство славянских племен им было незнакомо. Россию прежде варягов они вообразили себе «каким-то хаосом» и предположили, что именно варяжские князья основали государство у восточных славян<sup>2</sup>.

Для разрешения противоречий погодинской статьи (какие перемены в государственном устройстве «русских славян» произошли вследствие призвания варяжского княжеского рода) оппонент попытался рассмотреть состояние России по источникам до призвания Рюрика. Чтобы объяснение было более убедительным, П. В. Киреевский обращается к истории и государственным отношениям славян вообще.

<sup>1</sup> Там же, с.13.

<sup>2</sup> Там же, с.15.

Он отмечает «печать разительного сходства» истории всех славян, особенно в «первые века их исторической памяти», несмотря на все разнообразие внешних отношений<sup>1</sup>. По его мнению, у славян с «незапамятных времен» существовали и удельные, и великие князья. А потому история славян убедительно свидетельствует: «До какой глубокой древности восходит то государственное устройство, которое мы находим в России не только во время призвания варяжских князей, но и несколько веков после этого события»<sup>2</sup>.

Рассмотрев общую историю славян, П. В. Киреевский вновь обращается к отечественным источникам и прежде всего к Несторовой летописи. Он находит, что здесь говорится о родовом составе племен, имевших в свою очередь князей (еще прежде Рюрика)<sup>3</sup>. По всем городам существовало вече. Призвание же варяжских князей на все это не имело «ни малейшего влияния». До их прихода связь существовала на уровне не только родов, но и племен. П. В. Киреевский считает, что по крайней мере ясно обозначаются два союза племен: «один, обнимавший всю почти северную половину европейской России, призвавший Рюрика; другой, обнимавший всю почти южную половину и принявший Олега, или лучше сказать малолетнего Игоря»<sup>4</sup>. Автор предполагает, что связь между племенами держалась единством княжеского рода и чинопочаением старшинства между князьями до половины XV века.

Касательно причин призвания варягов П. В. Киреевский допускает, что перед этим возникло какое-то нестроение, племенам недоставало какой-то прежде существовавшей, но в это время разорванной связи. Отсюда

---

<sup>1</sup> Там же, с.22.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.31.

<sup>4</sup> Там же, с.43.



единодушная мысль призвать общего князя<sup>1</sup>. Гораздо труднее показать связь государственного единства между северным союзом племен и южным по единству языка, веры и обычаев. И здесь П. В. Киреевский предполагает, что такая связь «издревле существовала», но часто нарушалась. И может именно тогда, когда северным союзом призваны были варяжские князья, этого государственного единства всей России и не было. Но такой гипотезе подтверждения в летописях автор не находил.

Как видим, статья П. В. Киреевского представляет несомненный интерес по целому ряду причин. По сути дела, это единственное выступление его в печати как зрелого автора. Он ведет полемику с тем, кто поставил русскую историю «целью жизни», и излагает теорию «древней русской истории». Более того, П. В. Киреевский делает обзор истории всех славянских народов, а в русской пытается выделить общие черты на всей ее протяженности. Так, современной сходке, на которой выражается «совокупный голос целой деревни» и которая называется «миром», он находит аналог в «Правде Ярослава Великого», где то же слово «мир» обозначает целый округ. Под летописным словом «мир» он понимает не одно отсутствие вражды, а положительный союз, общество<sup>2</sup>.

Однако этот первый опыт П. В. Киреевского встретил тут же ответную критику М. П. Погодина, не согласившегося ни с одним из основных заявлений оппонента. Историк категорично отверг существование князей у восточных славян до Рюрика, как и наличие у них союза племен<sup>3</sup>. Кроме того, М. П. Погодин нашел, что применение истории славянских племен для объяснения русской «употреблять нам очень мудрено», приведя в пример различия между

<sup>1</sup> Там же, с.44.

<sup>2</sup> Там же, с.41, 42.

<sup>3</sup> Погодин М.П. Ответ П. В. Киреевскому // Москвитянин. 1845. №3.

великороссиянами и малороссиянами, историей России и Польши. Несмотря на такой ответ маститого историка, И. В. Киреевский и спустя семь лет отмечал, что взгляд брата на «прежнюю» Россию представляет «самую ясную картину ее первоначального устройства»<sup>1</sup>.

Во второй половине 1840-х гг., по свидетельству А. И. Кошелева, в «кружке нашем» шли оживленные разговоры о «необходимости прекращения крепостного состояния в России»<sup>2</sup>. По просьбе последнего выразил свое мнение и П. В. Киреевский в письме 1847 г., о котором М. О. Гершензон заметил: «Ничто не может дать более ясного представления о личности Киреевского, нежели это письмо»<sup>3</sup>. П. В. Киреевский не расходился во мнении с А. И. Кошелевым о безнравственности крепостного права. Но он считал, что «исправить общее направление русской жизни не соразмерно с силами частного человека; это может быть совершено только из центра, т.е. правительством»<sup>4</sup>.

В целом вопрос об отмене крепостного права был, «по несчастию», гораздо многосложнее, чем это представлялось адресату, ибо речь шла не только о помещиках и крестьянах. В русской истории П. В. Киреевский видит помимо крепостного права и вторую разрушительную силу, которая предшествовала ему, — чиновничество, а оно может существовать и независимо от крепостного права.

Следовательно, он смотрел на последнее как на такого рода зло, которое не могло быть исправлено отдельно «от всех прочих злоупотреблений, полицейских, общественных»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.205.

<sup>2</sup> Письмо П. В. Киреевского к А.И.Кошелеву. Об отмене крепостного права. 1847. // Русский архив. 1873. №8., с.1359.

<sup>3</sup> Гершензон М.О. Образы прошлого: А.С.Пушкин, И.С.Тургенев, П. В. Киреевский, А. И. Герцен, Н.П.Огарев. М., 1912, с.133.

<sup>4</sup> Письмо П. В. Киреевского к А.И.Кошелеву. Об отмене крепостного права. 1847. // Русский архив. 1873. №8, с.1358.

<sup>5</sup> Там же, с.1352.

Нужно исправлять и утверждать «все прочие отношения». П. В. Киреевский важнейшую роль в деревне отводил миру. Он считал, что нет народа, «который бы меньше русского был склонен к пробам и тоньше бы чуял прочность или непрочность своих отношений»<sup>1</sup>. И там, где мирская сходка еще существует как «обломок древних, тысячелетних привычек», ее надо хранить как «основу будущей законности», а там, где она разрушена злоупотреблением помещичьей власти, нужно восстанавливать ее как «истинное и твердо основанное право»<sup>2</sup>. Русский же народ не только созрел для законности, но, напротив, стоит на той ступени, что «еще не утратил к ней способности». П. В. Киреевский выступал за коренные преобразования сверху, за одновременную ликвидацию злоупотреблений, лишь при этом возможен успех частных действий, который виделся при полном разделе (земля поровну) помещика с крестьянами.

Таким образом, в 1840-е гг. П. В. Киреевский продолжал не только заниматься основным делом своей жизни – собиранием и обработкой русских народных песен. Многолетнее изучение самого широкого круга исторических источников позволило ему выступить со статьей, в которой публично выражались воззрения на «коренные начала» русской истории. Это было первое чисто историческое сочинение, вышедшее из так называемого славянофильского кружка, посвященное первым двум векам русской истории. Статья Ю. Ф. Самарина «Вече и князь» (1845 г.) опубликована не была. К. С. Аксаков более предметно займется этим периодом несколько лет спустя. Остальные же представители славянофильства, уделяя этому периоду определенное внимание, все же не делали пока его предметом специального исследования.

---

<sup>1</sup> Там же, с.1355.

<sup>2</sup> Там же, с.1356.

\* \* \*

В. Г. Белинский свое последнее резкое письмо К. С. Аксакову написал 28 июня 1841 г. Тот не ответил. Шла работа над диссертацией, продолжалось изучение немецкой философии, так что даже А. И. Герцен в «Капризах и раздумьях» (1843 г.) выступил против аксаковского увлечения гегелевским формализмом. В 1842 г. К. С. Аксакову и В. Г. Белинскому пришлось выяснять свои отношения уже публично, по поводу гоголевских «Мертвых душ», которые явились заметным возбудителем общественного сознания. На фоне почти всеобщего недоумения, разно- и кривотолков относительно новой поэмы, совершенно особое место (положительной, высочайшей оценкой) заняла изданная за свой счет брошюра К. С. Аксакова «Несколько слов о поэме Гоголя «Похождения Чичикова, или Мертвые души» (М., 1842).

В разборе сочинения Н. В. Гоголя К. С. Аксаков предположил, что именно Русь есть тайное содержание всей поэмы. Критик обращает особое внимание на то, что «вполне русский» Гоголь – из Малороссии, а последняя есть живая часть России, созданной «могущественным великорусским духом». И К. С. Аксаков указывает на важность того, что малороссийский элемент уже является живым элементом общерусской жизни при «законном» преимуществе великорусского<sup>1</sup>.

В «Объяснении» (по поводу рецензии В. Г. Белинского на «Несколько слов о поэме Гоголя...») К. С. Аксаков подчеркивает, что в «Мертвых душах» заключена «тайна русской жизни» и о значении русской истории, современном всемирно-историческом значении России «могут быть написаны целые сочинения и книги»<sup>2</sup>. Особенное внима-

<sup>1</sup> Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М., 1981, с. 150.

<sup>2</sup> Там же, с.154, 157.

ние (при разборе «Разговора» И. С. Тургенева) К. С. Аксаков обращает на наследие предков (которые, по мнению писателя, «ничего не сделали»), на живую память о них. Он уверен – «много глубокой мысли лежит и теперь в началах жизни народа», в нем «является только то, что необходимо и существенно, глас народа – глас Божий»<sup>1</sup>.

Со времени полемики с В. Г. Белинским до появления в 1846 г. (цензурное разрешение 12 декабря 1845 г.) магистерской диссертации К. С. Аксакова «Ломоносов в истории русской литературы» им не было опубликовано ни одной крупной статьи. А то, что и выходило, было без подписи. Поэтому столь важное значение имеет поэтическое творчество К. С. Аксакова первой половины – середины 1840-х гг..

В стихотворении 1843 г. «Возврат» поэт говорит, что оторванные «могучею рукою // Мы бросили отечество свое». Теперь же: «Пора домой!», к ждущей родной земле, великой именно «в страдании немом»<sup>2</sup>. Безусловно, это новый оттенок в осмыслении судьбы России и ее образованного сословия по сравнению и с тем, что писал сам К. С. Аксаков прежде, и с тем, о чем размышляли А. С. Хомяков и братья Киреевские.

Через два года эта тема получила развитие в стихотворении «Петру»<sup>3</sup>. Поэт называет Петра I «великим гением», «могучим мужем», в котором «дух великий обитал». Он «с великой мыслью просвещения», желая блага Отчизне, «гоня пороки», «всю Отчизну оскорбил», «смял» Русь, давил безжалостно жизнь. Да, «грех Руси» дал ему победу. Но слава Петра «страшная», и муж он «кровавый», ибо «не раз» его «могучи руки // Багрились кровию родной». Значит, подвиг этот «свершон в неправде», и на этом вели-

<sup>1</sup> Там же, с.161.

<sup>2</sup> Русь. 1881. №24.

<sup>3</sup> Русь. 1880. №8.

ком деле лежит «печать проклятия». И хотя Русь пошла по «назначенному следу», дух народа «живет, таяся», //Храня родное бытие». К. С. Аксаков верит, что жизнь снова примет свободный ход, «Отчизна зацветет счастливо», и народ простит Петра. Таким образом, затаившийся «дух» хранит «бытие», ход которого не свободен, да и сама Отчизна несчастлива. Оценка «дела Петрова» в этом стихотворении не только расходится с тем, что написал К. С. Аксаков в то время в диссертации (что мы увидим ниже), но даже и противоположна ее заключениям по части характеристики царя-реформатора. Кроме того, К. С. Аксаков, пожалуй, раньше всех представителей славянофильского кружка выразил публично столь негативное отношение к Петру I.

В стихотворении «Поэту-укорителю» (1845 г.) К. С. Аксаков вновь выражает веру в преображение русской жизни, в соединение всего народа в одну великую семью, в возрождение силы покаяния. То есть в этих стихах К. С. Аксаков выражает мысли и чувства, вполне созвучные тем, которые оппоненты уже два-три года величали «славянофильскими». Но с научными воззрениями дело обстояло сложнее.

К. С. Аксаков исходил из положения, что «вопрос литературы не может рассматриваться отвлеченно; но должен быть изложен в связи с историею народа», ибо язык «по существу своему ... выражает весь сущий мир»<sup>1</sup>. Поэтому в магистерской диссертации по филологии рассматривалась русская история, в основу изучения которой была положена гегелевская философия истории и его «закон двойного отрицания». Текст так был насыщен повторами, что в письме к автору Ю. Ф. Самарин брался выразить мысль «второе короче»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.2, ч.1, с.386, 321.

<sup>2</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877—1911, т.12, с.188.

Нам представляется, что схема русского исторического процесса, изложенная К. С. Аксаковым, требует к себе пристального внимания, а повторы вносили новые оттенки мысли и были не совсем бесполезными. Автор полагает, что судьба России долго отделяла ее от европейского Запада. Причины оторванности России заключались не только в «исторических событиях», но и в том, что «вполне сродная ее сущности» принятая религия резко отделила ее и поставила если не во враждебное, то в противоположное положение Западу<sup>1</sup>. Это был период исключительной национальности, когда последнюю пытались сохранить через отчуждение и незнание. Здесь была темная сторона, а потому «неразрывная соединенность с отечеством» не делала любовь к нему свободной, она была «односторонней»<sup>2</sup>.

Вместе с христианской религией русскому народу, как «клад», дано было то общее, для которого он еще не развился. Этот «клад» только тогда должен был открыться народу, когда он «ступит на стень, достойную для обладания им»<sup>3</sup>. Чуждый церковнославянский язык стал «сокровищницей святыни религии, хранителем ее среди толпы народной». Русский же язык не мог пока быть соразмерным живым органом общего, так как выражал только национальность. В период выработки «политического тела» России, Москва, выразив единство не только русского государственного, но и земского организма, стала «центром национального духа, ее оживлявшего»<sup>4</sup>.

Таким образом, в диссертации К. С. Аксаков выделяет «государственный» и «земский» элементы, за детальную разработку которых он взялся с конца 1840-х гг. Потребность нового, желание просвещения и сближения России с

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.2, ч.1, с.57.

<sup>2</sup> Там же, с.128.

<sup>3</sup> Там же, с.54.

<sup>4</sup> Там же, с.55—58.

Западом К. С. Аксаков замечает уже при Борисе Годунове. При Алексее Михайловиче в русском народе проявилось стремление перейти «в высший момент, в котором общее становится его содержанием; возникла потребность индивидуума, с пробуждением которого в народе могло быть только доступно общечеловеческое, – общее до сих пор отвлеченно хранившееся для него в сокровищнице религии»<sup>1</sup>. Вместе с тем и русский язык должен сам оторваться от своей национальности, стать выражением общего. Это было и сокрушением народного быта.

Но отрицание «особности» есть единичность. Человек, становясь индивидуумом, освобождается. Период исключительной национальности проходит, но национальность как необходимый момент не теряет своего места. Наоборот, наполняясь индивидуальным содержанием, она возвышается<sup>2</sup>. Для К. С. Аксакова в народе на его высшей ступени одновременно «дружественно связаны» человек, нация, индивидуум. Автор далек от космополитизма («того недействительного и жалкого усилия создать сферу в самой себе ложную и потому всегда далекую от действительности»). Но и «исключительную национальность» он понимает как «исторический момент», а потому на петровские преобразования смотрит вполне сочувственно.

Для К. С. Аксакова (в диссертации) «дело Петра» – это «дело отрицания чистого, но необходимого, не мертвого, а плодотворного в общем развитии, являющегося односторонним только как один, отвлеченно по себе взятый момент»<sup>3</sup>. Односторонность отрицания вызвана односторонностью предыдущего периода. Ни один народ «не отваживался на такое решительное, совершенное, строгое отрицание своей национальности», и потому ни один народ не может иметь та-

<sup>1</sup> Там же, с.266.

<sup>2</sup> Там же, с.45—46.

<sup>3</sup> Там же, с.66.



кого ... всемирно-исторического значения, как русский<sup>1</sup>. Хотя сам по себе взятый «петербургский период» – «холодный и безжизненный». Чтобы совершить преобразования, создали «новый ложный центр», не связанный «никакими историческими воспоминаниями с Россиею», куда Петр «насильственно привлек все силы, все кровообращение России»<sup>2</sup>.

Историческое значение Петра в том и состоит, что он открывает путь в новую «высшую сферу». В лице «Петра Великого» совершилось «освобождение индивидуума» и разрушение «исключительной национальности». Пережив необходимый односторонний период безотчетного подражания чуждому, «мы с полным сознанием, свободные от всякой возможной односторонности, возвращаемся к нашей истории, к нашей жизни, к нашему отечеству, нами снова приобретенному, и с большим правом, нежели прежде, называем его своим»<sup>3</sup>. Результатом просвещения Запада стало необходимое сознательное возвращение (в философском смысле) к себе. Теперь найдены сильная опора, доказательство, значение и место русскому народному чувству.

И хотя время «новой односторонности» еще продолжается, и хотя «переворот Петра» не окончился, наступает новый период: «время разумного признания, разумного оправдания, полной народности»<sup>4</sup>. Теперь нет нужды удаляться от «иных стран», искать опору в страхе. «Полному любви» «разумному убеждению к отечеству» во время «оправдания всего действительного» естественно обратиться к памятникам «нашей жизни в религии, истории, литературе, языке»<sup>5</sup>. Слишком долгод был необходимый, односторонний период отрицания.

<sup>1</sup> Там же, с.68—69.

<sup>2</sup> Там же, с.67—68.

<sup>3</sup> Там же, с.25.

<sup>4</sup> Там же, с.69.

<sup>5</sup> Там же, с.27.

Перенес испытания, подвергшись чужому влиянию в Петровскую эпоху, и язык: «...все приняло чужой, иностранный вид»<sup>1</sup>. Но «национальность» языка не только не была потеряна, но «еще возвышена». Как Петр преобразовал Россию (хотя это выражение, по мнению К. С. Аксакова, не соответствует настоящим образом делу), так и «Ломоносов создал язык, преобразовал, по крайней мере»<sup>2</sup>. Он, введя русский язык в «высшую сферу», определив «его живое отношение» к церковнославянскому языку, дав ему самобытное место, совершил «великий подвиг». Но Н. М. Карамзин, односторонне поняв его дело, удалился в другую крайность, в «пользу разговорного языка». А потому слог Н. М. Карамзина «не может быть нашим слогом»<sup>3</sup>.

Итак, несмотря на то что К. С. Аксаков проработал большой источниковый материал, диссертация его вовсе не была «сработана по какому-нибудь десятку сочинений», как утверждал С. А. Венгеров<sup>4</sup>, — изложен он был по схеме Гегеля. Поэтому Ю. Ф. Самарин сказал, что диссертация «запоздала появлением двумя или тремя годами. С тех пор и ты и все мы ушли вперед ... теперь все мы, и ты первый, поняли явную их («начал гегелевой логики». — А. К.) несообразность и неприложимость»<sup>5</sup>. Следовательно, диссертация — это уровень К. С. Аксакова 1843–1844 гг. Хотя Ю. Ф. Самарин отмечает и несомненное достоинство аксаковского труда — «в первый раз является ... попытка создать историю народа, а не государства... в первый раз ... заявленное движение целого народа»<sup>6</sup>. Научное сочинение К. С. Аксакова к тому же было написано раньше ста-

<sup>1</sup> Там же, с.240.

<sup>2</sup> Там же, с.267, 269.

<sup>3</sup> Там же, с.310, 387, 315.

<sup>4</sup> *Воропаев Владимир*. «Катехизис необыкновенно замечательный» // Лит. учеба. 1991. Кн.3, с.36.

<sup>5</sup> *Самарин Ю.Ф.* Сочинения: в 12 т. М., 1877—1911, т.12, с.188.

<sup>6</sup> Там же, с.189.

тей А. С. Хомякова, а потому и «поражает», по выражению Ю. Ф. Самарина, «новизною и оригинальностью».

Диссертант постоянно употребляет словосочетание «Петр Великий». Дело царя-реформатора не случайно, но односторонне. К середине XIX века «переворот» еще не закончился. В статье «Несколько слов о нашем правописании», опубликованной в «Московском сборнике» 1846 г., К. С. Аксаков вновь рассматривает влияние Запада на Россию и соотношение национального и общечеловеческого, т.е. продолжает размышление над одним из вопросов, исследуемых в диссертации. Он подчеркивает, что с «наше-ствием иноземного влияния на всю Россию, на весь ее быт, на все ее начала» всю жизнь России «вздумали ... коверкать и объяснять на чужой лад»<sup>1</sup>. Той же участи подвергся и язык. Его подвели под правила и формы совершенно чуждой ему иностранной грамматики.

Автор и не думает отрицать «общее, человеческое». Но он считает, что русский сам имеет на него прямое право, а не через посредство какого-либо народа. Может быть, это право принадлежит русскому народу даже более, нежели другим, и «мир не видал еще того общего человеческого, какое явит великая славянская, именно русская природа»<sup>2</sup>. Но беда в том, что Запад вместе с общечеловеческим принес и свои частные национальные явления, выданные за общечеловеческие. А русские «не самобытно» созерцали и принимали труды и заботы Запада. К счастью, время этого слепого заискивания проходит. И надо желать полного развития «всей русской самобытности и национальности». Только при этом условии возможно общечеловеческое, которое «по преимуществу лежит» в русской природе и которому «национальность (не исключительная, разумеется) дает только силу и крепость»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.2, ч.1, с.405.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.406.

В свободе К. С. Аксаков видит существенное свойство русского языка. Чтобы понимать его тонкости, надо жить в его духе, быть русским. А «объиностранинному» русскому еще труднее уловить народный язык, чем иностранцу.

Особый интерес представляют «Три критические статьи г-на Имрек» К. С. Аксакова, которые были написаны для «Московского ... сборника на 1846 г.», а появились в печати годом позже. Автор углубляет аргументацию своих ранних выводов и делает их более категоричными и определенными. Он считает, что Петр I привносил чуждые начала, хотя должен был искать их у себя, построил между сословиями стены, которых раньше не было. В русском же народе были и сохранились свои собственные начала, но только в простом народе. Именно простой народ есть «могущественный хранитель жизненной великой тайны, во всей силе своей самобытности» предстоящий пред высшим сословием, «легко и весело» с ним расставшимся<sup>1</sup>.

Но беда в том, что много в русской земле людей «попугайного» развития. Для них народ – «непроницаемая тайна, запертое святилище», на него они смотрят с презрением. После «великого переворота» принялась и «пересаживаемая» литература. И только в середине XIX века стала «спадать пелена с глаз наших; бодро и молодо раздается могущественный голос народа в наших душах...»<sup>2</sup>

В первой из трех статей К. С. Аксаков высказывает мысль (о «славянофилах» и «неславянофилах»), близкую к мысли Ю. Ф. Самарина из статьи 1847 г. «О мнениях «Современника» исторических и литературных». По К. С. Аксакову, из подражательного направления выделяются люди, стремящиеся к истинно родному. Первые стремятся противоборствовать «то бранью, то насмешкой... но на минуту темнее становится ночь перед решительным

<sup>1</sup> Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М., 1981, с.167.

<sup>2</sup> Там же, с.172.

рассветом...»<sup>1</sup> По Ю. Ф. Самарину и К. С. Аксакову, образованный слой составляют не западники и славянофилы. А из западнического верхнего сословия выделяются люди, осознающие самоценность русского бытия. Но пока – «апатией и эгоизмом казнятся люди русские за презрение к народной жизни, за оторванность от русской земли, за аристократическую гордость просвещения, за исключительность присвоенного права называть себя настоящим и отодвигать в прошедшее всю остальную Русь»<sup>2</sup>. Нужно только «прикоснуться к земле и к народу: вмиг дается сила!»<sup>3</sup>

Таким образом, в этих «критических статьях» уже не говорится о трех этапах развития народа и исключительной национальности. Здесь главная тема – народ и хранимая им тайна, необходимость возвращения верхнего сословия к родным корням. Поднимаемые К. С. Аксаковым вопросы впервые ставятся в резко выраженном тоне, как и краткие суждения «о великом перевороте» Петра I, который приносил чуждые начала (не плоды). Это скорее продолжение поэтического творчества, чем диссертационных размышлений. До 1848 г. К. С. Аксаковым нигде не была изложена концепция исторического развития России за исключением магистерской диссертации. Она не отражала истинных общих взглядов кружка, да и воззрения самого автора претерпевали серьезные изменения.

Сложнее обстояло дело с другой статьей середины 1840-х гг. – «Отголоски о новом происхождении имени славян и славянофилов». С этого времени употребление термина «славянофил» применительно к А. С. Хомякову и его соратникам становится частым и обычным<sup>4</sup>. К. С. Ак-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.194.

<sup>3</sup> Там же, с.193.

<sup>4</sup> *Сорокин Ю.Ф.* Развитие словарного состава русского литературного языка в 30—90-е годы XIX века. М.; Л., 1965, с.322.

саков попытался указать признаки того направления, к которому уже принадлежал душой и сердцем. Он отмечает общее, что сближает их: «основа всего духовного, разумного и нравственного бытия нашего хранится в нашей Православной Церкви»; сочувствие Древней Руси; сочувствие русскому народу; любовь к Москве; сочувствие к «племенам славянским»<sup>1</sup>.

Ю. Ф. Самарин свидетельствовал о том, что именно К. С. Аксакову принадлежит идея о значении Москвы. Действительно, в напечатанной в 39-м номере «Московских ведомостей» за 1846 г. статье о 700-летию Москвы К. С. Аксаков показывает, что она выразила стремление русской земли слиться в единое целое, храня Святую Русь, терпя, страдая за нее. Москва «выражала собою не власть над Русскою землею, но власть Русской земли», «жизни земской, собственно народной»<sup>2</sup>. Несмотря на основание новой столицы, первопрестольная по-прежнему остается истинной и вечной столицей Святой Руси.

Кроме того, в статье ведется речь о «земской жизни». Следовательно, идеи «Земли и Государства», пусть в зачаточной форме, но уже выдвигаются в тексте, предназначенном для широкой публики. Впервые К. С. Аксаков говорит и о первой Земской Думе. И тем не менее видеть в К. С. Аксакове начала — середины 1840-х гг. теоретика славянофильства, четко изложившего не только свои взгляды, но и общие воззрения кружка, нет достаточных оснований. В данной главе мы еще вернемся к одной из важнейших его статей («О современном литературном споре»), которую уместнее рассмотреть в сравнении с сочинениями И. В. Киреевского и Ю. Ф. Самарина.

<sup>1</sup> Цимбаев Н.И. Из истории славянофильской политической мысли. К. С. Аксаков в 1848 году // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. IX, История. 1976. №5, с.100.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.1, с.598—599.

\* \* \*

Общение в начале 1840-х гг. с теми, кого все чаще называли славянофилами, привело Ю. Ф. Самарина к признанию А. С. Хомякову, что при многих общих убеждениях их разделяет один великий и важный вопрос, от решения которого зависят и все остальные: отношение религии к философии. Делом настоящего времени (1842–1843 гг.) Ю. Ф. Самарин считал науку. Она есть философия, а последняя – дело Гегеля<sup>1</sup>. Только приняв науку от Германии, совершится примирение сознания и жизни. И это будет торжество России над Западом. Осенью 1843 г. Ю. Ф. Самарин по-прежнему уверен: судьба православия тесно связана с судьбой философии Гегеля, последняя определит ему место, и «вне этой философии православная церковь существовать не может»<sup>2</sup>. Философия признает «православие, и только православие». С католицизмом и протестантизмом она никогда, по его мнению, не примирится. Здесь нет и намека на то, что философия Гегеля есть плод протестантизма. И главная проблема как раз и видится в том, чтобы примирить этот плод с православием.

Ю. Ф. Самарин убежден, что «наступило великое время для России – сказать свое слово в области науки» (см. письмо к А. Н. Попову от 5 декабря 1842 г.)<sup>3</sup>. А вот участию в славянском возрождении необходимо противодействие, дабы не допустить «торжества славянизма» как торжества жизни над наукой. Это с одной стороны. Но с другой – он «убежден вполне» и в том, что «нет добра от дела, начатого не во славу Божию, что нет успеха, где нет благословения

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877—1911, т.12, с.98.

<sup>2</sup> Там же, т.5, с.60.

<sup>3</sup> Там же, т.12, с.98.

Божия, где не было смиренной молитвы»<sup>1</sup>. То есть православный по жизни человек приходит к совершенно обратным взглядам в научной деятельности.

Неудивительно, что сам Ю. Ф. Самарин не мог не сознаться: «Без малого три года я занимался почти исключительно изучением православия» (А. С. Хомякову в сентябре 1843 г.), но «кажется, никогда так сильно не было во мне раздвоение» (К. С. Аксакову в декабре того же года)<sup>2</sup>. Отсюда горький вывод: «Безделицу мы вычеркнули из нашей жизни: Провидение, и после этого может быть легко и спокойно на сердце?»<sup>3</sup>

Споры и сближение с А. С. Хомяковым зимой 1843/44 года имели решающее значение для Ю. Ф. Самарина<sup>4</sup>, именно ему он привозит первый печатный экземпляр магистерской диссертации, именно его он признает своим учителем, подчеркнув впоследствии значение А. С. Хомякова «для людей, сохранивших в себе чуткость неповрежденного религиозного смысла, но запутавшихся в противоречиях и раздвоившихся душою»<sup>5</sup>.

Диссертацию от самого автора защищал А. С. Хомяков. Он не видел в ней «любви откровенной к православию», но в этом-то беспристрастном взгляде, по его мнению, и проявилась внутренняя гармония православия<sup>6</sup>. Спустя сорок лет протоиерей А.Иванцов-Платонов подытожил, что «едва ли где-нибудь можно найти такой сжатый и вместе с тем такой умный взгляд» на отношения между церковью и государством, как у Ю. Ф. Самарина. Кроме этого, «характер и смысл Петровской церковной реформы выясняется у

---

<sup>1</sup> Там же, с.106—107.

<sup>2</sup> Там же, с.130, 46.

<sup>3</sup> Там же, с.46.

<sup>4</sup> Там же, т.5, с.74.

<sup>5</sup> Там же, с.75.

<sup>6</sup> Там же, с.70.



Ю. Ф. Самарина такими умными и определенными чертами, как едва ли где-нибудь в другом месте»<sup>1</sup>. Однако напечатана была и публично защищалась в июне 1844 г. только более слабая, по сравнению с первыми, – третья часть диссертации. Учитывая, что Ю. Ф. Самарин неоднократно возвращался к одним и тем же сюжетам, расставлял различные акценты, мы подробно изложим общее видение им русской истории.

В самом начале своего исследования автор констатирует, что «западный мир Европы» отпал от православной «единой и единственной Христовой церкви», «сохранившей в себе всю полноту неповрежденного откровения»<sup>2</sup>. Но борьба католицизма и протестантизма отозвалась в Церкви, сознание которой как исторического явления постепенно осуществлялось в русской истории. На Руси борьбы между язычеством и христианством, по мнению Ю. Ф. Самарина, не было, что «представляет едва ли не единственный пример в истории»<sup>3</sup>. Язычество скоро исчезло из сферы религии и только «изредко и местами проглядывало» в форме обрядов. Вся древняя церковная литература имела характер проповеди, а вся жизнь (народная, семейная и гражданская) стремилась привести себя в согласие с религиозными началами. При каждом случае испрашивался совет и благословение Церкви, которая, «сознавая себя как живое явление, само в себе конкретное, никогда не искала осуществиться в форме государства», «она живет в своей чисто духовной сфере, как уже вполне осуществившееся целое, как воплотившийся Дух»<sup>4</sup>.

Ограничивая себя от государства, церковь признает его как отдельную, независимую сферу, заключающую в

<sup>1</sup> Там же, с.14.

<sup>2</sup> Там же, с.4.

<sup>3</sup> Там же, с.11.

<sup>4</sup> Там же, с.178.

себе самой свою законность, свое оправдание, которое выражается положительно следующим догматом: «Власть царская (вообще верховная мирская власть) ведет свое начало от Бога непосредственно; люди только облачают в нее избранного или избранных из сферы своей, но самая власть от Бога, а не от них»<sup>1</sup>. Нормальное отношение Церкви к государству в православном мире определяется как взаимное признание, как полное примирение. Церковь дает государственной власти религиозное значение. Государство не может возвыситься до Церкви. Русская же Церковь государственной власти не искала, ее влияние на историю русского народа было чисто духовное.

Вследствие принятия христианства отдельные восточнославянские племена и роды «совокупились в одно духовное тело», и это духовное единство дало возможность явиться единству политическому с признанием единой верховной власти. До татар святители вступали в дела мирские только как миротворцы и посредники. Татарское господство над Русью обернулось покровительством Церкви, что, в свою очередь, добавило ей еще большую духовную независимость. А это, в конечном итоге, привело к сосредоточению власти в лице одного святителя, независимости его от князей, но в то же время к согласию и союзу с ними<sup>2</sup>. Однако в XV веке положение начало меняться: избрание митрополитов в самой России привело к лишению прав и льгот, полученных от татар.

Образованному единому государству с центром в Москве (цель согласного стремления митрополитов и великих князей) Церковь, по мнению Ю. Ф. Самарина, подчинилась добровольно. Если до эпохи Иоанна III она была вне государства, то теперь вступила в новый этап развития – в государстве. Иоанн III «первый возложил руку на

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.185, 187.

церковные владения»<sup>1</sup>. Дипломатические сношения при нем сблизили Россию с Западом и открыли вход в нее иностранцам. В соединении со сложным внутренним развитием России это подвигало к необходимым преобразованиям. Иоанн IV стремился к единству управления, но не к искусственному, формальному однообразию. Страшное противоречие в характере царя не разгадано. Он не был удовлетворен ни современной ему Россией, ни монашеством, ни самим собой: «ему одному были ясны первые признаки внутреннего гниения, тогда как вся Россия пребывала в самодовольном успокоении», «пророческое чувство близкого всенародного бедствия, томившее Иоанна, вскоре после него оправдалось»<sup>2</sup>.

Государство было сосредоточено в лице царя. Феодор Иоаннович, по Ю. Ф. Самарину, бессознательно перенес это сосредоточие в сферу Церкви, возвысив ее первосвященника, облекши митрополита в сан патриарха. «Дела церковные в России стали совершаться правильнее», ибо «патриарх имел для России значение верховного судии и правителя Церкви»<sup>3</sup>.

Воцарение Самозванца было бедствием как для Церкви, так и для государства: «толпа иезуитов... проникла в самое сердце России»<sup>4</sup>. Именно Церковь в Смуту предстала во всем величии, «в ней слились высокие интересы государства и веры», а «двигателем всей России» стал Гермоген<sup>5</sup>. Именно единство веры, выражаемое Церковью, спасло Россию от кризиса междоусобицы. А благодаря Соборам и Земским Думам союз государства и Церкви еще более скрепился при патриархе Филарете.

<sup>1</sup> Там же, с.199.

<sup>2</sup> Там же, с.17, 206, 207.

<sup>3</sup> Там же, с.208.

<sup>4</sup> Там же, с.210.

<sup>5</sup> Там же, с.212, 213.

Но до Никона («этого идеального патриарха») Россия еще не знала, «что значит для нее патриарх»<sup>1</sup>. Все его цели, заключает Ю. Ф. Самарин, противореча вышеприведенному заключению, клонились к одной, главной – «возвести Церковь на степень самостоятельного государства в государстве», «основать в России частный, национальный папизм». Эта мысль «была явным противоречием духу нашей Церкви»<sup>2</sup>. Совсем к иному выводу приходит М.В.Зызыкин<sup>3</sup>. А архиепископ Серафим (Соболев) называет Святейшего Патриарха Никона «величайшим защитником русской идеологии, борцом против нарушения симфонии властей и вместе с тем проповедником истинной самодержавной царской власти»<sup>4</sup>.

Ю. Ф. Самарин полагает, что «рефлекс от католицизма» пал на патриаршество, а потому уничтожение последнего в России было необходимо. В России XVII века протестантизм часто не отличали от католицизма. Раскол не избежал протестантского влияния. Гонение за веру не свойственно Русской Православной Церкви, но оно встречается в русской истории как уклонение от православия. И хотя вина большей частью падает на светскую власть, а не на Церковь, «нельзя однако же вполне оправдать и последней»<sup>5</sup>. Это есть не что иное, как влияние католицизма.

Итак, вторжение католицизма и протестантизма, сложные взаимоотношения Церкви и государства, раскол, разномыслие в народной и духовной среде приводят, по Ю. Ф. Самарину, не только в жалкое состояние монашество, но и к тому, что к последним годам XVII века «религиозный

<sup>1</sup> Там же, с.222.

<sup>2</sup> Там же, с.226, 231.

<sup>3</sup> Зызыкин М.В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи: В 3 ч. М., 1995.

<sup>4</sup> Архиеп. Серафим (Соболев). Русская идеология. Историко-религиозный очерк. СПб., 1994, с.18.

<sup>5</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877—1911, т.5, с.238.

интерес становится политическим орудием, фанатизм – главным двигателем партий»<sup>1</sup>. Диссертант предполагал, что деятельность иезуитов в России способствовала возникновению к концу XVII века в духовенстве политической партии, враждебной государству. «Петру Великому» русская православная старина предстала в искаженном виде.

Если в первой части диссертации Ю. Ф. Самарин делает лишь предположение о Петре как о преобразователе, «не чуждом пристрастия к протестантизму», то во второй части он уделяет этому вопросу значительно больше внимания. «Петр Великий» был по преимуществу гений практический, сферой его деятельности являлось государство, все остальное имело значение средств для достижения цели. Необходимость веры – одно из основных его убеждений, но она была нужна ему только как условие государственного благоустройства. К содержанию веры он оставался равнодушен<sup>2</sup>. Петр понимал религию как религиозность. Пребывание же за границей и окружение царя еще более содействовали его одностороннему развитию.

Узнав влияние иезуитства в России и встретив его на Западе, Петр искал спасения в протестантизме, Церковь он просто не «видел», над обрядами смеялся, духовенство понимал как класс государственных чиновников, которым государство поручало нравственное воспитание народа. При таких воззрениях Петр не мог понять монашества, которому он всячески старался дать практическое направление. Но мысль и дело Петра, встретив противодействие православной России, вынуждены были во многом уступать и покоряться необходимости. Вся Россия распадалась на две партии со своими крайностями: старины и обновления. Таков очерк деятельности Петра I, сделанный во второй части диссертации. Ю. Ф. Самарина.

<sup>1</sup> Там же, с.243.

<sup>2</sup> Там же, с.246.

Она отличалась четкостью структуры, логичностью изложения, использованием самых различных источников. Ю. Ф. Самарин весьма критически отзывался о состоянии народной нравственности, положении в Церкви, расколе. Мы не замечаем здесь никакой идеализации Древней Руси, России, ни разу не встречаем понятия «Святая Русь». Наоборот, автор порой чрезвычайно резко отзывался о монашестве и духовенстве, им делается попытка объективной оценки Иоанна Грозного. В рассуждениях о Петре («Великом») можно отметить влияние сочинения И. Голикова. Иван Иванович Голиков (1735–1801 гг.) посвятил свою деятельность собиранию исторических материалов о Петре I, опубликовал 12 томов «Деяний Петра Великого» и 18 томов «Продолжения» к ним<sup>1</sup>.

Ю. Ф. Самарин впервые показал некоторые результаты введения «Духовного Регламента» (где «не говорится о Церкви вообще») и отбирания церковного имущества.

В третьей части диссертант приходит к выводу, что «не было в истории человечества и, вероятно, никогда не повторится такого крутого перелома в жизни целой нации. До последней своей глубины была потрясена народная субстанция...»<sup>2</sup> Но автор не осуждает Петра. Для него (по всему тексту диссертации) он гений, «Петр Великий», не желающий оскорблять частных лиц. Более того, он отличался уважением к общему мнению. Однако церковная реформа оскорбляла православие, и народное чувство не мирилось с этим. Если церковь до Петра свободно и сама избирала своих представителей и управлялась Собором, то подчинение ее государственному учреждению – Духовной коллегии имело политический характер.

<sup>1</sup> Голиков И.И. Дополнения к деяниям Петра Великого: В 18 т. М., 1790; Голиков И.И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России: В 12 т. М., 1789.

<sup>2</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877—1911, т.5, с.379.

Несмотря на стремление к научной объективности, в тексте диссертации есть целый ряд противоречий. Причем третья часть содержит ряд отличных от предыдущего текста суждений. Ю. Ф. Самарин по-прежнему еще говорит о периоде «исключительной национальности», который «клонился к своему разрешению» (к петровским преобразованиям). На очереди стояла задача – «возведение национальных элементов на степень общечеловеческих»<sup>1</sup>.

Как видим, научная работа, писавшаяся в пору становления самого автора, выявила эволюцию его глубоких раздумий. И хотя в самом начале он испытывал воздействие К. С. Аксакова, что отразилось на выводах диссертации (о периоде «исключительной национальности» и о задаче преодоления его), тем не менее трехлетняя непрерывная работа с источниками позволила Ю. Ф. Самарину создать оригинальное объективное сочинение. В нем не решались вопросы о приоритете философии и религии, веры, а потому непреодоленная раздвоенность не могла коренным образом отразиться на содержании. Это было, по сути дела, первое пространное изложение некоторых общих мыслей, обсуждавшихся в салонных заседаниях с зимы 1838/39 года. Ю. Ф. Самарин, не будучи ни главным идеологом оформляющегося направления, ни его активным пропагандистом, самостоятельно приходит к ряду выводов, которые впоследствии уточняются им в ходе длительных бесед с А. С. Хомяковым. Первое публичное выступление Ю. Ф. Самарина осуществилось в виде диссертации. Следовательно, славянофильство сразу выразилось в научной форме. Но считать, что работа Ю. Ф. Самарина сознательно предназначалась для выражения славянофильской идеи, нет достаточных оснований. Это самостоятельное научное сочинение, испытывавшее при своем завершении воздействие воззрений А.С. Хомякова.

---

<sup>1</sup> Там же, с.392.

Д. Самарин предполагал, что с весны 1844 г. взаимные отношения славянофильского кружка изменились: раздвоение на две партии (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский – К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин) «совершенно исчезло»<sup>1</sup>. Имеющиеся в нашем распоряжении факты не позволяют с этим полностью согласиться, как и с тем, что с этого же времени «все более и более утверждалось единомыслие Хомякова, Самарина и Аксакова, и оно наконец выдвинуло их как главных представителей славянофильского направления»<sup>2</sup>.

Возникает вопрос: куда же делся И. В. Киреевский, если у него было полное согласие с А. С. Хомяковым? К тому же не «единомыслие Хомякова, Самарина и Аксакова» «наконец выдвинуло их». Процесс тут был более сложным, чем кажется на первый взгляд. А. С. Хомяков помогал молодым друзьям освободиться от мучительно довлеющей над ними западной философии. Обретение же умственной свободы при обмене мнениями способствовало единению их мыслей с тем, что давно обдумывал А. С. Хомяков. Но собственный путь мысли и Ю. Ф. Самарина, и К. С. Аксакова был не так прост и гладок. Кроме этого, работа Ю. Ф. Самарина над диссертацией, его сближение с А. С. Хомяковым привели к ослаблению влияния на него К. С. Аксакова.

Вынужденный отказаться от университетской карьеры и оказавшись на службе в Петербурге, Ю. Ф. Самарин убеждается, что между ним и не только петербургским обществом, но и московскими западниками есть «непрístupная черта», и «многое, очень многое» их разделяет («в особенности то, что для нас многое осталось святынею, в чем они видят безжизненных идолов»)³. Он не ошибался, ведь еще блестящая защита его диссертации

<sup>1</sup> Там же, т.5, с.76.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, т.12, с.159.



ции произвела «грустное впечатление» на А. И. Герцена, которому было «не понятно сочетание высоких диалектических способностей этого человека с жалкими православными теориями и с утрированным славянизмом»<sup>1</sup>. Да и «тронутый до слез» П. Я. Чаадаев впоследствии предлагал Ю. Ф. Самарину выступить в «защиту католического вероисповедования»<sup>2</sup>.

А. И. Герцен в «Дневнике» от 26 февраля 1845 г. записывал о Ю.Ф. Самарине: «Удивительный век, в котором человек до того умный как он... закрывает глаза разума и стремится к успокоению в религии, к квиэтизму, толкует о связи с преданием. Письмо его подействовало на меня грустно»<sup>3</sup>. Как видим, для А. И. Герцена «грустно» и выступление на диспуте 1844 г., и письмо 1845 г., и «грусть» эта от «жалких православных теорий», от «связи с преданием». Ю. Ф. Самарин безошибочно определяет, что главное в разномыслии славянофилов (православных) и западников – отношение к святыням.

В Петербурге Ю. Ф. Самарин продолжал заниматься русской историей. Он уверен, что теперь нужны «добросовестнейший, даже суровый» труд и «усиленные занятия наукою»<sup>4</sup>, чтобы, в частности, доказать всем те мысли, к которым пришли в тесном московском кругу. Но к концу 1844 – началу 1845 гг. он не видит «ни одного плода трехлетней умственной деятельности» «московского направления». Для него мало высказать верную мысль в тесном кругу, она «должна быть доказана и оправдана». Между тем «москвичи» «еще ничего не доказали или очень немного»: «все, что мы утверждаем о нашей истории, о нашем народе, об особенностях нашего прошедшего развития, все это

<sup>1</sup> Там же, т.5, с.82.

<sup>2</sup> Там же, с.79.

<sup>3</sup> Там же, с.79.

<sup>4</sup> Там же, т.12, с.147.

угадано, а не выведено»<sup>1</sup>. Тут прослеживается заочная полемика с хомяковским «надобно угадать». В начале 1845 г. Ю. Ф. Самарин ставит себе задачу воздержаться на время от общих выводов, построений и подвергнуть исследованию все положения, которые он называет «нашими»: об отсутствии завоевания, об отсутствии «аристократии», о значении личной власти и т.д. Для этого, считает он, нужно «пройти все источники русские и иностранные».

В статье И. В. Киреевского «Обозрение современного состояния словесности», несмотря на то, что она «очень умна, интересна, написана прекрасно, он «не нашел» «того одушевления, той жизни и свежести, которой бы кажется, можно было ожидать от человека, который молчал так долго и в тишине воспитывал свою мысль»<sup>2</sup>. Надо заметить, что отношение Ю. Ф. Самарина к И. В. Киреевскому и раньше было не столь теплым и доверчивым, как к А. С. Хомякову. И. В. Киреевский в Ю. Ф. Самарине – авторе диссертации – хотел видеть не просто ученого, а верующего православного христианина.

Что же касается самого молодого ученого, то он в Петербурге 1844 г. разыгрывает «в некотором смысле роль представителя московского направления», имеющего внутреннее единство при недоказанности мысли<sup>3</sup>. Спустя два года он приходит к выводу, что «отрицательный образ действия» против так называемого «петербургского направления» совершенно бесплоден, и принимается писать статью «о религиозном характере вопроса о значении народа». В ней он хотел развить мысль, что «оправдание народа, как народа... предполагает непременно признание односторонности и ложности логического знания... на котором основана вся современная образованность и призна-

---

<sup>1</sup> Там же, с.156.

<sup>2</sup> Там же, с.156—157.

<sup>3</sup> Там же, с.149, 156.

ние превосходства того знания, которое Хомяков называет жизненным... Одним словом, народ как народ может быть оправдан только с точки зрения религиозной»<sup>1</sup>.

Таким образом, время пребывания Ю. Ф. Самарина в Петербурге способствовало тому, что вышеизложенная мысль не просто была понята и принята, но и стала его убеждением. В этом смысле можно согласиться с П. Самариным, что время с 1844 г. было «состоянием переходным. Это было постепенное религиозное возрождение, переход от сознания верховного значения веры к жизненному ее восприятию. <...> К концу этого периода время сомнений для Ю.Ф-ча, по-видимому, миновало, он утвердился в воззрениях религиозных и политических, которые начали в нем слагаться еще в Москве»<sup>2</sup>. Но в то же время разрыв с А. И. Герценом, с западниками вообще в феврале 1845 г., уменьшение зависимости от К. С. Аксакова и возрастание самостоятельности есть не просто «ближайшее последствие» возрождения, а сам его ход. Нам представляется, что вывод Ю. Ф. Самарина весной 1846 г. об оправдании народа как народа «только с точки зрения религиозной» — свидетельство того, что он сознательно возлагает на себя задачу участия в разработке славянофильской идеи.

Для Ю. Ф. Самарина современное зло является следствием исторической необходимости и виной всей земли. Правительством же оно поддерживается бессознательно. Он считает ошибочными взгляды К. С. Аксакова, стремящегося резко размежевать всю современную действительность согласно двум несовместимым и противоположным началам (московскому и петербургскому) по внешним признакам. К последним Ю. Ф. Самарин относит платье, место жительства, служебные занятия. Его письмо к К. С. Аксакову от 19–20 июля 1846 г. напоминает письмо конца 1844 г.

<sup>1</sup> Там же, с.175—176.

<sup>2</sup> Там же, с.139—140.

к тому же адресату, где Ю. Ф. Самарин не восхищается появлением «несчастливых мурмолок и святославок». Он призывает к благоразумию – возвещать мысль с «целью чисто-христианскою». Июльское письмо Ю. Ф. Самарина показывает зрелость его мышления и независимость от того, под чьим влиянием «определился» когда-то его «образ мыслей». Хотя и теперь они связаны «единством основных убеждений и сочувствий»<sup>1</sup>.

Большой интерес представляет и письмо Ю. Ф. Самарина из Риги (февраль 1847 г.) к К. С. Аксакову с отзывом о его диссертации. Оно свидетельствует о завершении переходного состояния Ю. Ф. Самарина под влиянием А. С. Хомякова. Автор говорит о «явной несообразности» начал гегелевской логики и о невозможности с их помощью объяснить исторический процесс русской жизни<sup>2</sup>. Кроме этого, он полагает, что и «национальность» никогда не была «исключительной». Следовательно, конец 1846 – начало 1847 гг. можно считать временем полного сознательного освобождения мировоззрения Ю. Ф. Самарина от попыток объяснения русской истории с помощью гегелевской философии истории. В то же время он понимает значимость обращения именно к истории народа, а не государства, в чем видит и значение диссертации К. С. Аксакова.

В 1846 г. за подписью «М ... З ... К ...» в «Московском сборнике» появляется рецензия Ю. Ф. Самарина на сочинение графа В. А. Соллогуба «Тарантас». Для нас она важна содержащейся в ней оценкой реформы Петра I. Рецензент утверждал, что реформа «всколебала» лишь верхние слои русского общества, на простой народ она «не имела прямого действия», отстранив и как бы отдалив его от высших слоев. Но «мысль Петра» «все перевернула» в высшем социальном слое: «введены были новые начала и новые формы», «все

---

<sup>1</sup> Там же, с.186, т.5, с.78.

<sup>2</sup> Там же, т.12, с. 188.

было пересоздано»<sup>1</sup>. Если в Древней Руси все сословия росли «на одном корню», то впоследствии высшее сословие постепенно удалилось от народа, употребляло во зло народные начала, погрузилось в нравственный застой, обессилилось и выродилось. Оно утратило живой смысл старых преданий и дорожило только их формами. Неудивительно, что многие представители высшего сословия приняли реформу добровольно и не оказали даже «слабого» сопротивления, какое Петр I встретил в раскольниках и стрельцах.

Как на одно из важнейших последствий реформы Ю. Ф. Самарин указывает на «разрыв жизни с сознанием». Герой же произведения В. А. Соллогуба принадлежит к тому поколению людей, которое воспитано «не по-французски... не по-английски... а на отвлеченно-иностраный манер, то есть только не на русский»<sup>2</sup>.

В связи с этим интерес представляет и то, на какой «манер» был воспитан рецензент. П. Иосифова утверждает, что Ю. Ф. Самарин «не родился, а стал русским» и что «если бы судьба забросила его в любое другое государство (и в ту же сословную группу) ... мы могли бы найти его в лице британского, немецкого или французского националиста. Суть его национализма не в том, что он русский»<sup>3</sup>. Но если «не в том», то «в чем»?

На вышесказанное отвечает сам Ю. Ф. Самарин текстом рецензии на «Тарантас»: «Есть целый строй созвучий неопределенных, но доступных внутреннему слуху ребенка; есть этот невещественный и неразлагаемый воздух родной земли, который необходимо нужен для первых годов детства. Душа пропитывается им сквозь и вместе с ним она вдыхает безотчетное и потому именно ничем позднее не-

<sup>1</sup> Там же, т.1, с.5.

<sup>2</sup> Там же, с.9.

<sup>3</sup> Иосифова П. Ю. Ф. Самарин и его «Письма из Риги» // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 8, История. 1990. №6, с.4.

заменяемое сочувствие к тому миру, в котором суждено ей жить, к природе, к людям, к звукам языка, ко всему тому, что заключается под словом: родное. Как сплетается невидимую рукою духовная связь человека с целым миром, готовым принять его, — ни рассказать, ни подвести под систему нельзя. И потому сочувствие, о котором идет речь, не дается воспитанием, а приобретаетса само собою, естественно и просто. Воспитание не может создать его, но оно может помешать ему»<sup>1</sup>.

Ю. Ф. Самарин пишет о людях искусственного воспитания, которых оно «лишило их родного крова, родной земли, родного языка. Их назначение остается для них самих неразрешенною задачею». Они любят, «но не столько родину, сколько возможное осуществление своих надежд... <...> Вот что значит отсутствие безотчетной, врожденной любви, которой начало теряется в незапамятных годах детства, которое не разбирает отчетливо и холодно, но обвиняет целый народ, как он есть, с его светлыми и темными сторонами»<sup>2</sup>. Как видим, если уж говорить о национализме Ю. Ф. Самарина, то его суть именно «в том, что он русский»; «судьба забросила его» именно в Россию, а не «в любое другое государство».

Во втором номере «Москвитянина» за 1847 г. за подписью «М ... З ... К ...» появилась статья Ю. Ф. Самарина «О мнениях «Современника», исторических и литературных». Он выступает здесь не просто как представитель, но и как идеолог-защитник «московского направления», для которого петербургские журналы придумали название «староверов и славянофилов» и приписывали «с насмешками и самодовольным пренебрежением» то, чего «так называемые славянофилы ... никогда не говорили и не думали»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877—1911, т.1, с.9—10.

<sup>2</sup> Там же, с.10, 11.

<sup>3</sup> Там же, с.28—29.

Что же действительно «думали» «староверы», Ю. Ф. Самарин и попытался изложить, разбирая статьи К. Д. Кавелина, В. Г. Белинского и А. В. Никитенко.

Говоря о России, полагает он, надо не упускать из виду, что земля создает государство, а не наоборот: «Общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории прошедшей, настоящей и будущей; семена и корни всего великого ... глубоко зарыты в его плодотворной глубине, и никакое дело, никакая теория, отвергающая эту основу, не достигнет своей цели, не будет жить»<sup>1</sup>. Родовое устройство, будучи низшей ступенью общинного начала, клонясь к упадку, спасает себя, облекаясь в другую форму: «Древне-славянское общинное начало, освященное и оправданное началом духовного общения, внесенным в него церковью, беспрестанно расширялось и крепло»<sup>2</sup>. Последним видом, выражающим земское и церковное единство, является единая, обнимающая всю Россию, государственная община.

Итак, начало общинное едино, потребность едина – «жить вместе в согласии и любви», формы выражения – различны. Такой общинный быт «предполагает высший акт личной свободы и сознания – самоотречение»<sup>3</sup>. Религиозное единство и «устройство сосредоточенной иерархии» содействовало осуществлению в государственной форме земского единства.

Ю. Ф. Самарин предполагает, что значение Киевской Руси к середине XIX века никем не было понято. А ведь в ней было «внутреннее единство жизни, всеобщее стремление освятить все отношения религиозным началом»; тогда «не было вовсе ни тесной исключительности, ни сурового невежества позднейших времен», и поэтому

<sup>1</sup> Там же, с.51.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.52.

«Киевская Русь остается каким-то блистательным прологом к нашей истории»<sup>1</sup>.

Не все условия и «зародыши» просвещения перешли в наследство Руси Владимирской и Галицкой. В Новгороде (как части Русской земли) также существовали элементы будущего государственного устройства. И он не мог противостоять общей идее о Русской земле – облечься в государственную форму. Ю. Ф. Самарин, вопреки сложившимся представлениям, говорил о тесной связи Киевской Руси с внешним миром. Беду он видел не в заимствовании, которое «само по себе не только безвредно, даже необходимо»<sup>2</sup>. Плохо, что после этого не возникает потребность мыслить самостоятельно.

В первой части своей статьи, цель которой разбор и опровержение чужих мнений, Ю. Ф. Самарин излагает восемь тезисов, половина которых имеет «вид гипотез». Намерения доказывать их в статье он не имел. В первых четырех он находит «точку соприкосновения нашей истории с западною» в «требовании органического примирения начала личности с началом объективной и для всех обязательной нормы»<sup>3</sup>.

Общинный быт славян основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия, куда христианство внесло сознание и свободу. Славянская община, «так сказать растворившись, приняла в себя начало общения духовного и стала как бы светскою, историческою стороною церкви»<sup>4</sup>. Отсюда задачи русской истории «внутренней» и «внешней» – «просветление народного общинного начала общинным церковным»; «отстоять и спасти политическую независи-

---

<sup>1</sup> Там же, с.54, 55.

<sup>2</sup> Там же, с.81.

<sup>3</sup> Там же, с.64.

<sup>4</sup> Там же.



мость того же начала не только для России, но и для всего славянского племени, созданием крепкой государственной формы, которая не исчерпывает общинного начала, но и не противоречит ему»<sup>1</sup>.

Те, кого называли «славянофилами», дорожили «старою Русью не потому, что она старая или что она наша», а потому, что видели в ней выражение тех начал, которые считали «человеческими или истинными»<sup>2</sup>. Они, по свидетельству Ю. Ф. Самарина, не желали «воскресить отжившее», не отрицали заимствование вообще, отмечали «соприкосновение» русской истории с западной. Но в то же время он подчеркивал, как много зависит от предубеждений историков. И если авторы, например, больше склоняются «в пользу формальной правильности против внутреннего согласия и живого единства» (как К. Д. Кавелин), то с таким предубеждением «нельзя понять ни общины, ни русской истории, ни вообще какого бы то ни было исторического проявления идеи народа»<sup>3</sup>. Во многих случаях писал ввиду предубеждения и Н. М. Карамзин, а потому нелепо считать его предшественником славянофилов, как это делал всегда находившийся «под влиянием чужой мысли» В. Г. Белинский.

Поэтому не «славянофилы» не понимают Запада, а «не-славянофилы» «не понимают России, потому что меряют ее на западный аршин»<sup>4</sup>. Ю. Ф. Самарин говорит о тогдашнем активно проявлявшем себя общественном мнении, что оно разделилось не столько на московское и петербургское направления, сколько на «славянофилов» и «не-славянофилов». Причем первые в лице Ю. И. Веникова, С. П. Шевырева, М. П. Погодина и других «сделали

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.104.

<sup>3</sup> Там же, с.57.

<sup>4</sup> Там же, с.98.

хоть что-нибудь» на попрание исследования русской народности, но «что сделали не-славянофилы неизвестно»<sup>1</sup>. Обвинения последних в адрес первых просто несостоятельны, о чем бы они ни говорили.

Славянофилы не утверждают, свидетельствует Ю. Ф. Самарин, что реформа Петра I убила в России народность и всякий дух жизни или что свойство смирения есть русское национальное начало, а любовь есть национальное начало, исключительно присущее славянским племенам. Что же касается «утраты народности», то «утрата» эта «не безусловная, — иначе мы бы погибли, — а утрата временная, сознательная и свободная, утрата не в смысле потери, а в том смысле, в каком человек, увлеченный в одностороннюю деятельность, временно оставляет без употребления многие свои способности, удерживая за собою право и возможность обратиться снова к их развитию»<sup>2</sup>.

Итак, согласно славянофильскому мировоззрению (в изложении Ю. Ф. Самарина), «явление Петра Великого», его реформа и последствия «не случайность, а историческая необходимость»; миновать или перескочить через эпоху преобразований было нельзя, этого потребовало «благо всей земли» как «всемирной жертвы»<sup>3</sup>. Но Россия изжила эпоху преобразований, и настало время развиваться самобытно, из самой себя: «Пора нам перестать казаться и начать быть; пора уважать и любить только человеческое и отвергать все, в чем нет человеческого, будь оно европейское или азиатское...»<sup>4</sup> Народность же есть «общечеловеческое начало, развитие которого достигается в удел одному племени преимущественно перед другими, вслед-

---

<sup>1</sup> Там же, с.99.

<sup>2</sup> Там же, с.100.

<sup>3</sup> Там же, с.91.

<sup>4</sup> Там же, с.108.

ствие особенного сочувствия между этим началом и природными свойствами народа»<sup>1</sup>.

Национальная жизнь, сознанная народом, есть и его слово. Но верхние слои «разлучены с народом» не преднамеренно, это временное, неизбежное последствие Петровской реформы. Это разлучение верхнего и нижнего слоев в «основе своей не было никогда преступлением». Сейчас – это зло, но оно поддерживается не умышленным отвержением, а незнанием. Это последнее и есть источник заблуждений. Оно рождает непонимание народа и недоверие к нему. А потому не просто надо, но должно, полюбив, узнать народ. Первый шаг к неотуманенному, здравому народному сознанию должно сделать высшее сословие, страдающее односторонним развитием<sup>2</sup>. Самобытное развитие России предполагает и крепкое политическое, государственное устройство, которое «есть ручательство за внутреннюю силу народа»<sup>3</sup>. Таким образом, насколько позволяли возможности полемической статьи в «Москвитяине», Ю. Ф. Самарин не только показал несостоятельность и ложность оценок «московского направления» «петербургским направлением», но и обозначил некоторые основные взгляды первого.

С июля 1846 г. Ю. Ф. Самарин работал в Рижской ревизионной комиссии. Год спустя в особом приложении к «Немецкой Рижской газете» он поместил библиографический разбор сочинения епископа Рижского Филарета (Гумилевского), 4-й части «Истории Русской Церкви». Рецензент высказывает мысль о том, что именно Православная Церковь на Руси «оплодотворила ту почву, на которой возвысилось строение государственное», именно она обеспечила духовную силу и единство. Потому-то, когда пала побежденная

<sup>1</sup> Там же, с.105.

<sup>2</sup> Там же, с.91—92.

<sup>3</sup> Там же, с.108.

Россия (как государство) в годы Смуты, «за нее воспрянула Святая Русь, нераздробимая и твердая единством своей веры, непобедимая своим духом самопожертвования»<sup>1</sup>. На место утратившего «всякое значение» государства заступает Церковь, оказывая защиту и покровительство вновь начавшейся жизни государства. Таковым видится первое «делание» Русской Церкви в эпоху патриаршества.

В «Московском сборнике» 1847г. Ю. Ф. Самарин поместил отзыв на сочинение архимандрита Аполлоса о патриархе Никоне. Для автора Никон – великий патриарх, «на которого устремлены были взоры всей России и духовных представителей всего православного мира», чувствует «присутствие необыкновенного личного духа»<sup>2</sup>. Ю. Ф. Самарин, проникнутый чувством «благочестивого уважения к нашей допетровской старине», тем не менее осознает, что «не столь необходимо оправдание старины, не столько нужна наука историческая, сколько историческая память, восстановление живого предания»<sup>3</sup>. В этом он был единомышленником с собирателями исторических древностей, неутомимыми тружениками на этом поприще – П. В. Киреевским и Д. А. Валуевым.

\* \* \*

Несмотря на раннюю смерть (в 25 лет), Дмитрий Александрович Валуев (в середине XIX века его фамилия писалась «Волуев») оставил заметный след в российской историографии. Он был не только одарен талантом историка, но и чрезвычайно трудолюбивый человек, даже по меркам того времени. Д. А. Валуев – ровесник С. М. Соловьева (родился в 1820 г.). Еще до выхода последнего на широкое

---

<sup>1</sup> Там же, т.6, с.530.

<sup>2</sup> Там же, т.1, с.400.

<sup>3</sup> Там же, с.395.

историческое поприще успел сделать, вопреки своему болезненному состоянию, столь много, что и спустя полтора столетия его исследование по истории местничества не потеряло научного значения, а в то время оно признавалось «едва ли не самым лучшим и строгим исследованием частного, но весьма важного факта, какое когда-либо было сделано в нашей исторической науке»<sup>1</sup>.

Если к этому добавить валуевские разыскания редких источников, его издательскую деятельность (достаточно вспомнить «Библиотеку для воспитания»), другие его начинания и замыслы<sup>2</sup>, то не нельзя не посетовать, что о таком, по всеобщему признанию, замечательном человеке написано совсем немного и главным образом в прошлом столетии. Сразу же после кончины Д. А. Валуева в 1845 г. появились воспоминания С. П. Шевырева и А. С. Хомякова, краткая биография, написанная, по всей вероятности, В. А. Пановым<sup>3</sup>. Спустя десятилетия упомянули о безвременно ушедшем историке Н. П. Барсуков и Д. Н. Свербеев<sup>4</sup>.

В советских же историографических трудах, имеющих обобщающий характер, Д. А. Валуев даже не упоминается, о чем сожалел А. Н. Цамутали, специально анализирувавший «Валуевский сборник». Однако его вывод о том, что именно Д. А. Валуев первым изложил славянофильскую концепцию русской истории и проявил себя как историк «в гораздо большей мере», чем К. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин<sup>5</sup>, остался не обоснованным ни самим

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900, т.3, с.402.

<sup>2</sup> См. об этом: Пирожкова Т.Ф. Славянофильская журналистика. М., 1997, с.42—46.

<sup>3</sup> Биография Д. А. Валуева // Татевский сборник. СПб., 1899; Московские ведомости. 1845. №156; Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988, с.396—404.

<sup>4</sup> Барсуков Н.П. Жизнь и труды М. П. Погодина: В 22 кн. СПб., 1894. Кн. 7; Записки Д.Н.Свербеева: В 2 т. М., 1899. Т.1.

<sup>5</sup> Цамутали А.Н. Борьба течений в русской историографии во второй половине XIX века. Л., 1977, с.40.

А. Н. Цамутали, ни кем-либо другим. Таким образом, начало справедливого восстановления доброй памяти Д. А. Валуева произошло за счет уничтожения его друзей без всякого к тому основания. Учитывая, что в историографии наблюдается уже упоминавшийся обобщенно-усредненный подход к славянофилам<sup>1</sup>, нам необходимо вернуться к проверке сделанного А. Н. Цамутали заключения. Мы рассмотрим основные положения воззрений Д. А. Валуева на историю России (оставляя за пределами исследования историю местничества в деталях), а также выясним их родство со складывающейся славянофильской идеей исторического развития России.

Д. А. Валуев изложил свои воззрения в двух капитальных трудах, вышедших в 1845 г.: в «Синбирском сборнике» (в историографии он называется «Симбирским») и «Сборнике исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных». Задумывались они как многотомные издания, материала, собранного и обработанного, хватало и на следующие тома, но в связи со смертью издателя они так и не вышли в свет, следы их затерялись<sup>2</sup>. Второй сборник вошел в историографическую традицию под названием «Валуевского». В нем вдохновителю и руководителю издания принадлежало «Предисловие» и пять различных по тематике статей и материалов, в которых он излагает и свое понимание русской истории.

В «Валуевском сборнике» приняли участие не только те, кого принято относить в той или иной степени к славянофильствующим, но и Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин – их страстные оппоненты. Именно в приложении к статье последнего «Юридический быт Силезии и Лужи и

<sup>1</sup> Цимбаев Н.И. Из истории славянофильской политической мысли. К. С. Аксаков в 1848 году // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. IX, История. 1976. №5, с.81.

<sup>2</sup> Пирожкова Т.Ф. Славянофильская журналистика. М., 1997, с.62.

введение в эти земли немецких колонистов» Д. А. Валуев подчеркивает, что славяне «искони» были оседлыми земледельцами и жили «в больших мирных и вольных общинах», а «Россия до-варяжская была тем же, что и с варягами»<sup>1</sup>. В XI–XII веках Русь была покрыта «одною сетью мелких и больших общин, городов и волостей», и общины эти были исконные, родовые.

Но главные положения были высказаны в «Предисловии», где излагалась целая концепция исторического развития России, совершенно обойденная в историографии. А потому мы и остановимся на ней с максимальной подробностью. К тому же, вышеназванные сборники, ни разу не переиздававшиеся, стали библиографической редкостью.

Д. А. Валуев полагает, что только Россия и Норвегия – единственные в Европе государства, которые не были основаны в результате завоевания. Запад «принял в себя наследие древнего человечества», на римской почве не было выбора. Все дурное и хорошее полуязыческого римского мира было впитано. На своем пути Запад достиг важных результатов. Но «провести свое просвещение к его последним общественным и умственным итогам может только сам Запад, довершая назначенный ему круг жизни»<sup>2</sup>. Россия продолжать «дело Запада» не может, да он и не нуждается в «помощниках и продолжателях». И сама Россия «не призвана и не прошена» в продолжатели. Она в этом деле лишняя. Но она не лишняя в «общей экономии человечества», здесь-то разные народы одинаково необходимы.

Дополнение к этим своеобразным размышлениям мы находим в «Синбирском сборнике» (во «Введении к Разрядной книге» 1559–1605 гг.), где Д. А. Валуев предполагает, что, может быть, русской жизни досталась в удел

<sup>1</sup> Сборник исторических и статистических сведений о России, народах ей единоверных и единоплеменных. Изд. Д. А. Валуева. М., 1845. Т.1, с. 51,52.

<sup>2</sup> Там же, с.4.

«слишком ранняя для человечества задача»: каждое лицо общества делается живым, но «страдательным органом общественной обязанности», а в таком обществе места для личности «не было и быть не могло»<sup>1</sup>. Бессильная осуществить «стройное и гармоническое целое и оправдать на себе начала высшего порядка, которые лежали в ней», Россия (в смысле ее «общественности») «высказалась миру одними бессвязными опытами внутренней общественной силы, которая начинала отживать и сохнуть, прежде чем успевала дозреть до своих живых плодов и живых охран для будущего общества»<sup>2</sup>.

Итак, Россия дотатарская осталась в степени «живого, но не дозрелого организма». Она не успела выработать «в полноте и определенности» ни одно из лежащих в ней начал. Затем она была остановлена в своем живом развитии монголами и Литвой. Древнее русское общество осталось на «каком-то среднем пути, усеянном болезненными, недозрелыми явлениями, исполненными внутренних противоречий и бессвязных стремлений»<sup>3</sup>. Но такое состояние свидетельствует и о наличии внутренней созидательной силы – залога для будущего.

Придя к такому выводу, Д. А. Валуйев не мог не рассмотреть деятельность Петра I. Но так как он несколько не унижал Запад и не идеализировал Древнюю Русь, то и в исследовании деятельности Петра I ему не было необходимости прибегать к резким, отрицательным оценкам.

В статье «Славянское и православное население Австрии» Д. А. Валуйев подчеркивает громадную роль Петра I как реформатора, который «могуществом воли и мысли» покори́л Россию «наперекор своему народу и всему прошед-

---

<sup>1</sup> Синбирский сборник. Историческая часть. Изд. Д. А. Валуйева. М., 1845. Т.1, с.128.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.129.



шему славянской семьи – понятию государства во всей его исключительной строгости»<sup>1</sup>. Да, он «заковал старую, привольную Русь в строгое и тяжелое здание государства», но «новая государственная Россия взошла грозною тучею на небосклон Европы». Петр I – «великий деятель истории», «великий вождь», потому что понял: «лишь таким полным торжеством государственного начала мог его народ навсегда упрочить за собою то вещественное могущество и то место среди других народов, которые были необходимы для спокойного и свободного развития его внутренних, духовных сил; – и вместе навсегда упрочить будущность всей великой семьи, которой дотоле всюду и во все века окончательно доставались на долю одни страдания, унижение и рабство»<sup>2</sup>. «Дело Петрово» Д. А. Валуев рассматривает не иначе как «государственный подвиг»: от «неосторожного удара великого вождя» «народная древняя Русь» «проснулась от долгого сна в могучем теле новой государственной России»<sup>3</sup>.

Эта тема находит продолжение в «Предисловии к «Сборнику исторических и статистических сведений ...» Автор подчеркивает, что до Петра I Россия оставалась в «тесной исключительности своего быта», и вследствие этого государство не могло развить не только своих вещественных, но и духовных сил. Многие плоды просвещения Россия стала усваивать еще с середины XVI века. Постепенно в течение одного-двух столетий достижения Запада были бы усвоены. Петр I совершил эти преобразования в течение жизни одного поколения, что и дало «блестящую историю России». Полтора века употребила Россия на то, чтобы узнать Запад, учиться у него, «пересаживать в себя» его общественные и умственные явления и формы. Сюда

<sup>1</sup> Сборник исторических и статистических сведений о России, народах ей единоверных и единоплеменных. Изд. Д. А. Валуева. М., 1845. Т.1, с.254.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

были направлены все силы государства и все сочувствия общества. И если Россия дурно воспользовалась плодами, то виновата она сама, ибо хотя и научились многому, но все иностранное заимствовали без разбору. Теперь отречься от Запада – значит отречься от себя.

С первым десятилетием XIX века для России, считал Д. А. Валуев, закончился ее государственный подвиг. Довершив его на Западе, «успокоив и умирив взволнованную Европу», государство обратило свои силы на себя и на своих забытых единоверцев. Теперь Россия стала и во главе тех народов, которые недавно даже не хотели знать про ее существование. Выход же на передовые позиции обязывает ко многому. России предстоит новый подвиг. Настало время подумать и о том, чтобы самим вырабатывать внутренние начала своей нравственной и умственной жизни, «а не довольствоваться, – в пустоте своей внутренней жизни, – одними убеждениями, взятыми напрокат...»<sup>1</sup>

Д. А. Валуев обращал внимание, что в принятом просвещении надо видеть «не вывод из чужой жизни», а «науку, опыт и материал для нашего будущего, которое еще наше и нас призывает на самостоятельное участие в мировом деле человечества, в новых, может быть, образах мысли и жизни, и новых еще нетронутых и свежих силах»<sup>2</sup>. Он с оптимизмом утверждал, что Россия «еще не пережила и не узнала в самой себе десятой доли тех духовных и вещественных богатств, которые заключены в ее духе или рассеяны на ее неизмеримом пространстве»<sup>3</sup>. Исключительное поклонение всему западному и презрение ко всему русскому должно смениться употреблением очищенного чужого материала на развитие собственных сил для будущего человечества. Для этого есть все основания.

---

<sup>1</sup> Там же, с.5.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.5—6.

Передовые русские середины XIX века начали понимать цену того, что утрачено. Поэтому необходимо «восполнить по возможности преступную утрату, собрать, воскресить, хотя на бумаге, все еще уцелевшее и сделать его общедоступным каждому; – такова святая ... обязанность перед будущими поколениями и перед нашим прошедшим, которое ... безвозвратно теряется»<sup>1</sup>.

Итак, по Д. А. Валугеву, Россия начала сбрасывать с себя «западную исключительность и оковы французских и немецких идей». Приходит время более зрелого и самостоятельного мышления. Задачу науки, в первую очередь исторической, Д. А. Валугев видит в том, чтобы «пишущую, читающую романы и играющую в карты Россию познакомить с Россиею, которая на нее трудится и работает, и доселе остается почти тою же, какою застал ее Петр Великий, во всех преданиях и условиях прошедшего, уже давно забытого и утраченного ее другою половиною»<sup>2</sup>. Но этого мало. Россия не узнает себя во всей полноте, если не узнает всего родного по вере и крови в других краях.

Этот неслучайный интерес Д. А. Валугева выливается в статью «Историческая наука славянского мира в последнее пятилетие». Автор убежден, что России нужна не просто своя историческая наука, но наука русская и православная, которая расскажет и о самих себе, и о единоверцах, и о единоплеменниках, и о самом Западе, расскажет совершенно по-иному. Ибо западное мышление не может выйти из своей тесной сферы, не отказавшись от самого себя. Русская наука может быть более беспристрастной: «русский может знать и вместе оставаться вне своего знания – такова бесспорная выгода его положения, правда, еще ничем не заслуженная»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же, с.15.

<sup>2</sup> Там же, с.16, 17.

<sup>3</sup> Там же, с.260.

Д. А. Валуев полагал, что вера и духовные убеждения людей разделяют человечество на великие исторические массы или соединяют государства и народы в одну общую судьбу. Для него важна именно эта связь веры. Он искренне считал, что приходит время более зрелого и самостоятельного мышления: Россия умела «отказаться от своего прошлого и поставить себя вне своей народности», это была заслуга (превосходство даже, но и бессилие) перед другими народами, но и вина перед собою<sup>1</sup>. Под православным и русским он понимал русского православного «Великой ли, Малой или Белой России».

Такова схема исторического развития России у Д. А. Валуева. По сути он выделяет следующие этапы ее истории: I – допетровский; II – государственный подвиг, начатый «Петром Великим» и окончившийся в первое двадцатилетие XIX века; затем начинается III этап. На II этапе Россия решала задачу «узнать Запад», его уроки и плоды. С этой задачей она справилась. До этого Россия пребывала в «тесной исключительности своего быта». В таком состоянии нельзя развить ни духовных, ни вещественных сил. То есть от этапа «тесной исключительности» к «своей полной и сознательной жизни» не через себя, а только через Запад. Но понять Запад – не иначе как перенести в себя чужие явления и формы. Итак, то, что недозрело и не дало больших и ярких результатов, еще может дать их, обогатившись опытом других. Правда, уроки других только тогда достигают результатов, когда пробудят в ученике его собственные силы, на которых он построит самостоятельную жизнь и сознательное мышление<sup>2</sup>.

Если понимать просвещение как «совокупное умственное и нравственное движение, которое должно соеди-

---

<sup>1</sup> Там же, с.259.

<sup>2</sup> Там же, с.3.

нять народы в единство братолюбивой жизни и осуществлять в обществе чистую мысль христианства, во сколько она осуществима в человеке», то Д. А. Валуев сомневается: кого можно назвать более просвещенной – Россию XV–XVI веков или современную ей католическую и протестантскую Европу<sup>1</sup>. «Вера и народное исповеданье» для него «есть высшее условие и конечный предел всей жизни и возможного развития не только самого общества и человека в нем, но и человека во всей его полноте и как члена семьи, куда не достигает внешний закон, и наконец, как духовного существа, принадлежащего своему нравственному миру, куда не достигает никакая вещественная сила»<sup>2</sup>.

Таким образом, Д. А. Валуев не только решал конкретные исторические проблемы, тщательно исследовал источники, но имел и довольно серьезные теоретические построения. Он исходил из понимания (общего не только для славянофильского кружка) о завоевании как одном из важных факторов европейской истории и отсутствия оного в России. Им отмечено отсутствие в ней и другого фактора – наследия римского мира. Но вот четкого и убедительного различия в третьем факторе – в духовных основах, собственно Православия и западных исповеданий (как это сделали впоследствии И. В. Киреевский, Ф. И. Тютчев, А. С. Хомяков) – Д. А. Валуев все же еще не делает. Указано им, но осталось неразвитым положение об общинах, к тому же они называются «родовыми», а полемика с С. М. Соловьевым и другими защитниками родового быта станет вскоре одним из существенных факторов в развитии славянофильской идеи. Д. А. Валуев выражает сходную с И. В. Киреевским мысль: отречься от Запада и разлучиться с приобретениями уже нельзя; нужно использовать лучшие плоды и устранить вредное,

<sup>1</sup> Там же, с.2.

<sup>2</sup> Там же, с.19.

возрождая внутренние нерастраченные и непроявившиеся силы. Оценка Д. А. Валуевым «дела Петрова» выглядит чрезвычайно положительной не только по сравнению с убийственными по сути словами А. С. Хомякова более позднего времени, но и поэтическими упражнениями К. С. Аксакова середины 1840-х гг.

Через два года после появления «Сборников» Д. А. Валуева славянофильскую концепцию русской истории изложит Ю. Ф. Самарин, и акценты будут расставлены иначе. И еще не раз в течение почти полутора десятилетий это будут делать А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы. Славянофильская идея исторического развития России будет становиться все более основательной, аргументированной как с богословской, историософской, так и с конкретно-исторической стороны. Каждый из выразителей этой идеи внесет в нее неповторимый вклад, как сделал это на первых стадиях ее разработки Д. А. Валуев, имевший, в чем мы убедились, особое видение исторического пути России.

\* \* \*

Обучение И. С. Аксакова в новейшем учебном заведении, закрытом императорском училище правоведения в Петербурге, закончилось в 1842 г. Он возвращается в Москву и поступает на службу в Уголовный департамент Сената. В конце следующего года его включают в состав специальной комиссии, назначенной для ревизии Астраханской губернии. В письме от 2 мая 1844 г. из Астрахани он пишет о себе как о человеке, не имеющем «никаких твердых убеждений, к которым бы питал глубокое душевное участие и которые бы считал Божьею правдою...»<sup>1</sup> Ко-

---

<sup>1</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 2 ч., 4 т. М., 1888–1896, ч.1, т.1, с.130.

нечно, И. С. Аксаков понимает, что истина должна быть одна, но «где она, у кого она и всегда ли торжествует»? На это он не знает ответа.

Потому-то так противоречивы его поведение и суждения. И. С. Аксаков не может удержаться от скоромной пищи в пост, который не пробудил в душе «никакого особенного чувства», хотя заутреня Светлого Христова Воскресения его восхитила<sup>1</sup>. Он «совершенно рознится» с братом Константином в отношении к «национальности», русскому костюму («я никогда не надену зипуна прежде времени»), бороде...<sup>2</sup> Да и по другим вопросам молодой Аксаков имел собственное суждение.

Питая отвращение к канцелярской службе, он желает участвовать в «делах государственных». Но рассматривая «применение государственного механизма к народу», видит, что «древние формы управления и законодательства решительно обветшали»<sup>3</sup>. Петр I, как «везде поспевающий», вызывает в нем восхищение; «порядок вещей» «времен царя Алексея Михайловича и бояр» ему явно не по душе; вызывает отвращение у него и современное высшее общество («свет такая дрянь») с его равнодушием и ленью<sup>4</sup>.

Таким образом, 1843–1844 гг. для И. С. Аксакова – время поисков, в результате которых рождается мысль: пока брат и его приятели будут спорить и теоретизировать, он пойдет своим путем, займется изучением России «в отношении к ее материальным силам». Первым плодом на этом пути, не без влияния Константина и его друзей, была небольшая поэма «Зимняя дорога». Литературные герои решают те же вопросы, что и их реальные современники: о собственном пути России и ее отношении к Европе. Один

<sup>1</sup> Там же, с.78, 98, 104.

<sup>2</sup> Там же, с.218.

<sup>3</sup> Там же, с.109.

<sup>4</sup> Там же, с.218.

из героев уверен, что народ пойдет путем «самостоятельным и русским...» Сам же автор принимается за новую поэму «Мария Египетская», которая сыграла немаловажную роль в духовном становлении И. С. Аксакова.

Он обрел «живую потребность евангельского слова, чтения духовных книг и в особенности Четиих-Миней»<sup>1</sup>. И не то чтобы «пробудилась» в нем вера, но он «почувствовал и значение Церкви и важность церковных обрядов», по крайней мере уже язык его, по уверению самого И. С. Аксакова, «не станет больше кощунствовать, и легкомысленное воззрение заменилось уважением»<sup>2</sup>. Эти процитированные слова относятся к ноябрю 1845 г., когда ему случалось «почти молиться».

И. С. Аксаков понимает, что «Мария Египетская» должна иметь большое влияние на его развитие и «надо еще много очиститься душою». А душа человеческая, как признавался он в январе 1847 г., для него «всегда и во всякое время ... имела сильное значение...»<sup>3</sup> Несмотря на подобный круг чтения и такой настрой души к началу 1847 г., по аксаковским уверениям, его не тревожили «никакие мировые и религиозные вопросы». Хотя, безусловно, он не мог не иметь своего мнения по тем из них, которые были предметом всеобщего обсуждения. «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя И. С. Аксаков, несмотря на изменение своих взглядов, оценивал весьма высоко и видел в авторе «идеал художника-христианина».

В начале 1848 г. он приходит к выводу, что Запад «запутался в лабиринте своих умствований», выйти из которых не может, и «отрекается ото всех начал», там «все кругом раскачалось и качается». В связи с этим для России наступает «великое время», вырастает «огромное значе-

---

<sup>1</sup> Там же, с.275.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.231, 412.



ние» ее: «одно спасение нам в нашей самостоятельности»<sup>1</sup>. Для И. С. Аксакова «дело обращения к самим себе» облегчается не потому, что самоценна Россия и ее начала, а потому, что «не за что ухватиться на Западе». Летом 1848 г. он пишет: «Если есть что хорошее, так этим я обязан московскому направлению», но себя считает совершенно независимым и находящимся в «других отношениях» к жизни<sup>2</sup>.

Вышеупомянутые признания позволяют согласиться с издателями писем И. С. Аксакова в том, что его религиозные убеждения в 1844–1848 гг. «еще совершенно не определились. Высоким нравственным строем духа и жизни он был с самой молодости христианином, но мысль его еще была смущена сомнениями...»<sup>3</sup> И. С. Аксаков в этом смысле проходит те же стадии, что и И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, но только в свое время и по-своему: от бытового православия до осознания необходимости осмысления русской истории с позиций истинной духовности.

Естественно, что ни по внутреннему состоянию, ни по целям и задачам своего жизненного пути И. С. Аксаков никак не может быть причислен в 1840-е гг. к кругу лиц, которые занялись сознательной разработкой идеологии славянофилов. Скорее всего, это один из собеседников-родственников, стремящийся к самым высоким идеалам и жизни, органичной такому пониманию идеалов.

Итак, в 1840-е гг. каждый из тех, кого принято относить к ранним славянофилам, шел своим не только внешним, но и внутренним путем. Не теряя индивидуальных особенностей, тем не менее они видели и нечто неизмеримо большее, что их не только могло объединить, но и уже объединяло, — это религиозное осмысление судеб своего народа в контексте европейского и мирового развития.

<sup>1</sup> Там же, с. 439.

<sup>2</sup> Там же, с. 458.

<sup>3</sup> Там же, с. 4.

Но различия в возрасте, воспитании, образовании, духовной зрелости, понимании святынь, просто жизненном опыте неизбежно порождали разногласия, которые каждый из членов кружка старался уяснить и, по возможности, предложить путь к их устранению, к выработке общих позиций. Причем главное внимание обращалось прежде всего на общее основание и причины разногласий.

С этой точки зрения следует выделить письмо И. В. Киреевского «московский друзьям» (март–апрель 1847 г.), статью К. С. Аксакова того же года «О современном литературном споре», а также многочисленные, в том числе и ретроспективные, высказывания Ю. Ф. Самарина.

\* \* \*

Письмо И. В. Киреевского «московским друзьям» было вызвано стремлением уяснить, что же между ними общего и «еще разногласного», «понять возможность сочувствия более полного, более живого, более живительного и плодоносного»<sup>1</sup>. Его критика «московских друзей» нелицеприятно строга: темные сочувствия не развились в единомыслие. Люди этого круга или не видят разногласия, а если и видят, то не тяготеют им. Не чувствуют потребности углубиться в «самый корень своих убеждений и, укрепившись единомысленно в начале, согласиться потом и во всех его существенных приложениях и таким образом сомкнуться всем в одну живую силу, на общее дело жизни и мысли»<sup>2</sup>. Нужно сознательно соединиться вместе, отдать «себе последний отчет в своих убеждениях». До сих же пор это не сознательное, а случайное соединение. И. В. Киреевский указывает на «неразвитость нашего внутреннего сознания» и выделяет разногласия во мнениях.

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.245.

<sup>2</sup> Там же, с.246.

Первое разногласие в самоназвании – «славяне». Под этим понимается: а) «только язык и единоплеменность»; б) «противоположность европеизму»; в) «стремление к народности»; г) «стремление к православию»<sup>1</sup>. Но не объяснено: есть ли между ними общее, не противоречат ли они друг другу.

Во-вторых, И. В. Киреевский устанавливает и совершенно различное отношение к народности, под которой понимается или «так называемый простой народ», или «идея народной особенности», которая выражается в русской истории, или «те следы церковного устройства», которые остались в жизни и обычаях русского народа, и т.д. Во всех этих понятиях есть и общее, и особенное. Но принятие последнего за первое есть доказательство неразвитости сознания. Автор письма полагает, что ограничивать народность простонародностью – значит отрезать от народного начала все то, что в простонародье не заключается. А то, что в ней заключается действительно народного, то принимать в одностороннем виде: «народность в ее общем начале до сих пор еще нами не признана и не выражена»<sup>2</sup>. Это приводит к тому, что «сочувствия неплодоносны».

Третьим важным разногласием И. В. Киреевский считал понятие об отношении народа к государственности. Здесь вообще никакое соглашение совершенно невозможно. Отсутствие единомыслия в общих понятиях приводит к расхождению в «бесчисленном множестве понятий производных и второстепенных». И. В. Киреевский предлагает отыскать в самих противоречиях «черту общего сочувствия», что может позволить дойти до оснований согласия.

Итак, существующее положение – это стояние «друг подле друга, не соединяясь, и, беспрестанно обращаясь

<sup>1</sup> Там же, с.247.

<sup>2</sup> Там же, с.248.

в окольных мыслях», не подвигаясь «ни на шаг вперед». Погибло несколько лет жизни от случайного соединения. Жизнь и мысль должны быть едины. Поэтому необходимо сомкнуться в одну живую силу на общее дело, что может дать новую жизнь мыслям и новый смысл жизни. Нужно найти согласие в основаниях. Таков призыв И. В. Киреевского. Ибо, как он выразился, «по крайней мере сочувствие» с «московскими друзьями» «составляет, так сказать, половину моей нравственной жизни»<sup>1</sup>. Как и в 1845 г., речь идет лишь о «половине» И. В. Киреевского.

Как видим, он не только готов, но всеми силами стремится к «сознательному соединению вместе» именно с «московскими друзьями» и именно в «самом корне убеждений». Это чрезвычайной важности показательное стремление, если учесть, какие события произошли в жизни И. В. Киреевского в 1845–1846 гг. Жизнь в Долбино не могла не подвигнуть на более строгую оценку того, о чем говорили и что делали те, кому он «по крайней мере сочувствовал».

С другой стороны, И. В. Киреевский был в своем письме и весьма категоричен, скорее всего, по той причине, что основывал свои впечатления главным образом на устных беседах, переписке и нечастом печатном слове своих друзей. Горячие споры действительно могли заслонять суть. К тому же к «московским друзьям» 1847 г. мы не можем приписать ни уже покойного Д. А. Валуева, как раз большого делателя, а не спорщика, ни П. В. Киреевского, находившегося за сотни верст от первопрестольной, ни Ю. Ф. Самарина. От И. С. Аксакова, как мы убедились, в 1840-х гг. было трудно ожидать самостоятельного духовно-зрелого осмысления русской истории. Следовательно, «московские друзья» – понятие более широкое, чем «славянофильский кружок» и его главные представители, о которых мы соб-

---

<sup>1</sup> Там же.

ственно и ведем речь. Из тех, кто действительно сознательно стремился к разработке идеологии славянофилов, можно назвать А. С. Хомякова и К. С. Аксакова. И. В. Киреевский, конечно же, знал их опубликованные работы, где А. С. Хомяков высказался вполне ясно и определенно по многим из тех вопросов, которые так волновали И. В. Киреевского. И если между ними так и не были преодолены до конца жизни разногласия, то одними призывами тут мало чем можно было помочь.

Из круга интересующих нас лиц остается один К. С. Аксаков, к поэтическому творчеству которого, ученым трудам, публицистике, литературной критике, эпистолярному наследию, но особенно к его активным спорам вполне могут быть отнесены справедливые вопросы и призывы И. В. Киреевского. То, что видел и чувствовал И. В. Киреевский в Оптиной Пустыни, трудно совмещалось с тем, что происходило в гостиних московских домов. Хотелось большей строгости в суждениях, духовно обоснованного и духовно оправданного общего дела, которое сам И. В. Киреевский нашел в издании святоотеческих трудов.

\* \* \*

Не один И. В. Киреевский обращал внимание на общие позиции «московского направления». По-своему переживал это каждый из его участников. Статья К. С. Аксакова «О современном литературном споре», проходившая через московскую цензуру в конце 1847 г. и запрещенная главным управлением цензуры в январе 1848 г. (а напечатанная только в «Руси» за 1883 г.), имеет важное значение в осмыслении общего и особенного в славянофильском подходе.

К. С. Аксаков считает, что славянофильская «сторона» «нешуточно и серьезно» заявляла о своем существо-

вании «трусами, исследованиями русской жизни, т.е. жизни до-Петровской России»<sup>1</sup>. В своей «стороне» автор «при единстве убеждения» не отрицает «оттенков» и «различий». Между «сторонами» (славянофилами и западниками) он видит различие «глубоко в основании», где «примирение невозможно, а возможно только полное убеждение и полный переход»<sup>2</sup>.

В этой статье, являющейся ответом «Современнику», К. С. Аксаков от своего имени излагает «убеждения» его «стороны». Во-первых, он отвергает приписывание им мнения, будто они «в пользу народного» «отвергают общечеловеческое». На последнее они не восстают. Но русский народ имеет на него прямое право сам, а не через посредство других народов. Жизни же заимствовать нельзя, ибо ее заимствование переходит в «обезьянство, болезнь, которою полтора-два года страдает Россия». Кроме этого, общечеловеческое нужно отличать от «национальности Европы». Противная сторона как раз и стоит за чужую национальность.

Возвращение к себе, к своей самобытности и в этом смысле к своему прошлому необходимо. Это есть обращение к настоящему, лишенному места. Петр не оторвал Россию от прошедшего, а только разорвал ее надвое. То есть разделение Руси с переворотом Петра на прошедшую и настоящую выразилось не хронологически. Прошедшее Руси, следовательно, не прошло, «оно подле нас». Для К. С. Аксакова несомненно, что «русский крестьянин есть лучший человек в русской земле». Следовательно, изучение Древней Руси прямо объясняет русский народ, знакомство с народом объясняет Древнюю Русь. Необходимо возвращение не к букве, не к изменяющимся формам, а «к духу и к жизни и к тем своим образам, которые истекли во всем, во всех

<sup>1</sup> Аксаков К.С. О современном литературном споре // Русь. 1883. №7, с.20.

<sup>2</sup> Там же, с.21.

сферах, из этого духа и из этой жизни, – к началам жизни нашей»<sup>1</sup>. К ним К. С. Аксаков подходил основательно.

Формы, все подробности их проявления принадлежат самой жизни, ни предсказывать их, ни указывать на них заранее нельзя. Главное – не изменять началам. Для автора русская история начинается не с Петра, ибо что же это за народ, не имеющий прошедшего, и что же это за поклонение человеку при принесении в жертву целого народа. В самом же народе лежит существенное начало, всюду его проникающее, «тайна его жизни, причина его существования на земле». И вот здесь К. С. Аксаков делает существенное развитие своих мыслей о Петре I. Он не отвергает переворота Петра и не называет его ложным, иначе он не удался бы. В перевороте была «правда».

«Замешалась» Русь не «допетровская», а «передпетровская». В ней была ложь, которая состояла в «той исключительности национальной, в которую заключилась Русь после Междоусарствия, в том коснении, ей несвойственном, и наконец, в нарушении ее существенного качества, т.е. в нарушении земского голоса...»<sup>2</sup> Именно против этой несвойственной русской природе ограниченности и встал Петр. Опираясь на сущность русской земли, он встал против новой старины. Но против одной односторонности он ввел новую страшную односторонность: «его лекарство была новая болезнь; и страшная борьба завязалась»<sup>3</sup>. «Подвиг Петра совершался во лжи», приносимая свобода просвещения была страшным рабством просвещения. Правда была и на стороне народности, ибо Петр, нападая на пороки жизни, нападал и на саму жизнь. Он победил, потому что «правда стороны Петра состояла на очереди». Но народ (простой) не изменился; живым началом и вечной столицей

<sup>1</sup> Там же, с.22.

<sup>2</sup> Там же, с.23.

<sup>3</sup> Там же.

России осталась Москва. Возникновение же Петербурга есть самое выразительное явление отвлеченной, внешней, односторонней части «Петрова дела».

Итак, если необходим был переворот Петра с его односторонностью, то также необходима против него (но уже не односторонняя) реакция в пользу народности. Теперь необходимо прийти к «народному общению», ибо между образованным обществом и народом – бездна. Теперь «на очереди состоит другая, очищенная, правая сторона, сторона правды народной»<sup>1</sup>. А потому: «пора домой». К. С. Аксаков провозглашает этот лозунг и верит, что впереди «несомненная победа». Он понимает, что «за нас», т.е. за «московское направление», только «мысль». И он очень ревниво следит за ее чистотою, не отождествляя «московских славянофилов» с «петербургскими».

С возвращением к народу необходимо и возвращение к одежде, ибо «возвращение должно быть в духе, в жизни, в существе» и «сверх того в одежде», как в одном из «существенных выражений духа»<sup>2</sup>. Но все должно совершаться свободно, без насилия. Одевая русское платье – не возвращаешься к прошлому, ибо это современная одежда народа.

В этой статье К. С. Аксаков не принимает названия, данного «московскому направлению» его противниками в насмешку, как и не уподобляет себя немецким мечтателям «альтдейчам». Представителей своей стороны он называет «русскими», а противников – «русляндцами», «петровцами» и, в конечном счете, «россиянами»<sup>3</sup>. Статья под невинным названием «О современном литературном споре» имеет первостепенное значение в уяснении позиций «московского направления».

---

<sup>1</sup> Там же, с.24.

<sup>2</sup> Там же, с.25.

<sup>3</sup> Там же, с.26.



Прежде всего автор совершенно недвусмысленно претендует на название своей «стороны» «русской» и нисколько не сомневается в победе таких воззрений, отмежевываясь от так называемых союзников. Кроме этого, существенно уточняются основополагающие моменты или дополняются ранее высказанные. В письме из Риги А. Н. Попову от 27 января 1848 г. Ю. Ф. Самарин назвал эту статью К. С. Аксакова «превосходной», как и речь о Н. М. Карамзине<sup>1</sup>, о которой мы будем говорить в следующей главе. Прямой ответ, прозвучавший из уст полемиста К. С. Аксакова, несмотря на определенность выводов, не во всем удовлетворял вопросы и запросы И. В. Киреевского, да и не только одного его.

\* \* \*

В январе 1848 г. в письме из Риги А. Н. Попову Ю. Ф. Самарин делился впечатлением от посещения Москвы: «Кружок наш, против того, что было прежде и что я еще застал в прошлом году, разнится тем, что теперь уже нет кружка. Он совсем и, кажется, навсегда расстроился. Теперь нет двух человек, которые бы стояли вместе, заодно; все разбрелись врозь, и даже не удержалось приятельских отношений, чем-нибудь не помраченных. Вследствие этого и вечеров нет»<sup>2</sup>. Думается, что такое сообщение вызвано скорее всего разлукой и желанием непременно видеть друзей вместе. Да, кружок «расстроился», но не «расстроилось» направление. Кружок необходим был при выработке коренных убеждений. Их наличие уже многие годы не отрицал сам Ю. Ф. Самарин. Теперь каждый трудился в той области, которую считал наиболее приемлемой для себя.

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12 т. М., 1877—1911, т.12, с.293.

<sup>2</sup> Там же, с.291.

Недаром ведь в этом же письме Ю. Ф. Самарин восхищается драмой К. С. Аксакова «Освобождение Москвы», его статьями о Н.М.Карамзине и «О современном литературном споре». Да и вывод: «Вообще, Константин Аксаков растет, и, кажется, напал на свою дорогу»<sup>1</sup> – свидетельствует не о распаде направления и тем более не о крушении общей идеи, а о ее развитии и большей обоснованности. То есть осуществлялась заветная мечта самого Ю. Ф. Самарина.

Интересны и другие его оценки эпохи 1840-х гг. В четвертом письме к иезуиту отцу Мартынову (1865 г.) Ю. Ф. Самарин дает следующую характеристику «общества московских ученых и литераторов» 1840-х гг.: «В то время оно распадалось на два кружка, так называемых западников и ... славянофилов. Первый, и многочисленнейший, группировался около новоприбывших из-за границы профессоров Московского университета и представлял собою отражение, в малом размере, господствовавшей в то время, в немецком ученом мире, правой стороны гегелевой школы. В другом кружке вырабатывалось мало-помалу воззрение православно-русское, впоследствии выразившееся в трудах вам вероятно известных. Представителями его были Хомяков и Киреевские»<sup>2</sup>.

Здесь важны несколько моментов. Во-первых, речь идет об «обществе московских ученых и литераторов» 1840-х гг., а не обо всем русском обществе и тем более не о духовенстве и церковной мысли. Во-вторых, идеология так называемого кружка западников есть перенесение в русскую образованную среду и отражение в ней «правой стороны гегелевой школы». В-третьих, так называемые славянофилы, к которым Ю. Ф. Самарин относит только трех человек, разрабатывали «мало-помалу воззрение

---

<sup>1</sup> Там же, с.293.

<sup>2</sup> Там же, т.6, с.238.

православно-русское». На первое место поставлено «православное», но таковое «вырабатывали» не только они, но и (или в первую очередь) святители Филарет (Дроздов), Игнатий (Брянчанинов), Феофан (Говоров) и др.

Совершенно очевидно, что, даже сходявшись «ежедневно» (что нельзя воспринимать буквально), «оба кружка не соглашались почти ни в чем»<sup>1</sup>. Ю. Ф. Самарин выделяет три группы спорных вопросов, которые в конечном итоге сводились к следующим: «Что правит миром: свободно-творческая воля, или закон необходимости?»; «Как относится Православная Церковь к латинству и протестантству...» и «В чем заключается разница между русским и западно-европейским просвещением...»<sup>2</sup> Как видим, это богословские и философские споры. Ю. Ф. Самарин во избежание кривотолков подчеркнул: «О политических вопросах никто в то время не толковал и не думал». Именно эта черта была одной из отличительных особенностей «московского учено-литературного общества».

\* \* \*

Не так уж формально и не прав был в своем скептицизме В. О. Ключевский, заметивший, что «славянофильство – история двух-трех гостиных в Москве...»<sup>3</sup> Если, конечно, важность мысли выводить от количества гостиных. Убогая келья в таком случае и вовсе никак не может быть замечена историками. Примечательно другое, что эти «две-три гостиные» были именно в Москве, а не, скажем, в новой столице\*, каком-либо губернском или уездном городе, помещицкой усадьбе. Особое беспокойство атмосфера

<sup>1</sup> Там же, с.239.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ключевский В.О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968, с.397.

Санкт-Петербурга вызывала у святителя Феофана (Говорова). «Это омут», – говорил он. Сравнивая его с «благочестивой», «смиренной» и «верной» Москвой, святитель дал северной столице довольно уничижительную оценку: «...С.-Петербург – разгульный, невер и революционер...»<sup>1</sup>

Далее. Опять речь идет только о светской части общества и о спорах в ней. Трудно представить горячо спорящими в гостиных, например, архимандритов Игнатия (Брянчанинова) (хотя архимандрита Игнатия и называли «дамским угодником») и Феофана (Говорова). Правда, заочно и они не во всем были согласны друг с другом (эти разногласия относятся уже к более позднему времени, а в 1840-е гг. при написании некоторых своих работ святитель Феофан как раз пользовался советами святителя Игнатия).

Ю. Ф. Самарин, в отличие от К. С. Аксакова, говорит о «распаде общества московских ученых и литераторов» в 1840-х гг., и в этом он прав, если рассматривать этот процесс в общепринятом масштабе. Но в существенном смысле более точный ответ дан К. С. Аксаковым. Из образованного слоя выделился небольшой круг людей. И причиной разногласий стало именно отношение к святыням, на что указывали и сами оппоненты. Богословские споры со временем принимали менее острые формы, не говоря уже о философских, хотя последние вопросы были необыкновенно важны, скажем, для Ю. Ф. Самарина в годы окончательного формирования его мировоззрения.

Несмотря на категоричность упреков И. В. Киреевского, славянофилы к концу 1840-х гг. имели общие взгляды на многие явления в русской жизни и истории: отсутствие завоевания, общинный быт (хотя, как мы видели, и П. В. Киреевский, и Д. А. Валуев говорят о «родовом составе племен», «родовом устройстве», что при отсутствии

---

<sup>1</sup> Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем в 4 т., 8 вып. М., 1994, т.4, вып.8, с.78.

конкретизации с их стороны затрудняет выяснение, что же именно они под этим понимали) и т.д. Но не это было отличительным признаком славянофильства.

Главное в мировоззрении славянофилов – в религиозном оправдании самобытности православной России как живого организма. И важности именно такой России для всего европейского и мирового развития. 1840-е гг. в истории славянофильства могут быть определены как выработка основ самобытной идеологии, ядром которой можно назвать мысль Ю. Ф. Самарина: «...народ, как народ, может быть оправдан только с точки зрения религиозной». А здесь уже не было нужды ни в спорах, ни в кружках. С «западниками» в духовном смысле все стало понятным к середине 1840-х гг. Духовная жизнь каждого из «зовомых славянофилов» уже не нуждалась в выяснении отношений с «неверами» или прямыми духовными врагами. Были необходимы «размен мысли» (по А. С. Хомякову), духовная близость, а это уже нечто совсем другое, что нельзя было объяснить ни П. Я. Чаадаеву, ни Т. Н. Грановскому, ни тем более А. И. Герцену.

## ГЛАВА 4

### ВЗГЛЯДЫ СЛАВЯНОФИЛОВ В ПОСЛЕДНИЙ ПЕРИОД ЦАРСТВОВАНИЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ I

*А. С. Хомяков как публицист в 1848—1855 гг. — И. В. Киреевский: упрочение связей с Оптиной Пустынью, статья «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». — А. С. Хомяков «По поводу статьи И. В. Киреевского». — Поэтическое творчество А. С. Хомякова, его богословские труды. — И. В. Киреевский об отмене крепостного права, философии, отношении государства и Церкви. — П. В. Киреевский в 1848—1855 гг. К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, И. С. Аксаков в конце 1840-х — 1855 гг.*

Чтобы выразить мысль народа, надобно жить с ним и в нем.

*А. С. Хомяков*<sup>1</sup>

...Надо воротиться к началам родной земли... русским надо быть русскими, идти путем русским, путем веры, смирения, жизни внутренней...

*К. С. Аксаков*<sup>2</sup>

Современное положение явной, видимой нам России есть дело Промысла, иначе оно непонятно, иначе оно невозможно для того, кому понятно. Наша вера помогает нам и сама выводит нас из своего грешного круга и вводит в Церковь.

В подмосковных лесах некогда молился Сергей, – и не погибла Россия. В дебрях Саровской пустыни молился монах Серафим, и его молитва держала Россию. Молится кто-нибудь и теперь, ибо – держится Россия!

*А. С. Хомяков*<sup>3</sup>

1848 г. вспоминают чаще всего как революционный. Безусловно, в таком своем качестве он заметная веха не только для Западной Европы. Не оставили события этого времени равнодушными ни российское общество в целом, ни славянофилов в частности. Однако вряд ли стоит считать (и мы это уже видели на примере высказываний А. С. Хомя-

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.1, с.171.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. О Карамзине // Русская лит. 1977. №3, с.23—24.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Политические письма 1848 года // Вопр. философии. 1991. №3, с.120.

кова), что политические интересы вышли в их жизни на первый план и в славянофильской идее исторического развития России политическая составляющая стала преобладающей.

Побывав в августе 1847 г. в одной из «малоизвестных стран», в Англии, А. С. Хомяков не только указывает на близость ее и России, Лондона и Москвы, но и впервые определяет характер «торизма» и «вигизма» (в письме-статье «Англия», «Москвитянин». №7. 1848 г.) По А. С. Хомякову, «правильное и успешное движение разумного общества состоит из двух разнородных, но стройных и согласных сил. Одна из них основная, коренная, принадлежащая всему составу, всей прошлой истории общества, есть сила жизни, самобытно развивающаяся из своих начал, из своих органических основ; другая, [разумная] сила личностей, основанная на силе общественной, живая только ее жизнью, есть сила никогда ничего не созидаящая и не стремящаяся что-нибудь созидать, но постоянно присущая труду общего развития, не позволяющая ему перейти в слепоту бездушного инстинкта или вдаваться в безрассудную односторонность. Обе силы необходимы; но вторая, отвлеченная и рассудочная, должна быть связана живою и любящею верою с первою, силою жизни и творчества. Если прервана связь веры и любви, наступают раздор и несогласие»<sup>1</sup>.

Автора интересуют внутренние глубинные процессы исторической социальной жизни, «развитие народного начала», но «еще важнее было начало религиозное»<sup>2</sup>. Он понимал, что «слабость и порок принадлежат отдельному человеку, но народ признает над собою высший нравственный закон, повинуется ему и налагает это повиновение на своих членов»<sup>3</sup>. А потому, «чтобы выразить мысль народа, надобно жить с ним и в нем»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.1, с.127—128.

<sup>2</sup> Там же, с.125.

<sup>3</sup> Там же, с.109.

<sup>4</sup> Там же, с.171.



Продолжением размышлений А. С. Хомякова, высказанных в «Англии», являются его «письма 1848 года». В них он приходит к выводу, что политическое положение России, в которое она была поставлена Венским конгрессом, «противоречило народным требованиям и скорее бесславило, нежели возвеличивало Россию...»<sup>1</sup>

Российское же общество и правительство, лишенные всякой исторической основы, не поняли исторической силы событий и под влиянием ежедневно изменяющихся чуждых явлений потеряли «сочувствие к своей истории и даже память о ней»<sup>2</sup>. Отсюда постоянное «благотворение» российской политики своим врагам. В результате этого Россия до 1848 г. «не была самостоятельным политическим деятелем в Европе, она защищала чужие начала, в которые верила из подражания, действовала для других»<sup>3</sup>.

Теперь ей необходимо «бездействие». Россия может смотреть в будущее с надеждой. Но для этого нужно преодолеть разделение – «непроходимую преграду развитию русской жизни и русской мысли», когда «народ русский окован цепями рабства и лишен всякого участия в общественной деятельности», а «Церковь безмолвно покоряется светской власти», и «существенное управление нашей жизни заключается в подражании той же Европе»<sup>4</sup>. Русской же мысли важно «пробиться сквозь тот мрак, который облегает великую Русь от края и до края!»; но все же есть у России «невидимая», «непонятная», «огромная сила»<sup>5</sup>. Именно за это Европа и ненавидит Россию и «преклоняется перед нею».

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Политические письма 1848 года // *Вопр. философии*. 1991. №3, с.122.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.124.

<sup>4</sup> Там же, с.128.

<sup>5</sup> Там же, с.109, 128.

А. С. Хомяков видит, что так называемое высшее, или образованное, общество «не вследствие завоевания, но мирно, самим же народом поставленное вперед в общественной жизни», «вследствие нравственного переворота» «вдруг изменило свои отношения к народу: из служилых людей русской земли превратилось во властителей, которым служит русская земля. Такой поворот общественный произошел вследствие нравственного переворота. Наше служилое сословие под влиянием иностранного просвещения из людей, самостоятельно живших и мысливших, превратилось в подражателей всему чужеземному. Подражание, начиная с внешней стороны жизни, проникло до образа мыслей и действий. Народ не принял участия в этом движении, отделился от передовой своей дружины и ценою рабства искупает доселе самостоятельные начала русской жизни. Он принесен был в жертву подражательному направлению и его представителям. Такое неправильное соотношение между сословиями не может продолжаться вечно. Рано или поздно оно должно разрушиться, и два сословия, однородные по происхождению, — вновь соединиться в одно народное целое»<sup>1</sup>.

Этот оптимистичный прогноз в то же время служит для постановки нового вопроса: «Может ли это образованное общество преобразовать себя, перевоспитать и сознательно прийти к началам самостоятельной русской жизни, воскресить народное единство и общение, которое так давно разорвано и в котором одном вся будущность не только России, но и всего славянского мира?»<sup>2</sup> Для этого нужен «совершенно невиданный ... подвиг исторического покаяния целых сословий, согрешивших перед народом»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же, с.109.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

Но современная Россия представляет грустное явление: «С одной стороны, сознательная мысль совершенно не народна, и прямо, без оговорок, взята напрокат у Западной Европы, но у ней вся сила, возможность и право действовать; с другой – народ, сохраняющий самостоятельный быт, лишен всякой возможности действия»<sup>1</sup>. В этом видит А. С. Хомяков «руку Провидения»: покорное страдание народа «заслуживает явное вмешательство Провидения в дела человеческие», и «только Провидению возможно действия, направленные к одной цели, обратить к цели, совершенно противоположной»<sup>2</sup>.

Осенью 1848 г. А. С. Хомяков продолжил рассмотрение изложенных выше вопросов в работе «По поводу Гумбольдта». Эта четкая по структуре, резкая и совершенно определенная в оценках статья не прошла цензуру и была опубликована лишь в 1861 г. В ней автор высказывает свою «заветную мысль»: представители так называемого «общества» есть бессознательные враги России, «иностранцы». В то же время «По поводу Гумбольдта» (где философия последнего лишь повод для высказывания «заветной мысли» о России) в определенном смысле завершает цикл опубликованных статей («Мнение иностранцев о России», «Мнение русских об иностранцах», «О возможности русской художественной школы», «Англия»). Как говорил сам автор, в них он показал «невозможность науки, искусства и быта при господстве «домашнего вигизма».

События 1848 г. заставили А. С. Хомякова дополнить недосказанное. Характеризуя современную эпоху, он приходит к выводу, что отжили не условия и формы общества, а сама духовная жизнь Западной Европы. Совершается «суд истории» над односторонностью латинства и протестантизма. Но «человек – создание благородное: он не может и не

<sup>1</sup> Там же, с.129.

<sup>2</sup> Там же, с.130.

должен жить без веры», а потому «смысл всемирной истории» – необходимость возвращения человечества, не понявшего христианства, к уяснению собственной ошибки<sup>1</sup>. И «человек не может уже понимать вечную истину первобытного христианства иначе, как в ее полноте, т.е. в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе любви»<sup>2</sup>. Таково православие.

Следовательно, сама история, осудив односторонние духовные начала на Западе, «вызывает (и «требует». – *А. К.*) к жизни и деятельности более полные и живые начала, содержимые нашею Святою Русью»<sup>3</sup>. История не только «призывает Россию стать впереди всемирного просвещения», но «она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал, а право, данное историею народу, есть обязанность, налагаемая на каждого из его членов»<sup>4</sup>. Однако «мысль и жизнь народная может быть выражена и проявлена только теми, кто вполне живет и мыслит этою мыслию и жизнью»<sup>5</sup>.

Поэтому «все дело» людей середины XIX века может быть «только делом самовоспитания». Русским людям из «общества» этого времени «не суждено еще сделаться органами, выражающими русскую мысль; хорошо, если сделаемся хоть сосудами, способными сколько-нибудь ее воспринять»<sup>6</sup>. То есть русская мысль есть. Ее не надо создавать, вырабатывать, выдумывать, сочинять и т.д. Ее надо хотя бы «сколько-нибудь воспринять».

«Лучшая доля» предназначалась будущим поколениям: «в них уже могут выразиться вполне все духовные

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.1, с.147, 151.

<sup>2</sup> Там же, с.151.

<sup>3</sup> Там же, с.157.

<sup>4</sup> Там же, с.174.

<sup>5</sup> Там же, с.152.

<sup>6</sup> Там же, с.173.

силы и начала, лежащие в основе Святой Православной Руси»<sup>1</sup>. «Старая» же Русь «есть и теперь и даже изъявляет надежду на будущее существование и развитие»; поэтому нужно возвращаться не только на «русскую землю», но «в русскую жизнь», «к Святой Руси, как к своей духовной родительнице»<sup>2</sup>.

В этой статье кратко и емко А. С. Хомяков излагает концепцию русской истории: допетровской Руси, эпохи Петра I и его преобразований. Первоначально он усматривает стремление общин слиться в «одну великую русскую общину». Здесь не подавлялось развитие личности, хотя автор и допускает, что «перевес общественного начала был несколько сильнее, чем следовало»; «стихия народная не враждовала с общечеловеческим», но «мало-помалу» она «стала являться исключительною и враждебною ко всему иноземному»; «борьба 1612 года была не только борьбою государственною и политическою, но и борьбою духовною»<sup>3</sup>. Впоследствии одной крайности (деспотизму обычаев и «стихий местных») была противопоставлена другая крайность (возглавленная «одним из могущественнейших умов и едва ли не сильнейшей волей, какие представляет нам летопись народов»)<sup>4</sup>. Это направление «не было совершенно неправым: оно сделалось неправым только в своем торжестве, а это торжество было полно и совершенно», «окончательно же соблазн житейский увлек всех»<sup>5</sup>.

Заметим, что характеристика Петра I, несмотря на высокие слова, вовсе не положительна в духовно-нравственном смысле. Более того, в дальнейшем «торже-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.173, 170.

<sup>3</sup> Там же, с.153, 154.

<sup>4</sup> Там же, с. 155.

<sup>5</sup> Там же.

ствующий протест Петра» и его продолжателей («расплевсавшихся в русский пост») получает крайне негативную характеристику.

Итак, российский «вигизм», порожденный не внутренними, духовными законами, а «только историческою случайностию внешних отношений русской земли и временным деспотизмом местного обычая», вначале был протестом против случайного явления, но впоследствии «сделался протестом против всей народной жизни, против всей ее сущности: он отлучил от себя все русское начало и сам от него отлучился»<sup>1</sup>. Так как это было только отрицание («антагонизм против русской земли»), лишенное всякой «духовной пищи», то оно обернулось духовным рабством перед западным миром: «Громада обычая, единственная твердая опора народного и общественного устройства была отвергнута»<sup>2</sup>. Но все же Русь, пройдя через великие испытания, спасла «свое общественное и бытовое начало» для самой себя и должна явиться «их представительницею для целого мира». Таково ее призвание. И А. С. Хомяков без колебаний утверждает: «Нам позволено глядеть вперед смело и безбоязненно»<sup>3</sup>. Но этот оптимизм все же для читающей публики. В письмах 1848 г., да и ранее, в тексте статьи «По поводу Гумбольдта», мы встречаем более сдержанные прогнозы.

Практически ни одна статья А. С. Хомякова 1840-х гг. не обходилась без обращения к общине. И не удивительно. Этот вопрос он считал «бесспорно самым важным из всех не только русских, но и вообще современных вопросов», хотя его важность почти не была понята<sup>4</sup>. В «Ответном письме приятелю «О сельской общине» (октябрь 1849 г.)

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.1, с.156, 163.

<sup>3</sup> Там же, с.152.

<sup>4</sup> Там же, т.3, с.462.

А. С. Хомяков выделяет две части этого вопроса: «общую», которая «важнее в теории», и «местную», которая «имеет важность в теории», но едва ли даже ни важнее на практике<sup>1</sup>. Говоря о «первой части», он показывает, что русская хлебопашественная община намного выше и английской, и французской. «Местная сторона вопроса», т.е. отношение к России, занимает А. С. Хомякова гораздо основательнее. Он уверен: «Корень и основа – Кремль, Киев, Саровская пустынь, народный быт с его песнями и обрядами, и по преимуществу община сельская»; и именно она «есть одно уцелевшее гражданское учреждение всей русской истории. Отними его, не останется ничего; из его же развития может развиваться целый гражданский мир»<sup>2</sup>. Но община ценна не только для России. А. С. Хомяков признает «мировое устройство чем-то прекрасным и драгоценным для всего человечества».

Однако с Россией случилась беда – «земля делает из себя *tabula rasa* и выкидывает все корни и отпрыски своего исторического дерева», «когда начало умозрительное» вздумало «создавать»<sup>3</sup>. Начало этой «работы постоянного умничанья» («безостановочно и беззапиночно») А. С. Хомяков замечает со времен Петра I. Поэтому «все» «ново и бескоренно», «все от альфы до омеги», отсюда «вся мерзость административности в России»<sup>4</sup>. Но «путь пройденный должен определить и будущее направление. Если с дороги сбились, первая задача – воротиться на дорогу»<sup>5</sup>. Это не значит – воротиться к старине.

Итак, всего лишь и нужно: «допустить до расширения» «мировое устройство», оно очень крепко срослось с

<sup>1</sup> Там же, с.459, 462.

<sup>2</sup> Там же, с.462.

<sup>3</sup> Там же, с.461, 462.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, с.462.

русскою жизнью, и «всякое вырывание» этого «сросшегося элемента непременно сопровождается болью и страданием во всем организме»<sup>1</sup>. А. С. Хомяков советует «не отрубать корней» и залечивать «неосторожно сделанные нарубы». «Разъединенность же есть полное оскудение нравственных начал», а последнее есть и «оскудение сил умственных». Такова зависимость от общины, мирового устройства и будущего России, «истинно нравственно-го воспитания» и «просвещения в широком смысле» ее граждан<sup>2</sup>. Автор не гарантирует заведомо известный результат. Он лишь желает одного: «допустим начало, а оно само себе создаст простор»<sup>3</sup>.

В написанной по просьбе графини А. Д. Блудовой статье «Об общественном воспитании» (1850 г.) А. С. Хомяков вновь подчеркивает, что «жизненных начал общества» производить нельзя: они принадлежат самому народу или самой земле, да и развивать сами начала «почти не возможно». Он находит сходство между «жизненным и историческим действием общества» и «живыми явлениями природы», только первое может быть «еще неуловимее» последних, это «многосложные и неосязаемые тайны», они «поручены Промыслом законам, которых никто еще не постиг вполне»<sup>4</sup>.

Что же касается «внутренней задачи русской земли», то ее А. С. Хомяков видел в выполнении законов «высшей нравственности и христианской правды», в «проявлении общества христианского, православного, скрепленного в своей вершине законом единства и стоящего на твердых основах общины и семьи»<sup>5</sup>. Поэтому, чтобы воспитание

---

<sup>1</sup> Там же, с.461.

<sup>2</sup> Там же, с.464, 465.

<sup>3</sup> Там же, с.468.

<sup>4</sup> Там же, т.1, с.354.

<sup>5</sup> Там же.



было русским, оно «должно быть согласно» с «началами православия, которое есть единственно истинное христианство, с началами жизни семейной и с требованиями сельской общины»<sup>1</sup>.

«Переворот, совершенный Петром», А. С. Хомяков считает ошибкой, которую можно извинить, но беспрестанное ее повторение становится непростительным. Ибо человек, отрываясь от почвы, «становится пришельцем на своей собственной земле»<sup>2</sup>. Следовательно, к делу «общественного воспитания» А. С. Хомяков подходит, разъясняя фундаментальные вопросы веры, «жизненных начал», «внутренней задачи русской земли» и особенностей ее исторического развития.

В неопубликованной при жизни статье «Аристотель и всемирная выставка» (конец 1851 г.) А. С. Хомяков вновь возвращается к истории и современному состоянию России, но выражает свое отношение в более резкой форме, чем в других, опубликованных работах. Сила «допетровских стихий» создала «великую Русь вещественную, географическую»; «умственная Россия», созданная после Петра, – это «мертвое и бесплодное» знание и «бессознательная и сонная» жизнь<sup>3</sup>. Петр I, «отчасти ложно» избрав путь, вводил все («даже самые неразумные») формы Запада, «все внешние образы его жизни»<sup>4</sup>. Именно науки, «мысленная жизнь» Запада и стали «нашим Аристотелем». Плод «умственного порабощения» оказался горьким: «ошибка достигла громадных, почти невероятных размеров»: «мы думаем не своей головой и чувствуем не своей душой»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.352.

<sup>3</sup> Там же, с.182.

<sup>4</sup> Там же, с.181.

<sup>5</sup> Там же, с.183.

Общество, оторванное от своего исторического корня, распалось на личности, каждая из которых если еще способна к какому-нибудь движению, то беспрестанно «черпает призрак обманчивой умственной жизни» на Западе<sup>1</sup>. От «вполне русского мира», от «живой и органической стихии» оно отреклось и само у себя отняло к нему доступ. А потому «целая бездна» разделяет общество от «духовной жизни Святой Руси, от ее основ и от ее общения»<sup>2</sup>.

Итак, в этой статье А. С. Хомяков протестует не против истинного знания, но против заимствованных форм «просвещения», принятых за «истинное просвещение» при «духовном отречении» и «умственном порабощении». Отсюда вытекал спасительный призыв к «образованному россиянину»: «сделаться русским человеком и задумать русским умом»<sup>3</sup>. А русский ум неотделим от Православия. Как показывает А. С. Хомяков в «Предисловии к «Русским народным песням» (1852 г.): «Вера Православная была первою воспитательницею молодых племен славянских <...> отступничество от нее нанесло первый и самый жестокий удар их народной самобытности»; в «один день» «коренной и основной тип жизни» в России вдруг сделался «старинною». К счастью, не для всех: есть то, что ею еще «живет свежо и сильно на великой и Святой Руси»<sup>4</sup>.

Таким образом, в 1848–1852 гг. А. С. Хомяков продолжил развитие любимых им тем. Своеобразным завершением этого цикла явилась написанная в 1852 г. работа «По поводу статьи И. В. Киреевского». Вновь, как и зимой 1838/39 года, сошлись они в обсуждении самых главных для них вопросов, поменялась местами лишь очередность выступлений.

<sup>1</sup> Там же, с.189.

<sup>2</sup> Там же, с.190.

<sup>3</sup> Там же, с.183.

<sup>4</sup> Там же, т.3, с.164, 167.

\* \* \*

В конце 1840-х гг. И. В. Киреевский принимает живейшее участие в изданиях Оптиной Пустыни. В его доме исправлялись почти все корректуры, на нем лежали и хлопоты с типографией, цензурой. Им просматривались рукописи, переводы, хотя, конечно, последнее и главное слово оставалось за отцом Макарием.

С прекращением деятельности в «Москвитянине» плоды занятий И. В. Киреевского вновь становились неизвестными читающей публике. Однако он внимательно следил за развитием событий и в России, и в Европе, в которой события 1848 г. охарактеризовал как «бестолковые перевороты» и был готов пожертвовать всеми «второстепенными интересами», чтобы «только спасти Россию от смут и бесполезной войны»<sup>1</sup>. Он говорил о «нравственной заразе», от которой «гниет Европа», с грустью смотрел, «каким лукавым, но неизбежным и праведно насланным безумием страдает теперь человек на Западе. <...> Он кричит лягушкой и лает собакой, когда слышит Слово Божие»<sup>2</sup>.

В этих условиях И. В. Киреевский считал, что самое лучшее для России – «как можно меньше перемен, особенно перемен существенных», «покуда западный дух не перестанет господствовать в наших понятиях и в нашей жизни, так, что остается еще русским то, что стоит, а все, что движется, подвигается к Немечине»<sup>3</sup>. Он опасался преждевременных преобразований, которые только испортят «дело самородного развития». И искренно недоумевал, глядя на попытки своих друзей что-то изменить к лучшему: «Неужели вы думаете, что какое-нибудь важное

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.249.

<sup>2</sup> Там же, с.250.

<sup>3</sup> Там же, с.252.

дело может сделаться хорошо, когда оно будет делаться в западном духе?»<sup>1</sup>

Находясь в теснейшем духовном общении со старцами Оптиной Пустыни, И. В. Киреевский, тем не менее, не отказывается участвовать в «Московском сборнике», для которого он готовит статью «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». Этой работе И. В. Киреевский придает важное значение. Потому он и избирает духовным рецензентом статьи отца Макария, «каждое замечание» которого для него «драгоценно». Его беспокоит соответствие истине, а следовательно, для него важны отзывы людей, служащих Истине. По выходе в свет статьи И. В. Киреевского отец Макарий получил от одного из своих адресатов критические замечания о ней и ответил следующим образом: «Касательно статьи И. В. К-го, на замечание ваше я не могу согласиться с вами; по моему мнению, довольно он показал ложное просвещение Европы, одобрил нашу Русь, указал, где искать источники просвещения: в православной Церкви и в учении святых отцев, а не в западных философах. Я даже и не понимаю, в чем вы находите, нужно было ему пустить глубже перо свое?»<sup>2</sup>

Надо сказать, что не только тогда, но и до сего времени оценки данной статьи встречаются самые разнообразные. Так, Э. Мюллер считает ее неудачной<sup>3</sup>. Но, к сожалению, основные положения статьи И. В. Киреевского до сих пор в научной печати не уяснены, а потому есть необходимость остановиться на их разборе более подробно.

Как и два десятилетия назад, И. В. Киреевский вновь констатирует, что мало найдется вопросов, которые были бы важнее вопроса об отношении русского просвещения

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Собрание писем блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. СПб., 1993, с.629.

<sup>3</sup> Мюллер Э. И. В. Киреевский и немецкая философия // Вопр. философии. 1993. №5.

к западному. Раньше этот вопрос решался легко (в том числе и самим автором) – различие только в степени, а не в характере и еще меньше в духе или основных началах образованности. Оттого: там – учителя, здесь – ученики.

Однако за прошедшие десятилетия произошли существенные перемены и в западноевропейском, и в «европейско-русском» просвещении (такой термин И. В. Киреевским употребляется впервые. – *А. К.*)<sup>1</sup>. Собственные, коренные западные начала сделались для Европы чужими. Импульс из Европы направился в Россию, на те «особенные начала просвещения, не оцененные европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще заключаются в ней...»<sup>2</sup> И сами русские европейцы обратились к России, убедившись в неудовлетворительности западной мысли.

Беспристрастный взгляд внутрь себя и своего Отечества заставляет обратиться к русским началам. Но они не раскрылись до такой очевидности, как западные. Чтобы их найти, надо искать. Европа высказалась вполне. «Круг своего развития» она закончила в 1000 лет, с IX по XIX век. Россия же «в первые века своей исторической жизни была образована не менее Запада», но вследствие препятствий остались только «намекы на ... истинный смысл» просвещения, «одни его первые начала и их первые следы на уме и жизни русского человека»<sup>3</sup>. При всем этом развитие России и Европы в XIX веке уже невозможно друг без друга, вследствие и нового положения в последней.

Как видим, общая постановка вопроса «об отношении» практически не изменилась по сравнению со статьей «Девятнадцатый век». Но произошло смещение акцентов. Если раньше речь шла о заимствовании, то теперь о понима-

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.176.

<sup>2</sup> Там же, с.180.

<sup>3</sup> Там же, с.181.

нии своего и влиянии на Европу, ибо развитие умственной жизни Европы невозможно без отношения к России. «Начала просвещения русского» понимаются теперь «совершенно» отличными «от тех элементов, из которых составилось просвещение народов европейских»<sup>1</sup>. Россия, отделившись духом от Европы, жила отдельной жизнью. И русскому человеку, чтобы сродниться с западной образованностью, нужно было «почти уничтожить свою народную личность».

Кроме «разностей племенных», по И. В. Киреевскому, «еще три исторические особенности дали отличительный характер всему развитию просвещения на Западе: особая форма, через которую проникало в него христианство, особый вид, в котором перешла к нему образованность древнеклассического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась в нем государственность»<sup>2</sup>. Эта мысль не нова, но она получает дальнейшее развитие. Христианство в Западную Европу проникало единственно через римскую церковь. Образованность древнего языческого Рима – это еще далеко не все языческое просвещение. Общественный быт Европы почти везде возник насильственно<sup>3</sup>.

В письме к отцу Макарию (1852 г.) И. В. Киреевский добавляет: «Все три источника эти направляли западного человека к наружности, и к предпочтению рассудка (который разбирает внешнюю сторону мысли и формальное сцепление понятий) перед разумом, который стремится к цельной истине»<sup>4</sup>. Все это совершенно чуждо России. Она постоянно находилась «в общении со Вселенскою Церковью»; «образованность древнеязыческого мира переходила к ней уже сквозь учение христианское», для которого не

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.182.

<sup>3</sup> Там же, с.184.

<sup>4</sup> Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, с.182.

было громадных затруднений, как в Западной Европе<sup>1</sup>. Во многом помогли даже племенные особенности славянского быта. Русский народ, не испытав завоевания, устраивался самобытно. «Враги, угнетавшие его, всегда оставались вне его», а следовательно, «могли только остановить его образование», но «не могли изменить существенного смысла его внутренней и общественной жизни»<sup>2</sup>.

Исходя из того, что «развитие государства есть не что иное, как раскрытие внутренних начал, на которых оно основано», европейские государства, «начавшись насилием, должны были развиваться переворотами»<sup>3</sup>. В России «коренной русский ум, лежащий в основе русского быта», сложился под руководством святоотеческого учения, которого не знал Запад<sup>4</sup>. Русская земля всегда сознавала себя «как одно живое тело», из монастырей исходили «не только духовные понятия народа... но и все его понятия нравственные, общежительные и юридические». Свидетельство крепости русской образованности ощущается и спустя полтора столетия после того, как монастыри «перестали быть центрами просвещения». С этого времени «вся мыслящая часть народа своим воспитанием и своими понятиями значительно уклонилась, а в некоторых и совсем отделилась от прежнего русского быта, изгладив даже и память об нем из сердца своего»<sup>5</sup>. Но этот русский быт еще уцелел почти неизменным в низших слоях народа, но живет он «уже почти бессознательно».

Церковь, твердо определив границы между собой и государством, всегда оставалась вне его. Но государство

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.184—185.

<sup>2</sup> Там же, с.185.

<sup>3</sup> Там же, с.192.

<sup>4</sup> Там же, с. 202; см. также: Есаулов И. «Мы поверили бы французу и немцу...» И. В. Киреевский о христианских основаниях русского национального сознания и современная наука // Москва. 1998. №4.

<sup>5</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.202, 203.

стояло Церковью. Она была светлым идеалом, управляла не волею людей, но их личным убеждением. Как дух управляет телом, так и Церковь, «проникая все умственные и нравственные убеждения людей ... невидимо вела государство к осуществлению высших христианских начал, никогда не мешая его естественному развитию»<sup>1</sup>.

По И. В. Киреевскому, русское общество представляет собой не плоскость, а лестницу со множеством естественно устанавливаемых ступеней, как необходимых сосудов общественного организма, проникнутого одним духом. Бесчисленное множество маленьких общин, миров сливались в областные, племенные согласия. А те, в свою очередь, слагались в огромное согласие всей русской земли<sup>2</sup>. Законы здесь не имели характера искусственной формальности, перевес был на стороне внутренней справедливости. Общественность стояла не на мнениях, а на убеждениях. Последние не только тверже первых, но и итог жизни, «невыисканное сознание всей совокупности общественных отношений»<sup>3</sup>. В обществе с самобытным развитием собственных коренных начал перелом есть болезнь, а закон переворотов в этом случае есть условие распада и смерти. В устройстве русской общественности личность есть первое основание. Общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность.

Характер народных обычаев, смысл общественных отношений и частных нравов в России был совсем иной, чем на Западе. Русский человек «каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца»<sup>4</sup>. В

---

<sup>1</sup> Там же, с.205.

<sup>2</sup> Там же, с.206, 207.

<sup>3</sup> Там же, с.208.

<sup>4</sup> Там же, с.211.



древней России внутренняя цельность самосознания, к которой направляли человека сами обычаи, отражалась и на формах семейной жизни. Резкая особенность русского характера, по И. В. Киреевскому, заключалась в том, что никакая личность никогда не старалась выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство. Все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением быть правильным выражением основного духа общества<sup>1</sup>.

Обобщая, И. В. Киреевский так определяет характерные черты русской образованности, отличные от западной: христианство в России «зажигалось на светильниках всей Церкви Православной»; богословие в православном мире сохранило «внутреннюю цельность духа»; стремление сил разума к «их живой совокупности»; стремление к истине «посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума»; Церковь «оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством»; «в древней России молитвенные монастыри» сосредоточивали в себе «высшее знание»; «монастыри – эти народные школы и высшие университеты религиозного государства», «стремление к их (высших истин. – А. К.) живому и цельному познанию»; постоянное стремление к «очищению истины»; естественное развитие народного быта, проникнутого единством основного убеждения; в древней России «единодушная совокупность» сословий при «естественной разновидности»; «совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство»; «собственность только случайное выражение отношений личных»; законность, «выходящая из быта»; предпочтение внутренней справедливости; юриспруденция «вместо наружной связности формы с формою ищет ... внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта»; улучшения совершались «стройным естественным возрастанием»; «незыблемость

<sup>1</sup> Там же, с.214.

основного убеждения»; «твердость быта»; «крепость семейных и общественных связей»; «простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества»; «здоровая цельность разумных сил», «глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования» у русского человека<sup>1</sup>.

Окончательный же вывод И. В. Киреевского таков: «Там раздвоение духа... мыслей... наук... государства... сословий... общества... семейных прав и обязанностей... нравственного и сердечного состояния... всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного»<sup>2</sup>. «Последнее» выражение западноевропейской образованности – «раздвоение» и «рассудочность». «Последнее» выражение древнерусской образованности – «цельность» и «разумность», «преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного»<sup>3</sup>.

Но русская образованность не развилась полнее западноевропейской, не стала во главе умственного движения человечества, имея столько залогов. Отвечая на вопрос, почему это произошло, И. В. Киреевский выдвигает «гадательное предположение»: «Особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, – во всем объеме ее общественного и частного быта»<sup>4</sup>. Но в этом состояла как главная сила ее образованности, так и главная опасность ее развития: «Чистота выражения так сливалась с выражаемым духом, что человеку легко было смешать их

<sup>1</sup> Там же, с.215, 217, 218.

<sup>2</sup> Там же, с.218.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с.219.

значительность и наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом»<sup>1</sup>.

Преобладание уважения к форме над духом становится видимым, по И. В. Киреевскому, в XVI веке. Упорно удерживаются некоторые повреждения, вкравшиеся в богослужебные книги, некоторые наружные обряды. Частные юридические постановления Византии не только изучались, но и уважались почти наравне с постановлениями общецерковными. В монастырях замечается некоторый упадок в строгости жизни. Отношения бояр и помещиков начинают принимать характер уродливой формальности запутанного местничества. Близость унии еще более усиливает «общее стремление к боязливому сохранению всей, даже наружной и буквальной, целости в коренной русской православной образованности»<sup>2</sup>.

«Таким образом, – заключает И. В. Киреевский, – уважение к преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа»<sup>3</sup>. Вот откуда происходит односторонность в русской образованности. Иоанн Грозный был ее «резким последствием». Эта односторонность есть причина расколов, стремления к чужому духу и формам.

У Петра I любовь к просвещению была страстью. Спасение для России он видел в одном просвещении, а источник его – в одной Европе. А потому увлечение Петра во многом оправдывает его крайности. Это убеждение осталось в «переобразованном» Петром классе, который не видел иного просвещения, кроме заимствованного от Западной Европы. И. В. Киреевский называет такое просвещение в России – «европейско-русским»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.220.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с.176.

Между тем корень образованности России живет в ее народе и святой Православной Церкви. Поэтому только на этом основании «должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения». Современное же «здание просвещения» строится из «смешанных и большею частью чуждых материалов». Необходимо его перестроить из «чистых собственных материалов». Но для этого надо, чтобы верхнее сословие, проникнутое западными понятиями, убедилось в односторонности европейского просвещения<sup>1</sup>.

Высший слой должен обратиться «к чистым источникам древней Православной Веры своего народа и чутким сердцем» прислушаться «к ясным еще отголоскам этой святой веры отечества в прежней, родимой жизни России»<sup>2</sup>. Русскому образованному человеку необходимо вырваться из-под гнета рассудочных систем европейского любомудрия. И тогда ум и сердце, обманутые последними результатами западного самосознания, найдут полные ответы в живом и цельном умозрении святых отцов Церкви. А в прежней жизни России будет найдена возможность «понять развитие другой образованности». Только тогда возможны будут наука, искусство на самобытных началах.

Весь смысл желания И. В. Киреевского применительно к общественной жизни — в слове «направление». Он не сторонник воскрешения погибших внешних особенностей прежней русской жизни. «Одного только» желает он: 1) «чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших»; 2) «чтобы эти высшие начала» господствовали над европейским просвещением; 3) но не вытесняли его, а, 4) «обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие»<sup>3</sup>. Итак,

---

<sup>1</sup> Там же, с.220.

<sup>2</sup> Там же, с.221.

<sup>3</sup> Там же, с.222.

православные начала дают высший смысл западному просвещению. Желание же – «чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...»<sup>1</sup> Таков главный вывод статьи И. В. Киреевского, одобренной отцом Макарием.

Иного мнения придерживались некоторые друзья И. В. Киреевского. В письме к И. С. Тургеневу от 29 мая 1852 г. И. С. Аксаков писал: «Если вы прочли «Сборник», то вас, может быть, смутила статья Киреевского. Знайте, что ни Константин, ни я, ни Хомяков не подписались бы под этою статьей. По разным, не зависящим от меня обстоятельствам, предисловие мое, с оговоркой, что все статьи, принадлежа к одному направлению, могут иметь особые оттенки мысли и направления, которые никак не должны быть приписываемы наравне всем сотрудникам «Сборника», – это предисловие не могло быть напечатано. Во втором томе «Сборника» будет дополнение к этой статье со стороны Хомякова»<sup>2</sup>. Редактор публикации этого письма также заметил, что «со взглядами Киреевского не вполне соглашались другие славянофилы»<sup>3</sup>. При всей категоричности И. С. Аксакова, его слова не лишены доли справедливости. Статья И. В. Киреевского могла «смутить» И. С. Тургенева. Духовный строй А. С. Хомякова был иным.

\* \* \*

Критический разбор А. С. Хомякова («По поводу статьи И. В. Киреевского»), написанный для «Московского сборника», не увидел свет по причине цензурного запрета издания. Он имеет принципиальное значение в понимании

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Письма С.Т., К.С. и И. С. Аксаковых к И.С.Тургеневу. М., 1894, с.26.

<sup>3</sup> Там же, с.27.

славянофильской идеи исторического развития России. Обширная по объему (более 60 страниц в Полном собрании сочинений автора), работа состоит из двух частей. Соглашаясь с И. В. Киреевским в понимании западной и русской образованности, А. С. Хомяков не может полностью принять выводы второй половины его статьи, которые мы подробно рассмотрели выше.

Свои аргументы А. С. Хомяков изложил таким образом, что они приняли вид концепции развития русской истории. Причем с основным выводом И. В. Киреевского (что «христианское учение выражалось в чистоте и полноте, во всем объеме общественного и частного быта древнерусского») А. С. Хомяков согласиться не может: «Нет, велико это слово, и как ни дорога мне родная Русь в ее славе современной и прошедшей, сказать его об ней я не могу и не смею. Не было ни одного народа, ни одной земли, ни одного государства в мире, которому такую похвалу можно бы было приписать хотя приблизительно»<sup>1</sup>. Он считает, что ошибка заключается в данных, используемых И. В. Киреевским. Поэтому А. С. Хомяков предлагает свой подход, начинающийся с вопроса, «который по необходимости должен предшествовать вопросу о России» – это «вопрос о христианстве».

Он полагает, что по воле Божией Русь была призвана к христианской жизни: «С христианством началось развитие русской жизни»; «и не над одною Византиею возвысилась она, но над всеми странами Европы»<sup>2</sup>. Но «просветительное начало, сохраненное для нас византийскими мыслителями, требовало для нас быстрого и полного своего развития таких условий цельности и стройности в жизни общественной, которых еще нигде не встречалось. <...> Россия не имела этой цельности с самого начала, а к

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.1, с.213.

<sup>2</sup> Там же, с.220.

достижению ее встретила и должна была встретить препятствия неодолимые»<sup>1</sup>. Данные из русской истории привели А. С. Хомякова к заключению, противному выводам второй половины статьи И. В. Киреевского: «Несовершенная полнота, с которою выражалось христианство в общественном и частном быте, была причиною преобладания обрядности и формальности общественной и религиозной, выразившейся в расколах»<sup>2</sup>.

А. С. Хомяков, констатируя, что «все народы Запада находились в отношении еще гораздо худшем к христианству, чем наша родина», и задавая вопрос: «Отчего же просвещение могло развиваться в них быстрее, чем в Древней Руси?» – приходит к выводу: «Они выросли на почве древнеримской, неприметно пропитавшей их началами просвещения, или в прямой от нее зависимости, и от того, что просвещение их, по односторонности своих начал, могло ... развиваться при многих недостатках...»<sup>3</sup> Древняя же Русь имела «только один источник просвещения – Веру, а Вера разумная далеко не обнимала земли, которой большая часть была христианскою более по наружному обряду, чем по разумному сознанию, между тем как всеовершенство начало требовало жизненной цельности для проявления своей животворящей силы»<sup>4</sup>.

Да, Церковь создала единство Русской земли. Но, показывая значение христианства в жизни России, А. С. Хомяков приходит к выводу: «Вследствие внутреннего разъединения общественного и отсутствия истинного познания о вере в большинстве народа, разум не мог уясняться, и древняя Русь не могла осуществить своего высокого призвания и дать видимый образ мысли и чувству, положен-

<sup>1</sup> Там же, с.220—221.

<sup>2</sup> Там же, с.232—233.

<sup>3</sup> Там же, с.233.

<sup>4</sup> Там же, с.234.

ным в основу ее духовной жизни. В ней недоставало внутреннего единства, и общения, а извне ей не было доброго примера»; «Таково было нестройное и недостаточное состояние духовного просвещения в старой Руси, несмотря на подвиги и труды деятелей и учителей веры во всех состояниях и всех эпохах...»<sup>1</sup>

Однако разногласия с И. В. Киреевским «нисколько» не мешали «полному внутреннему согласию с его взглядом. Закон цельности, который он признает, остается неприкосновенным, несмотря на разрозненность, нестройность и беспорядочность исторических стихий, на которые действовало просветительное начало, по милости Божией данное старой Руси», «в нем самом не было ни раздвоения, ни даже зародышей его, а других начал никогда не признавала Русская земля»<sup>2</sup>.

Итак, А. С. Хомяков безусловно соглашается с выводом И. В. Киреевского о западной и русской образованности («рассудочности» – «раздвоенности» и «разумности» – «цельности»). Более того, по его мнению, И. В. Киреевский «определил с совершенной ясностью ту новую точку зрения, с которой наука должна и будет рассматривать явления православного и западного мира»<sup>3</sup>. По А. С. Хомякову, «Русской земле была чужда идея какой бы то ни было отвлеченной правды, не истекающей из правды христианской, или идея правды, противоречащая чувству любви»<sup>4</sup>.

Из всего предыдущего А. С. Хомяков заключает, что «основание, на котором воздвигнется прочное здание русского просвещения» – это Православная Вера, которую «никто еще не называл религией (ибо религия может соединять людей, но только Вера связует людей не только

<sup>1</sup> Там же, с.241, 244.

<sup>2</sup> Там же, с.244—245.

<sup>3</sup> Там же, с.212.

<sup>4</sup> Там же, с.246.



друг с другом, но еще и с ангелами и с самим Творцом людей и ангелов), Вера, со всею ее животворною свободою и терпеливою любовью»<sup>1</sup>. Таким образом, любой вопрос, затрагиваемый А. С. Хомяковым, приводит к необходимости его религиозного осмысления.

Поэтическое творчество А. С. Хомякова в конце 1840-х – середине 1850-х гг. не только дополняет, но и развивает его публицистику этого периода. Тема смирения, примирения, братской любви получает новые оттенки в стихотворении 1849 г. «Кремлевская заутреня на Пасху». Слушая «песнь конченного плена», автор задается вопросом: «Хоть вспомним ли, что это слово – братья – // Всех слов земных дороже и святей?» Но мысль его не только о братьях. В марте 1854 г., когда был «безумной борьбою весь мир потрясен», поэт молит Бога и о враждующих народах: «О Боже, прости их и всех призови! // Исполни их веры и братской любви, // Согрей их дыханьем свободы!» («Суд Божий» ).

В то же время А. С. Хомяков видит, что «воля злая слепых, безумных, диких сил» должна быть сокрушена на святой брани, куда призывает Господь Россию. Но и здесь поэт не обольщается ни миссией своей родины, ни желанием помочь братьям. Он постоянно напоминает: «Быть оружием Бога // Земным созданиям тяжело», а у России столь много грехов и действительно «ужасных»: «В судах черна неправдой черной// И игом рабства клеймена; // Безбожной лести, лжи тлетворной, // И лени мертвой и позорной, // И всякой мерзости полна!» («России», март 1854 г.).

Приведенные стихи писались не для печати, но они очень быстро разошлись, вызвав даже обвинение в адрес А. С. Хомякова в измене и запрет на распространение его произведений без предварительного утверждения в цензуре. На это автор заметил в письме к графине Блудовой: «А все-таки скажу: в минуту тяжелой войны, конечно, не

<sup>1</sup> Там же, с.257.

время ни человеку, ни обществу исправляться, а время искренно сознаваться в своих грехах...»<sup>1</sup>

Именно тема покаяния есть главная и в этом, вызвавшем недоумение и негодование в обществе стихотворении. Да, Россия при таких тяжких грехах, «недостойная избрания» – избрана! И негоже Божьей избраннице носить столь ужасные грехи. Их нужно как можно скорее смыть «водою (точнее, «слезами». – А. К.) покаянья», дабы избежать «грома двойного наказания». Необходимо «с душой коленопреклоненной, // С главой, лежащею в пыли», молиться «молитвою смиренной» о том, чтобы «раны совести растленной» были исцелены «селеем плача». Вот что спасительно для России в час великих испытаний. Отставной штаб-ротмистр убежден, что только после духовного исцеления, держа «стыг Божий крепкой дланью», можно будет разить мечом – «то Божий меч!» («России»).

4 апреля 1854 г. А. С. Хомяков писал А. Н. Попову: «Я написал стихи, из которых, конечно, добросовестный человек не выкинет ни слова, и что же? Мне вдруг стало как-то жаль, что я нашей Руси наговорил столько горьких истин, хоть и в духе любви; стало как-то тяжело. Ведь если я сказал, и если другие прочли и, любя Россию, в то же время не слишком рассердились на меня: разве уж это не покаяние, или не знак постоянного, хотя и не выраженного, покаяния»<sup>2</sup>. Эти строки предвворяли новое стихотворение – «Раскаявшейся России» (1854 г.).

Поэт сравнивает Русь с «мужем разумным», который «сурово совесть допросив, // С душою светлой, многодумной, // Идет на Божеский призыв...» Именно такую Россию зовут народы, именно такая – «Ангел Бога // С огнесверкающим челом!», она дарует народам «дар святой свободы», даст «мысли жизнь» и «жизни мир». «Рас-

<sup>1</sup> Цит. по: *Бродский Н.Л.* Ранние славянофилы. М., 1910, с.159.

<sup>2</sup> *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.4, с.257.

кающейся России» поэт предрекает светлую дорогу. Но для этого нужны не безумная похвальба, слепая гордость, буйство смеха и песни, звон чаши круговой, а трезвенная сила смирения и обновленной чистоты. Только «исцелив болезнь порока // Сознанием, скорбью и стыдом» и можно стать высоко пред миром «в сиянии новом и святом!» Такова цена «сиянья», «обновленной чистоты» – через сознание порока, скорбь, стыд и непременно с любовью в душе за Божье дело. Тут поэзия неотделима от богословия, которому после смерти жены (1852 г.) А. С. Хомяков уделяет еще большее внимание.

В 1852–1853 гг. по инициативе А. И. Кошелева усиливаются дебаты и активизируется частная переписка А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. и И. С. Аксаковых и А. И. Кошелева преимущественно по вопросу о Церкви; из этой переписки мы узнаем, каким огромным авторитетом пользовался А. С. Хомяков как богослов среди членов кружка<sup>1</sup>. По мнению В. З. Завитневича, в переписке А. С. Хомякова с В. Пальмером конспективно намечается программа, развитие которой последовало в трех французских брошюрах о западных исповеданиях. В них А. С. Хомяков всесторонне развивает свое понятие о Церкви, рассматривает с точки зрения этого понятия все соприкасающиеся с ним вопросы.

В 1853 г. в Париже на французском языке была издана статья А. С. Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповедованиях. По поводу брошюры г-на Лоранси». Автор озабочен тем, что «в борьбе религиозных учений, на которые распадается Европа, не слышно голоса восточной церкви»<sup>2</sup>. По свидетельству императрицы Марии Александровны, Николай I «с удо-

<sup>1</sup> Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков: В 2 т. Киев, 1902. Т.1, кн.1–2; 1913; т.1, кн.1, с.984, 996.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб., 1995, с.61.

вольствием читал вышеописанное сочинение и остался им доволен»<sup>1</sup>. Это весьма важное обстоятельство, так как в самой статье А. С. Хомяков как раз и показывает, что «русская церковь не образует, по себе, особой Церкви: она не более как одна из епархий Церкви Вселенской»<sup>2</sup>. Но не Государь является видимым главой Церкви.

И вот тут А. С. Хомяков записал те мысли, которые впоследствии достаточно строго были оценены П. А. Флоренским<sup>3</sup>. А. С. Хомяков полагал, что «русский народ, общим советом, избрал Михаила Романова своим наследственным Государем (таково высокое происхождение императорской власти в России), народ вручил своему избраннику всю власть, какою облечен был сам во всех ее видах. В силу избрания Государь стал главою народа в делах церковных, так же как и в делах гражданского управления»<sup>4</sup>. Но «народ не передавал и не мог передать своему государю таких прав, каких не имел сам, а едва ли кто-либо предположит, чтоб русский народ когда-нибудь почитал себя призванным править Церковью»<sup>5</sup>. И учреждение Синода, по А. С. Хомякову, было сделано не властью Государя, а восточными епископами.

Этого вопроса А. С. Хомяков касается и в переписке с В. Пальмером. В пятом письме к нему от 11 октября 1850 г. он полагает, что в России «общее положение дел, в отношении к вере, по крайней мере, удовлетворительно и было бы еще лучше, если бы у нас было поменьше официальной, политической религии, если бы правительство могло убедиться в том, что христианская истина не нуждается в постоянном покровительстве, и что чрезмерная о ней за-

<sup>1</sup> Там же, с.105.

<sup>2</sup> Там же, с.64.

<sup>3</sup> *Флоренский П.* Около Хомякова. Критический очерк. Сергиев Посад, 1916.

<sup>4</sup> *Хомяков А.С.* Сочинения богословские. СПб., 1995, с.65.

<sup>5</sup> Там же.

ботливость ослабляет, а не усиливает ее»<sup>1</sup>. Но А. С. Хомяков уверен, что «временные ошибки робких политических деятелей» исчезнут, «только бы самые начала были яснее высказаны и лучше поняты». Тогда он надеялся: «Все пойдет хорошо».

Положению Церкви в России А. С. Хомяков особенно много внимания уделил в восьмом письме к В. Пальмеру (1852 г.). Речь идет именно о «началах», ибо «всякое общество судится по своим началам». Исходя из этого, А. С. Хомяков допускал, что «церковь русская не настолько независима от государства, насколько бы следовало». Но вопрос он ставит «беспристрастно и искренно»: «До какой степени эта зависимость действительно вредит характеру Церкви, и вредит ли она ему в самом деле?»<sup>2</sup>

Отвечая, он приходит к выводу, что «общество может находиться в действительной зависимости и тем не менее оставаться свободным в существе, и наоборот»<sup>3</sup>. Членов же Церкви не касается вопрос о том, не слишком ли стеснена свобода мнений в гражданских и политических делах. Сама Церковь в России, по А. С. Хомякову, не пользуется полной свободой в своей деятельности. И «это зависит единственно от малодушия ее высших представителей и их собственного стремления снискать покровительство правительства не столько для самих себя, сколько для Церкви»<sup>4</sup>. Но «это — случайная ошибка лиц, а не Церкви, не имеющая ничего общего с убеждениями веры»<sup>5</sup>. Так говорил человек, осужденный в тогдaшнее время на «совершенное почти молчание».

В 1855 г. в Лейпциге А. С. Хомяков издает вторую богословскую брошюру «Несколько слов православно-

---

<sup>1</sup> Там же, с.319.

<sup>2</sup> Там же, с.330.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с.331.

<sup>5</sup> Там же.

го христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа». Она писалась во время Крымской войны (а «распряю расправила религиозная ненависть»), автор усматривал опасность и в рационализме. Что же касается России, то более ста лет «мы почерпаем» просвещение из «поврежденных источников», а «в западных исповеданиях у всякого на дне души лежит глубокая неприязнь к восточной Церкви»<sup>1</sup>. Но А. С. Хомяков верит: торжество истины несомненно.

\* \* \*

Общая установка И. В. Киреевского в конце 1840-х — начале 1850-х гг. сводилась к минимуму перемен из-за того, что делаться они будут в западном духе и от них «будет плакать русский человек». В области «эмансипации крестьян» И. В. Киреевский предвидел такие перемены, от которых «родится небывалый антагонизм между сословиями, и тогда, чем это кончится, страшно и подумать»<sup>2</sup>. Но он с надеждой ожидал, что в «самом непродолжительном времени» «направление умов» в России должно «измениться совершенно». А это значит, что «вместо немецкого рационального» духа «дух православно-русский проникнет все наши убеждения и действия»<sup>3</sup>. Всякая же попытка преобразований «производит лишь новый беспорядок». И он убежден, что освобожденные крестьяне при существующем порядке вещей «будут не только разорены, но вместе и развращены в самое короткое время»<sup>4</sup>. Не изменил И. В. Киреевский своего мнения и в 1855 г., видя от «эмансипации крестьян» «только огромный вред,

<sup>1</sup> Там же, с.111, 161.

<sup>2</sup> *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.253.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с.255.

без всякой настоящей пользы, и может быть даже вред неисправимый»<sup>1</sup>.

Подобные высказывания о практических насущных вопросах все же не занимали И. В. Киреевского в такой степени, как его друзей. Он не был инициатором обсуждения, а лишь высказывал свое мнение по их просьбам, главное внимание обращая на вопросы философские и богословские.

В начале 1850-х гг. И. В. Киреевский намеревался писать курс философии. Очень сожалея о том, что «западное безумие стеснило и нашу мысль», он приходит к убеждению, что «направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице»<sup>2</sup>. Таким образом, И. В. Киреевский усматривает зависимость не только коренного русского ума от русского быта<sup>3</sup>, но и философствование образованного русского ума от его религиозного сознания, истинности его веры.

В октябре – ноябре 1853 г. между А. И. Кошелевым и И. В. Киреевским состоялась переписка, где первый затронул такой вопрос, «с ответом на который должна созвучать вся глубина философии христианской»<sup>4</sup>. Учитывая, что И. В. Киреевский по своему смирению не говорил об этом в печатных произведениях, то его письма представляют особенный интерес. В них он коснулся «одной стороны вопроса, т.е. об отношении государства к церкви вообще»<sup>5</sup>. Другая сторона, в которой-то и заключалось «настоящее зерно» его мысли («какая система верования соответствует какому устройству государства»), исследователям оста-

<sup>1</sup> Там же, с.286.

<sup>2</sup> Там же, т.1, с.74.

<sup>3</sup> См.: *Есаулов И.* «Мы поверили бы французу и немцу...». И. В. Киреевский о христианских основаниях русского национального сознания и современная наука // Москва. 1998. №4.

<sup>4</sup> *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.272.

<sup>5</sup> Там же, с.280.

ется неизвестной. Тем не менее, касаясь и «одной стороны вопроса», им высказано немало суждений, которые существенно дополняют его взгляды на судьбы России и ее отношение к Западу.

И. В. Киреевский исходит из тезиса, что государство «совершенно безотносительно к Церкви» невозможно. Он соглашается с тем, что там, где есть государственная религия, правительство пользуется ею как средством для своих частных целей и под предлогом покровительства угнетает ее. И это «несчастное отношение» бывает именно потому, что господствующая вера народа не господствует в государственном устройстве. Произойти из такого положения может следующее: 1) «или народ поколеблется в своей вере, и затем поколеблется все государственное устройство»; 2) «или правительство дойдет до правильного самосознания и обратится искренно к вере народа»; 3) «или народ увидит, что его обманывают»<sup>1</sup>. Первое уже произошло на Западе, второго в России не было (автор ответа надеялся на «обращение» правительства). Нам представляется, что скорее всего в тогдашней России наблюдалось третье. Во всяком случае, между убеждениями народа и правительства в силу исторических обстоятельств (случайностей) произошел разрыв.

В понимании мыслителя выстраивается весьма интересная связь событий. Отсутствие правильного самосознания у правительства приводит к употреблению веры как средства. Народ видит обман и колеблется в вере. Если и в этом случае не происходит у правительства искреннего обращения к вере, это приводит к потрясению всего государственного устройства. Так велика роль правительства. Теперь понятнее будет и мысль И. В. Киреевского – поменьше перемен и движений, не делать частных преобразований, оставляя общее.

---

<sup>1</sup> Там же, с.270.



Но не согласен И. В. Киреевский и с мыслью Вине, «будто Церковь православная всегда находилась под угнетением правительства». Русская история не давала такого простого ответа, он требовал предварительного теоретического разрешения. «Для верующего отношение к Богу и Его святой Церкви есть самое существенное на земле, отношение же к государству есть уже второстепенное и случайное»<sup>1</sup>. Государство есть устройство общества, имеющее целью жизнь земную, временную. Церковь есть устройство (того же общества), имеющее целью жизнь небесную, вечную. При правильном понимании вечного и временного государство должно согласовываться с Церковью, чтобы разрешать главную задачу своего существования – «в своем существовании видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения Церкви Божией на земле»<sup>2</sup>.

Естественно, И. В. Киреевский не считал правильным инквизицию, преследование еретиков. Расколы в России, по его мнению, «родились прямо из инквизиционных мер и может быть до сих пор ими же усиливаются»<sup>3</sup>. Иоанна Грозного он прямо называет еретиком. Да, государственность народа должна быть проникнута его верою, но это не значит, что государство должно было покровительствовать Церкви. Покровительствуют низшему. Высшему можно только служить и, служа, охранять, но только по его воле. Именно теперь, считает И. В. Киреевский, пришло время, когда очищение этих понятий (Церкви и государства) от «еретических примесей особенно необходимо, потому что натиск иноверия и безверия так силен, что уже почти не осталось ни одной мысли общественной, политической, нравственной, юридической или даже художественной, ко-

<sup>1</sup> Там же, с.271.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.274.

торая бы более или менее не была запачкана и измята неправославными руками, в которых она побывала»<sup>1</sup>.

На Россию, по его мнению, «даже и теперь никто не имеет права смотреть ... иначе, как на государство православное»; до XVI века она «может служить образцом единодушия и единомыслия народного, воплощавшегося в нравы и обычаи народные» и во многих отношениях в государственном законодательстве<sup>2</sup>. Господство же православного духа в своем законоустройстве и правительстве Россия утратит тогда, когда ее покорят иные народы, иноверие и инославие.

Все, что противно православию, будет враждебно России «столько же, сколько и вере ее», «все, что препятствует правильному и полному развитию православия, все то препятствует развитию и благоденствию народа русского; все, что дает ложное и не чисто православное направление народному духу и образованности, все то искажает душу России и убивает ее здоровье нравственное, гражданское и политическое»<sup>3</sup>. Отсюда следовал вывод: «Чем более будет проникаться духом православия государственность России и правительство, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ и тем крепче его правительство... благоустроеннее, ибо благоустройство правительственное возможно только в духе народных убеждений»<sup>4</sup>. И наоборот. Правительство, противное народному духу, стеснит жизнь.

Итак, общественные отношения составляют «общую середину между церковью и государством», а потому и требуют гармоничного согласования. Для И. В. Киреевского «душа государства есть господствующая вера народа», из нее вырастают нравы и обычаи народа, с ними должно

---

<sup>1</sup> Там же, с.275.

<sup>2</sup> Там же, с.276.

<sup>3</sup> Там же, с.277.

<sup>4</sup> Там же.

согласовываться государственное устройство<sup>1</sup>. Таким образом, Россия есть не что иное, как православный духовный организм: «только возникая из веры, и ей подчиняясь, и ею воодушевляясь, может государство развиваться стройно и сильно, не нарушая свободного и законного развития личностей и также свободно и живительно согласуясь с духом народа, проникнутого тою же верою»<sup>2</sup>. В данной переписке с А. И. Кошелевым четко расставлены многие акценты в понимании того, что должно быть во взаимоотношениях государства и Церкви, что есть не так и к чему это может привести. Надо отдать должное прозорливости И. В. Киреевского: его предложения основывались на весьма продуманных положениях, которые начали подтверждаться уже вскоре, в пореформенное время.

\* \* \*

Среди бумаг П. В. Киреевского сохранилось два недатированных листка, впервые опубликованные М. О. Гершензоном и имеющие первостепенный интерес при определении теоретических воззрений мыслителя. Он считал, что «равенство всех вер» есть не что иное, как «угнетение всех вер в пользу одной, языческой: веры в государство»<sup>3</sup>. П. В. Киреевский не понимал тех людей, которые думали, что верх государственной премудрости – предоставить судьбу народа, и даже Церкви, беспрепятственному произволу страстей и прихотей одного человека. Как православный он верил в «непогрешаемость соборной апостольской Церкви», но не считал, что народ не может быть «без единого, самовластного правителя, как стадо не может быть

<sup>1</sup> Там же, с.278.

<sup>2</sup> Там же, с.280.

<sup>3</sup> *Гершензон М.О. Образы прошлого: А.С.Пушкин, И.С.Тургенев, П.В. Киреевский, А.И.Герцен, Н.П.Огарев. М., 1912, с.125.*

без пастуха»<sup>1</sup>. Человек мог стать на это место при двух обстоятельствах: либо он возвышался до Бога, либо народ унижался до степени животных. Как видим, П. В. Киреевский был убежденным противником абсолютизма.

Не соглашался он и с тем, что «образованный должен править необразованным», ибо прежде нужно решить вопрос: по какому образу эта образованность? По его мнению, духовная сила может быть основана не на образованности. Господство же бывает не всегда законным, основываясь на «ухищрении темной силы». Только этой последней объяснял он перевес европейских немцев над русскими славянами<sup>2</sup>.

Другой листок, опубликованный М. О. Гершензоном, написан рукой А. И. Кошелева и озаглавлен: «Мысли П. В. Киреевского». Национальная жизнь, как и все живое, считает П. В. Киреевский, «неуловима ни в какие формулы». Полнота ее может быть только там, где «уважено предание» и дан ему простор. В этом случае простор дан и жизни, поскольку живо то, что самобытно. Подражание же «средоточит» безжизненность. И чем полнее существо человека, тем и лицо его выразительнее, непохожее на других.

Вот почему П. В. Киреевский с таким интересом всматривается в лица. И они его не утешают. Так случилось в декабре 1841 г. в Тульском соборе. От его внимательного взгляда не может укрыться, что «строгая совокупность церковных впечатлений» начинает приходить в «резкое разногласие с обмелевшими физиономиями прихожан, в которых мода потрясла серьезный строй души и заставила искать впечатлений полегче и повеселее»<sup>3</sup>. Его не удивляет, что «все родное больше или меньше нам становится чуждо»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же, с.126.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Киреевский П.В.* Письма // Русский архив. 1905. №5, с.159.

<sup>4</sup> *Гершензон М.О.* Образы прошлого: А.С.Пушкин, И.С.Тургенев, П.В. Киреевский, А.И.Герцен, Н.П.Огарев. М., 1912, с.126.

Да, предание нужно. А без него выдуманная национальность, национальные костюмы, обычаи, «остановленные в известную минуту, переменяют свой смысл и становятся китаизмом»<sup>1</sup>. Следовательно, «китаизм» — это подражание не только чужому, но и своему, если оно «остановлено». Русская же полнота национальной жизни, по его мнению, парализована пристрастием к иностранному. То, что для Ю. Ф. Самарина (в письме к Могену) было в прошлом, для П. В. Киреевского есть явление современности. А мысли его записок могли принадлежать как 1840-м гг., так и более позднему времени. Он не мирился с «физиономией пошлой», ибо она становилась средоточием безжизненности.

\* \* \*

Побывав в конце 1847 г. в Москве и увидев, что К. С. Аксаков «кажется напал на свою дорогу», Ю. Ф. Самарин «всячески старался убедить его, чтобы он шел по ней»<sup>2</sup>. В письме к Н. В. Гоголю (1848 г.) по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» К. С. Аксаков сообщал о себе: «Я все тот же: еще более стою за Русскую землю, еще сильнее против Запада; но кажется взгляд мой и на это, и на другое стал яснее, и больше я узнал. В высшей степени противна мне красивая ложь, красивые эффекты Запада, которые тем самым уже исключают правду. <...> Эта ложь вошла в правду русской жизни. Западное влияние у нас есть и медленно уступает русскому началу. <...> Последние события в Западной Европе обнаружили всю ее гнилость. <...> Я тот же, но однако я много переменялся, Ник. Вас. Я оставил немецкую философию; русская жизнь и история стали мне еще

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.12, с. 293.

ближе; и главное, основное для меня то, о чем вы думаете и говорите – Вера, Православная Вера. <...> Я, кажется, стал серьезнее; но, думаю, не по наружности. Читали ли вы статью Хомякова в «Московском сборнике»? Вы очень ошибочно смотрели на русское направление: ... оно вовсе вам не известно...»<sup>1</sup>. Итак, «переменившийся» К. С. Аксаков отстаивает именно «русское», а не «славянофильское» направление.

В следующем письме к Н. В. Гоголю во второй половине 1848 г. К. С. Аксаков отмечал, что у него «много лежит в портфеле, но цензура ужасно строга»<sup>2</sup>. Эти слова не были пустой фразой. Он действительно работал очень напряженно. Еще в 1847 г. К. С. Аксаков задумал написать цикл статей по русской истории и даже намеревался купить «Москвитянин», составив программу журнала<sup>3</sup>. Отказавшись от этого предприятия, в октябре – ноябре 1847 г. он готовит материалы для третьего выпуска «Московского сборника», который так и не состоялся. Именно тогда начал он писать и статью (в виде речи) о Н. М. Карамзине. О ней-то и сообщал Ю. Ф. Самарин А. П. Попову из Риги в январе 1848 г. Непосредственным поводом для статьи явилась широко известная речь М. П. Погодина (1845 г.) «Историческое похвальное слово Карамзину»<sup>4</sup>. Тезис М. П. Погодина о «народности» Н. М. Карамзина, о том, что в его произведениях проявился «дух всей русской жизни», «дух русского человека», вызвал несогласие многих славянофилов. К. С. Аксаков, соблюдая план М. П. Погодина, приходит к прямо противоположным выводам.

<sup>1</sup> Письма К. С. Аксакова к Гоголю // Русский архив. 1890. №1, с.156.

<sup>2</sup> Там же, с.158.

<sup>3</sup> См.: Пирожкова Т.Ф. Славянофильская журналистика. С.37—38.

<sup>4</sup> См. подробнее: Аксаков К.С. О Карамзине // Русская лит. 1977. №3, с.103.

Он убежден, что Н. М. Карамзин не имеет «чести выше всех честей» – быть народным русским писателем. Это – писатель и деятель публики. Русскими людьми по праву назывались только простой народ, крестьяне. Само же общество далеко стоит от него. В перевороте Петра «если была истина, то была и неправда, ложь», которая состояла «в страшной односторонности, в излишнем развитии государственности и вместе с тем в полном неуважении к Русской земле, в воззрении на нее как на материал для своих планов, в подражательности и, конечно, в насилии»<sup>1</sup>. Петр I не понимал Русской земли, хотя понимал русские способности, а потому «всю Россию хотел обратить в тесто, из которой мог бы вылепить немецкие фигуры».

Итак, не признавая русской «земли», существующей до него, Петр всю Россию хотел обратить в машину, в государство. К. С. Аксаков не отрицает, что дело его удалось (ибо «вся эгоистическая сторона России, все люди служилые» перешли к нему). Но не совсем и не навсегда. Непобежденной осталась мирная земская община, крестьяне. Россия разделилась надвое: с одной стороны, земля и народ, хранящий в себе земскую русскую жизнь, с другой стороны, общество, отрекшееся от своей народности. Другими словами, Россия разделилась на народ (православный) и публику (почтеннейшую).

Литература явилась на ложном основании, на отречении от своего народа. Н. М. Карамзин же в литературе переменял древние ходули на современные. Впоследствии, занявшись русской историей, непониманию он противопоставил чистую и искреннюю любовь. В «Истории Государства Российского» он писал историю именно государства, но не заметил «безделицы ... Земли, народа». Но, вместе с тем, он пробудил сочувствие публики к судьбам родной земли. Учась, «сам преобразовывался русской исто-

<sup>1</sup> Там же, с.104.

рией» и «пришел под конец к новым убеждениям, несогласным с прежними»<sup>1</sup>.

«Русское» направление, к которому принадлежит К. С. Аксаков («высказавшееся теперь так сильно»), в «хронологическом смысле» берет свое начало вовсе не от Н. М. Карамзина, а со «времен самого Переворота, ибо с него и началось это темное противодействие иностранному влиянию. <...> ...это идет от Ломоносова»<sup>2</sup>. Н. М. Карамзин один из «сильных» таких борцов. В сущности – «начало ... этого направления от русской души и от истины»; мысли же позднего Н. М. Карамзина (в ненапечатанных отрывках) К. С. Аксаков считает сходными с «современным русским образом мыслей»; начав с ложного направления, исполненный любви и прекрасный душою, Н. М. Карамзин в награду пришел к истинному образу мыслей и «много, много способствовал ему»<sup>3</sup>. Иной оценки придерживается архимандрит Константин (Зайцев), полагая, что сознание Н. М. Карамзина осталось «нецерковным», а «внутренний человек» – «республиканцем»<sup>4</sup>.

По мнению Н. И. Цимбаева, революционный 1848 г. стал для К. С. Аксакова «переломным, во многом определил направление его дальнейшей общественно-политической деятельности»<sup>5</sup>. Исследователь полагает, что для К. С. Аксакова отправной точкой при выражении мыслей о взаимоотношении народа и государства были слова из манифеста Николая I от 14 марта 1848 г. «о несовершенстве всякого земного правления». Работой же, где К. С. Аксаков впервые изложил основные принципы своей политической теории,

<sup>1</sup> Там же, с.109.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Цит. по: *Фомин С.* Русская быль // Лит. учеба. 1995. №4, с.11.

<sup>5</sup> *Цимбаев Н.И.* Из истории славянофильской политической мысли. К. С. Аксаков в 1848 году // Вестн. Моск. ун-та. Сер. IX, История. 1976. №5, с.82.



по заключению Н. И. Цимбаева, явилась статья «Голос из Москвы», основная идея которой выражалась в «негосударственности русского народа»<sup>1</sup>.

Нам представляется, что чрезмерный акцент на чисто политической подоплеке обедняет основное содержание вышеназванной статьи, которую необходимо рассматривать с более фундаментального основания. Прежде всего, автор «Голоса...» как человек, не верующий в совершенство правительства, а потому и не поклоняющийся ему, знает, что: «лучшая форма из правительственных форм, есть монархическая, революция ... есть ложь по началам христианства и по выводам рассудка»<sup>2</sup>. Россия, для которой вера «есть ее жизнь», шла «путем веры»: «Монархия не боготворимая, не требующая веры в ее совершенство, но сама верующая в одно совершенство Божие, монархия православная была издревле правительственной формою России»<sup>3</sup>. Россия не обоготворяла правительство, смотрела на него как на дело второстепенное, считая первостепенным делом веру и спасение души.

Но западное влияние внесло чуждые понятия о власти, а потому правительство стало изъяслять притязание решать все задачи жизни, вмешиваться в русский быт и, таким образом, стало, «хотя отчасти», в положение правительства западного. Западнически настроенная часть России преклонила перед правительством, как перед кумиром. Но тот, кто становится в положение кумира, должен ожидать падения. Это и есть путь Западной Европы: обоготворение правительства и революция как следствие.

Для России этот путь неприемлем, губителен. Но не только публика отступила от исконных понятий. И сам «народ уже портится». Положение нужно исправлять. Иде-

<sup>1</sup> Там же, с.84.

<sup>2</sup> Там же, с.87.

<sup>3</sup> Там же, с.86.

ал здесь один и неизменен: Вера православная. Она для русской земли «совершенство», «цель» и «знамя». Именно на православной вере она основывает свою жизнь. И пока это будет – «революция в русской земле невозможна»<sup>1</sup>. Таков логический ход рассуждений, вытекающий из статьи К. С. Аксакова «Голос из Москвы».

В 1849–1851 гг. К. С. Аксаков работает над целым рядом работ по русской истории. Первой из них была написана статья «Западная Европа и народность», где автор, отталкиваясь от современных политических событий, рассматривает основное понятие – что есть народ. Народ для автора «есть одухотворенный единством нравственного убеждения союз породы», для русского же народа «православная вера есть весь смысл его жизни, без нее он не имеет значения»<sup>2</sup>. В России он называл крестьян «преимущественно народом» не потому, что это было низшее сословие, а потому, что «это низшее сословие преимущественно сохранило и хранит веру и жизнь (образ жизни) с верою согласную, хранит в то же время свой русский облик и свой русский язык»<sup>3</sup>. А подражание Западу губительно и потому, что там нет народа.

Несмотря на то что уяснение и частных, и общих вопросов К. С. Аксаковым шло параллельно, тем не менее акцент был сделан на обосновании главных особенностей русской истории. Прежде всех теоретических построений К. С. Аксаков ставит проблему «нравственного подвига жизни», который «предлежит» не только каждому человеку, но и народу<sup>4</sup>. Поэтому всякая деятельность тесно связана с нравственным вопросом.

---

<sup>1</sup> Там же, с.87.

<sup>2</sup> Там же, с.92.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Аксаков К.С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1861. Т.1: Сочинения исторические, с.1.

От того, как решается этот вопрос, зависит и путь человека, и путь народа, и, в конечном счете, путь истории. «Нравственное дело должно совершаться нравственным путем», а потому это самый достойный путь, и он единственный. Его открыл Божественный Спаситель, им шли Его апостолы. Это – путь внутренней правды. Нравственный подвиг под влиянием веры может быть возведен на степень исторической задачи целого общества. Тогда образуется своеобразный быт, мирный и кроткий характер. Такой нравственный строй жизни К. С. Аксаков видел преимущественно у славянских племен. Причем этот путь «смутно мог чувствоваться» и языческими народами. Есть и другой путь – не совести, а принудительного закона, путь «внешней правды». При нем духовная свобода понимается только как устройство, внутренний строй переносится во вне. Такой путь, по-видимому, удобный и простой, путь государства. Им пошло «западное человечество»<sup>1</sup>.

Так разрешал К. С. Аксаков первый теоретический вопрос. Но он порождал другой. Возможно ли осуществление пути «внутренней правды»? Для этого необходимо было сосредоточить свое внимание на истории России. По К. С. Аксакову, «с самой первой своей минуты» ее путь отличен от западноевропейского, совершенно самобытен. В этом пути нет «ничего гордого, ничего блестящего, ни единого эффекта»<sup>2</sup>. Христианское учение глубоко легло в основание жизни русского народа. Отсюда: внутренняя духовная жизнь веры. Конечно, автор понимает, что совершенства найти на земле невозможно и «нет ни в одном обществе истинного христианства, но христианство истинно, и христианство есть единый истинный путь»<sup>3</sup>. К. С. Аксаков убежден, что в основу русской жизни легли истинные начала.

<sup>1</sup> Там же, с.2—3.

<sup>2</sup> Там же, с.18, 19.

<sup>3</sup> Там же, с.15.

А коль так, то этим единственным путем и надобно идти, не изменять ему. К. С. Аксаков предлагает смотреть на историю русского народа именно со стороны христианского смирения: «согласно с вечными началами веры» и духом русского народа (который «крестился как младенец»). Русская история исполнена простоты. В ней нет поклонения человеку, но нет и гордости смирения: «в таком народе не прославляется человек с его делами, прославляется один Бог»<sup>1</sup>. Даже «чувство Отечества мало является в нашей истории сравнительно с чувством веры». Итак, единство веры – вот главное. Основание «всего в жизни – и вот его духовная – народная связь, и вот эти, неуважаемые миром духовные сокровища его: терпение, простота и смирение»<sup>2</sup>. Потому-то «Господь возвеличил смиренную Русь».

Для К. С. Аксакова это «единственная во всем мире история народа христианского не в слове, но и в деле, не в исповедовании, но и в жизни, – по крайней мере, по его стремлению»<sup>3</sup>. Здесь лежит разгадка известного афоризма К. С. Аксакова из его отдельных заметок: «Русская история имеет значение всемирной исповеди. Она может читаться, как жития святых»<sup>4</sup>. Он подчеркивал, что назначением России было явить на земле христианский народ по верованию, стремлению, по духу своей жизни и, сколько то возможно, по своим действиям. Именно по началам веры и зовется Русь – «Святой Русью».

Однако этому христианскому стремлению нанес тяжелый вред «важнейший из всех переворотов» – петровский, коснувшийся «самых корней родного дерева». Его смысл в том, чтобы из «могучей более всего верою и внутренней жизнью, смирением и тишиною» земли «Петр

---

<sup>1</sup> Там же, с.18.

<sup>2</sup> Там же, с.20.

<sup>3</sup> Там же, с.23.

<sup>4</sup> Там же, с.625.

захотел образовать могущество и славу земную, захотел, следовательно, оторвать Русь от родных источников ее жизни, захотел втолкнуть Русь на путь Запада ... путь ложный и опасный»<sup>1</sup>.

Только так называемая образованная часть пошла по нему, «оставив путь родной земли». Но именно среди этой части и возникла мысль, что «надо воротиться к началам родной земли, что путь Запада ложен, что постыдно подражание ему, что русским надо быть русскими, идти путем русским, путем веры, смирения, жизни внутренней, надо возратить самый образ жизни, во всех его подробностях, на началах этих основанный, и, следовательно, надо освободиться совершенно от Запада...», но «надо быть необходимо вместе с тем и верующими и смиренными, не на словах только, но в самой жизни (общественной), во всем объеме жизни»<sup>2</sup>.

Итак, над простым русским народом, хранящем «святыи свои основы», по К. С. Аксакову, в середине XIX века борются два направления: изменников «всему русскому», подражателей Западу и искренне жаждущих «восстановления русских святых начал веры, русского основного образа жизни, всего русского духа, русского ума и христианских добродетелей, по крайней мере, в общем деле»<sup>3</sup>. Отсюда вытекала очевидная насущная задача: «Понять русскую жизнь — вот главный, вот пока единственный подвиг современных русских, тех, которые подчинились петровскому перевороту. Современный быт крестьян есть важное пособие к пониманию русской жизни»<sup>4</sup>. Смысл настоящего времени, по К. С. Аксакову, его труд заключается «именно в пробуждении русского в русских, и в возвращении рус-

<sup>1</sup> Там же, с.23.

<sup>2</sup> Там же, с.24.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с.419.

ским – русского»<sup>1</sup>. Эта мысль в разных вариантах повторяется во многих работах, записках и т.д.

В «Разных отдельных заметках» К. С. Аксаков писал: «Мы как евреи, видевшие Египет; Палестины мы не увидим; но благо, если мы выйдем из Египта и освободимся от египетской работы, заданной нам Западом!»; «Нам надобно понять сперва русскую историю, понять самих себя, после полуторастолетнего попугайства; а это не легко для нас, отвыкших жить своим умом и даже чувствовать своим чувством»<sup>2</sup>. Следовательно, необходимы исследования.

Конкретные вопросы отечественной истории К. С. Аксаков также не разрешает без теоретических предпосылок и обоснований. Для него «ничья история не начинается так». В ее основании находятся «две силы», «два двигателя и условия»: «Земля и Государство»<sup>3</sup>. Земля есть «неопределенное и мирное состояние народа», мирная жизнь общин<sup>4</sup>. Славяне не образуют из себя государство, но призывают власть добровольно, в лице князя-монарха, прибегают к этому как к необходимости, для сохранения внутренней жизни земли. Государство, политическое устройство не сделалось целью ее стремления. Земля и государство не смешались, а раздельно стали в союз друг с другом. Здесь уже проявилась «взаимная доверенность с обеих сторон». Это совершенно особые отношения.

Поняв с принятием христианства, что свобода только в духе («ясно стало для русского народа, что истинная свобода только там, иде же Дух Господень»), Россия постоянно стояла за свою душу, за свою веру<sup>5</sup>. Она не искала земного совершенства, зная, что оно на земле невозможно. Сле-

---

<sup>1</sup> Там же, с.17.

<sup>2</sup> Там же, с.632, 132.

<sup>3</sup> Там же, с.3, 4.

<sup>4</sup> Там же, с.10.

<sup>5</sup> Там же, с.9.

довательно, русская история так самобытна, что в самом начале разделяются русский и западноевропейский пути. Они «стали еще различнее, когда важнейший вопрос для человечества присоединился к ним: вопрос Веры. Благодать сошла на Русь. Православная Вера была принята ею. Запад пошел по дороге католицизма»<sup>1</sup>. «Пути совершенно разные... и народы, идущие ими, никогда не согласятся в своих воззрениях»<sup>2</sup>.

К. С. Аксаков убежден, что русскую историю именно потому и не понимают, что подходят к ней с «готовыми историческими рамками, заимствованными у Запада, и хотели ее туда насильно втиснуть, потому что хотели ее учить, а не у нее учиться»<sup>3</sup>. «До Петра система Руси истинна...»; «Эта простота, о которой может быть ни один народ мира не имеет понятия, и есть свойство русского народа. Все просто, все кажется меньше, чем оно есть. Невидность – это тоже свойство русского духа. Великий подвиг совершается невидно», и «кто поймет величие этой простоты, перед тем поблекнут все подвиги света. А кто не поймет ее, будет говорить: помилуйте, да что в русской истории, что в русском человеке»<sup>4</sup>. Итак, «Земля, сама добровольно (явление беспримерное) решила призвать государство на помощь... Призывая только защиту государственную, с Землею несмешимую и от нее отличную, народ хотел себе постороннего государя, с Землею ничего общего не имеющего. История не представляет нам другого подобного примера; нет народа, который бы так сознательно захотел государства, но зато и нет народа, который бы так постоянно отделял себя от государства»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.8.

<sup>3</sup> Там же, с.17.

<sup>4</sup> Там же, с.318; Письма К. С. Аксакова к Гоголю // Русский архив. 1890. №1, с.157.

<sup>5</sup> Аксаков К.С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1861. Т.1: Сочинения исторические, с.594.

Но «основное, что лежит в душе Русской земли, что хранит ее... что движет ее – это чувство Веры»<sup>1</sup>. Русский, «отдавая на терзание свое тело... не отдавал души, и терпеливый во всем, он не переносил оскорбления вере... этот спасающийся на земле народ, падающий как грешник – человек, но не слабеющий в вере, не отрывающийся, всегда кающийся и возстающий покаянием»<sup>2</sup>.

К началу 1850-х гг. в историографии были высказаны мнения о родовом быте славян. Разбору этих мнений и была посвящена статья К. С. Аксакова в первом томе «Московского сборника» за 1852 г. «О древнем быте у славян вообще и русских в особенности». В ней автор продолжает тему о древнем русском быте, изложенную в статье «Родовое или общественное явление было изгой?», где обосновывал положение об общинном устройстве славян в дорюриковский период<sup>3</sup>. В статье 1852 г. на основании исследования русских и иностранных источников К. С. Аксаков приходит к выводу, что у славян родового быта не было, а «выступают определенно: семья и община»<sup>4</sup>. Именно семья стала основной особенностью жизни славянина. Употребление же слова «род» не значит совокупность родичей; род в собственном значении – это семья.

Автор заключает, что Русская земля есть наиболее семейная и общественная (именно общинная) земля. Эти стороны жизни присутствовали всегда («постоянно и нераздельно»), лишь с перевесом то одной, то другой. Летняя пора вызывала общинную сторону жизни, зимняя – семейную<sup>5</sup>. Слово же «племя» определяет семейные границы в отношении к другому родственному роду, как к родствен-

<sup>1</sup> Там же, с.22.

<sup>2</sup> Там же, с.313.

<sup>3</sup> Московские ведомости. 1850. №97.

<sup>4</sup> Аксаков К.С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1861. Т.1: Сочинения исторические, с.93.

<sup>5</sup> Там же, с.124, 325, 326.



ной семье. До Рюрика «Россия была земля единая в силу единства веры, племени, языка и обычая, но живущая отдельными общинами»<sup>1</sup>. Племена составляли союзы между собой, которые предполагали «мир, тишину», что и было особенностью славянского мира.

В неопубликованной статье 1851 г. по поводу 1-го тома «Истории...» С. М. Соловьева К. С. Аксаков дает определение славянской общины, которую он понимает как «союз людей, основанный на нравственном начале, управляемый внутренним законом и отсюда обычаем общественным»<sup>2</sup>. Но славянские общины удержать свой мирный и нравственный обычай не могли как по внешним причинам, так и из-за несовершенства собственной жизни. Причем первые оказывались главными – наступление чужеземцев и необходимость отпора.

Изгнание варягов и попытки собственного управления, по славянским понятиям, привели к выводу о несовместимости государственного устройства и славянских начал. Община не желала становиться государством, необходимость которого была уже очевидна. Выход находится в следующем: славяне сохраняют свое общинное устройство и, не желая сделаться сами государством, призывают его на защиту. Русская история, таким образом, начинается со «свободы и сознания»: государство осознается как необходимая крайность; вытягивая из народа «государственные соки», оно очищало Землю<sup>3</sup>. К. С. Аксаков в первую очередь рассматривает историю славян и их предков и только затем призвание государства. Отсюда очевидны хронологические границы русской истории – с призвания государства, т.е. варягов, и до Петра I (См. письмо к Н. В. Гоголю 1848 г.<sup>4</sup>).

<sup>1</sup> Там же, с.188.

<sup>2</sup> Там же, с.54.

<sup>3</sup> Там же, с.58.

<sup>4</sup> Письма К. С. Аксакова к Гоголю // Русский архив. 1890. №1.

К. С. Аксаков полагает, что призвали «варягов-русских», или «варягов-Русь», единоплеменных по общему славянскому происхождению, но составлявших совершенно отдельное племя и по месту жительства, и по образу жизни. Это событие есть исходная точка, и она определяет всю дальнейшую русскую историю<sup>1</sup>.

Анализируя 1-й том «Истории...» С. М. Соловьева, К. С. Аксаков выдвигает предположение, что время написания истории, как «окончательного плода», еще не наступило, ибо для нее необходима незыблемая основа в виде изысканий, исследований источников и т.д. Основание всей русской истории К. С. Аксаков видел в истинном понимании христианской веры: «вот союз наш», «дух нашего народа есть христианско-человеческий»<sup>2</sup>. Так как «цель человечества – осуществить нравственный закон на земле», то этот «внутренний закон» очень важен, ибо поддерживает нравственное достоинство человека<sup>3</sup>. «Внешний закон», «внешняя правда» есть государство. Взаимоотношения Земли и государства на протяжении столетий имели свои особенности, а потому К. С. Аксаков не отрицает необходимости периодизации.

Он считает, что русскую историю лучше разделять так, как исторически сложилось – по столицам. Ибо здесь наблюдается нигде не виданная преемственность столиц: каждая эпоха имеет свою столицу, в которой народ исторически сознает себя. Новгород «начинает русскую историю». Это был первый стан призванной им Руси (варягов), которая вскоре переходит на юг. А потому Киев («мать городов русских») бесспорно является первой столицей. Во Владимирский период метрополия перенесена во Вла-

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1861. Т.1: Сочинения исторические, с.594, 595.

<sup>2</sup> Там же, с.43.

<sup>3</sup> Там же, с.52.

димир. Продолжается (хотя и ослабевает) борьба общин, борьба князей приобретает другой характер. В конце концов государственный элемент, при ослаблении родственной связи, усиливается. В Московский период стремление к государственному единству содействовало земскому единству. Значение Москвы в том, что она провозглашает имя единого Русского государства и единой русской общины, которые идут рука об руку. Москва поддерживает все племенные и местные особенности и при единстве хранит разнообразие.

Во времена Петра I государство совершает переворот, сопровождаемый насилием; подчиняет себе Землю, начинает гонение на все русское, строит новую столицу. Но это не столько новый, четвертый период русской истории, сколько эпизод, ибо Москва не перестала и не перестанет быть истинной русской столицей. Следовательно, К. С. Аксаков насчитывает в русской истории три периода: киевский, владимирский и московский<sup>1</sup>.

Но несмотря на то что петербургский период называется лишь эпизодом, К. С. Аксаков уделяет ему большое внимание. Прежде всего он отказывается от прежней трактовки понятия «национальная исключительность». До Петра I ее в России не было. Оставаясь на началах своей жизни, Россия перенимала у Запада все полезное. Именно Петр I, стоя за исключительную западную национальность, всюду истреблял всякое выражение русской жизни: «Переломлен был весь строй русской жизни, переменена была самая система»<sup>2</sup>.

Насилие стало неотъемлемой принадлежностью действий Петра I. Особенность, историческое дело его, по К. С. Аксакову, именно в том и заключается, что это был переворот, революция. В результате Россия разде-

<sup>1</sup> Там же, с.44—50.

<sup>2</sup> Там же, с.42.

лилась «на две резкие половины: на преобразованную Петром, или верхние классы, и на Россию, оставшуюся в своем самобытном виде, оставшуюся на корню, или простой народ»<sup>1</sup>. Петр I нарушил добровольный союз Земли и Государства. Последнее «перешло границы и сдавило общину в ее обычаях, в ее жизни; оно распространило свое государственное начало на народ и подчинило его этому внешнему началу»<sup>2</sup>. Народ еще держится, но, если он сам проникнется государственным духом, захочет сам стать государством, тогда погибнет и самое дорогое – внутреннее начало свободы. На этой тревожной мысли и обрывались замечания К. С. Аксакова по поводу 1-го тома «Истории...» С. М. Соловьева.

Как видим, вышеизложенные мысли К. С. Аксакова во многом, если не сказать коренным образом, отличаются от того, что ему зачастую приписывают в историографии. Перед нами прежде всего ученый-филолог, историк, источниковед, горячо любящий и знающий историю своего народа. Но не просто ученый, а глубоко верующий православный человек, именно с основания веры стремящийся постигнуть судьбы русской истории. Этим, безусловно, он и близок своим более старшим сотрудникам: А. С. Хомякову и И. В. Киреевскому. Близость к последнему усиливается его оценкой Древней Руси, о которой несколько сдержаннее говорил А. С. Хомяков. Но К. С. Аксаков развивал более рельефно свои воззрения о «Земле» и «государстве», «внутренней» и «внешней» правде и некоторые другие идеи. Они не противоречили общим славянофильским положениям о необходимости подвига в личной и общественной жизни, о необходимости для образованной части общества стать истинно русскими людьми.

<sup>1</sup> Там же, с.43—44.

<sup>2</sup> Там же, с.58.

\* \* \*

Несколько особняком от московской жизни (но не от мыслей, так волновавших «Москву») стоял Ю. Ф. Самарин. Если в ноябре–декабре 1844 г. он ощущает необходимость «добросовестнейшего», «даже суровейшего» труда и «усиленных занятий наукой», то в письме к А. С. Хомякову от февраля (или марта) 1846 г. с грустью вынужден отказаться (из-за недостатка досуга) «от всякого ученого труда»<sup>1</sup>. Считает он себя и не способным к какой-либо службе и предпочел бы другой род деятельности. Ю. Ф. Самарин видит, что отрицательный образ действия против так называемого петербургского направления совершенно бесплоден. В начале апреля 1847 г. он сообщает А. С. Хомякову: «С литературною деятельностью нашею надобно будет проститься и начать действовать иначе»<sup>2</sup>. Причина, по его мнению, заключается в том, что их литературная деятельность «почти ни к чему не вела». Отсюда и стремление к деятельности практической, и сомнение: «Неужели я не найду себе в царстве русском дела по душе?» (май 1847 г.)<sup>3</sup>. Разумеется, он имел в виду дело, требовавшее всех его «способностей, всего времени и сердечного участия»<sup>4</sup>.

К этому времени Ю. Ф. Самарин уже второй год занимался остзейским вопросом: писал «Историю Риги», изучал многочисленные средневековые источники, летописи Остзейского края, что навело его «на многие предметы любопытные и важные для русской истории», о чем он в июле 1847 г. сообщал М. П. Погодину<sup>5</sup>. В то же время Ю. Ф. Сама-

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.12, с.146147, 421.

<sup>2</sup> Там же, с.423.

<sup>3</sup> Там же, с.373.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, с.251.

рин не мог не заметить, что «все здесь дышит ненавистью к нам», причем «ненависть и ожесточение остзейских немцев сосредоточиваются преимущественно на двух предметах: русском языке и православии»<sup>1</sup>. Свое понимание решения остзейского вопроса он изложил в письме к А. С. Хомякову в начале 1848 г. Последний высказал ему свое видение как этого, так и более общих вопросов, которые не один год волновали московских единомышленников, в частности об отношении к правительству.

Поступив на службу и вникнув подробнее в дела, Ю. Ф. Самарин, естественно, не мог разделять крайние взгляды не служившего К. С. Аксакова. Он считал, что «правительство не творит жизни», но оно может содействовать ее развитию<sup>2</sup>. К тому же Ю. Ф. Самарин все более и более приходил к выводу, что все важнейшие вопросы будут разрешены не чиновниками, а частными людьми, знакомыми с конкретным положением дел. Чтобы знать, как их решать, — надо послужить. А потому служба могла и должна была стать необходимой школой.

А. С. Хомяков не отрицал, но уточнял предложенную мысль. Задачу их направления он видел все же более обширной, разнообразной: и «научнообразное изложение теории», и «практическое приложение». Ибо сама эпоха призывает к последнему, так как подняты вопросы исторические, то и разрешены они могут быть «не иначе как путем историческим, т.е. реальным проявлением в жизни»<sup>3</sup>.

Исходя из своего понимания службы правительству и России, Ю. Ф. Самарин решил изложить сущность остзейского вопроса в форме писем. Написаны они были довольно быстро в мае — июне 1848 г., перед самым отъездом из Риги. Находясь в Остзейском крае, Ю. Ф. Сама-

<sup>1</sup> Там же, с.255, 258.

<sup>2</sup> Там же, с.179.

<sup>3</sup> Там же, т.7, с.39.

рин приобрел немало поучительных уроков, главными из которых были следующие. Бессилие – внутренний порок правительства. Оно от пустоты и безмыслия. Результат порока – непоследовательность. Отсюда вывод: за правительство нельзя поручиться «на одну неделю»<sup>1</sup>. Но это не значит, что не надо служить. Наоборот, это дает повод знающим и умеющим людям повлиять на правительственные решения. Второй главный вывод Ю. Ф. Самарина: «убеждение в глубокой, коренной, систематической вражде немцев к русским. Они делали и будут делать нам страшное зло»<sup>2</sup>. С целью помочь его устранению и написаны были «Письма из Риги».

В них автор обосновывает, что Россия имела на Остзейский край исторические и даже естественные права. Это временно отпавшая часть самой России, «воссоединившаяся с нею навсегда»<sup>3</sup>. И само христианство впервые распространилось в Остзейском крае в форме православия, которое не было искоренено впоследствии. Связь с Православной Церковью в Лифляндии никогда не прерывалась. Поэтому жители Остзейского края вошли в состав империи не как чужие, а со всеми правами господствующего племени. Но остзейцы не признают Россию своей отчиной. Их отчизна – или германский мир вообще, или «какое-то отвлечение от немецкой жизни». А потому его современное устройство «противоречит основным государственным и общественным началам, выработанным новейшею историею, достоинству и выгодам России, и, наконец, интересам самого края»<sup>4</sup>.

В связи с этим остзейский вопрос приобрел громадную важность для России, так как «одно из двух: или мы

<sup>1</sup> Там же, с.44.

<sup>2</sup> Там же, с.45.

<sup>3</sup> Там же, с.18.

<sup>4</sup> Там же, с.156, 35, 106.

будем господами у них, или они будут господами у нас»<sup>1</sup>. Но управление края таково, что поставило в униженное положение православие и русских. Все это требовало коренного преобразования, без сочувствия общества правительство их исполнить не могло. Следовательно, преобразование надо начинать с «прояснения образа мыслей общества». После этого дело «совершится скоро и без шума». Будущая судьба самих остзейцев «вся заключена в России», и в их интересах честное освещение положения в крае<sup>2</sup>. Таков основной смысл «Писем...»

Окончив дела в Риге, в конце июля 1848 г. Ю. Ф. Самарин отправляется в четырехмесячный отпуск, который проводит в Москве и ее окрестностях, гостит у друзей, в том числе у Аксаковых и А. С. Хомякова. По имеющимся сведениям, все они вполне разделяли взгляд Ю. Ф. Самарина на остзейский вопрос. «Сочувствовал этому взгляду по существу» и святитель Филарет (Дроздов). В высших же кругах правильность воззрений Ю. Ф. Самарина открыто признали только Л. А. Перовский и граф П. Д. Киселев<sup>3</sup>.

Возбуждение интереса к остзейским делам никак не могло нравиться «немецкой партии» – выходцам из этого края, занимавшим в Петербурге важные посты. Более того, по словам Ю. Ф. Самарина, «все дело находилось в руках остзейцев», ибо в центре самого правительства самообразовалось «особое министерство остзейских дел»<sup>4</sup>. Такой оборот поднятого вопроса не мог быть не замечен Николаем I, который смотрел на происходящее со своей стороны.

Дело в том, что «Письма из Риги» явились, по сути, первым полноценным произведением русской политической публицистики, в которых был поставлен один из важ-

---

<sup>1</sup> Там же, с.106.

<sup>2</sup> Там же, с.159, 160.

<sup>3</sup> Там же, с.40.

<sup>4</sup> Там же, с.77.



нейших болезненных вопросов, от разрешения которого зависела судьба многих других, а в конечном счете, и собственно России. Правительству и обществу было заявлено: что происходит в действительности и на что не следует закрывать глаза, ибо это может грозить гибелью.

Ю. Ф. Самарин не отождествлял правительство и императора, но это делал сам Николай I. Поэтому самаринские «Письма» были восприняты как преступление, и автор был посажен в Петропавловскую крепость. Беседа с императором рассеяла недоразумения относительно правительства. Но дело этим не закончилось, ибо в борьбу вмешались силы общества, война с которым, по прозорливому суждению С. Т. Аксакова, «опаснее войны с правительством»<sup>1</sup>.

Недоверие славянофилов, по мнению Д. Самарина, относилось не к правительству и не к принципам Николая I, а к деятельности правительства. И хотя в истолковании «православия, самодержавия и народности» славянофилы расходились с правительством<sup>2</sup>, «большинство ... общества того времени отвергало правительственное знамя в принципе»<sup>3</sup>. Победило в конце 1840-х гг. в остзейском вопросе именно «общество» в лице чиновников. Несмотря на то что после разговора с Николаем I Ю. Ф. Самарин был освобожден, как выразился С. Т. Аксаков в письме к И. С. Аксакову от 25 апреля 1849 г., наступил «конец надежде на обращение к русскому направлению!»<sup>4</sup>

Летом 1850 г. в письме к А. С. Хомякову Ю. Ф. Самарин признается, что постепенно приходит к убеждению (которое адресат давно уже имел) в определении «нашего современного недуга»: «Это – упование на вещественные

<sup>1</sup> Там же, с.150.

<sup>2</sup> Хомяков Д.А. Православие, самодержавие, народность. Монреаль, 1983.

<sup>3</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.7, с.140.

<sup>4</sup> Там же, с.120.

силы... это – грубый и сознательный материализм». Корень зла – именно в его господстве. Отсюда – «все знамения века сего». Ступени его («самовластное игнорирование духовного начала», «боязнь его» и, наконец, «систематическое его умерщвление») пройдены, и «мы уже заносим ногу на самую последнюю»<sup>1</sup>. Главными условиями общественного материализма он полагает желание «покоя и безопасности». По-своему формулирует материализм правительство (называя его дисциплиной и воздвигая на ней новую систему воспитания); по-своему – так называемая новая историческая школа (выдумывая родовое начало в прошлом и осмеивая семейный быт, «она с каким-то тупым восторгом рукоплещет поглощению земского начала ... в прошедшем... а этим оправдывает правительственный материализм в настоящем»)<sup>2</sup>.

Служебная деятельность как цель теряет для Ю. Ф. Самарина «всякое значение», но он не отрицает ее как «побочное средство». Ведь «нужно же, чтобы кто-нибудь из нас овладел знанием нашей официальной действительности. Может быть, когда-нибудь и это знание пригодится», – писал Ю. Ф. Самарин К. С. Аксакову из Киева 2 октября 1850 г.<sup>3</sup> Через год тому же адресату он сообщал свое убеждение: «Корабль, на котором мы все стоим, тонет ... ничто не спасет его...»<sup>4</sup> Но он считал, что в этих условиях его место не в каюте, а на палубе. Последние выводы он делал в Киеве, куда был направлен правителем канцелярии генерал-губернатора в конце 1849 г.

Еще в сентябре 1845 г. Ю. Ф. Самарин писал К. С. Аксакову из Петербурга: «Хочется мне на Волгу или в Малороссию»<sup>5</sup>. Соседство их – символическое. Волга

<sup>1</sup> Там же, т.12, с.434.

<sup>2</sup> Там же, с.434—435.

<sup>3</sup> Там же, с.211.

<sup>4</sup> Там же, с.215—216.

<sup>5</sup> Там же, с.167.

для Ю. Ф. Самарина – «наша река, русская река по преимуществу, живой образ спокойного могущества и ясной глубины, образ величия, как понимает его русский человек в мире физическом и в мире нравственном» (письмо к К. С. Аксакову из Симбирска, октябрь 1849 г.)<sup>1</sup>. Но и Малороссия для него не чужая. В письме от 7–10 февраля 1850 г. к А. О. Смирновой он восхищался: «Знаете, как интересна и поучительна история Малороссии»<sup>2</sup>. Он считал последнюю «совершенной противоположностью» Велikorоссии из-за отсутствия «нашей северной общины», развития «начала личности», отсутствия в характере малороссиян, как народа, «того свойства, которое называется выдержкою». Необъятные силы были разрозненные и бесплодные. И если бы не Москва, то «никогда бы русское начало здесь не восторжествовало»<sup>3</sup>.

А потому Ю. Ф. Самарин не мог согласиться с основной мыслью «Повести об украинском народе» П. А. Кулиша, что Украина могла сделаться самостоятельной, если бы не измена дворянства и не владычество Москвы, убившей ее народность. Ю. Ф. Самарин полагал, что главной причиной бессилия Украины был деспотизм дворянства, невыносимое положение народа, недостаток оседлости. Чтобы спасти Украину, необходимо было «упрочить быт народа». Сами «герои Малороссии» сделать этого не могли, а потому «нужна была посторонняя, внешняя власть, самодержавная, неподсудная – власть государя»<sup>4</sup>. Должна была «выступить Москва», так как народ был против «союза с Польшею и неверными». Прикрепление к земле («зло великое») – жертва, но именно ею было предотвращено «еще большее бедствие». Итак,

<sup>1</sup> Там же, с.205.

<sup>2</sup> Там же, с.390.

<sup>3</sup> Там же, с.390, 391.

<sup>4</sup> Там же, т.1, с.294.

«Украине, предоставленной самой себе, предстояла бедственная будущность»<sup>1</sup>.

Спасение требовало отречения от политической самостоятельности. Конечно, Украина «много пострадала от Москвы», ибо то, что выработала для себя Великороссия, на Малороссию налегло «вдруг». И тем не менее именно Московское государство спасло материальное существование простого народа, «спасло Православие и вывело ненавистную унию. Всего этого Украина для себя не могла сделать»<sup>2</sup>.

Огромное значение в деле спасения Ю. Ф. Самарин придавал православной вере. Недаром, познакомившись в Киеве с Киево-Печерским патериком, он целый месяц «жил» «этою книгою» и собирался писать о ней статью<sup>3</sup>. Он считал, что «вся Древняя Русь светилась Киево-Печерскою Лаврою: казалось, как будто все пути примыкали к ней. <...> Она была в живом соприкосновении со всеми сословиями и званиями...»<sup>4</sup> И сама жизнь печерских святых была для него «гораздо чудеснее их чудес». Впоследствии, в борьбе с католическим духовенством, почти все малороссийские ученые (богословы) заразились: заимствовали «форму науки», и «Бог знает к чему бы это повело, если бы живое общение с великорусским духовенством не удержало их на опасном пути»<sup>5</sup>.

Общий вывод о «Повести об украинском народе» Ю. Ф. Самарин делал такой: «Пусть же народ украинский сохраняет свой язык, свои обычаи, свои песни, свои предания; пусть в братском общении и рука об руку с великорусским племенем развивает он на поприще науки и искусства,

<sup>1</sup> Там же, с.296.

<sup>2</sup> Там же, с.297.

<sup>3</sup> Там же, т.12, с.392.

<sup>4</sup> Там же, с.394.

<sup>5</sup> Там же, с.392, т.1, с.297.

для которых так щедро одарила его природа, свою духовную самобытность во всей природной оригинальности ее стремлений; пусть учреждения, для него созданные, приспособляются более и более к местным его потребностям. Но в то же время пусть он помнит, что историческая роль его – в пределах России, а не вне ее, в общем составе государства Московского, для создания и возвеличения которого так долго и упорно трудилось великорусское племя, для которого принесено им было так много кровавых жертв и понесено страданий, неведомых украинцам; пусть помнит, что это государство спасло и его самостоятельность; пусть, одним словом, хранит, не искажая его, завет своей истории и изучает нашу»<sup>1</sup>.

Несмотря на то что Ю. Ф. Самарин из-за служебной деятельности как бы удалялся от основной проблематики «московского направления», на самом деле это мало отразилось на развитии его коренных воззрений. Обстоятельства жизни вносили лишь коррективы в то, о чем он думал и писал. На источник размышлений повороты судьбы практически не влияли.

\* \* \*

В письме родным от 18 марта 1849 г. И. С. Аксаков писал: «...я вижу, что для моей деятельности только два поприща: служба и поэзия..»<sup>2</sup> Но в тот же вечер, по подозрению в близости к Ю. Ф. Самарину, он был арестован. В ответах на предложенные ему письменные вопросы И. С. Аксаков, по сути, изложил как бы общие воззрения славянофилов. Ранее мы отмечали, сколь неопределенны были взгляды И. С. Аксакова до 1848 г. на многие осново-

<sup>1</sup> Там же, т.1, с.298.

<sup>2</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 2 ч., 4 т. М., 1888–1896, ч.1, т.2, с.123.

полагающие вопросы. Поэтому нет достаточных оснований считать, что его ответы – идеология славянофильства. Однако не следует и пренебрегать этими ответами, ибо И. С. Аксаков еще в 1844 г., ставя для себя практические цели, от старшего брата и его друзей надеялся принять «готовый плод умозаключений»<sup>1</sup>. Очевидно, этот плод в экстремальных условиях стал уже во многом и своим, когда И. С. Аксаков представлял не только себя, но и все «московское направление». Во всяком случае, в октябре 1848 г. он причислял себя к «москвичам-славянофилам», хотя в своем произведении «Бродяга» «самородка русской мысли и слова» не находил<sup>2</sup>.

По мнению И. С. Аксакова, «старый порядок вещей в Европе так же ложен, как и новый», а к этому его привели ложные начала, «авторитет католицизма, рационализм протестантизма и усиленное преобладание личности, противное духу смирения христианской общины»<sup>3</sup>. Русь не такова. Ее спасло православие, внеся в жизнь совершенно другие начала. Хотя при «Петре Великом» верхние слои увлеклись Западом, и впоследствии так называемое общество заслонило от правительства народ и мешает последнему понимать Россию в «настоящем свете». Русский же народ смотрит на царя как на самодержавного главу всей русской православной общины. Несомненно, народу противен всякий насильственный путь. И «только правительство может практически осуществить возрождение русской народности и самобытное развитие русской жизни»<sup>4</sup>.

Кроме этого, И. С. Аксаков подтвердил, что он, подобно Ю. Ф. Самарину, отцу и брату Константину, негодует против остзейских немцев как касты, действующей «в

<sup>1</sup> Там же, т.1, с.211.

<sup>2</sup> Там же, т.2, с.5.

<sup>3</sup> Там же, с.151, 152.

<sup>4</sup> Там же, с.156—157.

духе презрения к России и ее народу»<sup>1</sup>. Он выразил также свое негативное отношение к панславизму и коммунизму. Естественно, что в подобных ответах император Николай I не мог найти ничего опасного. Более того, собственноручные заметки государя свидетельствовали об одобрении некоторых ответов задержанного.

Но, высказав, как он понимал, славянофильские ответы на предложенные вопросы, И. С. Аксаков не разрешил собственно в себе и для себя то, что уверенно писал для других. Сразу после освобождения из-под ареста он замечает, что простой народ по всей России не по-христиански празднует праздники. Сам же И. С. Аксаков собирается познакомиться с «древним хозяйственным устройством городов, с их внутренней администрацией». А его стихи наполнены стремлением к пользе, воззваниями к деятельности, строгими нравственными требованиями.

Почти два года (май 1849 г. – март 1851 г.), проведенные в Ярославле, не убавили сомнений. Да, «в старину земля русская была сильна единством веры», а раскол «есть самое скверное и опасное явление», и он уверен, что есть спасение от томившей его тоски: «Конечно, есть лекарство, я знаю его, но не в силах его принять, – религия!»<sup>2</sup> По собственному признанию И. С. Аксакова, весь 1848 г. постоянно разбивались его «с таким трудом усвоенные верования», и к июлю 1849 г. не осталось у него «ни одной человеческой истины, о которой нельзя было бы сказать и *pro* и *contra*, я потерял всякую веру и в ум человеческий, и в наши выводы и соображения, и в логику, и в жизнь. Есть Нравственная Истина, но я не умею согласить ее с жизнью, а отречься от жизни недостает сил. От того-то такая тоска...»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Там же, с.158.

<sup>2</sup> Там же, с.184, 189.

<sup>3</sup> Там же, с.197.

Все эти искания и сомнения наблюдались на фоне попыток преобразовать «поповскую касту», хотя сам И. С. Аксаков не ест скоромную пищу лишь потому, что все постятся. Он считает, что «Церковь наша и все духовенство поладили с современностью, заслонили истину или, яснее, так обмотали евангельские истины своею обрядовою, административно-полицейскою стороною, что не всякий в состоянии отделить ее. Православное духовенство совращает народ; а раскольнические учителя ... также вне истины и также не устоят...»<sup>1</sup> И. С. Аксаков уверен, что «просвещение должно быть основано на религиозных началах», что «вся жизнь должна быть проникнута духом Христова учения», но Священное Писание он видит не «такою книгою, на которую устремились все деятельные силы живого человеческого ума», а книгою «успокоительную», «прибежищем» и т.д.<sup>2</sup>

И. С. Аксаков терпеть не может «правил в самой жизни», не любит «обычая», «монашеских уставов, где формулировано аскетическое стремление». Он не чувствует «никакой в посте потребности» и просит сестер «не слишком усердствовать» в нем, и «в хождении в церковь», хотя и «с удовольствием» отслужил молебен св. Димитрию Ростовскому, которого «уважал больше других святых»<sup>3</sup>. К концу 1850 г. он признается, что «носит в душе» убеждения без веры. Христианское же учение, по его мнению, «разрушает жизнь», а «живая жизнь не мирится со строгим христианским учением»<sup>4</sup>. Но все эти мысли или наедине с собой, или в посланиях к родным. Сына купца Серебренникова в Угличе он предостерегает, чтобы тот «на пути к просвещению держался бы

<sup>1</sup> Там же, с.273.

<sup>2</sup> Там же, с.287, 288.

<sup>3</sup> Там же, с.296, 298.

<sup>4</sup> Там же, с.360.



веры и церкви, как якоря», ибо в противном случае «поток унесет его»<sup>1</sup>.

С братом Константином И. С. Аксаков согласен в том, что «юридические понятия существовали всегда в древней Руси», но он идет дальше и делает вывод, что «едва ли где юридический быт был так развит, как у нас», а «существующая многосложность наших законов у нас в крови, что администрация наша в старину была весьма сложна...»<sup>2</sup> В то же время он считает, что не все понятия римского права были в России, и понятие города, «как одного лица», сильнее развито на Западе. Видит он различие между служилым и земским человеком.

Насколько И. С. Аксаков любил крестьянина как выразителя «истинного типа русской народности», настолько «не лежала» у него душа к боярину. Это сословие он называл не иначе как «гнилым», которое полетело «вверх тормашкой» с появлением Петра I. И. С. Аксаков «вполне признает» «древние начала жизни», лежавшие «в самой церкви и народе», но он видит и то, что мыслящая часть высшего сословия отделена от народа «пропастью: сознанием и анализом жизни»<sup>3</sup>. А потому для него современный купец ближе к крестьянам, чем они. И. С. Аксаков полагает, что изучение народа по древним памятникам не дает права на убедительные заключения, для этого надо знать современную действительность. По окончании пребывания в Ярославской губернии он хочет написать большую статью или записку «о современном положении и значении городских общин в России», необходимым дополнением к этому труду он считает «изложение внутренней жизни и администрации городов»<sup>4</sup>. Но еще до написания

---

<sup>1</sup> Там же, с.243.

<sup>2</sup> Там же, с.247.

<sup>3</sup> Там же, с.250.

<sup>4</sup> Там же, с.332.

он убежден, что с XVI века до Екатерины II городских общин не существовало.

Как видим, в начале 1850-х гг. И. С. Аксаков, по сути, не имел четкого внутреннего убеждения ни по одному ключевому вопросу, который занимал его и близких ему людей. Развитие его воззрений проходило на фоне усиливающейся потребности «говорить словом правды» при неприятии «лжи официальнойности» и условностей высшего общества. С 1853 г. (до 1859 г.), по собственным словам И. С. Аксакова, в его жизни начался «опустошительный период», который он «так бы охотно вычеркнул из жизни»<sup>1</sup>. Тем не менее зимой 1852/53 года он занимался изучением «древних наших учреждений, чтением грамот, актов и проч.»<sup>2</sup>, а в конце 1853 г. был направлен на Украину Российским географическим обществом для изучения ярмарок, где провел и весь 1854 год.

Несмотря на то что Малороссия, Киев оказали большое воздействие на И. С. Аксакова, подвиги киево-печерских отцов вызывают у него лишь протест против «самоумерщвления» (это не полный благоговения отзыв Ю. Ф. Самарина). Он по-прежнему различает истину, хранимую Церковью, учение Церкви и катехизис митрополита Московского Филарета. И. С. Аксаков восхищается проповедниками-протестантами и «не видел еще ни одного обращенного проповедями Филарета»<sup>3</sup>. В последних словах мы слышим голос раннего, до «обращения», И. В. Киреевского. Вообще он не сомневается в истине догматов православия, но считает необходимым внести «жизненный элемент» в «церковь историческую». Россия, по его мнению, грешит безличностью, т.е. «уничтожением личности

---

<sup>1</sup> Там же, ч.2, т.4, с.174.

<sup>2</sup> Письма С.Т., К.С. и И. С. Аксаковых к И.С.Тургеневу. М., 1894, с.46.

<sup>3</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 2 ч., 4 т. М., 1888–1896, ч.2, т.3, с.13.

всюду, в семье, в общине и преимущественно в сословии духовном и в жизни церковной»<sup>1</sup>.

И. С. Аксаков по-прежнему убежден, что тот круг, к которому он принадлежит, хотя и изучает древнюю Русь, почти не знает современной России. Тяжелый труд изучения ее не приносит ему ни утешения, ни твердости и постоянства в суждениях и выводах. Он хочет «делать дело жизни», хочет простоты и «мудрости душевной, не той, которая почерпается из Канта или Фихте»<sup>2</sup>. Зиму 1854/55 года И. С. Аксаков проводит в Москве, Абрамцеве, Троице-Сергиевой Лавре, посещает Петербург. Со смертью Николая I появляется уверенность, что начинается «новая эра и для нравственно-общественного существования каждого русского»<sup>3</sup>.

Таким образом, конец 1840-х – середина 1850-х гг. для И. С. Аксакова было временем активной деятельности, он стремился приложить свои силы к познанию современной России и осмыслению ее бытия. Но плоды оказались и малозаметными, и малоудовлетворительными. Принадлежа по своему родственному положению к славянофильскому окружению, он никак в это время не может быть причислен к активным сторонникам развития славянофильской идеи исторического развития России, не говоря уже о том, чтобы считать его сознательным в самом прямом смысле «славянофилом». Период духовного трезвления И. С. Аксакова явно затягивался. «Обращение» И. В. Киреевского (как мы уже видели) совершалось тоже не один год, и нательный крест, который он «никогда прежде не носил на себе», был им надет только в 1842 г., а рыбу в Великий пост супруги Киреевские «вкушали» до самого конца 1840-х гг., до замечания отца Макария<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.88—89.

<sup>3</sup> Там же, с.105.

<sup>4</sup> Афанасьев В. Супруги Киреевские в их отношении к Оптиной Пусты-

\* \* \*

Итак, в конце 1840-х – первой половине 1850-х гг. славянофилы продолжают развивать свои взгляды о безусловном приоритете духовной составляющей и в жизни отдельного человека, и в жизни целых народов, всего человечества. Несмотря на несогласие с некоторыми положениями И. В. Киреевского, совершенно очевидна их духовная близость в понимании исторической судьбы России. Они не мыслят ее пути вне Православной Церкви, понимая Россию прежде всего как православный духовный организм. В таком своем качестве она существенно необходима, даже спасительна и для всего мира.

Другое дело, что И. В. Киреевский в большей степени, чем его соратники (за исключением К. С. Аксакова), по слову отца Макария (Иванова), «одобрил нашу Русь», что и вызвало критику со стороны некоторых членов славянофильского кружка. Но иерархия ценностей от этого не нарушалась. Не искажали ее ни А. С. Хомяков, ни П. В. Киреевский, ни Ю. Ф. Самарин, ни К. С. Аксаков. Последний был убежден, что для русской земли Православная Вера есть и «цель», и «знамя». Естественно, такому подходу не могло не противостоять так называемое «общество», где господствующим был «грубый и сознательный материализм». Мысли А. С. Хомякова об этом корне зла поддерживал и развивал Ю. Ф. Самарин. Внутренне особняком стоял в это время еще во многом не определившийся И. С. Аксаков.

## ГЛАВА 5

### АПОГЕЙ СЛАВЯНОФИЛЬСКОЙ МЫСЛИ (1855–1860)

*Славянофилы в начале царствования Александра II. — Записка К. С. Аксакова «О внутреннем состоянии России». — А. С. Хомяков. Предисловие к «Русской Беседе». — Ю. Ф. Самарин и его участие в полемике о народности. — К. С. Аксаков «О русском воззрении». — А. С. Хомяков в 1856–1860 гг.: о соотношении народного и общечеловеческого, личности и общества; богословские сочинения; речи, произнесенные в Обществе любителей российской словесности (1859–1860 гг.); «К сербам. Послание из Москвы». — И. В. Киреевский в 1855–1856 гг. — К. С. Аксаков в период «Молвы» (1857–1858 гг.), филологические занятия середины — конца 1850-х гг. — Ю. Ф. Самарин, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков о крестьянском вопросе. — И. С. Аксаков в 1855–1860 гг.*

«...Русский дух создал самую Русскую землю в бесконечном ее объеме, ибо это дело не плоти, а духа; русский дух утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общежительности в тесных пределах; русский дух понял святость семьи и поставил ее, как чистейшую и незыблемую основу всего общественного здания; он выработал в народе все его нравственные силы, веру в святую истину, терпение несокрушимое и полное смирение. Таковы были его дела, плоды милости Божией, озарившей его полным светом Православия»

*А. С. Хомяков<sup>1</sup>*

Смерть императора Николая I в московском кругу была оценена как кончина истинного христианина. О нем, по свидетельству В. С. Аксаковой, говорили «не только без раздражения, но даже с участием»<sup>2</sup>. Было признано: за грехи России убеждения почившего государя были ей тяжким бременем. Сам же Николай I действовал добросовестно, исходя из своих убеждений. Его жалели как человека и полагали, что его система пала вместе с ним.

Манифест нового императора произвел «благое впечатление» и породил надежды на изменение политики, хотя прежняя деятельность Александра Николаевича такого повода особенно не давала. В первые же дни нового царствования К. С. Аксаков пишет «Записку» «О внутреннем состоянии России», дошедшую через графа Д. Н. Блудова до Алексан-

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988, с.249.

<sup>2</sup> Дневник Веры Сергеевны Аксаковой. 1854–1855. СПб., 1913, с.66.

дра П. Написал адрес (так и не отправленный, но разошедшийся по столице) и А. С. Хомяков с выражением сочувствия и одобрения. В среде славянофилов возникло доверие к «доброму государю», который, по выражению А. С. Хомякова, «непременно хочет попасть в москвичи»<sup>1</sup>. Итак, по меткому слову Ф. И. Тютчева, наступила «оттепель».

В «Записке» К. С. Аксаков считал своим долгом сказать «со всею силою правды» (вложив в нее «весь плод наблюдений и замечаний») «всю истину о России»<sup>2</sup>. То есть это было не просто изложение своего понимания «внутреннего состояния» страны, а квинтэссенция воззрений. И совсем не случайно автор прилагает к «Записке» «Дополнение» (в котором дает «сосредоточенный вывод», вытекающий из нее) и два примечания, которые должны были показать необходимость предлагаемых практических шагов. Текст самой «Записки» можно разделить на несколько частей: мысли о прошлом, рассуждения о настоящем; необходимость и сущность перемен. Но, прежде всего, уяснялись «общие народные основания».

Первый тезис «Записки» определял русский народ как «народ негосударственный, т.е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия»<sup>3</sup>. Доказательства К. С. Аксаков видит в добровольном призвании чужой государственной власти в лице варягов, в событиях 1612 года, в отсутствии восстаний с целью расширения народных политических прав. Следовательно, особенность духа русского народа в том, что он государствовать не хочет, в нем нет «самого духа политического»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же, с.94.

<sup>2</sup> Цит. по: Теория государства у славянофилов: Сб. ст. СПб., 1898, с.23.

<sup>3</sup> Цит. по: *Бродский Н.Л.* Ранние славянофилы. М., 1910, с.69.

<sup>4</sup> Там же, с.71.

Для исполнения своего назначения России необходимо поступать не по чуждым ей теориям (независимо от того: заемные они или доморощенные), а по собственным понятиям и требованиям. Таким образом, «дух народный должен быть постоянным путеводителем правительства». Русский народ, не искавший политической свободы, ищет свободу нравственную, общественную, свободу духа. Он «как единый, может быть, на земле народ христианский (в истинном смысле слова)» избирает путь к царству Христову, предоставив государству царство от мира сего<sup>1</sup>. Люди русского народа грешны, но основания его истинны, «верования его святы», «путь его прав».

Издrevле Русь разделилась на государство и землю, правительство и народ. Подвиг общественный для правительства заключается в том, что оно обеспечивает для народа нравственную жизнь и блюдет его духовную свободу от всяких нарушений. Если бы люди были святы, то в государстве не было бы необходимости. Власть от мира сего (государство) необходима ради греховности людской. Призвание же человека – есть нравственное приближение к Богу.

Русское устройство, считает К. С. Аксаков, «есть единое истинное устройство на земле», так как «великий вопрос государственно-народный лучше решен быть не может, как решил русский народ»<sup>2</sup>. Ту же мысль спустя почти столетие еще в более категоричной форме проводил И. Л. Солоневич<sup>3</sup>.

Если государство становится для народа целью, то тогда исчезает высшая цель и он перестает быть народом. При русских началах государственная власть должна быть монархической, ибо общество правительством

---

<sup>1</sup> Там же, с.73.

<sup>2</sup> Там же, с.76.

<sup>3</sup> Солоневич И.Л. Народная монархия. М., 1991.



быть не может. Вне народа и общественной жизни может быть только лицо. Монархическое неограниченное правительство, в русском понимании, является защитником истинной духовной свободы, свобода же политическая «не есть свобода»<sup>1</sup>. Русские повинуются власти, чтут ее, но не идолопоклонствуют: чтят царя, а не боготворят. «Первое отношение» между правительством и народом (отношение взаимного невмешательства) должно быть дополнено служением правительства народу. Ибо оно для него, а не наоборот. Народ же обязан исполнять государственные требования. «Самостоятельное отношение безвластного народа к полновластному государству есть только одно: общественное мнение»<sup>2</sup>. Посредством общественного мнения народ служит своему правительству. И это не политическая, а нравственная связь.

Раньше при «мудрых царях» это были Земские Соборы («неторопливо, постепенно и прочно совершали мудрые государи свой подвиг, не сходя с русских начал, не изменяя русского пути»<sup>3</sup>). Однако при Петре I со стороны правительства, а не народа, были нарушены начала гражданского устройства России, когда был оставлен русский путь.

Петра I К. С. Аксаков называет «величайшим из великих людей». Но его переворот есть свидетельство того, «какое глубокое внутреннее зло производит величайший гений, как скоро он действует одиноко, отдаляется от народа и смотрит на него, как архитектор на кирпичи»<sup>4</sup>. Именно при Петре началось зло, которое оставалось злом к началу царствования Александра II. Более того, неизлеченное, оно усилилось с течением времени. Прошедший при Петре общественный разрыв – это разрыв

<sup>1</sup> Бродский Н.Л. Ранние славянофилы. М., 1910, с.78.

<sup>2</sup> Там же, с.81.

<sup>3</sup> Там же, с.83.

<sup>4</sup> Там же, с.84.

древнего союза земли и государства, царя с народом. Образовалось иго государства над землей, и Русская земля «стала как бы завоеванной, а государство – завоевательным», монарх получил значение деспота, а свободно-подданный народ – значение раба-невольника в своей земле. Но «новопреобразованные русские», встав в новое, рабское отношение к власти, ощутили в себе политическое властолюбие. Простой же народ еще держится своих древних начал, хотя «петровская система» все более и более влияет и на него своею «вредной» стороной. И чем больше будет посягательство на внутреннюю, общественную свободу народа, тем больше народ будет искать свободы внешней, политической.

Итак, делает вывод К. С. Аксаков, петровская правительственная система ведет к тому, что «Россия перестанет быть Россией», и тогда революции ее сокрушат<sup>1</sup>. Петр, придав России внешнее величие, внутренне поразил ее растлением. Да и внешние дела совершались силами допетровской России. Внешняя сила может существовать, пока еще внутренняя не исчезла. А потому «внутреннее величие» должно быть первой главной целью и народа, и правительства. Но современное К. С. Аксакову состояние России представляет собой «внутренний разлад, прикрываемый бессовестною ложью»<sup>2</sup>. Правительство, верхние классы и народ стоят на разных началах, на разных путях, не понимая друг друга. Из-за «потери взаимной искренности» огромных размеров достигло «всеобщее развращение».

Следовательно, необходимо «понять Россию и возвратиться к русским основам, согласным с ее духом»<sup>3</sup>. Таков основной смысл «Записки». И нужно совсем немного, но главное: восстановить древние отношения государства

<sup>1</sup> Там же, с.88.

<sup>2</sup> Там же, с.89.

<sup>3</sup> Там же, с.92.

и земли, уничтожив гнет государства над землей. Народ же желает для себя только одного: «свободы жизни, духа и слова». Земский Собор как выражение общественного мнения в тех условиях К. С. Аксаков считал преждевременным, но отдельные собрания сословий по отдельным вопросам — вполне уместными. Он был уверен, что свобода слова неразрывно связана с неограниченной монархией при сохранении цензуры, охраняющей личность человека. Автор не касался крепостного состояния, раскола, взяточничества и т.д., требующих «особых усилий для исцеления». По его мнению, решение главного вопроса целительно подействует и на эти «язвы».

Трудно согласиться с распространенной в литературе точкой зрения, что «Записка» К. С. Аксакова есть выражение его политических взглядов. Это обедняет и искажает существо дела. К. С. Аксаков, говоря о «негосударственности» русского народа, понимал под народом того времени прежде всего и больше всего простой народ, крестьян. Себя же, надо полагать, он видел как человека, выходящего на «русскую дорогу». Поэтому и для себя он не ставил задачу «политического», т.е. внешнего деятеля. Естественно, и «Записка» его была посвящена «основам внутреннего состояния», а это отнюдь не только политические идеи. Подходит же он к пониманию взаимоотношений государства и народа как христианин, о чем неоднократно указывается в тексте. Между тем эти «основы» просто игнорируются в сочинениях многих исследователей.

Летом 1855 г. дела славянофилов становились «все хуже и хуже; новое царствование обмануло все надежды... прежняя система восторжествовала»<sup>1</sup>. Вместе с этой «системой», по эмоциональному выражению В. С. Аксаковой, восторжествовали и «все злодеи России, сознательные и бессознательные, все подлецы, окружавшие

<sup>1</sup> Дневник Веры Сергеевны Аксаковой. 1854–1855. СПб., 1913, с.115.

трон, остались на своих местах, предатель Нессельроде, причина всего зла в России, на которого падает вся ответственность за все бедствия русского народа, торжествует и действует по своим видам более, нежели когда. Государь – такое лицо, об котором никто не говорит уже»<sup>1</sup>. Александр II, по словам К. С. Аксакова, стал жертвой воспитания гибельной системы, на которую обрушилось «все зло» предшествовавшего царствования<sup>2</sup>.

\* \* \*

С большим трудом в 1856 г. славянофилам удалось добиться разрешения издавать свой журнал «Русская Беседа». Предисловие к нему было написано А. С. Хомяковым. Интересно, что издателей он называл «домашним кружком», связанным единством «характера и направления», а также «коренных, неизменных убеждений».

Мысль «о плодах милости Божией, озарившей» русский дух «полным светом Православия», А. С. Хомяков выделял особенно<sup>3</sup>. Так, спустя два года в статье «О греко-болгарской распре» он писал: «С самого основания своего «Русская Беседа» поставила себе прямою и первую обязанностью, по мере сил, трудиться не только в пользу просвещения вообще, но по-преимуществу, в смысле просвещения истинного, истекающего из начал верховной истины, Богом откровенной, т.е. веры православной»<sup>4</sup>.

Исходя из такого понимания русской истории, издатели «Русской Беседы» иными, чем многие их современники, видели и тогдашние задачи общества. Настало время пересмотреть все те положения, пришедшие с Запада,

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.127.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988., с.249.

<sup>4</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.3, с.454.

которым безусловно верили: «предлежит подвергнуть все шаткое здание нашего просвещения бесстрастной критике наших собственных духовных начал и тем самым дать ему несокрушимую прочность»<sup>1</sup>. В то же самое время на русских «лежит обязанность разумно усваивать себе всякий новый плод» западной мысли. Но А. С. Хомяков вновь напоминал, что «самая умственная жизнь получает все свое достоинство от жизни нравственной», а европейское просвещение страдает «пустодушием». На русских же лежит «обязанность стремиться к первому месту в рядах просвещающегося человечества»<sup>2</sup>.

Итак, поднималось «литературное знамя, знамя народного самосознания во всех областях жизни и духа»<sup>3</sup>. Заявленные в предисловии положения были развиты Ю. Ф. Самариным и К. С. Аксаковым.

\* \* \*

Ю. Ф. Самарин активно поддержал «Русскую Беседу», и уже в первом номере появилась его статья «Два слова о народности в науке», которая вызвала оживленную полемику между «Русской Беседой» и «Русским вестником» (да и сами «Два слова...» были ответом «Московским ведомостям»). Суть разногласий впоследствии Ю. Ф. Самарин определил так: «Русская Беседа» доказывала, что «общечеловеческие идеи вырабатываются из живых народных стихий, и ... народ, заимствуя у другого плоды его умственной жизни, не просто переливает их в свое сознание, а претворяет их в свое духовное существо»<sup>4</sup>. «Русский вестник» «смотрел на дело иначе».

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988, с.250.

<sup>2</sup> Там же, с.251, 250.

<sup>3</sup> «Русская Беседа». 1859. №6, с.1.

<sup>4</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.1, с.240.

Полемика продолжалась и в 1857 г. Вопрос «об отношении нашей народности к западному просвещению» по-прежнему «занимал многих». Ю. Ф. Самариным была написана и опубликована еще одна статья «О народном образовании», а также «Несколько слов по поводу исторических трудов г. Чичерина», «Замечания на статью г. Соловьева «Шлецер и анти-историческое направление». Кроме того, остались ненапечатанными «Замечания на заметки «Русского Вестника» по вопросу о народности в науке». Во всех этих работах Ю. Ф. Самарин рассматривает один и тот же круг вопросов: что есть народ, народность, какова должна быть наука о народе и т.д. Отчасти это было продолжением размышлений 1846 г., когда он начал писать статью «О религиозном характере вопроса о значении народа».

Ю. Ф. Самарин исходил из того, что история человечества совершается только «через народность». Народное (как ложное) не противопоставляется общечеловеческому (как истинному); наоборот, «общечеловеческое осуществляется в истории и постигается через народность»<sup>1</sup>. Под народностью же Ю. Ф. Самарин понимал не только «фактическое проявление отличительных свойств народа в данную эпоху, но и те начала, которые народ признает, в которые он верует, к осуществлению которых он стремится, которыми он поверяет себя, по которым судит о себе и о других»<sup>2</sup>. Но для самого народа эти начала представляются не «народными» (т.е. не историческими и ограниченными), а безусловно истинными, абсолютными. Именно потому и вносит их народ в свою жизнь, что видит в них «полную и высшую истину».

В основе любой образованности лежит «система религиозных верований». А где есть вера, там «нет и быть

---

<sup>1</sup> Там же, с.153.

<sup>2</sup> Там же, с.150, 151.

не может, исключительной национальности, в смысле народного самопоклонения», ибо «вера предполагает сознанный и недостигнутый идеал, верховный и обязательный закон»<sup>1</sup>. Достоинство выработанной народом образованности в таком случае будет зависеть «преимущественно от чистоты его духовных убеждений и от объема и глубины его нравственных требований»<sup>2</sup>.

Русскую народность Ю. Ф. Самарин понимал в неразрывной связи с православной верой, из которой «истекает вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнью русского человека»<sup>3</sup>. Но «христианство отрешает народную жизнь от преднамеренной замкнутости и открывает для нее возможность всечеловеческого общения»<sup>4</sup>. Хотя конкретные исторические обстоятельства могут не только препятствовать этому, но и «воспрепятствуют ему». А потому необходимо замечать еще и «соблазн общения», который может привести к отступничеству.

Так разрешал в общих чертах Ю. Ф. Самарин вопрос о народе и отчасти о народности. Правда, последняя категория рассматривалась им и «как определение испытывающей мысли», а оно требовало нового пояснения. Ю. Ф. Самарин был убежден в том, что каждый народ «должен сам себя рассказать, объяснить, раскрыть и определить свое отношение к другим народностям, до него сошедшим со сцены и уступившим ему право первенства», «обязан истолковать себя, оставить свою исповедь и передать данные для будущей его оценки тому народу, который вступит в его наследство»<sup>5</sup>. Эти обязанности нельзя возложить ни

---

<sup>1</sup> Там же, с.141.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.111.

<sup>4</sup> Там же, с.225.

<sup>5</sup> Там же, с.155, 205.

на кого другого, потому что задача состоит в обнаружении того, «что знает про себя только сам народ». Только он сам может выполнить или не выполнить эту задачу. В последнем случае его история может остаться «навсегда неразгаданною тайною». Но произнести «исторический приговор» над народом, определяя его место в «судьбах человечества», может «только другой народ», принявший от первого его «умственное наследство»<sup>1</sup>.

От имени всех единомышленников Ю. Ф. Самарин заявлял, что они не гоняются за оригинальностью, ибо такая «гоньба» бесплодна. И цель для них составляет не «народность», а истина. Судьба образованного общества в России такова, что, находясь «не на истинной», а на «инородной точке зрения», и приобщившись к «инородному взгляду» на вещи», народность становится необходима и как «существенное условие успешного развития науки»<sup>2</sup>. Но это условие утрачено, его необходимо возродить. Только мысль, «воспитанная в среде народности», способна «овладеть для науки именно теми явлениями, в которых она сама с собою встречается и узнает себя»<sup>3</sup>. Так, русскому и «дух русской истории» открывается яснее и полнее, чем кому-либо другому. «Народность познающей мысли» раздвигает пределы мысли, а не сокращает их.

Итак, народность — не только объект для мысли. Сама мысль получает от нее образование и развитие, «возводя» общечеловеческие начала через «народную среду», так как только в последней и через нее проявляется общечеловеческое. Именно поэтому «история движется вперед свободным совпадением народностей с высшими требованиями человечества»<sup>4</sup>. Изобрести, выдумать народность

---

<sup>1</sup> Там же, с.205, 156.

<sup>2</sup> Там же, с.206.

<sup>3</sup> Там же, с.116.

<sup>4</sup> Там же, с.152.



нельзя, ее можно только постигнуть. Но и это становится чрезвычайно трудно в силу конкретных исторических событий на Руси.

Особенности последних потребовали от Ю. Ф. Самарина нового пояснения категорий народности. Он считал, что «живая нить исторического предания» была перервана петровским переворотом. Это был именно переворот. Народ продолжал решать, как мог, свои задачи на основании тех же начал, которых «как будто бы не ведает». Историческая же наука, вследствие подражания, возникла не в живом народном самосознании, а как чисто формальная потребность истории. В результате истории других народов, «как бы готовая форма исповеди», была более или менее удачно приспособлена к русским нравам. То есть установилась «особенная точка зрения» на русское прошлое. Стали искать не то, что искал и требовал сам русский народ, а чем проявили себя западные народы. Естественно, ничего найдено не было. Итог собственной истории совершенно не походил на западноевропейскую цивилизацию, принятую за образец. Отсюда вывод об обделенности, отсталости России, коренных русских недугах и т.д.

Жизнь и история народа не может наполняться тем, чего в ней нет или чего не найдено. Надо искать то, что есть или может быть. Ю. Ф. Самарин в 1857 г., как и А. С. Хомяков в 1839 г., призывает строже «допросить себя», выработать в своем умственном процессе не отрицание, а положительное усвоение истин. Ибо русская история, написанная по отрицательным или надуманным признакам, есть ложь, так как применен «не тот масштаб, которым мерила сама себя Россия»<sup>1</sup>.

Русская же народность объективно дорога тем, что в ней есть «жизненное осуществление начал истинных»,

<sup>1</sup> Там же, с.149.

в сравнении с западноевропейскими, которые представляются Ю. Ф. Самарину «односторонними, т.е. относительно ложными»<sup>1</sup>. Потому-то без народности и не может быть настоящего развития науки. Ю. Ф. Самарин вступает в полемику и с Б. Н. Чичериным, и с С. М. Соловьевым, представителями «отрицательного воззрения на русскую жизнь», видя ложность как их отправных посылок, так и конечных результатов самого метода исследования («неприменяемость избранного мерил к предмету изучения»), когда определяется русская история «не столько по тем данным, которые в ней есть, сколько по тем, которых в ней нет, и которым, по субъективному убеждению изучающих ее, следовало бы непременно в ней быть»<sup>2</sup>. Отсюда ложность «родовой теории», отсюда и «несоображение» С. М. Соловьева, что «народ может развиваться совершенно оригинально, никому не подражая, не отрекаясь от своей духовной самобытности, ради общения с кем бы то ни было»<sup>3</sup>. Значит, эта школа и стоит не «в средоточии жизни», а в «стороне от нее»<sup>4</sup>.

Все статьи, «слова» и замечания Ю. Ф. Самарина в дискуссии 1856–1857 гг. носили в целом теоретический, полемический характер и не преследовали цель положительного освещения русской истории. Тем не менее мы находим немало суждений, которые выстраиваются в последовательную цепь событий и их оценок. Он был убежден, что «народ идет вперед безостановочно», и ему, как духовной силе, «непременно соответствует порядок внешних проявлений и твердых, осязаемых признаков»<sup>5</sup>. Недостаток «общения» православной Руси есть особен-

<sup>1</sup> Там же, с.151.

<sup>2</sup> Там же, с.197.

<sup>3</sup> Там же, с.229.

<sup>4</sup> Там же, с.206.

<sup>5</sup> Там же, с.198, 213.

ность ее самобытного, «совершенно оригинального» исторического развития: отсутствие завоевания, ограниченная роль письменности в старину (но не вследствие бескультурия), особые понятия о суде, браке и супружеских обязанностях, крепостное право «в форме зависимости лица от земли», где «укрылось и спаслось для других времен право крестьян на землю» и некоторые другие отличия<sup>1</sup>.

Что же касается недугов («лихоимства и обрядности») Древней Руси, которая их не скрывала, но каялась в них, то они не только не исчезли после переворота, произведенного «бесстрашным хирургом, привезшим из-за границы новую систему лечения», но стали «коренными недугами новой России»<sup>2</sup>. К «мерзости» теперь только повернулись спиной. Но Ю. Ф. Самарин не вычеркивал из истории полтора столетия последних лет, ибо «каждый период в истории народа имеет свою специальную задачу, свою цель и свою неизбежную односторонность»; он только считал необходимым обратить на них «трезвую и зоркую критику», почаще оглядываться назад, на «брошенное» «святое место» и на «оставшийся в стороне народ»<sup>3</sup>.

Как видим, ни служба, ни перемена мест и деятельности в предшествующий период не заглушили в Ю. Ф. Самарине прежних стремлений. Спустя десятилетие перед нами зрелый самостоятельный мыслитель, сознательно развивающий славянофильскую идею исторического развития России и убедительно обосновывающий понятия народа и народности (чего так хотел в 1847 г. И. В. Киреевский), которые вполне согласовывались с тем, что писали А. С. Хомяков и К. С. Аксаков.

<sup>1</sup> Там же, с.195.

<sup>2</sup> Там же, с.233.

<sup>3</sup> Там же, с.171, 234.

\* \* \*

В первом номере «Русской Беседы» в разделе «Смесь» была опубликована заметка К. С. Аксакова «О русском воззрении», вызванная «нападениями и толками» на выражение «русское воззрение». Эта заметка в свою очередь также вызвала полемические отзывы, и автор вынужден был добавить в следующем номере журнала «Еще несколько слов о русском воззрении». В этих заметках показывается сущность и соотношение народного и общечеловеческого. По К. С. Аксакову, «дело человечества совершается народностями, которые не только оттого не исчезают и не теряются, но, проникаясь общим содержанием, возвышаются и светлеют и оправдываются как народности»<sup>1</sup>. Деятельность же народа, как и деятельность человека, должна быть самостоятельна, ибо «без самостоятельности истина не дается уму и истинное воззрение народа есть в то же время воззрение народное»<sup>2</sup>.

Итак, каждый народ в соответствии со своими дарованиями «постигает или открывает известную сторону истины, приходящуюся на его долю, доступную его народной личности, его народности»<sup>3</sup>. Эту мысль можно сравнить с высказыванием Н. Я. Данилевского: «Задача человечества состоит ни в чем другом, как в проявлении, в разные времена и разными племенами, всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности, *in potentia*) в идее человечества»<sup>4</sup>.

Следовательно, «у народа может быть только: или воззрение народное (самостоятельное, свое), – или ника-

<sup>1</sup> Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М., 1981, с.197.

<sup>2</sup> Там же, с.201.

<sup>3</sup> Там же, с.203.

<sup>4</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991, с.116.

кого (ибо чужое воззрение не ему принадлежит)»<sup>1</sup>. А потому «отнимать у русского народа право иметь свое русское воззрение – значит лишить его участия в общем деле человечества»<sup>2</sup>. Отсюда логичен вывод: «Русский народ имеет прямое право, как народ, на общечеловеческое, а не чрез посредство и не с позволения Западной Европы»<sup>3</sup>.

Беда русского образованного общества, по мнению К. С. Аксакова, в том, что оно уже полтора столетия стоит «на почве исключительной национальности европейской», в жертву которой приносится русская народность. Оттого-то русские и «ничего не сделали для человечества». К. С. Аксаков, таким образом, показывает, что так называемые славянофилы стоят за общечеловеческое, а их противники – за исключительную европейскую национальность, которой придают всемирное значение и ради которой они отнимают у русского народа его прямое право на общечеловеческое.

Под русским народным воззрением К. С. Аксаков понимает «самостоятельное воззрение народа, при котором только и возможно постижение общей всечеловеческой истины», но воззрение народа ни сочинить, ни составить, ни выдумать нельзя, ибо «народ, в своем нормальном состоянии, не хлопчет о народности, он хлопчет об истине»<sup>4</sup>. У образованных людей народное воззрение возникнет при освобождении от чужого умственного авторитета и утверждении самостоятельности. «Великим вспоможением к освобождению от умственного плена» служит, по К. С. Аксакову, допетровская эпоха и современный быт простого народа. Но в чем состоит русское народное воззрение? На этот вопрос К. С. Аксаков намеренно не отвечает. Как ско-

<sup>1</sup> Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. С.201.

<sup>2</sup> Там же, с.197.

<sup>3</sup> Там же, с.198.

<sup>4</sup> Там же, с.204, 202.

ро оно будет, то и выразится. Хотя отчасти автор указывал на общественный быт, язык, обычаи, песни. Народность же или самостоятельность не «в предмете содержания, а в самом содержании»<sup>1</sup>. Таково заключение К. С. Аксакова о сущности и соотношении народного и общечеловеческого, которое он с достаточной полнотой выразил в первых двух номерах «Русской Беседы»

\* \* \*

На вопросы, которые так волновали К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина, в драматургической форме отвечал и А. С. Хомяков устами своего героя Ивана Александровича Тульнева в незаконченном «Разговоре в Подмосковной». По А. С. Хомякову, ни общечеловеческое, ни общеевропейское нигде не является в отвлеченном виде. Общечеловеческое дело разделено по народам. Истина – многостороння. И ни одному народу не дается осмотреть ее со всех сторон и во всех отношениях. Частный же человек «разрабатывает свою делянку в великой доле своего народа»<sup>2</sup>. Эту мысль впоследствии развивал Н. Я. Данилевский<sup>3</sup>.

Итак, народность есть не что иное, как «начало общечеловеческое, облеченное в живые формы народа», «всякий живой народ есть еще не высказанное слово»<sup>4</sup>. В таком случае «служение народности есть в высшей степени служение делу общечеловеческому», и «чем более человек становится слугою человеческой истины, тем дороже ему его народ»<sup>5</sup>. Так снова рождается тема любви, которая для А. С. Хомякова «есть самая жизнь», «вся есть любящее смирение». Толь-

---

<sup>1</sup> Там же, с.205.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.3, с.223, 230.

<sup>3</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.

<sup>4</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.3, с.228, 229.

<sup>5</sup> Там же.

ко в любви видит он «жизнь, огонь, энергию самого ума», но она же и «просит сближения, общения, размена чувств и мысли, одним словом, она не гуляет иностранкою в своем собственном народе»<sup>1</sup>. Следовательно, «чем человек полнее принадлежит своему народу, тем более доступен он и дорог всему человечеству»<sup>2</sup>.

Но у русского образованного общества «своя народность заменилась не общечеловеческим началом, а многонародностью Вавилонскою, и человек ... делается только иностранцем вообще, не только в отношении к своему народу, но и ко всякому другому и даже к самому себе. Каждый отдел его мозга иностранен другому»<sup>3</sup>.

Отсутствие внутренней цельности, безнародность и есть причина ничтожного вклада русских в общечеловеческое дело. Между тем, по А. С. Хомякову, только народное воззрение и возможно почти во всех науках. В противном случае «безнародная слепота»: «без народности человек умственно беднее всех людей, и сверх того он мертвее всех людей»<sup>4</sup>. Но любовь побеждает смерть, и А. С. Хомяков уверен, что русские перестанут быть «прихвостнями европейской мысли» и возвратятся «домой», ибо «наша народность стоит-таки чего-нибудь»<sup>5</sup>. Но это не пустое бахвальство, трудно найти более предметного, строгого критика русских бед, чем автор «Разговора в Подмосковной».

Соотношение общего, народного и личного А. С. Хомяков продолжал рассматривать в рецензии на проповедь протоиерея Гречулевича. Он видит «желанное искомое совершенство человеческого преуспеяния» (как в духовной,

<sup>1</sup> Там же, с.225, 227.

<sup>2</sup> Там же, с.227—228.

<sup>3</sup> Там же, с.221.

<sup>4</sup> Там же, с.224, 230.

<sup>5</sup> Там же, с.221, 210, 211.

так и в гражданской областях) в совокупном развитии общества и личностей. Но такое совершенство не было уделом еще никакой страны. Встречается преобладание того или иного начала. И эта идея впоследствии своеобразно развивалась Н. Я. Данилевским<sup>1</sup>.

Руси, вследствие особенностей развития, «досталась по преимуществу, первая половина общей задачи; все силы, вся мысль человека, обращались единственно к ней, и права личности были не только оставлены без внимания, но и совершенно принесены в жертву общему строительству»<sup>2</sup>. Отсюда «истекало постоянно усиливавшееся значение вопросов, касающихся до церковного единства, и сравнительное равнодушие к вопросам личного образования или, лучше сказать: обращение живых личностей в личности отвлеченные»<sup>3</sup>. При всей видимой близости этих слов к раздумьям К. С. Аксакова (см. предыдущую главу), мысль А. С. Хомякова полнее, существеннее, глубже.

Эта особенность не изначальна для Древней Руси, нет вины здесь и просветительного начала. Дело в особенностях исторического развития. Современное же состояние России свидетельствует о том, что такая односторонность может обесценить всю прежнюю работу. Для того чтобы этого не случилось, необходим общий подвиг, который есть итог частных подвигов, и «он только тогда плодотворен и жив, когда отдает полную справедливость этим подвигам частным и уважает их права»<sup>4</sup>.

А. С. Хомяков уверен, что высоко всякое человеческое лицо и важна всякая частная жизнь независимо от положения, и «Божии дары, разум и истина, назначаются

<sup>1</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.3, с.286.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с.286—286.



Богом для всех»<sup>1</sup>. Очевидно, что через развитие каждой личности русское общество восполнит некогда принесенное в жертву. Одному из таких подвигов – художника А. Иванова – А. С. Хомяков посвятил специальную статью в третьей книге «Русской Беседы» за 1858 г. На этом примере вновь, уже в сфере художественного творчества, рассматривается диалектика отношений общечеловеческого, народного и личного к великому, определяющему событию. Рецензент уверен: чтобы достойно реализовать требования русского духа, «должно глубоко и свободно допрашивать свое внутреннее чувство и свои коренные, еще уцелевшие начала, чтобы поставить между людьми отношения новые, недоступные еще другим народам, но более братолюбивые, более общительные и вполне доступные народу русскому»<sup>2</sup>. И только тогда «допрошенная» сущность может высказаться, и выйдет «на Божий свет все затемненное, забытое, забитое, заваленное полутора столетним наслоением, вся действительная жизнь нашей внутренней жизни (во сколько мы еще живы), принятая нами невидимо из песни, речи, самого языка, обычая семейного, более же всего от храма Божьего. Тогда только может высказаться в душе то, чем она выходит из пределов тесной личности и является уже в высшем значении, как частное отражение всенародного русского духа, просветленного Православною Верою»<sup>3</sup>.

В 1858 г. в Лейпциге была издана третья богословская брошюра А. С. Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры», где автор опроверг обвинения против Церкви в цезарепапизме, «преобладании государства над

<sup>1</sup> Там же, с.287.

<sup>2</sup> Там же, с.361.

<sup>3</sup> Там же, с.358—359.

религией». Он не утверждал, что Церковь в России «никогда не подвергалась, в предметах второстепенной важности, каким-либо посягательствам со стороны светской власти, или, по крайней мере, не испытывала действий, имеющих вид посягательства»<sup>1</sup>. Обращает на себя внимание тот факт, что А. С. Хомяков как бы не замечает гонений в XVIII веке на Православную Церковь, архиереев и пастырей, изъятие церковного имущества, закрытие монастырей, вследствие чего приходило в упадок монашество и др.<sup>2</sup> Нисколько А. С. Хомяков не отвергал и того, что «власть иногда обнародовала законы без предварительного обсуждения их в Сенате или Синоде», но эти случаи он считал исключениями из правила<sup>3</sup>.

В связи с этим очень любопытной является характеристика «религиозных мнений» Петра I. Он полагал, что они, будучи «весьма нетвердыми», «очевидно имели некоторую наклонность к протестантству». Но заключения, будто Петр I и Феофан Прокопович исповедовали втайне протестантство, он считал совершенной ложью<sup>4</sup>. Таким образом, оценка первого российского императора в третьей заграничной брошюре А. С. Хомякова есть самая мягкая по сравнению и с публикациями в России, и особенно с ненапечатанными при жизни работами.

При активном участии А. С. Хомякова в 1858 г. возрождается Общество любителей российской словесности, председателем которого он становится. В речах, произнесенных на заседаниях общества, А. С. Хомяков продолжал развивать свои мысли. Особенно важными для нашей

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Сочинения богословские. С.198.

<sup>2</sup> См. об этом: *Архиеп. Серафим (Соболев)*. Русская идеология. СПб., 1994; *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи: В 3 ч. М., 1995; *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. СПб., 1992.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Сочинения богословские. С.170.

<sup>4</sup> Там же, с. 170—171.

темы представляются выступления от 26 марта и 26 апреля 1859 г., в которых дается периодизация русской истории и исторической роли Москвы, а также характеристика послепетровского периода.

В истории России А. С. Хомяков видит три резко отделенных периода. В первом из них – Киевской Руси – даже при единстве веры, церковного управления и правящего рода, внутреннего единства земли еще не существовало: «Русская земля была тогда союзным государством». Затем Русь «обратилась» в государственный союз.

С выходом на историческую арену Москвы она мало-помалу стянула под свой стяг всю Великую Русь: «в Москве узнали мы волю Божию». Ряд Земских Соборов обозначил эпоху московского единодержавия: «Москва была признана, в широком смысле слова, городом Земского Собора, т.е. городом земского сосредоточения»; «... в течение XVII века царили цари и державствовала Москва, одинаково избранные и признанные волею всей земли русской»<sup>1</sup>.

С начала XVIII века наступила новая эпоха. Государственная власть перемещается в другую область, образуется вторая столица. Но значение Москвы как столицы «общения для всей земли русской, как места ее общественного сосредоточения, как города ее мысленного собора» сохраняется, имеет важнейшее, определяющее значение и в новую эпоху.

А. С. Хомяков высказывает целый ряд положений о государстве и обществе. Между частной и государственной областями деятельности, по его мнению, находится общественная. Значение государственной деятельности «свято и высоко», ибо она, как живой покров, хранит и обуславливает общественную жизнь. Но когда государственная деятельность извращается, «живой покров обращается в какую-то сухую скорлупу, толстеет и, по-видимому, креп-

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. С.321.

нет, от оскудения и засыхания внутреннего живого ядра; но в то же время он действительно засыхает, дряхлеет и наконец рассыпается при малейшем ударе. Это какой-то исторический свищ, наполненный прахом сгнившего народа»<sup>1</sup>. Итак, уничтожение общественной жизни при личном равнодушии к государству ведет его к гибели.

Переходя к рассмотрению послепетровской эпохи, А. С. Хомяков пытается отыскать «главную струю и главное направление мысли в нашем просвещенном обществе». При этом он понимает русский народ не как материал, а как самостоятельную духовную сущность, предназначенную «пополнить и обогатить все другие», но вследствие «дела Петрова» с оторванным от народа высшим сословием.

Последнее, не чувствуя этого внутреннего общественного разрыва, «жило и двигалось с какою-то гордою радостью, в чувстве новой государственной силы и нового просвещения»: «При Екатерине Россия существовала только для России»<sup>2</sup>. Но «при Александре она делается какою-то служебною силою для Европы», «просвещающееся общество все далее отходило от начал русского быта и от самой ее исторической жизни»<sup>3</sup>. Сравнение с образованными странами заставило засомневаться верхние слои общества в своих способностях, «развилась та душевная болезнь, которая сделала нас неспособными ни к какой совокупной деятельности»<sup>4</sup>.

А. С. Хомяков считает, что во второй половине XIX века прежний общественный разрыв не исцелен, высшее общество не срослось с родной землей, но «мы по крайней мере начали приобретать ее умом», «болезнь, угнетавшая внутреннюю деятельность русского ума, несколько утра-

---

<sup>1</sup> Там же, с.323.

<sup>2</sup> Там же, с.318, 313.

<sup>3</sup> Там же, с.318.

<sup>4</sup> Там же.

тила свою силу»<sup>1</sup>. Борьба не кончена, необходима совокупная деятельность русского образованного общества, а такая деятельность требует положительных начал.

Литературное слово А. С. Хомяков считал достоянием всего русского народа. Всякий самобытный язык он понимал как «словотворческую силу ума человеческого в особенностях его народного проявления». В русском языке он видел такой прозрачный покров, что «сквозь него просвечивается постоянно умственное движение, созидающее его»<sup>2</sup>. Итак, русское слово есть «словесное выражение народа», это «органическое» тело для мысли, «вполне покорное духу». Тут А. С. Хомяков вполне разделял воззрения К. С. Аксакова и И. В. Киреевского (о последнем чуть ниже). Именно таким «русским словом» и было написано А. С. Хомяковым известное «послание» «К сербам».

В комментариях к советскому изданию статей и очерков А. С. Хомякова подчеркивалось, что «К сербам. Послание из Москвы» «можно рассматривать как духовное завещание Хомякова»<sup>3</sup>. Действительно, не только можно, но и необходимо. Однако следует уточнить: что же автор комментариев Б. Ф. Егоров понимает под словом «духовное»? Перечисляя с его точки зрения «типичные славянофильские заблуждения», он первым таким «заблуждением» называет «идеализацию православной церкви». Из «ценного» на первое место Б. Ф. Егоров ставит «стихийный демократизм». Уже отсюда видно, сколь затемнен автором или непонятен ему, а точнее сказать, не близок вопрос именно этой «духовности». В чем же тогда «духовность» завещания? Ответ требует подробного рассмотрения.

Когда Н. Соханская (Кохановская) предположила, что «послание» составлено И. С. Аксаковым, то последний

<sup>1</sup> Там же, с.318, 317.

<sup>2</sup> Там же, с.339.

<sup>3</sup> Там же, с.447.

отвечал ей: «Неужели вы не догадались, что автор его Хомяков, и никто другой кроме Хомякова, и не мог вещать тем сосредоточенным, ровным тоном, который, по вашему выражению, точно внутренний звон, что будит душу. Такое слово дается в награду целой жизни, прожитой свято, в подвигах мысли и молитвы!»<sup>1</sup>

В самом начале А. С. Хомяков пишет: «Никому не можем мы сочувствовать так, как вам и другим славянам, особенно же православным», ибо сербы для него «земные братья по роду и духовные братья по Христу»<sup>2</sup>. Это выражение буквально перекликается с тем местом из статьи 1847 г. «О возможности русской художественной школы», где А. С. Хомяков охотно признает, что он любит славян, и объясняет, почему любит. (В 1860 г. совершенно очевидно, что любовь к славянам это и есть исполнение заповеди любви к ближним.)

Понимая, что после испытаний, через которые прошли сербы, предстоят другие испытания, не менее опасные, автор позволяет себе обратиться к ним и с некоторыми предостережениями и советами, в основе которых лежит глубокая и искренняя братская любовь. Завершая свое послание, А. С. Хомяков говорит, что «мы же сочли своим долгом сказать вам то, что узнали из опыта, и предостеречь вас от ошибок, в которые легко может впасть народ, входя в неизведанную им область умственных сношений с другими европейскими народами»<sup>3</sup>. Как видим, к братской любви присоединяется еще и долг «предостеречь» от предстоящей опасности: «Грех было бы и стыд, если бы наш опыт не послужил в пользу младшим братьям нашим»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Переписка Аксаковых с Н.С.Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897, №4, с.565.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.1, с.377.

<sup>3</sup> Там же, с.407.

<sup>4</sup> Там же, с.407, 408.

А. С. Хомяков не претендует на полноту, окончательность и безошибочность советов, но его слова – «от сердца и любви», и он хочет, чтобы эти слова были приняты «с любовью и благоволением»<sup>1</sup>.

Уже одно только вышесказанное указывает на то, что следует понимать под «духовным» в послании. И под это понимание «духовного» «стихийный демократизм» Б. Ф. Егорова никак не подходит. Само название «братского поклона» «К сербам. Послание из Москвы» означает весьма много. Да – «к сербам», но – «из Москвы». И именно это – «из Москвы» – заставляет нас совсем по-иному посмотреть на послание. Ведь это же – «завещание», значит то, что завещается. А завещаться может то, что нажито самим завещателем или предками, но по праву принадлежащее завещателю. Но имел ли право А. С. Хомяков завещать сербам то, что по праву наследования принадлежит русским? Имел. Ответ дан в самом начале. То есть имел право завещать и сербам, но, как обязательное условие, – и русским. В этом случае, а именно только так и можно понять «Послание из Москвы», оно представляет собой один из основополагающих источников славянофильской идеи исторического развития России. Более того, оно стало, в силу обстоятельств, завершающим документом, подтверждающим те мысли, которые принимались всеми без исключения членами славянофильского направления.

К этому времени не было уже в живых Д. А. Валуева, братьев И. В. и П. В. Киреевских, но нет никакого сомнения, что их подписи добавились бы к одиннадцати существующим: А. Хомяков, М. Погодин, А. Кошелев, И. Беляев, Н. Елагин, Ю. Самарин, П. Бессонов, К. Аксаков, П. Бартенев, Ф. Чижев, И. Аксаков.

Мы не будем разбирать тот факт, что М. П. Погодин, поставив свою подпись, тем самым как бы заслужил

<sup>1</sup> Там же, с. 408.

право быть причисленным к истинным славянофилам, но то, что он это сделал, говорит о его близости к ним. (На это указывал в 1847 г. и Ю. Ф. Самарин.<sup>1</sup>) Автор послания пытался предостеречь братьев от губительных опасностей. О русских он говорил, что «мы спаслись, но и то теперь только начинаем оправляться от болезни, которая грозила нам духовною смертию»<sup>2</sup>. «Спаслись». А. С. Хомяков мог констатировать тогдашнее положение, но не мог предсказать, как будут развиваться события дальше (хотя в стихах и предсказал<sup>3</sup>). Спаслись пока, потому что общество только начинает оправляться от болезни. Но автор предупреждает о могущей наступить духовной смерти. Вот эта боязнь или страх смерти духовной – не порок и не недостаток, а одно из необходимых условий спасения. Мысли о спасении есть доказательство того, что это духовное (в религиозном смысле, без всяких кавычек) завещание. Выводы, сделанные А. С. Хомяковым вне зависимости от обстоятельств и того, кому они предназначены, становятся объективно значимыми, в первую очередь в контексте дальней истории. Их значимость возрастает еще в большей степени для той страны, из исторического материала которой они выведены.

А. С. Хомяков просит прежде всего не обвинять его в гордости, ибо знание это приобретено посредством «многих и горьких опытов», а гордость есть первая и величайшая опасность<sup>4</sup>. А потому совершенно неверны утверждения, будто главная отличительная черта самого А. С. Хомякова – гордость. Не мог он в этом случае написать: «Для человека, как и для народа, возможны три вида гордости: гор-

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.12, с.197, 198.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.1, с.407.

<sup>3</sup> Архиеп. Нафанаил (Львов). Если бы не было революции... // Лит. учеба. 1994. № 2.

<sup>4</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.1, с.379.



дость духовная, гордость умственная и гордость внешних успехов и славы. Во всех трех видах она может быть причиною совершенного падения человека или гибели народной, и все три встречаем мы в истории и в мире современном»<sup>1</sup>. Говоря о «гордости» сил вещественных, А. С. Хомяков не сомневался, что она «по самой своей основе унижительнее, чем гордость умственная и гордость духовная; она обращает все стремление человека к цели крайне недостойной, но зато она не столь глубоко вкореняется в душу и легко исправляется, уже и потому, что ложь ее обличается первыми неудачами и несчастиями жизни. Бедственная война нас образумила; твердо надеемся, что и успехи (когда Богу угодно будет нас утешить ими) не вовлекут нас в прежнее заблуждение»<sup>2</sup>.

Автор послания считал, что грех России в этой гордости и «не можем мы скрыть и своей вины». Вина же заключается в том, что после многих и тяжких испытаний Русское государство «по милости Божией» стало самым обширным из современных государств. Но «сила породила гордость; и когда влияние западного просвещения исказило самый строй древнерусской жизни, мы забыли благодарность к Богу и смирение, без которых получать от Него милости не может ни человек, ни народ»<sup>3</sup>. «Правда, на словах и изредка, во время великих общественных гроз, на самом деле душою смирялись мы; но не таково было общее настроение нашего духа. Та вещественная сила, которою мы были отличены перед другими народами, сделалась предметом нашей постоянной похвальбы, а увеличение ее — единственным предметом наших забот. <...> О духовном усовершенствовании мы не думали; нравственность народную развращали; на самые науки, о

<sup>1</sup> Там же, с.375.

<sup>2</sup> Там же, с.382.

<sup>3</sup> Там же, с.381.

которых, по-видимому, заботились, смотрели мы не как на развитие Богом данного разума, но единственно как на средство к увеличению внешней силы государственной и никогда не помышляли о том, что только духовная сила может быть надежным источником даже сил вещественных»<sup>1</sup>.

«Как превратно было наше направление, как богопротивно наше развитие», А. С. Хомяков заключает из того, что «во время нашего ослепления мы обратили в рабов в своей собственной земле более двадцати миллионов наших свободных братьев и сделали общественный разврат главным источником общественного дохода. Таковы были плоды нашей гордости»<sup>2</sup>. И даже справедливая война против Турции послужила наказанием: «нечистым рукам не предоставил Бог совершить такое чистое дело». Теперь: «Дай Бог, чтобы дело нашего покаяния и исправления не останавливалось, чтобы доброе начало принесло добрый плод в нашем духовном очищении, и чтобы мы познали навсегда, что любовь, правда и смирение одни только могут доставить народу, так же как и человеку, милость от Бога и благоволение от людей»<sup>3</sup>.

Итак, в «Послании из Москвы» дается краткий очерк духовного осмысления судеб России с православных позиций, при этом выделяются главные необходимые качества: «любовь, правда и смирение». В братолюбии А. С. Хомяков видит «лучшую из человеческих добродетелей» и «в то же время единственное спасение для славян» и единственную силу, могущую «освободить их от врагов и утеснителей»<sup>4</sup>. В послании как нигде, пожалуй, А. С. Хомяков указывает на волю Божию. Да, «гордость

---

<sup>1</sup> Там же, с.382.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с.389.

есть великий и гибельный порок; но не менее гибельно и самоунижение, не знающее цены даров, полученных нами от Бога»<sup>1</sup>.

Говоря о том, что было заимствовано с Запада, А. С. Хомяков делает вывод: «Таково было наше безумие... Но это самоунижение было не в народе, а только в высшем сословии, оторвавшемся от народа. Оно хотело подражать всему иноземному, хотело казаться иноземным, и для народа оно сделалось иноземным. Исчезло всякое духовное общение, всякий размен мысли <...> народ удалялся от истинного знания, видя в нем как бы силу, враждебную и гибельную для русского народа. Ошибка высших ввела низших в ошибку, ей противоположную, и наше слепое поклонение знанию и просвещению Европы остановило надолго развитие знания и просвещения в Русской земле»<sup>2</sup>. Внутреннее разъединение и принесло гибельные последствия.

Наличие только двух слов «безумие» и «гибельные» весьма красноречиво свидетельствует об оценке А. С. Хомяковым «дела Петрова»: «Вся земля русская обратилась как бы в корабль, на котором слышатся только слова немецкой команды. По милости Божией мы теперь начали образумливаться и возвращаться к своему языку, к своему собственному духу. Нас спасла Вера, которой мы не изменили, нас спасла стойкость народа... но не скоро излечивается болезнь, и потерянные года уже не возвратятся»<sup>3</sup>. Поэтому «еще не скоро» придет избавление от «горьких плодов» чужепоклонства.

В «Послании из Москвы» А. С. Хомяков неустанно подчеркивает основополагающее значение именно Православной веры, а не религии: «Назовите святую Веру ре-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.390.

<sup>3</sup> Там же, с.392.

лигией, и вы обезобразите само православие»<sup>1</sup>. Для него православие – «высшее знание и высшая истина», «корень всякого духовного и нравственного возрастания»: это «лучшее из всех благ», которым следует больше всего дорожить и которое следует более всего охранять, ибо православие есть «зеница ока внутреннего и духовного»<sup>2</sup>.

А. С. Хомяков отмечает, что «весьма ошибаются те, которые думают, что она (Вера. – А. К.) ограничивается простым исповеданием, или обрядами, или даже прямыми отношениями человека к Богу. Нет: Вера проникает все существо человека и все отношения его к ближнему; она как бы невидимыми нитями или корнями охватывает и переплетает все чувства, все убеждения, все стремления его. Она есть как будто лучший воздух, претворяющий и изменяющий в нем всякое земное начало, или как бы совершеннейший свет, озаряющий все его нравственные понятия и все его взгляды на других людей и на внутренние законы, связывающие его с ними. Поэтому Вера есть также высшее общественное начало; ибо само общество есть не что иное, как видимое проявление наших внутренних отношений к другим людям и нашего союза с ними»<sup>3</sup>. По сути это гимн Православной вере, раскрывающий основания взглядов самого А. С. Хомякова, считающего, что «в единстве веры, в законе и чувстве братского равенства, в цельности жизни и простоте нравов заключаются такие сокровища, которых уже не купят ни знание, ни усилия частные, ни сила и учреждения государственные»<sup>4</sup>.

Автор послания полагает, что «община и святость мирского приговора, и бесприкословная покорность каждого перед единогласным решением братьев – сохранились

<sup>1</sup> Там же, с.395.

<sup>2</sup> Там же, с.385.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с.388—389.

только в землях православных», ибо «учение веры воспитывает душу даже без общественного быта». И «один только православный, сохраняя свою свободу, но смиренно сознавая свою слабость, покоряет ее единогласному решению соборной совести. Оттого-то и не могла земская община сохранить свои права вне земель православных; оттого и славянин вполне славянином вне православия быть не может»<sup>1</sup>. Итак, огромную роль он отводит именно братству, основанному на Православной вере, которое лежит «во всех понятиях об обществе».

Но при отмеченных преимуществах, которые имели и еще имеют славяне, в том числе и русские, при соприкосновении с Европой «всему чужому стали мы не учиться только, как следовало, а подражать. Вместо смысла просвещения, вместо внутреннего зерна мысли, в нем проявляющейся, стали мы перенимать его формы и наружный вид: вместо того чтобы возбудить в себе самостоятельную силу разума, мы стали без разбора перенимать все выводы, сделанные умом чужим, и веровать в них безусловно, даже когда они были ложны, так что то самое, что должно было в нас пробуждать бодрственную деятельность мысли и духа, погрузило нас надолго в умственный сон»<sup>2</sup>. Отсюда очевиден вывод: «Таково было наше безумие».

По сравнению с третьей богословской брошюрой, плоды Петровских реформ оцениваются намного жестче. И это понятно: грехи своей родины, как любящий сын, А. С. Хомяков не выносит на всеобщее осуждение. Их надо увидеть, осознать, оплакать и постараться не падать впоследствии. «Послание из Москвы», как показали последние события на Балканах, в Косово, не утратило своей актуальности и к началу III тысячелетия по Р.Х.

<sup>1</sup> Там же, с.386.

<sup>2</sup> Там же, с.389.

\* \* \*

Мы предположили, что, доживи братья И. В. и П. В. Киреевские до 1860 г., они непременно могли бы поставить свои подписи под «Посланием из Москвы». За это убедительно говорит анализ их воззрений и главные положения «Послания ...» Хотя при этом, конечно, нельзя упускать из виду того, что взгляды И. В. Киреевского развивались своим особенным образом.

Так, в письме к А. И. Кошелеву от 11 ноября (1855 г.) он замечает, что в статье последнего «не довольно развита главная мысль»: «Просвещение западное только вредною стороною своею противно русскому православному духу, но существенная сторона его не только не противна духу русскому, но еще необходима для его полнейшего развития, как и православное направление необходимо для полнейшего развития самого западного просвещения, что начала русской основной образованности только потому особенны от западных, что они высшая их ступень, а не потому, чтобы были совершенно иные. По этой-то причине русская особенность и может своим развитием задушить вредную сторону западной образованности, что направит ее в сторону истинную; по этой же причине и сама русская особенность может быть задушена западным просвещением, если ей не дадут развиваться вовремя, прежде чем ложное направление Запада возьмет совершенно верх над русскою особенностью в России»<sup>1</sup>. Время было переходное. Русское просвещение «не есть развитое и готовое». Оно «дрожжи». Чтобы вышел хлеб, они должны перебродить в муке. Западное просвещение запрещать необходимости нет. Вред будет еще больший.

---

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т. 2, с. 287—288.

Помимо эпистолярного наследия важным источником являются «Отрывки» (1850-х гг.) И. В. Киреевского. Они интересны прежде всего с точки зрения осмысления глубинных проблем бытия, в том числе и постоянной темы размышлений И. В. Киреевского – о западной и русской образованности.

Задача проста – «подчинить весь смысл западной образованности господству православно-христианского убеждения», сделать это можно путем развития законов самобытного мышления. А для этого необходимо уничтожить «болезненное противоречие между умом и верою»<sup>1</sup>. Любомудрие святых отцов – живой и ясный зародыш «высшего философского начала», но это еще не сама наука философия. Ибо последняя не основное убеждение, но «мысленное развитие того отношения, которое существует между этим основным убеждением и современною образованностью»<sup>2</sup>.

Обозревая путь России, И. В. Киреевский делает предположение, что русскому народу было попущено пройти «через невежество к подчинению иноземной образованности». Несмотря на это зло, в России еще есть «залог возрождения в прежнюю православную цельность»<sup>3</sup>. К этим «залагам» он относит «живую веру народа в Святую Православную церковь», «память его прежней истории» и «явно уцелевшие следы прежней внутренней цельности».

Учитывая «неудовлетворительность западного любомудрия», И. В. Киреевский делал оптимистический вывод: «время для полного и общего переворота русского мышления уже не далеко»<sup>4</sup>. Необходимость «нового самосознания ума» является в то же время и возможностью. Надо «согла-

<sup>1</sup> Там же, т.1, с.270.

<sup>2</sup> Там же, с.271.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

силь» веру и разум, связать «истины в одну живую мысль», установив иерархию.

Как видим, И. В. Киреевского никак не покидала мысль добиться живого плодотворного соединения начал философии и веры, веры и образованности. Именно такую попытку он и предпринимает в своей неоконченной статье «О необходимости и возможности новых начал для философии». Для него было очевидным, что «каждое особое исповедание непременно предполагает особое отношение разума к вере», а последнее «определяет характер того мышления, которое из него рождается»<sup>1</sup>. Для русских ни католический, ни протестантский способ мышления не могут быть «вполне удовлетворительны». Подчинение же Западу будет до тех пор, пока не осознается его односторонность.

В Православной Церкви твердо и нерушимо стоят границы между Божественным откровением и человеческим мышлением, отсюда сильнее потребность верующего согласить понятия разума с учением веры. Главное отличие православного мышления от западных исповеданий заключается в том, что оно не отдельные понятия устраивает сообразно требованиям веры, но «стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»<sup>2</sup>. Для этого необходимы условия. Разум должен стремиться собрать «в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении находятся в состоянии разрозненности и противоречия»; и «православно верующий знает, что для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления»<sup>3</sup>. Возобновить философию святых отцов в

---

<sup>1</sup> Там же, с.226.

<sup>2</sup> Там же, с.249.

<sup>3</sup> Там же, с.249, 250.



прежнем виде невозможно. Ибо она возникла из отношений веры к образованности в конкретное время и при определенных обстоятельствах. Развитие же новой образованности требует и нового развития философии.

У русского народа убеждения православной веры находятся в разногласии с заимствованной образованностью. Изменить все направление просвещения могло решение великой задачи: а) противопоставить «драгоценные и живительные истины» писаний святых отцов современному состоянию философии; б) «проникнуться, по возможности, их смыслом»; в) «сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности... все плоды тысячелетних опытов разума...»; г) «изо всех этих соображений вывести общие следствия, соответственные настоящим требованиям просвещения»<sup>1</sup>.

Для «удовлетворительного решения» «нужна совокупная деятельность людей единомысленных». Но и это еще не все: необходимо, чтобы личные убеждения пришли в действительное столкновение с вопросами окружающей образованности. Итак, писания святых отцов могут быть и «живительным зародышем», и «светлым указателем пути». Но надобно различать существенное от относительного и временного в отношениях философии святых отцов с современной им образованностью. Понятие же о разуме, которое выработалось в «шеллинго-гегельянской системе», не противоречило бы понятию о разуме в творениях святых отцов, если бы не претендовало на высшее и полное познание истины.

Поэтому мыслящий христианин с пользой может изучить относительную истину новейшей философии. (Сравним с рассуждениями святого Василия Великого<sup>2</sup>.) Созна-

<sup>1</sup> Там же, с.254.

<sup>2</sup> *Святитель Василий Великий. Советы юношам. (Как получить пользу из языческих сочинений) // Журн. Моск. патриархии. 1993. №4.*

ние ограниченности и неудовлетворительности последнего выражения философского мышления и составляет высшую ступень умственного развития Запада. Россия может увлекаться логическими системами иноземных философий, которые для нее еще новы. Но имея высокие образцы духовного мышления в трудах древних святых отцов и в великих духовных писаниях всех времен, Россия строже других стран Европы «для любомудрия верующего».

Таким образом, по И. В. Киреевскому, вера в образованном слое, преодолевая «внешнюю образованность», способна «произвести» «свою философию». Эта философия придаст «внешней образованности» (и у себя и на Западе) другой смысл, проникнув ее «господством другого начала». Такая философия с «другим началом» станет основанием «всех наук», проводником между ними и верой. (Сравните с рассуждениями о философии святого Игнатия (Брянчанинова)<sup>1</sup>.)

Все здесь вроде бы логично, и высоко, и верно, и правильно. Только вот как прийти к самой истинной вере? И сможет ли даже философ возопить, как это сделал когда-то сам И. В. Киреевский: «Зачем не способен я верить!» И так ли уж необходима «система Шеллинга» или какая-то другая система, если их понимали единицы. На эти и другие вопросы И. В. Киреевский ответить не успел.

Скруплезное исследование дальнейшего творческого развития взглядов И. В. Киреевского на историческое развитие России наглядно показывает, как не прост был путь глубоких раздумий, как одна и та же мысль, в разных сочетаниях, контекстах, звучала в разных вариантах. Он считал, что историк есть «проводник народного самопознания»<sup>2</sup>, способом выражения которого является

<sup>1</sup> *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Из записок 1862–1866 гг. (Действия, существенно нужные для Российской Церкви) // Журн. Моск. патриархии. 1993. №4.

<sup>2</sup> *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.18.

слово. А ему-то мыслитель и уделял громадное внимание. Совсем не случайно в записях, оставшихся после смерти И. В. Киреевского, можно найти удивительные суждения о слове, применимые в первую очередь к творчеству самого автора.

Для него слово, «как прозрачное тело духа, должно соответствовать всем его движениям. Потому оно беспрестанно должно менять свою краску, сообразно беспрестанно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей. В его переливчатом смысле должно трепетать и отзываться каждое дыхание ума»<sup>1</sup>. Подробное изучение творческого наследия И. В. Киреевского красноречиво свидетельствует, что «дыхание ума» его было безостановочным до кончания дней. Поэтому неспешное, детальное, вдумчивое исследование его «беспрестанно изменяющегося сцепления и разрешения мыслей» об историческом развитии России дает нам возможность более определенно понять, что и почему менялось как в самом основании осмысления, так и в его результатах в последующие годы.

\* \* \*

Вслед за «Русской Беседой» с апреля 1857 г. начала выходить и славянофильская газета «Молва», главным инициатором создания которой был К. С. Аксаков. Ему принадлежали и двадцать одна передовая статья, которые он впервые и ввел в русскую журналистику, а также несколько статей и заметок. Несмотря на то что уже в начале 1858 г. газета по разным причинам прекратила свое существование, а К. С. Аксаков еще раньше отошел от редакционной работы, тем не менее, по отзыву дореволюционных издателей, значение кратких передовиц К. С. Аксакова заключается в том, что «учение так называемого славянофиль-

<sup>1</sup> Там же, т.1, с.273.

ства» «нигде не изложено так последовательно и ясно», как в них<sup>1</sup>. По мнению же Н. И. Цимбаева, именно в статьях «Молвы» К. С. Аксаков «впервые отчетливо формулирует для публики основы историко-философской концепции славянофилов»; «это свод теоретических основ славянофильской идеологии»<sup>2</sup>. Хотя исследователь и оговаривает, что эти взгляды нельзя считать общими «всему или хотя бы раннему славянофильству».

Нам представляется, что такого рода заключения убедительны будут лишь после того, когда мы проследим хотя бы вкратце тот перечень проблем, которые затрагивает К. С. Аксаков, каким образом он их разрешает и на какой основе. Больше всего в данном случае нам важно само движение мысли: от чего – к чему. При этом сразу же вынуждены поставить под сомнение тезис: «Передовые статьи К. С. Аксакова писались вне всякой зримой, реальной связи с современностью, носили подчеркнуто отвлеченный теоретический характер»<sup>3</sup>. Автор данного положения, как мы показали выше, говорит об отчетливой формулировке концепции славянофилов именно для публики, а последняя не читала и не обсуждала бы статьи, носившие «подчеркнуто отвлеченный теоретический характер». Но она весьма горячо относилась к статьям К. С. Аксакова. Следовательно, статьи задевали живые конкретные вопросы и интересы.

Обратимся к самим текстам передовиц в порядке их публикации. К. С. Аксаков прежде всего с христианских позиций ставит вопрос о «свободной воле, данной Богом». Из разрешения этого вопроса вытекает необходимость самостоятельности духа и «нравственного подвига жизни»,

<sup>1</sup> Цит. по: Учение славянофилов // Русский архив. 1900. №11, с. 371.

<sup>2</sup> Цимбаев Н.И. Газета «Молва» 1857 года (из истории славянофильской периодики) // Вестн. МГУ. Сер. 8, История. 1984. №6, с.22, 21.

<sup>3</sup> Там же, с.20.

который «предлежит» не только каждому человеку, но и народам. И они обязаны совершить его «непрерывно самостоятельно» и обязательно «нравственным путем», без всяких уступок в своих убеждениях<sup>1</sup>. Как бы низко не было падение, деятельность человеческого духа бесконечна.

Такова отправная мысль, изложенная в первом номере «Молвы». Далее мы видим, как эта мысль разветвляется, развивается, углубляется. Народ есть живая связь людей. Высший же нравственный образ человечества – община. Она является на земле в несовершенном виде. Христианство ее освящает и просвещает, и она становится недостижимым идеалом, к которому «предстоит вечно стремиться»; достигнуть «полного осуществления общины на этой земле» невозможно<sup>2</sup>. Но стремиться к этому необходимо. Начало общины есть, «по преимуществу, начало славянского племени и в особенности русского народа»<sup>3</sup>.

Истина есть свет, а потому просвещение есть «озарение, проникновение светом», т.е. истиной. Исходя из этого, К. С. Аксаков верит, что «в России или чрез Россию, рано или поздно, прославит Бог, пред лицом всего света, истину веры православной, и утвердит права племен славянских на жизнь общечеловеческую»<sup>4</sup>. Разумной же стихией России является простой народ: «он и Россия – одно».

Тремя статьями в «Молве» К. С. Аксаков подводит читателя к пониманию народности, этой «личности народа», которая «есть живая, цельная сила, имеющая в себе нечто неуловимое, как жизнь»<sup>5</sup>. Нужно признавать всякую народность, ибо из их совокупности складывается общечеловеческий хор. Потеряв народность, народ умолкает и исчезает

<sup>1</sup> Учение славянофилов // Русский архив. 1900. №11, с.371—373.

<sup>2</sup> Там же, с.373.

<sup>3</sup> Там же, с.374.

<sup>4</sup> Там же, с.375.

<sup>5</sup> Там же, с.377.

из этого хора, что по сути означает грустную взаимную потерю. Общее стремление должно быть «вперед к истине».

Выступая от имени славянофилов (название которых считает неточным, но «всем сердцем» следует их направлению), он заявляет: «Истинен тот путь, которым Россия шла прежде». Значит, необходимо вернуться не «к состоянию», а «к пути древней России», именно потому, что он истинный<sup>1</sup>.

Древняя же Русь не прошла, она неразрывно соединена с настоящим и будущим живой связью. Сохранилась и истинная столица всей России – Москва. Сохранился и простой народ, «просто народ; или народ собственно» – «основание всего общественного здания страны», «страж предания и блюститель старины»<sup>2</sup>. Синоним народа – «язык», и России есть что сказать человечеству, у нее есть свое слово. Необходимы лишь условия внутренние и внешние. Из последних – наличие верных друзей среди угнетенных народов, прежде всего славян.

Такова довольно последовательная схема, внутренняя логика мысли передовых статей «Молвы». Кроме этого, по ходу изложения затронуто было множество современных практических вопросов: о науке, искусстве, общественном мнении, спорах общественных направлений, Европе, Америке, славянах, войне, славе, труде, одежде, строительстве железных дорог и т.д. Наряду с передовицами в других статьях К. С. Аксакова речь шла о распространении знаний и грамотности, народном обучении, благотворительности (о которой К. С. Аксаков написал статью еще в конце 1840-х гг.).

Однако несмотря на обилие поднятых в «Молве» вопросов, источник волнующих проблем не иссяк, а краткость аргументации (по словам самого К. С. Аксакова, это

---

<sup>1</sup> Там же, с.376.

<sup>2</sup> Там же, с.383, 384.

«тезис без доказательств») не исчерпывала всей их глубины. Поэтому трудно согласиться с мнением Н. И. Цимбаева, что в «Молве» К. С. Аксаков «сказал все или почти все, что хотел сказать», и «показал, что все принципиально важное им сказано»<sup>1</sup>. Многие из «тезисов-доказательств» разрабатывались задолго до «Молвы» и не оставляли К. С. Аксакова в последующие годы. Примером тому является его философско-социолого-историческое исследование «О современном человеке», которое неразрывно связано со многими аксаковскими материалами «Молвы», дополняя недосказанное там.

Показательно, что к статье «О современном человеке» К. С. Аксаков возвращался неоднократно, вплоть до 1860 г. Эта статья опровергает и еще одно утверждение Н. И. Цимбаева, что идеалы К. С. Аксакова (в «Молве») неясны, но «вполне укладываются в рамки либеральных пожеланий»<sup>2</sup>. Здесь надо сказать совершенно определенно: никакого либерализма в передовицах «Молвы» нет. К. С. Аксаков считал себя представителем русского направления, он заявлял буквально (о неприятии смертной казни, например): «Вот наше русское воззрение!»<sup>3</sup> Кстати, эту заметку, в отличие от передовиц (которые были без указания автора), он подписал «К. Аксаков».

Итак, он открыто провозглашал «русское воззрение», выразителем которого считал себя и некоторых своих единомышленников, русское же воззрение он не мыслил вне Православия. Отсюда совершенно понятно: либералом себя он просто не мыслил.

В статье «О современном человеке» К. С. Аксаков констатирует «страшную бедность души, оскудение внутреннего родника жизни... при котором только и имеют

<sup>1</sup> Там же, с.22.

<sup>2</sup> Там же, с.23.

<sup>3</sup> Бродский Н.Л. Ранние славянофилы. М., 1910, с.118.

цену все открытия и успехи»<sup>1</sup>. Главный недостаток – ложь, которая «как ржавчина, проникла душу». Нет цельности души и внутренней правды. Но эти слова относятся не к народу (крестьянам), а к обществу.

В таком случае «О современном человеке» – это об «обществе», «публике». Автор делает предметом новое понятие «свет», как «искусственное устройство». Общим основанием «света» является «внешность». Но внешность, без всякого вопроса о нравственном внутреннем содержании, есть самая страшная ложь<sup>2</sup>. К. С. Аксаков противопоставляет «свет» – «миру» (безнравственное общество – нравственной внутренней правде). «Свет» (как ложь) исцелен быть не может, а потому самое его устройство должно быть только уничтожено, как не имеющее в себе добра.

В России зло заключено в так называемом образованном классе. Это есть «свет». И если нарушение личной нравственности есть грех, то нарушение нравственности общественной – уже ересь<sup>3</sup>. Очевидна еретичность в широком смысле российского «света» середины XIX века. Отсюда смешение добра и зла, разврат и лицемерие. Между тем для существования общества необходимо единство нравственного убеждения на христианской основе. Российское же общество в целом расслаблено и не может противопоставить злу «силы общественного отпора»<sup>4</sup>. Средства, добытые человеком, огромны, а сам человек не лучше, но хуже прежнего: «Сердце одебелело»<sup>5</sup>.

Главная задача очевидна: не внешнее материальное обновление, но подвиг – обновление духовное. И нравственное иго Европы, когда русские народные силы «опре-

<sup>1</sup> Аксаков К.С. О современном человеке // Русь. 1883. №8, с.32.

<sup>2</sup> Там же, №13, с.19.

<sup>3</sup> Там же, с.25.

<sup>4</sup> Там же, с.32.

<sup>5</sup> Там же, с.37.



делены на питание чуждой жизни», – страшнее ее же материального ига<sup>1</sup>. Россия, кинувшая свой самобытный путь, разорванная надвое Петром, должна совершить подвиг и сказать миру «свое человеческое слово».

К. С. Аксаков, как нигде, четко показывает, что для этого необходимо: он надеется, что русский народ «додержит свой самостоятельный быт до той минуты, когда сознание русской самобытности приведет нас, беглецов своей родины, опять в свою родную землю»<sup>2</sup>. Именно сознание русской самобытности и станет «непобедимым защитником» России. Таким образом, в статье «О современном человеке» К. С. Аксаков продолжает развитие своих любимых тем. России в лице «общества», «света», бросившего родной путь, необходимо освободиться из-под двойного ига Запада. России в лице народа – надо «додержаться».

Еще в начале 1850-х гг. К. С. Аксаков предполагал заняться и историей Земских Соборов. Впоследствии, в 1859 г., им было подготовлено два варианта предисловий. Сама же «история» оказалась ненаписанной. В «предисловиях» автор не только суммирует, обобщает свои выводы об общинном строе, земле, но и дополняет, уточняет их. Для него община есть устройство «разумно-человеческое», а не «естественно-человеческое», как родовой быт. Община «есть то высшее, то истинное начало, которому уже не предстоит найти нечто себя высшее, а предстоит только преуспевать, очищаться и возвышаться»; она «есть союз людей, отказывающихся от своего эгоизма, от личности своей, и являющих общее их согласие: это действие любви, высокое действие христианское, более или менее неясно выражающееся в разных (других) своих проявлениях»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же, с.38.

<sup>2</sup> Там же, с.40.

<sup>3</sup> Аксаков К. С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.1, с.291—292.

Рассматривает общину К. С. Аксаков и как «нравственный хор», где в согласии всех не теряется и личность. Она не подавлена, она «поглощена в общине только эгоистической стороною, но свободна в ней, как в хоре»<sup>1</sup>. Это свободное явление жизни. И наиболее удержали это начало русские славяне.

Признавая государство как необходимое неизбежное зло, как средство, а не идеал и цель, славяне (в России) не обратили сами себя в государство, не из себя выстроили его, а призвали из-за моря и поставили рядом с земской жизнью. Так явились два разные дела: земское и государственное, оба нужные друг другу. С начала Русского царства, когда первый венчанный русский царь созывает выборных от всей земли, — начинается история Земских Соборов, которые К. С. Аксаков понимал как «существеннейшее явление русской народной жизни», как «выражение нашего коренного народного начала»<sup>2</sup>.

Наряду с рассмотрением важнейших вопросов истории, К. С. Аксаков усиленно трудился и в области слова. В 1855 г. после цензурных мытарств отдельной брошюрой вышла его статья «О русских глаголах». В этой брошюре, посвященной А. С. Хомякову, помимо чисто филологических тонкостей, К. С. Аксаков дает и свое понимание более общих вопросов.

Он видит задачу — прийти к истинному взгляду — не по чужой дороге, а «беспристрастно отыскать и узнать свое, какое бы оно ни было». Нужно не бояться быть собой, обращаться к русской истории с ясным взглядом, «без иностранных очков», с вопросом искренним, без приготовленного заранее ответа, — и выслушать открытым слухом ответ, какой дают русский язык, русская история<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же, с.629.

<sup>2</sup> Там же, с.304.

<sup>3</sup> Там же, т.2, ч.1, с.411.

Соотношение «русского» и «иностранного» К. С. Аксаков рассматривал довольно скрупулезно. Об этом мы встречаем любопытные рассуждения в отдельных заметках. Для него Петербург «не русский» «и даже не немец», а «иностранец вообще»<sup>1</sup>. То есть даже «немец» лучше, чем «иностранец вообще», ибо «немец» есть представитель определенного народного сознания, культуры и т.д. А «иностранец вообще» – абстракция, для которой что «русское», что «немецкое» – безразлично, одинаково, «все условно». Москва же город русский, народный, которому «и в голову не придет доказывать свой руссизм»<sup>2</sup>.

Во второй половине 1850-х гг. К. С. Аксаков продолжает свои филологические труды. По замечанию П. А. Бессонова, «вопрос русского языка был для него вопросом жизни собственной»<sup>3</sup>. В пятой-шестой книгах «Русской Беседы» за 1859 г. появляется его обширный «Критический разбор «Опыта исторической грамматики русского языка» Ф. Буслаева». Рецензент не находит в этой грамматике ничего нового. В то же время по ходу разбора К. С. Аксаков высказывает много интересных мыслей о науке, ее методе, слове и т.д. Главная мысль, проводимая автором: понять язык, слово – значит понять дух, а «сущность, разум, дух русского языка есть – свобода», и именно «в порядке слов выражается наиболее сущность речи, сущность языка»<sup>4</sup>. По К. С. Аксакову, язык мыслит сам своими формами, вот почему он придавал такое громадное значение грамматике и уделял такое внимание филологической критике источников.

В отдельных заметках сохранились интересные толкования не только важнейших филологических понятий.

<sup>1</sup> Там же, т.1, с.630.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, т.3, ч.2, с.17.

<sup>4</sup> Там же, т.2, ч.1, с.645.

П. А. Бессонов подчеркивал, что «русский народ в истории сделался скоро для Аксакова народом в языке; русский язык был для него живым народом»; «для Аксакова было едино и цельно «язык–народ». <...> Русский народ, как и язык, ведал Аксаков существом живым и целым. <...> Аксаков не заботился ни о превосходстве, ни о первобытности, ни об исторических привилегиях своего народа»<sup>1</sup>.

Все вышесказанное свидетельствует о том, что вторая половина – конец 1850-х гг. для К. С. Аксакова – это время дальнейшего его возмужания и расцвета как самостоятельного глубокого мыслителя. К ранее сделанным заключениям, но получившим иные оттенки осмысления, добавились и новые. Все они строились на убеждении в необходимости возвращения к «пути древней России». «Возвращение» не есть путь назад, но, наоборот, «вперед к истине». С этой точки зрения, конечно, К. С. Аксаков самый что ни на есть «прогрессивный» мыслитель.

\* \* \*

За исключением статей о «народности» и полемики с «отрицательным» направлением, основное внимание во второй половине – конце 1850-х гг. Ю. Ф. Самарин уделял крестьянскому вопросу. В 1856 г. им была закончена обширная записка «О крепостном состоянии и о переходе из него к гражданской свободе» (начата в 1853 г.). Четыре записки «по крестьянскому делу» были написаны в августе 1857 г. Но особенно много времени он посвящал этому делу с открытия 25 сентября 1858 г. самарского губернского комитета.

Сущность его взгляда на крестьянскую реформу заключалась в следующем. Отвергая личное освобождение крестьян без земли, он придавал главное значение вопросу

<sup>1</sup> Там же, т.3, ч.2, с.17, 31.

о наделе с сохранением общинного землевладения. В Великороссийских губерниях Ю. Ф. Самарин предлагал отводить в бессрочное пользование землю по числу тягла в зависимости от местности, а не по числу ревизских душ. Вся реформа должна была завершиться выкупом, который торопить не следовало. А потому Ю. Ф. Самарин несколько не пугался продолжительности переходного, или так называемого «срочно-обязанного» периода<sup>1</sup>.

Такие воззрения Ю. Ф. Самарина противоречили и взглядам сотрудников по Редакционным комиссиям, и А. С. Хомякова. Тем не менее Ю. Ф. Самарин сумел подчинить свою деятельность разработке иных подходов к практической реализации крестьянского вопроса. Он был решительным противником крепостного права, которое рассматривал с нравственной, политической и хозяйственной точки зрения. Хотя крепостное право и существовало по всей Европе, но, по мнению Ю. Ф. Самарина, «может быть нигде оно не было так исторически незаконно, как у нас, а потому так вредно и опасно в политическом отношении»<sup>2</sup>.

Там, на Западе, это был «недуг, прирожденный самому организму». Но «не так было в России: у нас государство сложилось из цельного вещества дружным усилием всей земли и, как в старину, так и до настоящей минуты, все сословия его поддерживали. Оттого всякий русский, как бы далеко он ни стоял от престола, видит в русском царе самого себя...»<sup>3</sup> Отсюда возникал законный вопрос: «почему же не все сословия в равной степени пользуются его покровительством?»

Он видел, что «гражданские и хозяйственные отношения, основанные на крепостном праве, сами собою клонят-

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.9, с.22.

<sup>2</sup> Там же, т.2, с.31.

<sup>3</sup> Там же.

ся к упадку», и будущность Ю. Ф. Самарину представлялась не иначе как «загадочной»<sup>1</sup>. Упразднение крепостного права, он полагал, должно совершиться постепенно, «без губительных потрясений, без разорения для помещиков и без водворения глухой междоусобной войны между вотчинниками и поселянами», а для этого необходимо, чтобы «заодно с правительством работало и общественное мнение. Одними указами не пересоздать бытовых отношений двух сословий». Ю. Ф. Самарин, как и К. С. Аксаков, понимал все возрастающую роль общественного мнения. Его он считал силой, «которой предназначено расти и множиться, и кто не хочет искать ее союза, тому предстоит нескончаемая с нею война»<sup>2</sup>.

Огромное значение придавал разрешению крестьянского вопроса и А. С. Хомяков. В речи от 2 февраля 1860 г. в Обществе любителей русской словесности он назвал предстоящую отмену крепостного права «величайшим из всех современных вопросов, вопросом, которого важность не вполне еще оценена, ибо немногие догадываются, что форма его разрешения будет иметь значение всемирное»<sup>3</sup>.

Еще задолго до официального его рассмотрения А. С. Хомяков почти во всех своих деревнях перевел крестьян с барщины на оброк. Осмысленный личный опыт и опыт других хозяев, глубокие раздумья о судьбе России легли в основу письма 1859 г. к Я. И. Ростовцеву «Об отмене крепостного права в России»<sup>4</sup>. Нельзя усомниться в искренности слов автора, сообщавшего о себе: «Ни для кого на русской земле теперешний вопрос не представляет более живого интереса...»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Там же, с.75.

<sup>2</sup> Там же, с.129.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. С.331.

<sup>4</sup> См. также: Лебедева Н.А. Яков Ростовцев и падение крепостного права // Русский дом. 1999. №3.

<sup>5</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.3, с.317.

Задачу, стоящую перед Россией, он понимал как «назначенную Богом», «целая будущность России ставится на ставку. Разумное решение обеспечивает навсегда счастье народа, ошибка же может быть неисправимою: все основы общества могут быть ею потрясены; все вещественные и нравственные отношения сельских сословий друг к другу и государству могут быть искажены навсегда, и длинный ряд неотвратимых волнений и революций может быть последствием меры, задуманной для самой благой и человеколюбивой цели»<sup>1</sup>.

Такие возможные гибельные последствия для России и заставили А. С. Хомякова выступить с целью принесения ей блага. «Единственное разумное разрешение всей задачи» он видел в «одновременном, однообразном» и обязательном выкупе правительством земли крестьянина у помещиков в течение четырех лет<sup>2</sup>. Понимая «всю гадость крепостного состояния» и «крайнюю простоту и малосложность» своего проекта, А. С. Хомяков, тем не менее, считал, что еще четыре года (до полного выкупа) прежних отношений крестьянина к помещику (но при полном сознании своих будущих прав и своей очереди к выкупу) – наиболее безболезненная форма ликвидации крепостных отношений<sup>3</sup>. Да и правительству, по его расчетам, было выгодно выкупать землю крестьян. В противном случае, при растянувшемся переходном состоянии, при выкупе у помещиков земли самими крестьянами, А. С. Хомяков видел опасность для будущего России, даже возможность ее гибели.

Таким образом, несмотря на некоторые различия практической реализации отмены крепостного состояния в России, А. С. Хомяков и Ю. Ф. Самарин были единодушны в главном. Они были решительными противника-

<sup>1</sup> Там же, с.292.

<sup>2</sup> Там же, с.305—316.

<sup>3</sup> Там же, с.316.

ми этого «права», полагали, что от того, как произойдет его отмена, зависит будущая судьба России. Они стремились к наиболее безболезненным для всех сторон формам ликвидации крепостных отношений. А такие формы были единственно возможны при учете самобытного пути, его особенностей и опыта.

Коль скоро К. С. Аксаков считал крестьян, простой народ – истинным русским народом, то не мог не уделять ему и постоянного внимания: «Крестьянин не помнит, может быть, исторических событий Руси; но он помнит дух русской жизни, ибо обладает им и доселе, сохранивши его в течение более тысячи лет, от времен до-Рюриковских»<sup>1</sup>. Помимо отдельных фрагментов, замечаний, выводов и т.д., К. С. Аксаковым были написаны и специальные работы по крестьянскому вопросу. К ним следует отнести черновую рукопись (1852–1856 гг.) «О состоянии крестьян в Древней России», переписку, ряд исторических замечаний, особенно «По поводу «Белевской вивлиофики» и «Замечания на новое административное устройство крестьян в России» (1859 г.). Хотя К. С. Аксаков занимался и другими вопросами, хотя, по его же словам, к концу 1859 г. ко многому стал равнодушен, но, «когда дело дошло до души русского народа, до его жизненного общинного начала, до мира, до сходимости – то я, сколько-нибудь разумея это дело, не могу молчать»<sup>2</sup>.

Еще в начале 1850-х гг. К. С. Аксаков намеревался пересмотреть все акты и грамоты, касающиеся «отношений поземельной собственности и владения в Древней Руси»<sup>3</sup>. Успевшие осуществиться «замечания» свидетельствуют о том, каким блестящим источниковедом был К. С. Аксаков,

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.1, с.420.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. Замечания на новое административное устройство крестьян в России. Лейпциг, 1861, с.7.

<sup>3</sup> Аксаков К. С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.1, с.415.



разбавивший сложнейшую терминологию древних рукописей. В результате своих поисков он приходит к выводу, что это была «совершенно самостоятельная, самобытная жизнь». Русская земля не знала сословий, представляя собой «целую общину, над которой государственная власть дробится, совокупляется, передается и делит меж собою главную свою выгоду — финансовые отношения, а община постоянно цельна и та же», и «один обычай был во всей России»<sup>1</sup>. Русь «не понимала рабства», в ней были грехи, но не пороки. Запад же имел не просто грехи, а «опытность греха». Древняя Русь, не имея этой опытности, «поневоле попала в рабство»<sup>2</sup>. Земля русского народа принадлежала ему самому и через него государству, как внешнему его представителю. Отдельные же лица пользовались и владели ею. Землей владел государь, но не на частном, а на государственном праве<sup>3</sup>.

Ограничение права перехода («укрепление») крестьян, как бы его ни понимать, нисколько не изменило отношений помещика и вотчинника к крестьянам. Крестьяне были людьми свободными, лишь прикрепленными к земле (и то не совсем), а не к помещику. Следовательно, крепостные до и после Петра I «не имеют между собою никакого сходства, сходство лишь в словах, в букве», «слово одно да смысл не тот», ибо «ничто так не сбивает, как сходство слов, буквенное сходство»<sup>4</sup>.

Исследуя источники, К. С. Аксаков говорил, что крепостного состояния, в понимании его XIX веком, в России до Петра I не было, оно «есть дело преобразованной России»<sup>5</sup>. К. С. Аксаков не мог не думать и о том, как ис-

<sup>1</sup> Там же, с.459, 468.

<sup>2</sup> Там же, с.482.

<sup>3</sup> Там же, с.512.

<sup>4</sup> Там же, с.516, 419.

<sup>5</sup> Там же, с.516.

править это «дело». Он считал, что вопрос «эмансипации» затрагивает коренные взаимоотношения земли и государства, народного и чуждого духа, народа и публики.

Народу нужна свобода (от: «свой» и «быт»), ему необходима земля. Народ для К. С. Аксакова – «собрание людей... человеческий союз, основанный на единстве происхождения, единстве языка, обычая или верования (или начала нравственного), союз поэтому не только кровный, но и духовный, имеющий свою историю, свой ход, свое постепенное раскрытие начал и оснований. Народ есть лицо самобытное, самоопределяющееся и самоустраивающееся»<sup>1</sup>. Естественно, что «обстоятельством первой величины является прежде всего дух народа, и все то, что сам народ сделал для своего устройства»<sup>2</sup>. Русский народ создал свой «міръ», т.е. «самозаконное, верховное явление народа, вполне удовлетворяющее всем требованиям законности, общественной правды, общественного суда, одним словом, общественной воли. Міръ, как явление высшее, соединяет в себе все власти: ибо он есть источник всякой власти...»<sup>3</sup>

Государство, по К. С. Аксакову, есть «собрание учреждений и институтов, извне налагаемых». Само по себе оно не имеет нравственной жизни, хотя и отражает нравственную жизнь общества. Он полагал, что «при полном непонимании Русской земли правительством и всеми верхними классами» что-либо доброе сделать невозможно. Поэтому «чем меньше будет точек соприкосновения у правительства с народом» и наоборот, тем лучше<sup>4</sup>. Нормой представлялось следующее отношение: невмешательство

---

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Замечания на новое административное устройство крестьян в России. Лейпциг, 1861 с.3, 4, 17.

<sup>2</sup> Там же, с.17.

<sup>3</sup> Там же, с.52.

<sup>4</sup> Там же, с.85, 5, 26.

правительства в устройство народа и создание «передаточных мостов», «точек соприкосновения». «Правительство предъявляет: что. Народу предоставляется: как»<sup>1</sup>.

Как видим, рассматривая «состояние крестьян» в России и древней, и современной, К. С. Аксаков обращал первостепенное внимание на коренные начала народной жизни, выработанные издревле («вся древняя жизнь, жизнь истинно русская»), а «современный быт крестьян есть важное пособие к пониманию русской жизни»<sup>2</sup>. В своих «Замечаниях на новое административное устройство в России» К. С. Аксаков подробно рассматривал с комментариями и разъяснениями доклады Административного отделения Редакционных комиссий. И хотя он не успел специально разработать собственную положительную программу по крестьянскому вопросу со всеми подробностями, тем не менее, многие элементы оказались обнаруженными К. С. Аксаковым среди знакомых в Москве и Петербурге.

\* \* \*

Путь И. С. Аксакова в 1855–1860 гг., в отличие от старших товарищей и брата, оставался полон сомнений и поисков. В мае 1855 г. в письме к А. И. Кошелеву он признавался: «Как бы то ни было, я все-таки в жизненной деятельности еще не попал на свою колею»<sup>3</sup>. А в письме от 23 сентября 1855 г. к тому же адресату И. С. Аксаков констатировал, что изменился за последние годы, но «дайте мне доделаться нравственно»<sup>4</sup>. Это «доделывание» происходит

<sup>1</sup> Там же, с.36.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Собр. соч.: В 3 т. М., 1861, 1875, 1880, т.1, с.419.

<sup>3</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 2 ч., в 4 т. М., 1888–1896, ч.2, т.3, с.125.

<sup>4</sup> Там же, с.285.

в гуще событий: почти год (апрель 1855 г. – март 1856 г.) в ополчении, затем лето в комиссии князя Васильчикова. Мысли И. С. Аксакова этого периода – суждения очевидца, пред внимательным взором которого не только современные события, он пытается осмысливать их глобальными категориями.

И. С. Аксаков ужасается безнравственности настоящего: «Все проникнуто ею до костей»<sup>1</sup>. А потому считает, что без жертвы Россия не вразумится. Он видит: «Вера русского человека тиха и спокойна; он может за нее умирать, а не побеждать. Это страшная разница»<sup>2</sup>. И. С. Аксаков ищет «таинство русской жизни» и не находит, не «сняли с нее печать» и другие. Отсюда его недовольство программой «Русской Беседы», недовольство «от русского направления», которым изволит проникаться светское общество» (и он «охотно согласился бы прослыть в обществе и западником и протестантом»)<sup>3</sup>. Недоволен он русской армией, оставившей по себе «скверную память» в Крыму. Да и в самой России ему порой жить «невыносимо тяжело» – «в этой вонючей среде грязи, пошлости, лжи, обманов, злоупотреблений...»<sup>4</sup> В конце концов он восклицает: «Право, мы стоим того, чтобы Бог открыл истину православия Западу, а восточный мир, не давший плода, бросил в огонь!»<sup>5</sup>

И брата Константина он просит не навязывать «насильственных неестественных сочувствий к тому, чему нельзя сочувствовать, к допетровской Руси, к обрядовому православию, к монахам (как покойный Ив. Вас.)»<sup>6</sup>. Итак,

---

<sup>1</sup> Там же, с.159.

<sup>2</sup> Там же, с.161.

<sup>3</sup> Там же, с.243.

<sup>4</sup> Там же, с.205.

<sup>5</sup> Там же, с.282.

<sup>6</sup> Там же, с.281.

по И. С. Аксакову, допетровской Руси сочувствовать нельзя, а «можно сочувствовать только началам, невыработанным или ложно направленным, проявленным русским народом; но ни одного скверного часа настоящего я не отдам за прошедшее!»<sup>1</sup>

Что касается «бытового исторического православия», то И. С. Аксаков предупреждал брата Константина: «Зажить одною цельною жизнью с народом, обратиться опять в народ» он не сможет, даже если и будет соблюдать «самым добросовестным образом все его обычаи, обряды» и подчинится его верованиям<sup>2</sup>. И. С. Аксаков в сентябре 1856 г. был убежден, что «не воскреснет ни русский, ни славянский мир, не обретет цельности и свободы, пока не совершится внутренней реформы в самой церкви...»<sup>3</sup>

Но если так тяжело было в России в целом, то впечатление сглаживала Малороссия. Ее И. С. Аксаков очень любил и оставил в своем дневнике и многочисленных письмах множество любопытных наблюдений и суждений. Итогом неутомимых трудов 1854 г. стало капитальное «Исследование о торговле на украинских ярмарках» (СПб., 1858 г.), за которое И. С. Аксаков получил Константиновскую медаль Географического общества и Демидовскую премию Академии наук.

Прежде всего в аксаковском исследовании необходимо отметить основательную источниковую базу: тут и официальные сведения о ярмарках, и различные факты из географических словарей и описаний, записок XVIII века, периодики, частные свидетельства купцов, крестьян и т.д. При этом автор не только пишет о торговле, но дает немало сведений о социальном, национальном составе городов и сел Украины, нравах, обычаях населения,

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

тонкие психологические наблюдения и т.д. Не случайно спустя полстолетия после выхода в свет «Исследования...» И. С. Аксакова Д. И. Багалей и Д. П. Миллер называли его «классическим трудом»<sup>1</sup>. А уже во второй половине XIX столетия И. А. Гуржий отмечал, что ни один из исследователей социально-экономической истории Украины 30–50-х годов XIX века не может обойтись без труда И. С. Аксакова<sup>2</sup>.

Особое место занимает «Введение к украинским ярмаркам». Автор дает интересный очерк истории Малороссии и ее взаимоотношений с Великороссией. По мнению И. С. Аксакова, до XIII века русская земля еще хранила единство, а русские князья «блюли связь преданий, веры и единоплеменности», но внезапное нашествие татар нарушило цельность и единство русской земли, отодвинуло к северу Русь Северную, прахом и пеплом покрыло Южную и, «надорвав надолго связь между ними, призвало их к разным историческим судьбам», «разделило на два рукава некогда цельный поток»<sup>3</sup>.

В Малороссии «начатки гражданственности ее, схи-роненные под развалинами сожженных городов, оживились вновь с освобождением Малороссии от татарского ига помощью языческой Литвы», «но это уже была не свободная самобытная деятельность народного духа, а скорее отношение подчиненное, пересиливавшее самую власть крепостью быта»<sup>4</sup>. После соединения Литвы и Польши возникла главная опасность православной вере – единственному оплоту нравственной самобытности. Малороссия стала

<sup>1</sup> Багалей Д.И., Миллер Д.П. История города Харькова: В 2 т. Харьков, 1912. Т.2, с.490.

<sup>2</sup> Гуржий І.О. Розвиток товарного виробництва і торгівлі на Україні з кінця XVII ст. до 1861 р. К., 1962, с.18.

<sup>3</sup> Аксаков И.С. Введение к украинским ярмаркам //Аксаков И.С. Полн. собр. соч. М., 1887. Т.6, с.88.

<sup>4</sup> Там же, с.88—89.

на страже своей веры и народности и мечом отстояла их. Много страданий и горя вынесла Малороссия. Много жизни, блеска и славы было в этом историческом призвании. Но казачество столько их поглотило в себя, что «исчерпало почти все нравственные силы, почти всю деятельность народного духа»<sup>1</sup>.

Малороссия присоединилась к России, но «полная гордых воспоминаний о своей самобытной деятельности, она ревниво и упорно стерегла себя от тесного нравственного и гражданского сближения». И. С. Аксаков отмечает, что вплоть до конца XVIII века «городового» малороссийского сословия почти не существовало, «города в Малороссии устрояются и возникают» только в середине XIX века, «населяемые великорусскими купцами».

Автор «Введения» задается вопросом, почему же после Андрусовского договора промышленность и торговля не возникли в Малороссии с новой силой и на новых, чисто народных началах? Причины он видит в глубоких исторических переменах. «Если б, после Петра I сама Великая Русь шла путем самобытного развития, Малороссия вероятно бы легко присоединилась к общерусскому делу: но трудно было ей принять искреннее участие в направлении лживом. Болезнь, которая по крайней мере в Великой России являлась своею болезнью, законною, понятною для народного исторического смысла, была для Малороссии, так сказать, похмельем в чужом пиру. Вторжение российско-немецкого нравственного элемента и великорусской народной порчи, укрепление крестьян, учреждение дворянства, в смысле Екатерининской грамоты – все эти явления вполне объясняют нам и недоумения малороссиянина, и невольное беспокойство его воспоминаний, и тогдашнюю неприязнь к москалю», к XIX веку уже несуществовавшую<sup>2</sup>. Но разум

<sup>1</sup> Там же, с.90.

<sup>2</sup> Там же, с.93—94.

народный, «признавши однажды необходимость воссоединения Православной Руси, решился терпеть и ждать, пока минуют невзгоды»<sup>1</sup>.

Таким образом, Малороссия в сложнейших исторических условиях, в силу внешних и внутренних причин, «задержалась в своем развитии почти на той степени, на которой стояла в половине XVII в.»<sup>2</sup> При слабом значении городских центров и купеческого промысла, сельские ярмарки должны были получить особую важность. И действительно, к середине XIX века нигде их не было в таком множестве, как в Малороссии. Но не только числом ярмарок разнилась она от Великороссии, но и своей подвижностью. И. С. Аксаков отмечает и много других замечательных черт Малороссии (отсутствие резкого разделения сословий по занятиям и положению, как в Великороссии, и др.). С последним разделом Польши, а потом с присоединением Бессарабии, отодвижением сухопутной границы, заселением Новороссии, Малороссия перестала быть Украиной (пограничьем), а сделалась срединной землей, между Великой и Новой Россией, открылся новый рынок сбыта, товаров и т.д.

Такой виделась И. С. Аксакову история Малороссии. Но ему, еще «не попавшему на свою дорогу», душно в России, душно ему и в компании «Русской Беседы» (хотя он и ставит второй номер журнала выше всего издающегося в России); он не желает журналу сочувствия «архиереев, монахов, Святейшего Синода», не ждет ничего хорошего от российского общественного устройства и отправляется в марте 1857 г. в первую заграничную поездку. С. Т. Аксаков надеялся, что сын сразу убедится в том, «до каких жалких результатов довела народы так называемая цивилизация», что он снисходительнее взглянет на недостатки,

---

<sup>1</sup> Там же, с.94.

<sup>2</sup> Там же.



неустройства России, испорченность ее общества и убедится в том, что у России «по крайней мере есть будущее, а в Европе его уже нет»<sup>1</sup>. Вернувшись в Россию, И. С. Аксаков, несмотря на свои особые взгляды, тем не менее принимается за издание «Русской Беседы» и «Сельского благоустройства», а затем и «Паруса». В январе 1860 г. он вновь отправляется за границу.

Как видим, при всей своей многолетней близости к славянофильскому кружку, любви и уважению к старшему брату, стойкости, неизменности своих воззрений при вынужденных попытках изложения славянофильских воззрений, к концу 1850-х гг. И. С. Аксаков остается весьма далеким к самым основным убеждениям славянофилов. Сам «не доделавшись нравственно», он требует «внутренней реформы» не где-нибудь, а «в самой церкви». Монашество он не только не полюбил, но даже сочувствие к нему считал «неестественным». (И в дальнейшем, будучи редактором «Дня», И. С. Аксаков выступал против монастырей и монашества, на что обращал внимание святитель Игнатий (Брянчанинов)<sup>2</sup>.) И то, что для К. С. Аксакова было понятным и ясным, для младшего брата оставалось неопределенным и замутненным. Он видит «страшную разницу» между понятиями «умереть за веру» и «победить». Хотя не только «страшной», но и просто «разницы» для верующего человека здесь нет.

В то же время И. С. Аксаков своим пониманием славянофильства способствовал истолкованию и распространению славянофильских идей благодаря принадлежности к достойному семейству<sup>3</sup>, собственной талантливости и интеллектуальной честности. Поэтому историческая тра-

<sup>1</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 2 ч., в 4 т. М., 1888–1896, ч.2, т.3, с.314.

<sup>2</sup> Творения святителя Игнатия (Брянчанинова): В 7 т. М., 1993. Т.7, с.450.

<sup>3</sup> См.: Анненкова Е.И. Аксаковы, преданья русского семейства. СПб., 1998.

диция и даже довольно коротко знавшие И. С. Аксакова люди стали воспринимать его как истинного и притом последнего славянофила<sup>1</sup>.

\* \* \*

Если формирование взглядов старших славянофилов относится к александровскому времени, то завершение земной жизни четырех из них приходится на начало царствования Александра II, преддверие новых времен. С кончиной в 1856 г. братьев И. В. и П. В. Киреевских представители славянофильства не только не затерялись в общественной мысли того времени, но, получив большую, чем прежде, возможность публичного изложения своих воззрений, старались с наибольшей полнотой использовать ее. 1855–1860-й гг. – время наиболее полного выражения основных положений идеологии славянофилов.

Обоснование ими «народности», «русского воззрения», самых главных сторон небесной и земной жизни русского православного человека получили поддержку определенной части тогдашнего образованного слоя. И совершенно не случайно в числе авторов «Русской Беседы» мы встречаем такие имена, как С. Т. Аксаков, И. Д. Беляев, Марко Вовчок, П. А. Вяземский, А. Ф. Гильфердинг, Н. П. Гиляров, А. А. Григорьев, Я. К. Грот, В. И. Даль, В. А. Жуковский, Н. С. Кохановская, П. А. Кулиш, В. И. Ламанский, М. А. Максимович, М. П. Погодин, Т. Г. Шевченко и многие другие.

В научных исследованиях стали с успехом использовать те идеи и разработки, которые еще десятилетие назад вызывали раздражение и огульную критику.

<sup>1</sup> См., например: *Павлов Н.М.* Из переписки с Иваном Сергеевичем Аксаковым // *Русский архив.* 1887. №2; *Хомяков Д.А.* Православие, самодержавие, народность. Монреаль, 1983.

Концентрированным выражением основных положений славянофильской идеи исторического развития России являлось «К сербам. Послание из Москвы». По сути, в нем подводился нелицеприятный итог петровскому перевороту. На пороге нового витка либеральных реформ это была одна из самых трезвых оценок русской истории. Дальнейший трагический ее ход подтвердил духовно-выверенный соборный диагноз крупнейших представителей русской мысли XIX века.

## ГЛАВА 6

# СЛАВЯНОФИЛЫ В РУССКОЙ МЫСЛИ XIX ВЕКА. ПОДВИГ НАРОДНОГО САМОСОЗНАНИЯ

*Понимание славянофилами значения собственной деятельности. — Мироззрение славянофилов как выражение любви к Отечеству Небесному и земному. — Отношение славянофилов к народному «духу», обычаям, обрядам. — Религиозно-философская проблематика в славянофильском наследии.*

Их подвиг — был подвиг народного самосознания.

*И. С. Аксаков<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Аксаков И.С. Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи // Русский архив. 1873. № 12, с.2520.

Друзья мои: разве вы не знаете, что любовь не умирает. А славянофильство есть просто любовь русского к России.

И она бессмертна.

Назовите ее «глупою» – она бессмертна.

Назовите ее «пошлою» – она бессмертна.

Назовите ее «гадкою», «скабрезною», «отрицающею просвещение» и ваш «прогресс» – и она все-таки не умрет.

Она будет потихоньку плакать и закроет лицо от ваших плевков – и будет жить.

Пока небо не откроется. Пока земля станет небом.

*В. В. Розанов<sup>1</sup>*

При разборе сочинения К. Д. Кавелина «Задачи психологии» в январском 1875 г. письме к нему Ю. Ф. Самарин отметил: все то положительное, что нашел автор в его письмах не есть только личные убеждения Ю. Ф. Самарина. То же самое К. Д. Кавелин мог услышать от «всякого христианина по убеждению». И добавил: «Стало быть, родословная моего воззрения на нашей, русской почве, восходит до 988 года и обнимает ровно 887 лет»<sup>2</sup>. Такая скрупулезность в подсчетах сама по себе замечательна. Здесь указана и почва славянофильского учения – не западная философия и ее часть – гегельянство, но «Свято-Владимирский путь», о котором впоследствии так неустанно будет говорить архиепископ Аверкий (Таушев) как единственно спасительном русском пути<sup>3</sup>.

В речи начала 1860-х гг. о С. Т. Аксакове Ю. Ф. Самарин сказал: «Чтобы открыть ему глаза и вызвать к жизни его самородный, свежий талант, нужен был поворот в

<sup>1</sup> *Бицин (Н.М.Павлов)*. Воспоминания // Русский архив. 1885. № 3, с.216.

<sup>2</sup> *Самарин Ю.Ф.* Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.6, с.444.

<sup>3</sup> *Архиеп. Аверкий (Таушев)*. Современность в свете Слова Божия. Слова и речи: В 4 т. Джорданвилль, 1975–1976.

общественном сознании, известный нам под названием славянофильства, названием, которое почему-то казалось когда-то очень смешным тем, которые не понимали или не хотели понять его. Можно сказать, что это направление общественной мысли зачалось в доме С. Т. Аксакова, в кругу самых близких друзей и почти ежедневных гостей его»<sup>1</sup>. В приведенных словах мы видим уже новые оттенки в понимании славянофильства Ю. Ф. Самариным – это и «поворот в общественном сознании», и «направление общественной жизни». Конечно же, оценка «славянофильства» этим никак не исчерпывалась.

В «Заключительном слове» сходящей с «журнального поприща» «Русской Беседы» при подведении итогов сделанного отмечалось, что она «представила немаловажные образцы самостоятельной, независимой, своеобразной русской мысли», в том числе и в области философии, истории, филологии. Среди конкретных заслуг отдельно указывалось на обоснование народности в науке, уяснение вопроса об общинном устройстве, основанном на общинном землевладении, и об освобождении крестьян с землей, возведение «славянского вопроса» «из области археологического интереса в область живого, деятельного сочувствия»<sup>2</sup>.

Из тех же, кто поднял «знамя народного самосознания во всех областях жизни и духа», чаще всего называли три имени: А. С. Хомякова, К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина, не забывая, конечно, и о братьях И. В. и П. В. Киреевских, вспоминая Д. А. Валугева (список других имен требует пространных комментариев, выходящих за пределы нашего рассмотрения). Причем их деятельность считали не иначе как «подвигом». И. С. Аксаков в полемике с Э. Дмитриевым-Мамоновым подчеркивал: «Они (славянофилы) допрашивали духа жизни в былом, т.е. в истории,

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.1, с.262—263.

<sup>2</sup> «Русская Беседа». 1859. № 6, с.2—8.

в до-петровской старине, и в современном быте простого народа. В этом заключается все призвание, весь смысл, вся заслуга славянофильства. Их подвиг – был подвиг народного самосознания»<sup>1</sup>. Существовавшее до них («политическое национальное чувство», патриотизм, протесты против подражательности и т.д.) было «бессильно и бесплодно, потому что сознание коснулось только внешних форм жизни, а не проникало в глубь начал, составляющих духовную сущность русской народности. Вот эти-то начала и дождались своего оправдания в лице ... славянофилов»; «...основным началом русской народности признано было православие...», ибо «православие мыслимо и вне России; Россия же немыслима вне православия»<sup>2</sup>. По И. С. Аксакову, «только приняв в свою душу православие», И. В. Киреевский «почувствовал» «себя естественно ближе к русскому народу, стал углубляться в народную сущность, вникать в туземные предания, и только с того времени стал «славянофилом»<sup>3</sup>.

Эти замечания имеют огромное значение. Несмотря на то что при жизни главных славянофилов, в силу указанных в предыдущих главах причин, И. С. Аксаков не смог внести заметный вклад в славянофильскую идею исторического развития России, в прояснении сущности этой идеи в последующие годы, особенно после смерти сестры Веры (1864 г.) и Ю. Ф. Самарина (1876 г.), он был одним из самых ревностных деятелей. Нельзя не отметить, что его оценки исторического значения славянофильства исходят уже из иного внутреннего состояния: «...вся вселенная не стоит единой души человеческой», «и разве может опошлить человека ежедневная будничная жизнь, когда есть молитва,

<sup>1</sup> Аксаков И.С. Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи // Русский архив. 1873. № 12, с.2520.

<sup>2</sup> Там же, с.2521.

<sup>3</sup> Там же, с.2522.

когда есть возможность читать Евангелие?»<sup>1</sup> Риторический вопрос 1865 г. вряд ли был бы возможен для младшего Аксакова в предшествующие десятилетия, а потому и цена его высказываниям и оценкам теперь должна быть иной. Он, сознательно взявшийся «поддержать по крайней мере нравственную чистоту знамени» славянофильства, «предупредить перерыв преданий», надеялся «дождаться, может быть, времени, когда явится человек более достойный, способный наследовать преемство духа всего учения» (См. письмо к гр. А.Д.Блудовой от 7 февраля 1861 г.<sup>2</sup>).

Как раз эту роль невыполнимой для себя считал Ю. Ф. Самарин. В письме к К. Д. Кавелину от 11 ноября 1873 г. он писал: «...я убежден, что общие теоретические обвинения в такой переразвращенной среде, какова наша образованная, не могут иметь того характера и значения, какой они имели 30 лет тому назад. Теперь ставится в вину не неверие, а убеждение какое бы то ни было»<sup>3</sup>. В 1876 г., менее чем за месяц до своей кончины, отвечая на совет заняться исключительно богословием из-за распространяющегося неверия, Ю. Ф. Самарин писал: «Мысль бросить все и поднять с земли нить размышлений, выпавшую из рук умиравшего Хомякова, меня много раз занимала; но я сознаю слишком глубоко, что до этой задачи я далеко не дорос умственно и не подготовлен душою (это главное)»<sup>4</sup>. Ю. Ф. Самарин решал «вопрос совести», когда «все кругом молчит и дремлет», т.е. «молчала и дремала» «переразвращенная среда». В такой среде требовался подвиг духа, а совесть заставляла сомневаться в достаточной подготовленности.

<sup>1</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 2 ч., в 4 т. М., 1888–1896, ч.2, т.4, с.114, 115.

<sup>2</sup> Там же, с.182.

<sup>3</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.6, с.382.

<sup>4</sup> Там же, с.485.



\* \* \*

В суждениях о славянофильстве И. С. Аксаков иногда называл лишь два имени: А. С. Хомякова и брата Константина, например: «Я вполне верю, что мысль Хомякова и брата есть мысль жизненная и плодотворная» (См. письмо к гр. А.Д. Блудовой от 7 февраля 1861 г.<sup>1</sup>). В «Слове при погребении Юрия Федоровича Самарина» 30 марта 1876 г. его духовник протоиерей А. Ключарев (впоследствии архиепископ Харьковский и Ахтырский Амвросий) подчеркнул, что «это не был человек школы, системы или известной партии, это не был и в общем смысле человек жизни, а это был раб Божий, служивший всеми своими силами славе Божией и благу человечества. <...> Это был истинный сын своей церкви и своего народа, без двоедушия и лукавства»<sup>2</sup>. А чуть раньше протоиерей А. Ключарев подчеркнул, что «порядком своей жизни Юрий Федорович напоминал древних аскетов, т.е. христиан, живших среди мира, но в отчуждении от него и в служении Богу и ближним»<sup>3</sup>.

Почти те же слова мы можем отнести к жизни и деятельности А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, П. В. и И. В. Киреевских, Д. А. Валуева. И в этом смысле они так же, как и Ю. Ф. Самарин (а протоиерей А. Ключарев все же основывал свои суждения на времени преимущественно по завершении переходного периода у Ю. Ф. Самарина), были людьми не «школы, системы или известной партии», а «истинными сынами своей церкви и своего народа». К ним можно отнести и слова протоиерея В. Нечаева о почившем Ю. Ф. Самарине: он «был истинно-церковный человек. Идея Церкви

<sup>1</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 2 ч., в 4 т. М., 1888–1896, ч.2, т.4, с.182.

<sup>2</sup> Памяти Юрия Федоровича Самарина // Православное обозрение. 1876. Т.1, с.689.

<sup>3</sup> Там же.

как семейства Божия, как братства во Христе Иисусе, была любимейшею его идеей. Ближайшее осуществление эта идея находит в храме – в церковном богослужении»<sup>1</sup>.

Еще более высокую оценку дал сам Ю. Ф. Самарин почившему А. С. Хомякову, сказав, что последний «жил в Церкви», будучи «учителем Церкви». Тот же смысл имели и отзывы о братьях Киреевских. Вот что сообщал 20 июля 1856 г. Т. И. Филиппов отцу Макарию (Иванову): был вчера у митрополита Филарета, он «разговорился со мною о Наталье Петровне (Киреевской. – А. К.), об ее положении. Он узнал о смерти Ивана Васильевича из «Ведомостей». Я ему объявил, что его похоронили рядом с отцом Леонидом (в Оптиной Пустыни. – А. К.); он на это сказал: «Ах! где Бог удостоил его лечь!»<sup>2</sup> О высоте христианской жизни свидетельствует и кончина К. С. Аксакова, отзывы о его исповеди, разрешение митрополита Филарета на повторное отпевание – «вещь неслыханную!»<sup>3</sup>

Протоиерей А. Ключарев назвал и «любимые мысли» Ю. Ф. Самарина: «о преимуществах, какие имеет член православной церкви, стоящей на древних канонах, в обсуждении всех уклонений в духе и направлениях иных христианских исповеданий и всех явлений современной науки и жизни; о необходимости стараться содержать наш народ в послушании церкви, создавшей его нравственный характер и его высокую судьбу; о нашей обязанности тщательно сохранять наши права на каждый участок земли Русской, Богом нам дарованной и добытой кровию и трудами наших отцов и предков, и заботиться о бесспорном владычестве одной власти и одного закона во всей России от одного конца ее до другого; о братской любви к едино-

<sup>1</sup> Там же, с.691.

<sup>2</sup> Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С.212.

<sup>3</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 2 ч., в 4 т. М., 1888–1896, ч.2, т.4, с.43.

кровным и единовѣрнымъ съ нами славянамъ и другимъ членамъ православной церкви не ради своекорыстныхъ политическихъ целей, а ради ихъ собственной свободы, счастья и преуспѣянія. Въ его сознании ясно предносился свѣтлый идеалъ Россіи, достойно представляющей собою живую великую часть православной вселенской церкви, самостоятельно соединившей свободу, искренность и цельность вѣры съ глубокимъ и всестороннимъ образованіемъ, отъ нижнихъ до верхнихъ слоевъ народа, какъ было въ старину, проникнутой одними началами и убѣжденіями, съ яснымъ сознаниемъ своего историческаго призванія»<sup>1</sup>.

Мы видимъ, что «истинный рабъ Божій» въ то же время былъ «пламеннѣйшимъ патриотомъ въ самомъ свѣтломъ, высокомъ значеніи этого слова», ибо патриотизмъ въ христіанскомъ смыслѣ есть «естественная, какъ телесное здоровье, добродѣтель, благодатію Христова ученія освѣщаемая и возвышаемая до степени величайшаго подвига: больше сея любви никто же имать! ... И къ сожалѣнію, не случайно то явленіе, что охлажденіе сей любви рука объ руку идетъ съ оскуденіемъ вѣры: что и кого любить въ самомъ дѣлѣ, да и какъ любить, если не веришь?»<sup>2</sup> Все вышесказанное о Ю. Ф. Самаринѣ безъ всякаго исключенія относится ко всемъ рассматриваемымъ нами славянофиламъ, стремившимся къ тому, о чемъ писалъ лѣтомъ 1850 г. Ю. Ф. Самаринъ въ письмѣ къ А. С. Хомякову: «...напоминать беспрестанно, елико то возможно, о духовномъ началѣ, и, если, наконецъ, отнята будетъ всякая возможность говорить о немъ, то унести его съ собою въ тишину частнаго, домашняго быта»<sup>3</sup>.

Итакъ, славянофильская идея историческаго развитія Россіи есть идея органическаго, неразрывнаго соединенія

<sup>1</sup> Памяти Юрія Федоровича Самарина // Православное обозрѣніе. 1876. Т.1, с.690.

<sup>2</sup> Там же, с.698, 699.

<sup>3</sup> Самаринъ Ю.Ф. Сочиненія: В 12 т. М., 1877–1911, т.12, с.435.

любви к Отечеству Небесному и Отечеству земному. Да, мы можем согласиться с И. С. Аксаковым, что славянофильство было не только «эмансипация народного духа от иноземного ига (в чем заключалась бы только отрицательная заслуга), но и подвиг народного самосознания, разъяснивший и определивший те духовные и социальные начала русской народности, которые призваны быть могучими факторами всемирно-человеческого развития и просвещения. В них, Хомякове, Константине Аксакове и Самарине русская народность, можно сказать, получила свое первое, высшее оправдание как в самостоятельных мыслителях и деятелях, в них олицетворилось примирение цивилизации западной с востоком... <...> ...характеристическою, существенною особенностью славянофильства было его нравственное содержание, его логически-неразрывная связь с христианскою верою и учением»<sup>1</sup>. И. С. Аксаков называет славянофильство «духовной и нравственной школой», и это совершенно не случайно. Только такая школа могла подготовить человека, способного на подвиг, «на подвиг народного самосознания». Именно так, «подвигом», определяет и А. С. Хомяков деятельность не названного И. С. Аксаковым в приведенном отрывке И. В. Киреевского и его соратников: «Иван Васильевич Киреевский принадлежал к числу людей, принявших на себя подвиг освобождения нашей мысли от суеверного поклонения мысли других народов, передавших нам начала общечеловеческого знания, и, может быть, более и яснее всех уразумел он шаткость и слабость тех мысленных основ, на которых стоит все современное строение европейского просвещения»<sup>2</sup>.

Не только И. В. Киреевскому, но и всем славянофилам в первую очередь пришлось вести «отрицательную»

<sup>1</sup> Памяти Юрия Федоровича Самарина // Православное обозрение. 1876. Т.1, с.713—714.

<sup>2</sup> Цит. по: Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988, с.406.

работу – критическое осмысление западного и «русского» просвещения, но уже сама эта критика приносила положительные результаты – обращала взоры к собственно русскому самосознанию и его духовной ценности. Деятельность Д. А. Валуева осталась светлым периодом в становлении славянофильской идеи исторического развития России. «Вся духовная жизнь Валуева была посвящена России, нашей родине, славянам и чистому христианству – православию, полной и высшей истине на земле, лучшему и единственному залогу развития для будущего человечества» – так сказал о нем А. С. Хомяков, подытожив: «Он жил не в душу живу, которая есть эгоизм, но в дух животворящий, который есть любовь»<sup>1</sup>.

Те же слова можно сказать и о братьях Киреевских, хотя при этом нельзя не видеть разногласий Ивана Васильевича с некоторыми представителями славянофильского кружка, касавшихся в основном второй составляющей славянофильской идеи – отношения к земному Отечеству и его истории, вернее – к отдельным этапам и сторонам его бытия. И некоторые из этих противоречий так и остались непреодоленными.

В последний день 1855 г. И. В. Киреевский записал: «Ужасно, невыразимо тяжело это время; но какую ценою нельзя купить того блаженства, чтобы русский православный дух, – дух истинной христианской веры, – воплотился в русскую общественную и семейную жизнь! А возможность эта потому только невероятна, что слишком прекрасна»<sup>2</sup>. Под этими словами подписались бы все славянофилы, что они и сделали впоследствии под «Посланием из Москвы». Это-то и есть не что иное, как «славянофильская идея исторического развития России» в одном из вариантов ее афористичного выражения. «Предисловие»

<sup>1</sup> Там же, с.404.

<sup>2</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.81.

же А. С. Хомякова к «Русской Беседе» есть расширенный вариант вышеприведенной фразы И. В. Киреевского. Оценивая сделанное им, А. С. Хомяков писал: «Этих плодов (И. В. Киреевского. – А. К.), этих новых выводов немного; но такова участь тружеников философии: одну, две мысли добывают они трудом целой жизни, напряженною работою всех мыслящих способностей и, можно сказать, кровию сердца, алчущего истины; но каждая из этих мыслей есть шаг вперед для всего человеческого мышления. Два, три такие вывода записывают в истории науки еще одно великое имя и питают целые поколения своим разнообразным развитием, сосредоточивая в себе разумный труд поколений предшествовавших»<sup>1</sup>.

А. С. Хомяков в данном случае имел в виду философское наследие своего только что почившего друга. Примерно те же слова можно сказать о всех, кто разрабатывал славянофильскую идею исторического развития России. Но вот конкретизация, детализация этой идеи влечет за собой погружение в такие нюансы, пренебрегать которыми отнюдь не следует.

\* \* \*

Как и в 1847 г., в письме к «московским друзьям», И. В. Киреевский в конце 1855 г. отмечает: «Впрочем, в стремлении к русскому народному духу есть возможность недоразумения, которое, к сожалению, часто встречается и много путает. Под русским духом разумеют не одушевление общечеловеческого ума духом православного истинного христианства, – но только отрицание ума западного. Под народным разумеют не целостный состав государства, но одно простонародное, – смешанный отпечаток полуизглаженных общественных форм, давно изломанных,

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988, с.407—408.

и, следовательно, уже не восстановимых. Дух живет – но улетает, когда им хотят наполнить разбитые формы»<sup>1</sup>. Его соратники в полемике о народности вполне конкретно и определенно ответили на то, что они разумеют под «народностью», «народным» и «русским духом». Они также имели в виду прежде всего воплощение духа истинно христианской веры в русскую народную жизнь и значимость этого духа для всего человечества.

Но и А. С. Хомяков, и К. С. Аксаков не считали, что допетровская жизнь умерла. Именно в том, что она еще была жива, и заключалась реальная надежда на возрождение русской жизни и русского пути. В речи на заседании Общества любителей российской словесности от 30 марта 1860 г. А. С. Хомяков подчеркнул: «То, что заключается в кротком и величавом спокойствии православного духа, того может быть, не угадал бы и наблюдатель далеко не поверхностный». <...> До сих пор иные еще позволяют себе говорить о нем (православном русском духе. – А. К.) с легкомысленным пренебрежением, не догадываясь, что они унижают себя, а не народ, которого они не умеют понять»<sup>2</sup>. То есть для А. С. Хомякова прежде необходимо понять народ, научиться это делать самой своей жизнью.

Именно поэтому так важны были и для него, и для К. С. Аксакова обычаи народа, которые И. В. Киреевский называл «смешанным отпечатком полуизглаженных общественных форм». На одном таком «отпечатке» мы кратко и остановимся. Славянофилы были отнюдь не первые, кто выступил с критикой западноевропейского платья. Прежде всего эту одежду «не принимала» сама жизнь русского народа, главным образом крестьянства, не говоря уже о духовенстве и монашестве. Во-вторых,

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.81.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900, т.3, с.450.

если брать даже и «светское общество», то и здесь славянофилы не были первыми. Приведем лишь несколько примеров.

В «Записке князя Г. А. Потемкина-Таврического об одежде и вооружении войск» читаем: «В Россию, когда вводилось регулярство, вошли офицеры иностранные с педантством тогдашнего времени; а наши, не зная прямой цены вещам военного снаряда, сочли все священным и как будто таинственным. Им казалось, что регулярство состоит в косах, шляпах, клапанах, обшлагах, в ружейных приемах и пр. Занимая себя таковою дрянью, и до сего времени не знают хорошо самых важных вещей и оборотов... Словом, одежда войск наших и амуниция такова, что придумать нельзя лучше к угнетению солдат, тем паче, что он, взят будучи из крестьян в 30 почти лет возраста, узнает узкие сапоги, множество подвязок, тесное нижнее платье и пропасть вещей, век сокращающих»<sup>1</sup>.

Если сравнить этот текст с рассуждениями А. С. Хомякова о флоте («К сербам. Послание из Москвы»), то он близок не только по смыслу, но и буквально: «Этих немецких слов, этих названий, вовсе бессмысленных для русского уха и не представляющих ничего русскому уму, набрались тысячи. Теперь поступает на корабль будущий моряк, человек, которого Бог одарил и ловкостью, и смелостью необычайною... Ему надо твердить тысячи бессмысленных и дико звучащих слов, и в этом бессмысленном учении проходят года его горячей и живой молодости. Вместо любви к своему делу, вместо опытности моряка, он приобретает равнодушие и даже как бы отвращение от своего занятия, от своего корабля, от самого моря. Пройдут года, и морской богатырь обратится в полумертвый немецкий словарь. Правда, он будет исправлять свою обя-

---

<sup>1</sup> О долге и чести воинской в российской армии: Собр. материалов, док. и ст. 2-е изд. М., 1991, с.37.



занность, потому что он христианин и русский; но истинный моряк уже погиб в нем безвозвратно»<sup>1</sup>.

Приведенные отрывки легко могут быть восприняты как один текст, но это вовсе не значит, что князь Г. А. Потемкин был славянофилом более чем за полстолетия до А. С. Хомякова. У него речь идет о практичности, целесообразности, удобстве одежды, о здравом смысле, наконец. А. С. Хомяков на этом не останавливается. Он убежден, что «всякое живое создание имеет свои законы бытия, свой строй и лад, на которых основано самое существо его и которые в свою очередь определяют свойства его проявлений и произведений»<sup>2</sup>.

А. С. Пушкин в «Дневнике» от 6 декабря 1833 г. записывал: «Дамы представлялись в русском платье. На это некоторые смотрят как на торжество. Скобелев безрукий сказал кн. В-ой: я отдал бы последние три пальца для такого торжества!»<sup>3</sup> Так что заслуга некоторых славянофилов не в предпочтении русского платья. Д. Самарин в полемике против В. Соловьева, обратив внимание на то, что «только трое или четверо из славянофилов и носили бороду и русское платье», заключает, что этому ношению они придавали «значение мелочей обычая, которыми не следует пренебрегать»<sup>4</sup>. Но тут же Д. Самарин опровергает сам себя, процитировав А. С. Хомякова («...слиться с жизнью русской земли, не пренебрегая даже мелочами обычая и, так сказать, обрядным единством, как средством к достижению единства истинного и, еще более, как видимым его образом»)<sup>5</sup>.

Итак, «платье», «борода» и тому подобные «мелочи» есть «мелочи обычая». А это не просто «мелочь», но

<sup>1</sup> Цит. по: Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988, с.354.

<sup>2</sup> Там же, с.355.

<sup>3</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т.8, с.31.

<sup>4</sup> Самарин Д. Поборник вселенской правды. СПб., 1890, с.8.

<sup>5</sup> Там же.

элемент «обычая», значение которого А. С. Хомяков понимает очень высоко: эта «мелочь обычая» позволяет осуществляться «обрядному единству», а последнее есть не что иное, как средство к достижению истинного единства. Следовательно, без таких «мелочей обычая» нет и «единства истинного».

Как славянофилов упрекали в излишнем внимании к форме, обряду, так и некоторые представители славянофильского окружения упрекали саму русскую историю, русский народ в том же излишестве. Однако данные упреки имеют под собой шаткую почву. Обратимся к одному из писем святителя Феофана Затворника. Вот что он пишет по поводу второго письма М. М. Сперанского: «Припомните, как идет у нас обычно дело жизни. Родившись естественно, почти тотчас мы отражаемся благодатно в купели крещения и становимся членами Церкви. Нас носят только в Церковь, причащают, и дома не удаляют от того, когда совершаются какие-либо священнодействия и молитвы. Потом, став на ноги, мы растем в порядке религиозной христианской жизни, и навываем всему, что обычно делают все христиане, по требованию Церкви. В дух всего этого мы можем входить и не входить, или нас могут вводить и не вводить; но, вступая в жизнь, или приходя в возраст, мы всегда находим, что все пути жизни нашей облечены и ограждены религиозными порядками, составляющими устав Церкви. Вот вам и внешняя религия... Пока так идет дело, вы не видите, как все эти навыки благотворны. Вы это ощутите и возблагодарите Бога, что все около вас так есть, когда будете наведены, или сами нападете на убеждение, что Богу надобно кланяться духом и истиною, а не одним этим внешним чином, — возблагодарите потому, что как только делом возьметесь за такого рода жизнь, вы, во внешних чинах Церкви... найдете не только истолкование той внутренней духовной жиз-

ни, но и все способы к ее возгреванию и поддержанию. Вы начинаете теперь пользоваться всем разумно, растете и крепните духом, пока возрастаете до полного образования духовного. И вот внешняя религия стала для вас путем к истинному благочестию. В ней зародилась у вас духовная жизнь, в ней воспиталась и созрела. Она то же для вас, что утроба матери для образующагося дитяти, или лоно природы для семени. Зачатое дитя, или пробудившийся росток в семени вокруг себя находят все элементы, потребные для своего развития и образования. И вы нашли все нужное для вашей духовной жизни в строе Церкви, будто бы и внешнем, но проникнутом духовными элементами, — и возросли духовно. Дитя, образовавшись, выходит на свет; вы, созревши, в свое время перейдете в другой мир, в отношении к которому теперешнее ваше состояние то же, что пребывание дитяти в утробе матери»<sup>1</sup>.

Итак, «одежда», «борода», «быт», «внешний обряд», «обычай» были далеко не «мелочами», и русское платье для А. С. Хомякова, С. Т. и К. С. Аксаковых было нечто неизмеримо большее. Сложнее в данном случае опять с И. В. Киреевским. Тот, кто более всех представителей славянофильства был связан с монашеством, менее всего подчеркивал значение «обычая» и «обряд», так и не сумев полюбить деревню, быт простого народа. Посетив после четырехлетней разлуки Долбино в 1855 г., он напишет А. И. Кошелеву: «В жизни деревенской есть что-то душевное и грустное, по крайней мере для меня»<sup>2</sup>, что как бы перекликается с тютчевскими признаниями: «места немилые, хоть и родные». Но для И. В. Киреевского не мил и Петербург с его «не-русским духом, дрожащим от австрийского кулака»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Святитель Феофан Затворник. Письма о духовной жизни.* М., 1996, с.75—77.

<sup>2</sup> *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.2, с.285.

<sup>3</sup> Там же, с.282.

Очень хорошо ему было в Оптиной Пустыни, «там в самом деле душа отдыхает»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Среди немногих одобрительных слов о славянофильстве, исходящих из лагеря его идейных непримиримых противников, можно встретить утверждения — комплименты, что именно И. В. Киреевскому принадлежит честь считаться основоположником самобытной русской философии. Этого не отрицают и объективно относящиеся к славянофилам исследователи и мыслители (добавляя разве что имя А. С. Хомякова), а также их действительные или мнимые сторонники, союзники, последователи и эпигоны. На самом деле такая единодушная комплиментарность оказала плохую услугу определению истинного вклада славянофильской идеи в области философии. Обратимся кратко еще раз к тому, что предлагает И. В. Киреевский в своей незаконченной работе «О необходимости и возможности новых начал для философии».

Образованным западной мудростью русским «самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» предлагается именно немецкая философия и ее развитие в «последней системе Шеллинга»<sup>2</sup>. Но ведь никто иной, как сам еще «не обратившийся» И. В. Киреевский в 1830 г. оставил неутешительные выводы об этой философии. Кроме того, и им, и другими, действительно глубоко изучавшими немецкую философию, делались выводы о крайне слабом,

---

<sup>1</sup> Там же, с.286.

<sup>2</sup> Там же, т.1, с.264.

поверхностном ее усвоении в России. (Вспомним хотя бы увлечение гегельянством В. Г. Белинского, не знавшего немецкого языка и имевшего представление об этой философии со слов других «знатоков», каковым считался тогда молодой офицер М. Бакунин.) Далее. Ко второй половине 1850-х гг. в моде в России были уже не только и не столько немецкие философы-идеалисты. Открытый материализм совершал свое победное шествие. Об этом свидетельствовали и К. Маркс, и Ю. Ф. Самарин, и А. С. Хомяков, и сам И. В. Киреевский... Да и почему русский образованный человек не может перейти к «любомудрию самостоятельному» и необходима еще «ступень мышления», пусть даже и «самая удобная», в виде наисложнейшей вереницы систем чуждой философии. Является ли «самой удобной» именно «система Шеллинга», если сам И. В. Киреевский перед этим признал, что «шеллингова христианская философия оказалась и не христианскою, и не философией». В другом месте И. В. Киреевский заключает, что, не претендуя «шеллинго-гегельянская система» на «высшее и полное познание истины», ее понятие о разуме не противоречило бы понятию о разуме в творениях святых отцов. И если писания последних могут быть и «живительным зародышем», и «светлым указателем пути», то трудно признать, что им не будет противоречить пантеизм гегельянской системы.

Трудно добиться и того, что пройдя (если действительно можно пройти) по такой явно сомнительной (по И. В. Киреевскому – «самой удобной») «ступени», можно подчинить раздвоенную образованность Запада «цельному сознанию верующего разума». Таких примеров, подобно И. В. Киреевскому, мы знаем очень немного – это К. Н. Леонтьев, Л. А. Тихомиров, некоторые другие, а в XX веке отец Серафим (Роуз).

Даже столь краткое, схематичное, неполное рассмотрение некоторых из предлагаемых И. В. Киреевским путей к плодотворному сотрудничеству русской и западной обра-

зованности оставляет много неясностей. Но это вовсе не означает, что в подобной неясности пребывали современные И. В. Киреевскому подвижники благочестия, например духовно близкие И. В. Киреевскому оптинские старцы, отец Макарий, о котором Иван Васильевич когда-то написал: «Ваши объяснения могут только указать, куда смотреть, а не дадут глаз, которым видеть»<sup>1</sup>. «Плодом» же было «умозрение жизненное и живое, которое горит как свеча пред Господом и освещает все вокруг себя, и зажигает светильник в чистых лампадах, Вас окружающих; это свет, на который мы, далекие от Вас, смотрим с благоговением и любовью, как на Божий дар...»<sup>2</sup> Письмо датировано 13 ноября 1854 г. и, следовательно, предшествовало опубликованию статьи «О возможности и необходимости новых начал для философии». В таком случае мы можем говорить о существовании различных подходов у И. В. Киреевского. Его «глаз» при всех выдающихся достоинствах был все же не так зорок, как у отца Макария. И понимал он это достаточно ясно.

О том, какова роль философии, задумывались не только светские мыслители, ее важность еще острее ощущала церковно-богословская мысль. Обратимся лишь к части наследия святителя Игнатия (Брянчанинова), запискам (1862–1866 гг.) о «действиях, существенно нужных для Российской Церкви». Говоря о преподавании в духовных семинариях, «особенное внимание» он предлагает обратить именно на философию, «из которой должно преподавать с удивительною полнотою логику, впрочем уклоняясь от утонченностей, отвлеченностей и схоластицизма, вредно действующих на природную способность, на ум»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, с.198.

<sup>2</sup> Там же, с.198—199.

<sup>3</sup> *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Из записок 1862–1866 гг. (Действия, существенно нужные для Российской Церкви) // Журн. Моск. патриархии. 1993. № 4, с.42.

При всей значимости философского, да и литературно-критического, публицистического наследия И. В. Киреевского «удивительную полноту» его логики мы можем увидеть не всегда. Что же касается постоянного обращения И. В. Киреевского к движению философских умов на Западе, то и здесь святитель Игнатий (Брянчанинов) дает четкий, духовно-выверенный ответ: «Историю философии должно преподавать кратко, объясняя учащимся, что основания, на которых философы всех времен создали свои системы, произвольны, по этой причине не имеют никакой прочности и противоречат одна другой, что человеческая философия должна быть признана не чем другим, как только игрою воображения и собранием мнений, чуждых истине. Того, кто эту игру воображения, эти произвольные мнения примет за учение истины, философия вводит, по необходимости, естественно, в заблуждение и умоповреждение. А это совершается то и дело»<sup>1</sup>.

Это правило святитель Игнатий считал необходимым сохранить «по отношению к юношеству». Но вряд ли это не относится к тем, кто уже нахватался заимствованных систем, ибо «к истинной философии приводит одно христианство; только при посредстве его можно быть непогрешительным психологом и метафизиком»<sup>2</sup>. Никаких других, пусть даже и «самых удобных ступеней», святитель Игнатий не предлагал, да и предложить просто не мог, памятуя слова апостола: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2,8).

Обратим внимание и на то, что святитель Игнатий различает «истинную философию» от «человеческой», могущей привести «в заблуждение и умоповреждение». И. В. Киреевский, конечно, не ставил последнее целью ни

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.42—43.

для себя, ни для других. Цель была совсем иная: «самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»<sup>1</sup>. Но вот предложенный путь совсем необязательно мог привести к ней.

Святитель Игнатий говорил о другом, единственном пути – истинном покаянии и исправлении жизни согласно Слову Божию. И на этом пути уже не оставалось места ни «системе Шеллинга», ни «шеллинго-гегельянской системе», ни какой-либо другой системе вообще. Иначе не придавал бы он такое большое значение распространению боготорческого по своей сути рационализма: «Рационализм с своими постановлениями не может остановиться в движении своем, как имеющий основанием непрестанно изменяющийся разум человеческий. Надо ожидать большего и большего развития болезни...»<sup>2</sup> А вот и о собственно «системах»: «Враждебно против церкви ... подействовали европейские учения... Действие европейских учений на Россию непрестанно усиливается: должны усиливаться и последствия этого действия. Минутное противоположное действие ненадежно: оно должно быть уничтожено, увлечено всесокрушающим потоком»<sup>3</sup>.

Очевидно, что сама постановка И. В. Киреевским вопроса «О необходимости и возможности новых начал для философии» – это постановка вопроса для «русских иностранцев», «верхнего образованного слоя». Ибо для воцерковленного образованного человека чужда сама мысль о «новых началах», пусть даже и «для философии». Но то, что осталось незаконченным в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии», дополняет отрывок из письма И. В. Киреевского, который под на-

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911, т.1, с.249.

<sup>2</sup> Цит. по: Михайлов Андрей. Святитель Игнатий Брянчанинов – делатель и учитель покаяния // Москва. 1993. № 7, с.198.

<sup>3</sup> Там же.



званием «Индифферентизм» был опубликован в 1861 г. В. И. Аскоченским в «Домашней беседе для народного чтения». И. В. Киреевский подчеркивает: «...для того, чтобы соглашать истины разума с превышающе разум истиною Откровения, нужна двойная деятельность разума. Мало того, чтобы устраивать разумные понятия сообразно положениям Веры, избирать соответственные, исключать противные, и таким образом очищать их от всего противоречащего, – надобно еще самый образ разумной деятельности возвышать до того уровня, на котором разум может сочувствовать Вере, и где обе области сливаются в одно нераздельное созерцание истины. Такова цель, определяющая направление умственного развития православного христианина, и внутреннее сознание этого искомого края мысленной деятельности постоянно присутствует в каждом движении его разума, дыхании его мысленной жизни...»<sup>1</sup> К такой цели и стремился И. В. Киреевский. И на пути к ней оправдывалось еще одно его положение: «Естественно, что человек, искренно верующий учению Православной Церкви, чем более будет развивать свой разум, тем более будет соглашать его понятия с истинами Божественного Откровения»<sup>2</sup>. Подобное можно сказать обо всех без исключения рассмотренных нами мыслителях.

Таким образом, главное для И. В. Киреевского – не литературная критика, художественное творчество, публицистика или даже философские упражнения, а собственно сама жизнь: «обращение», возвращение в Церковь и работа над изданием святоотеческого наследия. Основываясь именно на таком видении, нельзя не заключить, что издание «Европейца» или даже «Москвитянина» – лишь эпизоды, хотя в какой-то степени и этапные.

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Индифферентизм // Домашняя беседа для народного чтения. 1861. Вып. 46, с.885—886.

<sup>2</sup> Там же, с.885.

Нельзя не помнить и о том, что не И. В. Киреевскому принадлежит сама идея и решающая роль в издании творений святых отцов. Духовное окормление, благословение, благожелательное отношение и непосредственное участие святителя Филарета (Дроздова), оптинских старцев – вот главный двигатель общего дела, в котором наряду с супругами И. В. и Н. П. Киреевскими подвизались и другие светские делатели: С. П. Шевырев, А. Н. Муравьев, В. И. Аскоченский, Т. И. Филиппов... Да и самим оптинским трудам предшествовали издаваемые с 1842 г. в Московской духовной академии по благословению святителя Филарета (Дроздова) переводы святых отцов, тогда же был создан и печатный орган академии – «Прибавления к творениям святых отцов».

Весьма важно помнить, что и в случае с И. В. Киреевским (в частности, прочтение отцом Макарием его статьи «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»), и в случае с А. С. Хомяковым (прочтение и отзыв святителя Филарета (Дроздова) о трактате «Церковь одна»), как и в случае с Н. В. Гоголем (отзывы на «Выбранные места из переписки с друзьями» святителей Филарета (Дроздова), Игнатия (Брянчанинова), отца Матфея Константиновского и др.), каждый раз подчеркивалось именно духовное устремление, направление, вектор пути, хотя о результатах оговорки были, и отнюдь не всегда безусловно восторженные или целиком одобрительные. То есть не святители Филарет, Игнатий, отец Макарий или отец Матфей несли свои «слова», проповеди или «аскетические опыты» на отзыв мирянам (пусть даже и таким благочестивым и выдающимся, как А. С. Хомяков и И. В. Киреевский), а последние критерием плодотворности своей деятельности почитали истинно-православную церковную мысль. Таким образом, при всех настроениях XVIII–XIX веков именно церковно-богословская мысль, не сходя с

истинно-православного святоотеческого пути, явилась тем мерилom истинности, с которым стала сверять свои позиции светская православная мысль в лице славянофилов. В этом было и смирение, и мудрость, и значимость последних для русского самосознания.

И если связь И. В. Киреевского со старцами Оптиной Пустыни уже довольно известна, во всяком случае в церковной и светской православной историографии, и не вызывает серьезных возражений, то мало что говорится о духовном облике других славянофилов (за исключением разве что знаменитого предисловия Ю. Ф. Самарина к богословским сочинениям А. С. Хомякова да некрологов). Между тем совершенно очевидна духовная основа воззрений К. С. Аксакова и его связь с Троице-Сергиевой Лаврой, что еще ждет своего специального исследования. Приведем лишь две записи из дневника В. С. Аксаковой, где читаем (1855 г.): «29 марта. Погода такая ужасная, что мы не могли поехать к обедне в Хотьков; ездил только один Константин, сегодня день его рождения»; «30 сент. Константин ходил пешком к Троице...»<sup>1</sup> Если к этому добавить то, что писали о К. С. Аксакове другие очевидцы его глубоко личной жизни, сведения о его исповеди перед кончиной<sup>2</sup>, то перед нами встает образ православного мыслителя. Поэтому не случайно И. С. Аксаков сказал о своем старшем брате: «Христианско-православное мирозерцание стало для него путеводным маяком в его исследованиях и, может быть, даже до пристрастия отождествлялось у него с воззрением народным»<sup>3</sup>. А протоиерей А. М. Иванцов-Платонов считал, что «сторона эстетическая и собственно народная, русско-историческая у К. С. Аксакова была

<sup>1</sup> Дневник Веры Сергеевны Аксаковой. 1854–1855. СПб., 1913, с.91, 145.

<sup>2</sup> Бицин (Н.М.Павлов). Воспоминания // Русский архив. 1885. № 3.

<sup>3</sup> Аксаков И.С. Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи // Русский архив. 1873. № 12, с.2523.

сильнее, чем у того и другого (А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина. – А. К.)»<sup>1</sup>.

Вышесказанного о К. С. Аксакове достаточно, чтобы опровергнуть ядовитые слова С. М. Соловьева из его «Записок»: «Что же делал этот человек всю свою жизнь? Летом в деревне сидел у пруда с удочкой; зимой в Москве с утра до вечера разъезжал по гостям или принимал у себя гостей...»<sup>2</sup> Здесь нет правды даже в малом: К. С. Аксаков никогда при рыбной ловле не устанавливал удилища на подставку, всегда держа их в руках. И не сидел он у пруда, ибо держал эти удочки стоя. Понятное дело, что, проводя он все 43 года на рыбалке, не появилось бы только опубликованных четыре тома его работ в самых различных областях. С. М. Соловьеву, А. Н. Пыпину, С. А. Венгеру и другим не было особой нужды упоминать, что из Абрамцева, где в летние месяцы жили Аксаковы, можно не только ездить, но и ходить на Богомолье в Хотьковский монастырь и Троице-Сергиеву Лавру. Но, как и в случае с И. В. Киреевским, при более детальном специальном рассмотрении с богословской точки зрения многие положения К. С. Аксакова требуют уточнения, что и показал в одном из писем Н. П. Гиляров-Платонов<sup>3</sup>.

\* \* \*

Оценивая значение мировоззрения славянофилов для русской общественной мысли XIX века, прежде всего следует отметить, что именно они совершили решающий прорыв в «науке народного самосознания», в создании самобытной отечественной философии. Именно они (А. С. Хомяков,

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.5, с.23.

<sup>2</sup> Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. М., 1983, с.301.

<sup>3</sup> Шаховский Н.В. Н.П.Гиляров-Платонов и К. С. Аксаков (По статьям и письмам Гилярова) // Русское обозрение. 1895. № 12.

Ю. Ф. Самарин) стали самыми крупными светскими богословами, а потому и не случайно А. С. Хомякова ставили рядом со святителем Филаретом (Дроздовым), а архиепископ Аверкий (Таушев) назвал А. С. Хомякова «удивительным светским богословом... богословом «Божией милостию». Именно они (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков) были основоположниками светской русской философии. Именно они (К. С. Аксаков, А. С. Хомяков) дали образцы критики источников, внесли огромный вклад в области филологии, истории. Именно они (П. В. Киреевский) явились собирателями уникальной коллекции русского фольклора, «народных песен». Именно они внесли крупнейший вклад в практическое разрешение крестьянского вопроса (Ю. Ф. Самарин). Мы не будем перечислять все сделанное ими, ибо этот список будет довольно обширен (здесь и теории в области философии истории, и конкретное исследование отдельных исторических периодов, проблем и т.д.).

Ни по «калибру ума» (К. Н. Леонтьев), ни по исторической значимости никакие их современники-западники (ни все вместе, ни каждый в отдельности, несмотря на большой объем написанного, как, например, у С. М. Соловьева) не могут сравниться со славянофилами (в чем признался Ю. Ф. Самарину К. Д. Кавелин). Но значение славянофильской идеи исторического развития России в первую очередь все же не в этом. Славянофилы поняли гибельность Петровского пути, необходимость преодоления разорванности русского самосознания (на светское и церковное, образованное и простонародное), необходимость возвращения «домой»: и в Церковь, и к единственно спасительному русскому пути – пути Святой Руси. Все остальные их действительные заслуги явились плодом этого подвига. И все дальнейшее развитие русского самосознания так или иначе соотносило себя с этой соборной славянофильской идеей, даже если и шло самостоятельным путем.

Мировоззрение славянофилов в известном смысле практически уже не было нужды продолжать и развивать в концептуальном плане, ибо она четко определяла состояние России на переломном этапе ее истории. Славянофилы, по мнению К. С. Аксакова, не отвечали на вопрос: в чем состоит русское народное воззрение, ибо на этот вопрос должно было ответить само русское народное воззрение в его лучших достижениях. Учитывая, что в 1860-е гг., когда жизнь России стала резко изменяться и отнюдь не в том духе, как представлялось славянофилам, их идея не то чтобы была отвергнута жизнью (в таком случае мы могли бы говорить о ее нежизнеспособности), а сама реальная жизнь пошла по еще более губительным путям, чем это было раньше, что и побудило святителя Феофана Затворника воскликнуть: «Гибнет Русь православная!».

Значение славянофилов и их идеи заключается в том, что это был соборный светский голос людей, понимавших истинное предназначение России как «Святой Руси» и пытавшихся достучаться до сердец и ума своих образованных собратий и соотечественников, которым всем вместе необходимо было совершить ни много ни мало – подвиг. Дальнейшая трагическая история России показала, что в целом правящее российское сословие к этому оказалось неспособным, что и определило в конечном счете гибель исторической России.

Глубочайший знаток русского слова К. С. Аксаков видел огромную разницу между людьми, которые «мыслят», и теми, которые «думают»: «Всегда ясна мысль, всегда туманна дума. Дума – это мыслящая мечта...»<sup>1</sup> Славянофилы не были мечтателями, даже пусть и мыслящими. Они были просто мыслителями, оставаясь (или становясь) истинно церковными людьми. Отсюда пронзительный диагноз, поставленный «свету» К. С. Аксаковым: «При таком

<sup>1</sup> Аксаков К.С. О современном человеке // Русь. 1883. № 8, с.36.

ужасном состоянии общества («Сердце одебелело». – А. К.) что может помочь ему?»<sup>1</sup>

Итак, российское общество не просто было «не самостоятельным», не только «подражало», «рабствовало чужому уму», но то, чему оно «рабствовало», было – «ложь». Так К. С. Аксаков подытоживал свою «двойную скорбь»<sup>2</sup>. Такое общество и при таком положении нельзя уже было только обличать, вразумлять, призывать и т.д. С ним нужно было «беседовать». И совершенно не случайно первый периодический орган славянофилов назывался «Русская Беседа»: «Простая, искренняя, неприязнительная русская беседа обо всем, что касается просвещения и умственной жизни людей»<sup>3</sup>. А потому в этой «беседе» нашлось место и великороссам, и малороссам, и болгарам, и «немцам»... И если и был частично прав А. И. Герцен в отношении славянофилов, то лишь в словах: «Киреевские, Хомяков и Аксаков сделали свое дело... они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей»<sup>4</sup>. Безусловно, славянофилы способствовали прояснению мысли у серьезных людей, но «заставить призадуматься всех серьезных людей» они, конечно, были не в состоянии. Тем более они не могли «остановить увлеченное общественное мнение», которое продолжало «увлекаться» еще более безоглядно. Хаотично менялся лишь предмет, характер, содержание «увлечений». Герценовский комплимент, что со славянофилов «начинается перелом русской мысли»<sup>5</sup>, сомнителен. Со славянофилов становится очевидным: или русское образованное общество вернет-

<sup>1</sup> Там же, с.37.

<sup>2</sup> Там же, с.41.

<sup>3</sup> Цит. по: Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988, с.248.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1964, т.15, с.9.

<sup>5</sup> Там же, т.9, с.170.

ся «домой», или погубит себя, народ и свою родину, что в конечном счете и произошло.

Глубоко неверным является и еще один часто цитируемый афоризм А. И. Герцена: «Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была одна любовь, но не одинакая. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство ... чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, к русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно»<sup>1</sup>.

Да, славянофилы и те, кого А. И. Герцен называет «мы», действительно «смотрели в разные стороны», следовательно, никак не могли видеть одно и то же. Потому любовь была иная и к иному. Потому что «сердце билось» другое: «ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21)

---

<sup>1</sup> Там же, т.15, с.9—10.



## ПРИЛОЖЕНИЕ

### КРАТКИЙ ОЧЕРК ТОЛКОВАНИЙ И ПОНИМАНИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

*Споры со славянофилами в 1840–1850-х гг. — Издание славянофильского наследия. — Славянофилы в историографии 1860–1870-х гг. — Славянофильство в оценке богословов второй половины XIX века. Пополнение источниковой базы славянофильства. — Изучение философских воззрений славянофилов. — Славянофильство в историографии 1880–1910-х гг. Русское зарубежье в XX веке о славянофилах. — Советская историография славянофильства. — Иностранная литература (XX век) о славянофилах. — Изучение славянофильства в 1990-е гг.*

Еще до появления славянофильства как направления в русской общественной мысли с его будущими идеоло-

гами полемизировали многие видные деятели той поры: П. Я. Чаадаев, князь В. Ф. Одоевский и др. Затем идейные оппоненты (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, С. М. Соловьев, Н. Г. Чернышевский, Б. Н. Чичерин и другие) не раз становились участниками устной и письменной полемики с «зовомыми славянофилами», причем порой не безопасной. Так, споры, обострившиеся после появления стихотворения Н. М. Языкова «К ненашим» (1844 г.), чуть было не закончились дуэлью между П. В. Киреевским и Т. Н. Грановским.

Особенной резкостью выражений отличался «неистовый Виссарион», даже за полгода до смерти писавший гневные послания, например, К. Д. Кавелину: «Что, если бы Вы так же высекли Самарина, как Погодина? А церемониться со славянофилами нечего»<sup>1</sup>. Крайне недоволен был В. Г. Белинский и тем, что К. Д. Кавелин мог «раздавить» Ю. Ф. Самарина, но не сделал этого.

Вышеприведенные выражения допускались им чаще всего в пылу полемики. При более уравновешенном состоянии души и ума он считал, что славянофильство «без всякого сомнения касается самых жизненных, самых важных вопросов нашей общественности», а «славянофилы правы во многих отношениях»<sup>2</sup>.

Конец 1840-х – начало 1850-х гг. не самое благоприятное время для плодотворной публичной полемики. Чрезмерная суровость цензуры по отношению к славянофилам делала печатное слово для них малодоступным. Тем не менее в «Очерках гоголевского периода» Н. Г. Чернышевского, которые начали появляться с двенадцатого номера «Современника» за 1855 год, славянофилам отводится немалое место.

<sup>1</sup> Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1953–1959, т.12, с.457.

<sup>2</sup> Там же, т.10, с.18, 32.

В третьей статье Н. Г. Чернышевский предложил термин «истинные славянофилы» для обозначения «образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе», «горячая ревность» которых «к основному началу всякого блага, просвещению одушевляет их», т.е. «гг. Аксаковых, Кошелева, Киреевских, Хомякова»<sup>1</sup>. При этом автор «Очерков...» счел нужным заметить, что он никогда не разделял и не «чувствует» «ни малейшего влечения разделять мнения славянофилов»<sup>2</sup>.

Н. Г. Чернышевский полагал, что славянофильство «навечно» «с Запада: нет ни одной существенной мысли в нем (решительно ни одной), которая не была бы заимствована из некоторых второстепенных французских и немецких писателей...», оно «основано на заимствовании мыслей, устаревших на их родине»<sup>3</sup>. В то же время К. С. Аксакова за переводы из Гете и Шиллера он считал «одним их лучших наших поэтов-переводчиков»<sup>4</sup>.

А. И. Герцен в «Былом и думах» славянофилам посвятил специальную главу «Не наши». Автор подводил черту: борьба с ними давно кончилась. Но это было не совсем так. Ибо А. И. Герцен сразу же выступает с тяжким обвинением. Оказывается, «на славянофилах лежит грех, что мы долго не понимали ни народа русского, ни его истории», а славянофильские «иконописные идеалы и дым ладана» «мешали разглядеть народный быт и основы сельской жизни»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Очерки гоголевского периода русской литературы. М., 1984, с.166.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Сорокин Ю.С. Развитие словарного состава русского литературного языка в 30–90-е гг. XIX века. М.; Л., 1965, с.124, 125.

<sup>4</sup> Там же, с.258.

<sup>5</sup> Герцен А.И. Былое и думы. М., 1972, с.436.

Но не только это. А. И. Герцен, говоря о И. В. Киреевском, заключает: «Между им и нами была церковная стена»<sup>1</sup>.

Остается непонятным, как могли мешать герценовским сторонникам идеалы небольшой группы людей, не занимающих никаких постов, да еще при тогдашнем почти всеобщем поклонении западным теориям и системам. А вообще-то А. И. Герцен был уверен, что «важность» воззрений славянофилов, их «истина и существенная часть вовсе не в православии и не в исключительной народности, а в тех стихиях русской жизни, которые они открыли под удобрением искусственной цивилизации»<sup>2</sup>. Надо полагать, что «стихии» были и не православными, и не «исключительно народными».

Глава «Не наши» населена и другими противоречивыми суждениями, не имеющими отношения к действительному предмету описания. Здесь и смешение «славянофильства» со «славянизмом», «русизмом», «панславизмом», «петербургским славянофильством Николая» и т.д.<sup>3</sup> Для А. И. Герцена уже и «все раскольники – славянофилы»<sup>4</sup>. Удивляет герценовская жалость к выдуманному им «чувству пустоты» в А. С. Хомякове, к «сломанности» братьев И. В. и П. В. Киреевских и т.д.

Требуют отдельного разговора и такие общеизвестные фразы А. И. Герцена, как: «С них (славянофилов. – А.К.) начинается перелом русской мысли»; «Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была одна любовь, но не одинакая»<sup>5</sup>. Эту «любовь» А. И. Герцен сводит к физиологическому, страстному чувству, с чем, конечно,

<sup>1</sup> Там же, с.458.

<sup>2</sup> Там же, с.436.

<sup>3</sup> Там же, с.437—440.

<sup>4</sup> Там же, с.438.

<sup>5</sup> Там же, с.467.

трудно согласиться как и с окончательным выводом: «время, история, опыт сблизили нас»<sup>1</sup>.

Этого «сближения» А. И. Герцена со славянофилами из «Былого и дум» вывести никак нельзя: «иконописные идеалы и дым ладана» и теперь мешают ему; «церковная стена» и теперь стоит между ними. Однако герценовские афоризмы при бесчисленном цитировании стали восприниматься как объективнейшие заключения.

В дальнейшем так называемая «революционно-демократическая традиция» в критике, публицистике, историографии, почти не вникая в смысл славянофильских воззрений, оставила немало хлестких изречений даже в названиях. Правда, и другие течения общественной мысли в оценке славянофилов были не всегда компетентными и объективными.

\* \* \*

Между тем с 1861 г. начинается издание собраний сочинений славянофилов, что позволило более внимательно ознакомиться с их взглядами. После преодоления пятилетних цензурных препятствий А. И. Кошелев опубликовал два тома сочинений И. В. Киреевского.

Тогда же был издан первый том сочинений К. С. Аксакова, многие из которых прежде не публиковались. И первое неполное собрание сочинений А. С. Хомякова в четырех томах начало выпускаться с 1861 г. Печаталось оно в Москве и Праге и было завершено в 1873 г. В 1867 г. под редакцией Ю. Ф. Самарина в Праге был издан второй том, содержащий богословские работы А. С. Хомякова. Через год второй том переиздали в Берлине. А после разрешения Синода (в 1879 г.) на печатание богословских сочинений А. С. Хомякова в России это издание в 1886 г.

<sup>1</sup> Там же, с.468.

состоялось в Москве. К этому времени (в 1872 г.) вышли в свет третий и четвертый тома, включающие «Записки о всемирной истории» (третий том в 1882 г. вышел вторым изданием).

Следовательно, А. С. Хомяков в первые десятилетия по кончине больше всего был представлен богословскими сочинениями и «Записками о всемирной истории», т.е. теми трудами, о которых при жизни знали лишь самые близкие друзья. Кроме этого, материалы, не вошедшие в собрание сочинений А. С. Хомякова, публиковались в периодической печати. Считать эти издания массовыми или ставшими известными широкой публике нет оснований. Публикация наследия И. В. Кириевского и К. С. Аксакова также свидетельствует о малоизвестности их трудов в России. Достаточно сравнить с тем, как издавались произведения их оппонентов: В. Г. Белинского, К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина или С. М. Соловьева.

Правда, в 1860–1880-е гг. активно выступал в печати И. С. Аксаков, а до самой кончины в 1876 г. печатал свои «Окраины России» (за ее пределами) и некоторые другие материалы Ю. Ф. Самарин. Публикация его сочинений из-за серьезных цензурных препон осталась незаконченной. Двенадцатый том был опубликован лишь в 1911 г. Одиннадцатый и несколько других подготовленных к печати томов изданы не были. Особую ценность представляли предисловия Д. Ф. Самарина, а также мемуарные свидетельства, напечатанные в «Православном обозрении» (1876 г.).

Что же касается П. В. Киреевского и Д. А. Валуева, то их воззрения даже специалистам практически оставались неизвестными. В 1888 г. был напечатан третий том сочинений К. С. Аксакова, в который вошли его филологические труды. Кроме этого, И. С. Аксаков издал ранее не публиковавшиеся работы брата: «О современном

человеке», «О современном литературном споре». Часть художественного наследия К. С. Аксакова увидела свет только в XX веке<sup>1</sup>.

\* \* \*

Уход из жизни старших славянофилов позволял надеяться на более взвешенное к ним отношение. Первой попыткой такого осмысления стала речь Н. И. Костомарова «О значении критических трудов Константина Аксакова по русской истории» (1861 г.). «Школу», к которой принадлежал К. С. Аксаков, оратор назвал «оригинальной» (может быть, потому, что «мы в науке русской находимся в рабской зависимости от взгляда немцев на нашу историю»), а мысль славянофилов – «здравой и справедливой»<sup>2</sup>.

Н. И. Костомаров подробно не разобрал, что внесли славянофилы в «общий ход нашего образования», а лишь остановился на вкладе в историческую науку К. С. Аксакова, труды которого, он полагал, останутся навсегда знаменательными для науки русской истории<sup>3</sup>. Прежде всего Н. И. Костомаров отметил «животворность мысли» и «светлые взгляды» К. С. Аксакова, который опроверг теорию родового быта, обратил внимание на древнее общинное, вечевое начало в русской истории, вместо подражания западным теориям обратился к «разработке народной жизни», «нашел двойственность земли и государства в русской истории – идею великую», «плод русского воззрения», «превосходно отгадал характер Ивана Грозного».

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Сочинения / Вступ. ст., ред. и прим. Е.А.Ляцкого. Пг., 1915. Т.1.

<sup>2</sup> Костомаров Н.И. О значении критических трудов Константина Аксакова по русской истории. Речь. СПб., 1861, с.4, 8—9.

<sup>3</sup> Там же, с.29.

В то же время Н. И. Костомаров полагал, что славянофилам вообще и К. С. Аксакову в частности мешал «идеализм», «московский патриотизм», насильственное освещение периода Московского государства, что привело к неверному пониманию земских соборов, права кормления и т.д. Но главной исторической ошибкой К. С. Аксакова он считал преувеличение первоначального единства русской земли<sup>1</sup>.

Вышеотмеченное не позволяет согласиться с высказыванием А. Н. Пыпина, что Н. И. Костомаров являлся «апологетом» К. С. Аксакова<sup>2</sup>. Он считал, что К. С. Аксаков не оставил после себя «даже трудолюбивой обработки источников»<sup>3</sup>. Н. И. Костомаров вообще был уверен: «Ничто так не вредит уразумению исторической истины», как сочувствие историка к описываемому прошедшему<sup>4</sup>. Тем не менее возвышение голоса профессора истории в защиту действительных заслуг славянофильской школы нельзя не признать важной вехой в осмыслении славянофильства.

Спустя год после речи Н. И. Костомарова в трех номерах «Отечественных записок» была опубликована обширная статья К. Н. Бестужева-Рюмина «Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе», где автор не просто отзывался о только что начавших выходить отдельных собраниях сочинений А. С. Хомякова, И. В. Киреевского и К. С. Аксакова, но и попытался осмыслить само «учение и его судьбы», пусть лишь и «в литературе». То есть это было, по сути, историографическое сочинение. Спустя почти три десятилетия Е. Шмурло напомнил, что эта «замечательная» статья являлась одной из первых, если

<sup>1</sup> Там же, с.30,19.

<sup>2</sup> Пыпин А.Н. История русской этнографии. СПб., 1891. Т.2, с.198.

<sup>3</sup> Костомаров Н.И. О значении критических трудов Константина Аксакова по русской истории. Речь. СПб., 1861, с.3.

<sup>4</sup> Там же, с.31.



только не первой по времени беспристрастной оценкой славянофильской школы<sup>1</sup>.

К. Н. Бестужев-Рюмин прежде всего подчеркнул важную особенность – «вожди славянофильства, сходясь между собою во многих общих началах, тем не менее отличаются каждый своим личным характером»<sup>2</sup>. Не считая их учение «ни идеально полным, ни идеально верным», автор все же пишет, что «никто еще ближе славянофилов не подходил к русской действительности», а потому «одна из существенных потребностей» литературы кроется в «беспристрастном рассмотрении этого учения»<sup>3</sup>. Он отмечал «целостность созерцания учения», был уверен, что «их теории (с «главным лозунгом» – «народность». – А. К.) принадлежат будущности»<sup>4</sup>.

В то же время историк разошелся со славянофилами по центральному вопросу, что «русский народ есть по преимуществу народ православный». Он считал, что «православие, как религия заимствованная, не может служить отличительным признаком народа»<sup>5</sup>. Спустя два десятилетия К. Н. Бестужев-Рюмин уже не оспаривал этого положения. «Я убедился, – говорил он в 1883 г., – что основа нашей истории – в православии»<sup>6</sup>.

Взгляды А. С. Хомякова, по мнению К. Н. Бестужева-Рюмина, – это своеобразный «переход» от философского воззрения И. В. Киреевского («теоретика по преимуществу», «знавшего преимущественно только православие и

<sup>1</sup> Шмурло Е. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. 1829–1897. Юрьев, 1899, с.83.

<sup>2</sup> Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе // Отеч. зап. 1862. №2, с.680.

<sup>3</sup> Там же, с.683.

<sup>4</sup> Там же, №3, с.31, 33.

<sup>5</sup> Там же, №2, с.685.

<sup>6</sup> Первые 15 лет существования С.-Петербургского славянского благотворительного общества. СПб., 1883, с.475.

не могшего освободиться от романтической точки зрения, соединенной с шеллинговой философией») к «историко-бытовому воззрению Аксакова»<sup>1</sup>. Эта схема впоследствии историком была пересмотрена, и А. С. Хомяков в его представлении становится мыслителем, необыкновенно значимым для России. Вот что восклицает почтенный ученый в 1884 г.: «Хомяков! Да у нас в умственной сфере равны с ним только Ломоносов и Пушкин! <...> Отсылая вас к Хомякову, я убежден, что не скажу ничего лучше того, как у него сказано: основы все им положены; вести дальше мог бы только человек ему равный...»<sup>2</sup> А годом раньше К. Н. Бестужев-Рюмин, возмущившись, воскликнул: «Какой он (И. С. Тургенев. – А. К.) учитель?» – и заключил: «Вот учитель – Хомяков, этот, по слову Самарина, «отец Церкви», «учитель в высоком и серьезном смысле этого слова»<sup>3</sup>. В своих университетских лекциях по историографии К. Н. Бестужев-Рюмин специально останавливался на «настоящих» (по его выражению) славянофилах, упоминая также о И. Д. Беляеве и В. И. Лешкове.

В 1862 г. на вышедшие первые тома собраний сочинений славянофилов были написаны и другие рецензии, впрочем, не оставившие практически никакого следа в историографии славянофильства, разве что приобретшие скандальную известность, подобно писаревским. Но влияние таких рецензий в другом – в создании отрицательного общественного мнения вокруг самого явления славянофильства.

В письме к Н. С. Соханской (Кохановской) от 18 июня 1861 г. И. С. Аксаков отмечал: «Тут (в первых томах сочинений А. С. Хомякова и К. С. Аксакова. – А. К.) найдете вы

<sup>1</sup> Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе // Отеч. зап. 1862. №2, с.691.

<sup>2</sup> Шмурло Е. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. 1829–1897. С.236.

<sup>3</sup> Там же, с.282.

догматику нашего учения, но современное общество не в состоянии понять и оценить ее вполне: она принадлежит будущему»<sup>1</sup>. Эти слова подтвердились уже в самое ближайшее время.

На протяжении всей своей научной деятельности о славянофилах писал А. Н. Пыпин. Славянофильство он понимал как «упрямую национальную исключительность, восхваляющую все свое и ненавидящую все чужое, хотя бы даже и чужое образование»<sup>2</sup>. Славянофильство он усматривает уже в XVI–XVII веках, но «свою настоящую форму» оно, по А. Н. Пыпину, принимает в 30-х гг. XIX века<sup>3</sup>. Причем «славянофилы» («ненавистники») у него и Г. Р. Державин, и А. С. Пушкин, и М. П. Погодин, и Н. В. Гоголь.

Мало чем подкрепленные суждения и выводы А. Н. Пыпина, впоследствии академика, становятся на десятилетия основанием для спекуляций не только в отношении славянофильства, но и других явлений, например так называемой «теории официальной народности»<sup>4</sup>. По его мнению, И. В. Киреевскому, «едва ли не наиболее благоразумному из славянофилов», принадлежало «одно из первых, если не первое место» в «изложении основных принципов школы». Но у этой «школы» было «двойственное и в то же время «одностороннее», «искусственно-составленное учение»<sup>5</sup>. С «оценками и замечаниями» А. Н. Пыпина из книги «Характеристика литературных

<sup>1</sup> Переписка Аксаковых с Н.С.Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897. №4, с.551.

<sup>2</sup> Пыпин А.Н., Спасович В.Д. Обзор истории славянских литератур. СПб., 1865, с.197.

<sup>3</sup> Там же, с.198.

<sup>4</sup> Казаков Н.И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст-1989. М., 1989.

<sup>5</sup> Пыпин А.Н. Характеристика литературных мнений от двадцатых до пятидесятых. Исторические характеристики. СПб., 1873, с.265, 250, 277, 316.

мнений от двадцатых до пятидесятых» «в большинстве случаев был совершенно согласен», по его собственному признанию, и В. С. Соловьев<sup>1</sup>.

Публикации «борзописца» Пыпина (И. С. Аксаков), которые сначала появились в «Вестнике Европы» за 1871–1872 гг., послужили поводом к затяжной полемике 1873–1875 гг. о судьбах славянофильства. Представляя славянофильство «раскрытой книгой», Э. А. Дмитриев-Мамонов обвинял И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина в превращении «свободнейшего направления в патриотически благонамеренную доктрину»<sup>2</sup>. И. С. Аксаков (которого поддержал Ю. Ф. Самарин и другие их сторонники) вынужден был не только ответить на упреки, но и разъяснить взгляды славянофилов по многим важнейшим вопросам<sup>3</sup>.

\* \* \*

Несравнимо квалифицированное западнически настроенной интеллигенции подходили к делу богословы и историки Церкви. Ю. Ф. Самарин в предисловии к богословским сочинениям А. С. Хомякова назвал его «учителем Церкви», открывшим «новую эру в истории православной школы, подготовив будущую ее победу над современным рационализмом»<sup>4</sup>. Однако как само предисловие, так и высказанные в нем суждения вызвали различное к себе отношение в богословских кругах.

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1991. Т.1, 444.

<sup>2</sup> Дмитриев-Мамонов Э.А. Наука и предание // Отеч. зап. 1875. №8; Дмитриев-Мамонов Э.А. Славянофилы: историко-критический очерк (По поводу г.Пыпина) // Русский архив. 1873. №12.

<sup>3</sup> Аксаков И.С. Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи // Русский архив. 1873. №12; Цимбаев Н.И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986.

<sup>4</sup> Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.6, с.368.

Особенное сочувствие проявил журнал «Христианское чтение»<sup>1</sup>. Более критическую позицию заняли преподаватели Киевской духовной академии на страницах академических «Трудов»<sup>2</sup>. В защиту А. С. Хомякова как богослова выступило «Православное обозрение». Оно считало «в высшей степени плодотворным» для развития в России самостоятельной богословской мысли «распространение в духовной литературе воззрений, лежащих в основе богословских сочинений Хомякова»<sup>3</sup>. Редакция «Православного обозрения» не согласилась с киевским профессором В.Ф.Певницким, полагавшим, что у А. С. Хомякова «идея христианства подчиняется идее национальности».

И в дальнейшем «Православное обозрение» продолжало защищать богословское наследие А. С. Хомякова и религиозно-философские воззрения других славянофилов. Особенно это видно на примере полемики с профессором Киевской духовной академии П. И. Линицким, опубликовавшим книгу «Славянофильство и либерализм», а затем ответившим оппонентам статьей<sup>4</sup>.

П. И. Линицкий находил в воззрениях А. С. Хомякова «присутствие протестантских элементов», а в богословской стороне славянофильства – связь с либерализмом (подобного мнения относительно учения в целом придерживался и К. Н. Леонтьев, не принимавший участия в данной по-

<sup>1</sup> Барсов Н.И. Новый метод в богословии // Христианское чтение. 1869. Т.1; 1870. Т.1; Барсов Н.И. О значении Хомякова в истории отечественного богословия // Христианское чтение. 1878. Т.1.

<sup>2</sup> Певницкий В.Ф. Ответ «Православному Обозрению» //Тр. Киев. духовной акад. 1870. Февраль; Певницкий В.Ф. Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве //Тр. Киев. духовной акад. 1869. Ноябрь–декабрь.

<sup>3</sup> Взгляд на прошедшее и надежды в будущем: От редакции к читателям и сотрудникам // Православное обозрение. 1870. Февраль, с.239.

<sup>4</sup> Линицкий П.И. По поводу защиты славянофильства в «Православном обозрении» // Тр. Киев. духовной акад. 1884. Январь; Линицкий П.И. Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого. Киев, 1882.

лемике). «Православное обозрение», наоборот, доказывало, что «Хомяков строго держался начал православия», а причислять славянофилов к либералам нельзя, хотя бы потому, что взгляды последних, «особенно богословские, не имеют почти никакого научного значения»<sup>1</sup>. Эта полемика – лишь эпизод в длинном ряду как положительных (и даже восторженных), так и критических оценок.

Еще при жизни А. С. Хомякова святитель Филарет (Дроздов) считал его рукопись «Церковь одна» «вполне замечательною». А уж доброе отношение Московского митрополита к супругам И. В. и Н. П. Киреевским, их близость к Оптиной Пустыни уже достаточно известна<sup>2</sup>. Высоко отзывались о богословских трудах А. С. Хомякова такие выдающиеся иерархи Русской Православной Церкви, как Хрисанф (Ретивцев) и Амвросий (Ключарев), а также протоиерей А. М. Иванцов-Платонов, священник Н. С. Стеллецкий и др. Профессор церковной истории А. М. Иванцов-Платонов весьма высоко оценил сочинения Ю. Ф. Самарина, достаточно подробно анализировал особенности воззрений славянофильского кружка<sup>3</sup>.

В то же время идеи хомяковского «Опыта катехизического изложения учения о Церкви» («Церковь одна») не разделяли такие видные ученые-богословы, как ректор Московской духовной академии А. В. Горский и некоторые другие<sup>4</sup>. Так, профессор П. С. Казанский, относясь с большим уважением к самому А. С. Хомякову и его трудам, все же полагал, что он «жил и воспитывался под влияни-

<sup>1</sup> *Смирнов Ф.И.* Вопрос о протестантстве в воззрении Хомякова (По поводу статьи профессора Линицкого) // *Православное обозрение*. 1884. Март, с.549, 552.

<sup>2</sup> См. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

<sup>3</sup> *Самарин Ю.Ф.* Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911, т.5, с.13.

<sup>4</sup> Замечания А.В.Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова // *Богословский вестн.* 1900. Т.3. Ноябрь, с.516—543.

ем Запада; из западных материалов строя православие, он думал, что идет новым путем»<sup>1</sup>. Излишне восторженным П. С. Казанский считал предисловие Ю. Ф. Самарина к богословским сочинениям А. С. Хомякова.

Особое место в богословской историографии славянофильства принадлежит Н. П. Гилярову-Платонову, писавшему в 1886 г. о себе: «Славянофильские мнения мне родственны, но не тождественны»<sup>2</sup>. Многие суждения бывшего цензора славянофильских работ, сотрудника «Русской Беседы», критика и переводчика их сочинений, ставившего А. С. Хомякова рядом со святителем Филаретом (Дроздовым), считавшего Ю. Ф. Самарина человеком «величайшего ума», оставившего образцы объективного разбора работ К. С. Аксакова и т.д., не потеряли своего значения и по сей день<sup>3</sup>. И в конце XIX – начале XX вв. в среде богословов и церковных историков не прекратились споры о «чистоте» богословских воззрений славянофилов, о чем будет сказано ниже.

\* \* \*

В 1870-е гг. продолжалось пополнение источниковой базы для изучения славянофильства. В двух июльских номерах 1877 г. и трех январских 1878 г. газеты «Северный вестник» появились мемуарные очерки К. Д. Кавелина «Авдотья Петровна Елагина» и «Московские славянофилы сороковых годов». Уже не стало Ю. Ф. Самарина, оппонента К. Д. Кавелина, которого последний ценил чрезвычайно высоко, хотя и осознавал принципиальную противополож-

<sup>1</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914. М., 1914, с.546.

<sup>2</sup> Шаховский Н.В. Н. П. Гиляров-Платонов и К. С. Аксаков (По статьям и письмам Гилярова) // Русское обозрение. 1895. №12, с.544.

<sup>3</sup> Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений: В 2 т. СПб., 1899; Шаховский Н.В. Н. П. Гиляров-Платонов и А. С. Хомяков (По сочинениям и письмам Гилярова) // Русское обозрение. 1895. №11.

ность их основных воззрений. Наступила пора воспоминаний. По стилю мемуары Кавелина были спокойные, доброжелательные, но не без фактических ошибок. Мемуарист основное внимание уделил значению александровского времени, положению в нем «блестящего и просвещенного культурного слоя» «посреди крайне невежественных низших и средних классов тогдашней России», а также выделил роль «образованных кружков», которую считал плодотворной для России. К таким кружкам, но уже более позднего (никаевского) времени К. Д. Кавелин относит и салон А. П. Елагиной. Что же касается второго очерка, который был написан как отклик на вышедший в 1877 г. первый том Сочинений Ю. Ф. Самарина, то, конечно, он представляет значительно больший интерес: и по кругу затрагиваемых тем, и по сущности оценок.

К. Д. Кавелин отмечает прежде всего «крайне туманные, сбивчивые и противоречивые понятия» «большинства публики» о славянофилах<sup>1</sup>. В то же время он констатирует, что «задачей славянофилов было сознательно, систематически уяснить и определить положительные основания или начала русской и славянской жизни»<sup>2</sup>. Обильно цитируя Ю. Ф. Самарина, К. Д. Кавелин выделяет «основные воззрения славянофилов», видя в них «в частях и целом строго обдуманную, стройную систему»<sup>3</sup>. Вслед за этим рецензент-неединомышленник делает новый и неожиданный для той обстановки вывод, что «ни в каком случае нельзя открыть в них даже намек на замаскированную программу политической партии или что-нибудь похожее на поднятие знамени невежества, фанатизма и грубости против просвещения, образованности и цивилизованного строя жизни», т.е. славянофильство никогда не являлось «политической

<sup>1</sup> Кавелин К.Д. Наш умственный строй: Сб. ст. М., 1989, с.337.

<sup>2</sup> Там же, с.338.

<sup>3</sup> Там же, с.346.



партией», а «было исключительно научной, исторической, философской и теософической доктриной, без всякого политического характера и не имело почти ничего общего с фанатиками, обскурантами, квасными патриотами...»<sup>1</sup>

Итак, К. Д. Кавелин призывает отбросить предрассудки, «примеси», накопившиеся вокруг учения славянофилов и «вполне беспристрастно и справедливо» оценить его, строго различая «историческую, философскую и научную сторону от тех идеалов... для которых они жили и которые они формулировали в своей доктрине»<sup>2</sup>. Исходя из этого, К. Д. Кавелин рассматривал славянофильство с двух точек зрения: «мотивы и формулы» – «стремления и идеалы».

«Основной пункт славянофильской доктрины» К. Д. Кавелин видит во взгляде славянофилов «на различные христианские исповедования». Но «глубокое усвоение христианского учения еще впереди»<sup>3</sup>. Иного мнения был он и по многим другим вопросам: об отношении к допетровской Руси, общинному началу, общественному прогрессу, развитию наук и т.д. Это по части «первой точки зрения».

Что касается «второй», то К. Д. Кавелин предполагает, что «впервые славянофильские идеи стали складываться в определенную доктрину» у П. В. Киреевского. Самым разносторонним деятелем из вождей славянофильства он находит Ю. Ф. Самарина. Но идеалы славянофилов, как и вождей западничества, при всем их различии, в конечном счете, К. Д. Кавелин считает «одинаково чистыми, возвышенными и безукоризненными»<sup>4</sup>.

В 1880-е гг. продолжалось издание сочинений А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина. Но особенно много трудов было издано из наследия И. С. Аксакова после его кон-

<sup>1</sup> Там же, с.346—347.

<sup>2</sup> Там же, с.348—349.

<sup>3</sup> Там же, с.350, 351.

<sup>4</sup> Там же, с.361—365.

чины (1886 г.). Уже в этом году увидели свет пять объемных томов Полного собрания сочинений, второе издание «Сборника стихотворений», «Биография Федора Ивановича Тютчева». В 1888–1896 гг. состоялась публикация четырехтомного капитального издания «Иван Сергеевич Аксаков в его письмах», куда были включены письма за 1844–1860 гг.

В Берлине в 1884 г. были изданы «Записки» А. И. Кошелева, охватывающие период с 1812 по 1883 гг., которые стали ценным пособием при изучении славянофильства. А спустя пять лет Н. П. Колюпанов, к которому перешли все бумаги А. И. Кошелева, написал и его биографию, вводящую в научный оборот много не публиковавшегося ранее материала. Кстати, это было первое крупное биографическое описание человека, принадлежавшего к кругу славянофилов. Н. П. Колюпанов издал два тома (в трех книгах) «Биографии», но завершить задуманный труд не смог.

С 1888 г. началась публикация двадцатидвухтомного труда Н. П. Барсукова «Жизнь и труды М. П. Погодина», содержащего огромный источниковый материал, в том числе и по истории славянофильства. Введение в научный оборот вышеназванных и других источников позволило углубить изучение философского наследия славянофилов.

\* \* \*

В 1880 г. И. Панов обратил внимание на то, что славянофильство трактовалось почти исключительно как историко-публицистическая школа, а между тем взгляды его представителей проистекали из «одного – строго определенного философского мировоззрения»<sup>1</sup>. Автор был отчасти прав – этой стороне славянофильской идеи сравнительно с другими уделялось меньше внимания. Тем не

<sup>1</sup> Панов И. Славянофильство, как философское учение // Журн. М-ва нар. просвещения. 1880. Кн.11, с.1.

менее еще в 1864 г. в очерке Н. Н. Страхова о Фейербахе пятая глава так и называлась: «Мнение Хомякова о происхождении современного материализма»<sup>1</sup>. Н. Н. Страхов полагал, что А. С. Хомяков не совсем точно «производит современный немецкий материализм от Фейербаха, а через Фейербаха от Гегеля», в то время как «весь логический строй современных материалистов получил свое начало вполне и несомненно от Декарта»<sup>2</sup>.

В дальнейшем о славянофильстве как о философской доктрине упоминали профессор М. Н. Каринский и некоторые другие. Эту тенденцию развил И. Панов. По его мнению, славянофильская философия «может быть названа в строгом смысле православно-христианскою философиею», основой которой служит «вера именно в той положительной форме ее, в какой она выразилась в древневосточном православии»<sup>3</sup>. Констатируя, что наиболее близкой к идеалу истинной философии славянофилы считали философию Шеллинга, он, тем не менее, не слишком преувеличивал влияние ее на воззрения славянофилов.

С седьмой книги «Русского обозрения» за 1894 г. начал публиковаться «Очерк философской системы славянофилов» Н. П. Колюпанова. Автор прежде всего подчеркнул цельность религиозных, умственных и нравственных убеждений славянофилов. Именно в том, что мысль сливалась у них с делом, видел автор их личную и общественную заслугу. В отличие от устоявшейся точки зрения, Н. П. Колюпанов полагал, что А. С. Хомяков, единственный из славянофилов, принялся за составление собственной философской системы, которая была ближе всего к учению Шопенгауэра, но, к сожалению, осталась незаконченной.

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Философские очерки. 2-е изд., доп. Киев, 1906.

<sup>2</sup> Там же, с.68, 71.

<sup>3</sup> Панов И. Славянофильство, как философское учение // Журн. М-ва нар. просвещения. 1880. Кн.11, с.2.

Такая оценка достижений славянофилов в области философии была необычна и тем, что первенство отдавалось не И. В. Киреевскому, а А. С. Хомякову, и тем, что усматривалась близость последнего именно к Шопенгауэру. Интересно, что Д. А. Хомяков, очень бережно относящийся к делу и памяти отца, также впоследствии замечал, что «антихристианский философ Шопенгауэр необыкновенно по-христиански определил ту единственную основу этики, которая в Евангелии выражена словами: «Никто же более сїа любви имать – еже положить душу свою за други»<sup>1</sup>.

\* \* \*

В 1883 г. вышла книга А. Н. Веселовского, который отметил, что «почти ни одна страна не обошлась в свое время без движения, вполне схожего с славянофильством»<sup>2</sup>. Для автора это не что иное, как «секты», действующие по одной программе: «сентиментальное поклонение старине, искание только в ней одной величайших доблестей, мистический оттенок национальной гордости, грезы о всемирно-историческом призвании, выпавшем на долю лишь родному народу-избраннику, и рядом с этим развитие интереса к народной жизни, поэзии, поверьям, юридическим обычаям и т.д.»<sup>3</sup>

А. Н. Веселовский указывает на «несомненную связь с Западом» первых славянофилов. В этом он видит их «замечательную особенность»; здесь «старшие славянофилы» приобрели серьезную ученую подготовку, преимущественно в Германии, а братья Киреевские даже «воспитались в

<sup>1</sup> Хомяков Д.А. Православие, самодержавие, народность. Монреаль, 1983, с.182.

<sup>2</sup> Веселовский А.Н. Западное влияние в новой русской литературе. 4-е изд. М., 1910, с.215.

<sup>3</sup> Там же.

этой стране»; и этот «первоначальный склад развития не мог изгладиться совсем», особенно у И. В. Киреевского<sup>1</sup>.

Продолжал изучение воззрений славянофилов в 1880-е гг. А. Н. Пыпин. Специально было написано о К. С. Аксакове – как историке, «главнейшем авторитете своей школы»<sup>2</sup>. Хотя автор позволил себе и здесь высказать целый ряд суждений общего характера. Так, А. С. Хомяков у него выступает вслед за С. П. Шевыревым представителем «ультраправославной точки зрения» (только первый в «тоне официальной народности»), а сами славянофилы – «мнимыми специальными представителями русского национального начала»<sup>3</sup>.

По А. Н. Пыпину, в «крайнем идеализме» К. С. Аксакова кроется источник всех его преувеличений, а потому, «вместо русских начал, он является проповедником начал старомосковских, а это большая разница»<sup>4</sup>. Отсюда и «московский провинциализм» К. С. Аксакова. По сути, эта статья из «Вестника Европы» без изменения вошла во второй том пыпинской «Истории русской этнографии» (СПб., 1891).

Таким образом, все, что А. Н. Пыпин говорил о славянофилах на протяжении более трех десятилетий, отличалось не только слабым знанием опубликованных материалов, но и тенденциозностью общих выводов и построений, сыгравших негативную роль в историографии как русской общественной мысли вообще, так и славянофильства в частности<sup>5</sup>.

Помимо А. Н. Пыпина, этюд о К. С. Аксакове написал в 1887 г. и С. А. Венгеров. По его мнению, «пере-

<sup>1</sup> Там же, с.214, 224.

<sup>2</sup> Пыпин А.Н. Константин Аксаков. 1817–1860 // Вестн. Европы. 1884. №3.

<sup>3</sup> Там же, с.153—154, 165.

<sup>4</sup> Там же, с.169.

<sup>5</sup> См. подробнее: Казаков Н.И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст-1989. М., 1989.

довой боец славянофильства» совсем не блещет эрудицией», «видимо, даже не много читал», да и «другие «вожди славянофильства» тоже праздно проводили жизнь, мало работали, мало писали»<sup>1</sup>. Главную особенность славянофильства автор видит в том, что оно «было политически ничтожно и прошло бесследно для истории освобождения России от гнета абсолютизма»<sup>2</sup>. Но в то же время у К. С. Аксакова «был так велик пафос мысли, что как бы не оставалось достаточно духовных сил для пафоса слова», и даже при «отсутствии внешней талантливости», «собственно специальных знаний» это «был человек с обширными знаниями», хотя диссертация его и написана «тарабарским языком»<sup>3</sup>.

Отделить мнения славянофилов одно от другого С. А. Венгеров считал «делом почти невозможным», это «как будто» «разные редакции одного и того же», «только этими почти внешними качествами и отличаются сочинения славянофилов друг от друга»<sup>4</sup>. Из текста автора этюда следует, что К. С. Аксаков «не принадлежал к числу тех ученых, которых интересует предмет исследования как таковой», что он фанатически ненавидел Запад, а славянофилы в практической жизни «сплошь да рядом становились за сильного против слабого», «сплошь да рядом оказывали поддержку идеям человеконенавистничества»<sup>5</sup>.

Таким образом, в этюде, в конце концов составившем целую книгу, оказалось много суждений, которые никак нельзя подтвердить ни текстами, ни изучением реальной истории славянофильства. А между тем, не считая статьи А. Н. Пыпина, это было самое распространенное сочине-

<sup>1</sup> Венгеров С.А. Собр. соч. СПб., 1887. Т.3: Передовой боец славянофильства Константин Аксаков, с.36.

<sup>2</sup> Там же, с.50.

<sup>3</sup> Там же, с.97, 133, 132.

<sup>4</sup> Там же, с.166, 167.

<sup>5</sup> Там же, с.171, 190, 192.

ние о К. С. Аксакове, из которого черпала сведения «широкая публика», ибо первоначально этюд вошел в первый том «Критико-библиографического словаря», а затем в первое (1907 г.) и второе (1912 г.) издание «Очерков по истории русской литературы».

Принципиально с иных позиций подходил к славянофилам Н. М. Павлов (1836–1906 гг.), ничем не заслуживший издательской характеристики, данной ему в тридцать первом томе энциклопедии Гранат. Что же касается советской историографии, то ею этот исследователь совершенно был забыт. По мнению Н. М. Павлова, именно К. С. Аксаков (призывая: «Пора домой!») научил, что «можно, и оставаясь в платье Онегина, быть «русским душою»<sup>1</sup>. Но, как никто ценивший К. С. Аксакова, Н. М. Павлов все же считал, что именно благодаря А. С. Пушкину и Н. В. Гоголю, а не славянофилам «петровский переворот был наконец пережит русским самосознанием»<sup>2</sup>. Не идеализируя славянофилов как «детей своего века», он видит их значение в том, о чем сказал еще Н. В. Гоголь: «Правда там именно и есть, где они ее ищут»<sup>3</sup>. И не кто иной, как К. С. Аксаков, первый показал, что «жива русская народность кругом, куда ни погляди». В этом «удивительном прозрении» и видится Н. М. Павлову главная историческая заслуга славянофильства.

По выходе в 1884 г. стала сразу заметным явлением книга профессора Петербургской духовной академии М. О. Кояловича «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям», в которой была специальная (XIV) глава «Так называемые славянофилы». Маститый ученый, убеждаясь, что в «истории область объективных истин весьма невелика», и усматривая,

<sup>1</sup> Павлов Н.М. Гоголь и славянофилы (По поводу писем К. С. Аксакова) // Русский архив. 1890. №1, с.149.

<sup>2</sup> Павлов Н.М. Наше переходное время: Сб. ст. М., 1888, с.476.

<sup>3</sup> Цит. по: Павлов Н.М. Гоголь и славянофилы (По поводу писем К. С. Аксакова) // Русский архив. 1890. №1, с.149.

что «жизненная сила» «русского прошедшего» «превращена, за немногими лишь исключениями, в новейшей науке в бездыханный труп», искал субъективизм, который лучше других позволяет знать и понимать русскую историю<sup>1</sup>. «Такой русский субъективизм» он нашел «в сочинениях так называемых славянофилов».

Данный опыт, по словам самого автора, «вызвал всеобщий поход» против него. Содержание же книги, вопреки заявленным методологическим позициям, не только не грешило излишним субъективизмом по сравнению с трудами других историков-современников, но и спустя столетие вызывало серьезное, почтительное отношение советских ученых<sup>2</sup>. М. О. Коялович полагает, что И. Н. Болтина, «этого самого дельного исследователя» русской истории в XVIII веке, «не без основания можно назвать предтечею так называемых славянофилов»; «очень приближается к славянофилам» в некоторых случаях и Н. М. Карамзин<sup>3</sup>. Но в отличие от последнего они «передвинули карамзинский центр тяжести русской истории от времен Иоаннов ... в XVII век»<sup>4</sup>.

Высоко оценивая в целом ряд важных заслуг славянофилов в изучении бытовой стороны жизни русского народа, в уяснении его «внутренней правды» и т.д., М. О. Коялович специально остановился на разборе исторических воззрений К. С. Аксакова, И. Д. Беляева и В. И. Лешкова, заключая при этом, что попытка изложения истории по славянофильской теории уже была сделана И.Д.Беляевым в первом томе рассказов по русской истории (1861 г.). Отме-

<sup>1</sup> Коялович М.О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. 3-е изд. СПб., 1901, с.17, 592.

<sup>2</sup> См.: Киреева Р.А. Изучение отечественной историографии в дореволюционной России с середины XIX в. до 1917 г. М., 1983.

<sup>3</sup> Коялович М.О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. 3-е изд. СПб., 1901, с.129, 165.

<sup>4</sup> Там же, с.254.



тив «самые обширные и подробные исследования русской общины» в удельные времена у В. И. Лешкова, М. О. Коялович находит у него «очень много сходства» с И. Д. Беляевым. Но при этом В. И. Лешков, по мнению автора, «с большею еще твердостью и с сильным философским складом ума проводил славянофильские начала»<sup>1</sup>.

В 1884 г. появились и «Очерки истории украинской литературы XIX столетия» Н. И. Петрова, в которых специальные главы посвящены украинскому славянофильству и его представителям, а также украинскому национализму или национальной школе в украинской литературе. Н. И. Петров отождествил «украинское славянофильство» с панславизмом. Но это вовсе не означало, что автор уравнивал «московское» и «украинское» славянофильство, «рельефным выражением» которого являлось Кирилло-мефодиевское братство<sup>2</sup>, а главнейшими представителями – Н. И. Костомаров, П. А. Кулиш и Т. Г. Шевченко. К ним он «допускал» «присовокупление» «второстепенного деятеля» А. А. Навроцкого, переводившего стихотворения А. С. Хомякова<sup>3</sup>. Наиболее близким к московским славянофилам Н. И. Петров считал Н. И. Костомарова, «славяно-украинофильские воззрения» которого лучше всего выражены в статьях, опубликованных в журнале «Основа» – «О федеративном начале в Древней Руси» и «Две русские народности». Но Н. И. Костомаров не разделял московского патриотизма, а «тяготел к родной ему Малороссии»<sup>4</sup>. «Программу» же русской истории Н. И. Костомарова Н. И. Петров видел «почти совпадающей» с исторической программой А. С. Хомякова.

<sup>1</sup> Там же, с.266.

<sup>2</sup> *Петров Н.И.* Очерки истории украинской литературы XIX столетия. Киев, 1884, с.233, 234.

<sup>3</sup> Там же, с.235, 259.

<sup>4</sup> Там же, с.255, 240.

«Основное» мировоззрение Т. Г. Шевченко, по Н. И. Петрову, было «панславистское, в котором любовно примирялись и украинцы, и чехи, и ляхи, и русские», но это «примирение славян и соединение их в одну семью возможно, когда каждое из этих племен отречется от своих политических грехов и когда особенно уничтожено будет крепостное право...»<sup>1</sup>

Н. В. Гоголя Н. И. Петров признавал «лучшим», но не единственным выразителем национализма в украинской литературе, к которым относил М. А. Максимовича, О. М. Бодянского, Е. П. Гребенку, А. П. Стороженко и П. Раевского. Именно это направление «примкнуло» к славянофильству, стало «отражением темных славянофильских стремлений», отличающихся от «северорусского русофильства»<sup>2</sup>.

В исторической литературе при оценке славянофильства можно встретить ссылки на мнения П. Н. Милюкова (как известного авторитета в области общественной мысли). На самом деле это плод излишней доверчивости. П. Н. Милюков еще с гимназических времен был убежден в «примитивности» и «крайней элементарности» русской истории, ее извечной отсталости, чрезмерно преувеличивал благотворное влияние Запада<sup>3</sup>.

В книге «Главные течения русской исторической мысли» (переработанных лекциях, читанных автором один год в 27-летнем возрасте) славянофильство отсутствует по той причине, что на подступе к нему обрывался неоконченный труд. В «активе» остаются лишь общие статьи в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Эфрона (том 59 и том «Россия») и краткая биография братьев И. В. и П. В. Киреевских в том же «Энциклопедическом словаре»

<sup>1</sup> Там же, с.333.

<sup>2</sup> Там же, с.9, 16, 173.

<sup>3</sup> См. подробнее: *Киреева Р.А.* Изучение отечественной историографии в дореволюционной России с середины XIX в. до 1917 г. М., 1983, с.60—62 и др.

(том 29). Естественно, что не в научно-историческом плане они представляют интерес. Ибо уволенный в 1895 г. из Московского университета, П. Н. Милюков отошел с тех пор от научной работы и не исследовал специально русскую общественную мысль.

Его оценка славянофильства интересна в ином плане: как взгляд начинающего политика на своих идейных противников, которых он видел и в прошлом, и в настоящем. П. Н. Милюков в таком качестве, конечно, не мог не отметить влияния на славянофилов революционных событий 1848 г., которые они считали антихристианским движением. Что же касается милюковского протеста против смешения «старших славянофилов» с М. П. Погодиным и некоторые другие его мнения, подобные этим, то они были к концу XIX века далеко не новы. Сам же историк-политик имел весьма смутное представление о сути славянофильства, которую составляли, по его мнению, три элемента: теория «национальной самобытности», сформулированная при помощи восточной мистики и немецкой философии, националистический протест против заимствований с Запада и панславизм. Столь малообоснованные суждения, растиражированные в энциклопедических изданиях, вводили в заблуждение как историков, так и широкую читательскую публику.

В. О. Ключевский, различая понятия «славянофильский образ мыслей» и «славянофилы», считал, что «славянофильское учение родилось гораздо раньше славянофильства»<sup>1</sup>. Критически оценивая многие явления русской общественной мысли, он не щадил и славянофилов как не смотревших «прямо». Их споры с западниками (тоже со «свихнутой головой») В. О. Ключевский рассматривал как конфликт различных оценок западноевропейского влияния. Трактую понятия «славянофилы» и «западники»

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М., 1983, с.318.

весьма широко (с XVII до начала XX вв.), он указал на обострение противоречий между ними в 30–40-е гг. XIX столетия. Естественно, что в таких просторных хронологических рамках и при освещении проблемы во многом как политической трудно было конкретно представить истинные воззрения славянофилов.

Своеобразной точки зрения придерживался М. Урсин, выделивший «всеобщую психологическую черту» славянского племени – «мистический патриотизм», выражавшийся у разных славянских народов в «весьма различных формах»<sup>1</sup>. Однако далее он пишет уже не о «мистическом патриотизме», а о «патриотическом мистицизме», понимая под «мистицизмом» «веру в сверхъестественное общение личности с Божеством, восторженные порывы религиозного чувства»<sup>2</sup>. Следовательно, славянофильство есть не что иное, как «самое характерное проявление мистической веры в народ». И хотя автор считал А. С. Хомякова «одним из величайших людей, которых произвела Россия», и очертил «внутренний облик величайших поэтов и мыслителей славянофильства», к выводу он приходит неутешительному: «Никто из них не умел трезво взглянуть на действительность, – ранее или позже все они стали проповедниками безумного учения»<sup>3</sup>. Правда, русское славянофильство в отличие от польского и украинского «мессианизма» («направления» которых «в сущности» он считал тождественными) он называл «плодом сочетания мессианических стремлений с трезвым критицизмом»<sup>4</sup>. И если для М. Урсина «не может быть и речи о нравственном воспитательном действии поэзии Шевченко и Гоголя», то «еще невыгоднее

<sup>1</sup> Урсин М. Очерки из психологии славянского племени. Славянофилы. СПб., 1887, с.5.

<sup>2</sup> Там же, с.115.

<sup>3</sup> Там же, с.5, 119, 218.

<sup>4</sup> Там же, с.219.

в этом отношении» ему представлялось славянофильство: «обоготворив существующее, оно дало опасное оружие в руки своих последователей»<sup>1</sup>.

В. С. Соловьева на раннем этапе его философско-публицистического поприща не раз причисляли к последователям славянофильства. Полемические статьи 1880-х – начала 1890-х гг., вошедшие в два выпуска сборника «Национальный вопрос в России», показали, сколь далеким оказались позиции В. С. Соловьева от его мнимых предшественников, особенно, когда он уже выработал свое понимание «русской идеи».

Философ видел «единственный путь, чтобы развить все положительные силы русской нации» во «все более и более глубоком проникновении началами общечеловеческой христианской культуры, сопровождаемом постоянным критическим отношением к своей общественной действительности»<sup>2</sup>. С этих позиций, защищая «дело Петра Великого», В. С. Соловьев считал, что первый российский император «своим историческим подвигом возвращал Россию на тот христианский путь, на который она впервые стала при св. Владимире»<sup>3</sup>. Славянофильство же и славянофилов («археологических либералов»), хотевших бороться против этой реформы, он называл движением искусственным, внутренне двойственным<sup>4</sup>.

Здесь он не увидел «законного места для религии как таковой», но обнаружил «искусственное православничество», где «всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там же, с.220.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1991. Т.1, с.432.

<sup>3</sup> Там же, с.414.

<sup>4</sup> Там же, с.433.

<sup>5</sup> Там же, с.437.

В. С. Соловьев последовательно подвергает жесткой критике И. В. Киреевского (у которого «коренная, неизбежная фальшь славянофильского воззрения выступает особенно ярко на фоне чистого и глубокого сердечного чувства»), А. С. Хомякова («учителя церкви (славянофильской)»), «литературные набег» которого «на западные исповедания не имели ни за границей, ни у нас никаких результатов, да и не могли их иметь»), К. С. Аксакова («историческая фантазия» которого «не выдерживает испытания»)<sup>1</sup>.

Единственный истинный смысл, по В. С. Соловьеву, который может заключаться в основной славянофильской идее, состоит лишь в том, что «для русского народа, как христианского, государство не есть окончательная, безусловно самостоятельная, самозаконная или себе довлеющая форма человеческого общежития»<sup>2</sup>. В этих словах есть признание правоты К. С. Аксакова и его построений о земле и государстве. Но, по В. С. Соловьеву, «вместо объективно достоверных общечеловеческих начал правды славянофилы в основание своей доктрины поставили предполагаемый идеал русского народа», «обогащая русский народ, приписывали ему всевозможные идеальные качества»<sup>3</sup>. Отождествляя славянофильство с национализмом<sup>4</sup>, В. С. Соловьев усматривал прямое, хотя и посмертное влияние политических идей де Местра на К. С. Аксакова.

В ответ на статьи В. С. Соловьева в «Вестнике Европы» за 1889 г. с возражениями «поборнику вселенской правды» выступил Д. Самарин. Последовательно, пункт за пунктом, он опроверг основные положения В. С. Соловьева о национализме славянофилов, о преувеличении ими зна-

<sup>1</sup> Там же, с.439, 442, 460.

<sup>2</sup> Там же, с.453.

<sup>3</sup> Там же, с.465, 467.

<sup>4</sup> См. об этом: *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986, с.49.

чения внешних форм быта, о культе Иоанна Грозного и др. Д. Самарин убедительно доказал, что «ни вообще в национализме, ни исключительно в русских началах славянофилы не полагали критерия истины», но они считали, что «России дано было принять учение Христа во всей его чистоте и что это не могло не отразиться на самых свойствах русской народности»<sup>1</sup>. Последовавшие возражения В. С. Соловьева Д. Самарину показались малоубедительными.

В «Православном обозрении» на упреки В. С. Соловьева А. С. Хомякову отвечал его сын Д. А. Хомяков<sup>2</sup>, но его трудноопровержимые суждения В. С. Соловьев уже не удостоил ответом. И вызвано это, скорее всего, не отказом от полемики, которую В. С. Соловьев как раз любил, а отсутствием весомых аргументов.

В 1891–1893 гг. споры о славянофильстве продолжались, в них участвовали сторонники самых разных методологических направлений: от А. Н. Пыпина и П. Н. Милюкова до Н. П. Аксакова и А. В. Васильева, однако какого-либо существенного значения для понимания сути славянофильской идеи эти споры не имели<sup>3</sup>.

Несколько ценных суждений о славянофильстве высказал П. Г. Виноградов в лекции 1891 г., обличив предвзятость российской общественности и незнание славянофильства западной публикой. Прежде всего отметим существенное уточнение автора о том, что «панславизм и славянофильство совсем не синонимы», а «славянский вопрос играл сравнительно очень скромную роль в теориях славянофилов»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Самарин Д. Поборник вселенской правды: Возражения В. С. Соловьеву на его отзыв о славянофилах 40-х – 50-х годов. СПб., 1890, с.21–22, 25.

<sup>2</sup> Хомяков Д. По поводу исторических ошибок, открытых г. Соловьевым в богословских сочинениях Хомякова // Православное обозрение. 1888. №3.

<sup>3</sup> Цимбаев Н.И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986, с.91-92

<sup>4</sup> Виноградов П.Г. И. В. Киреевский и начало московского славянофильства // Вопр. философии и психологии. 1892. №11, с.103, 102.

П. Г. Виноградов выступил и против другого распространенного взгляда на славянофильство как на «слегка замаскированное москвофильство». Его понимание этого аспекта славянофильства было и шире, и глубже, он отмечал многовековую тенденцию притязаний русских патриотов «на особое избрание Святой Руси». И до славянофилов, и одновременно с ними, П. Г. Виноградов видел писателей, усвоивших почти те же национальные идеи, но не принадлежащих к их школе<sup>1</sup>.

Славянофильство же, как европейская школа, начинается с И. В. Киреевского и «примыкает к определенным течениям в западноевропейской литературе ... как ветвь к стволу». Более того, он допускал, что «в некоторых отношениях нигде идеи начала века не выражались так законченно и последовательно, как в московском славянофильстве»<sup>2</sup>. Да и само «образование» славянофильства П. Г. Виноградов связывал «с романтическим течением, безмерно преувеличившим значение иррациональных элементов в жизни и истории»<sup>3</sup>. Исходя из этого, совершенно естественно обрисовывалось и место И. В. Киреевского, который «замыкает цепь между некоторыми коренными взглядами славянофилов и умственным движением Европы» в первые десятилетия XIX века.

В «Русском архиве» (1896 г.), а затем отдельной книгой вышла биография А. С. Хомякова, написанная В. Лясковским<sup>4</sup>. Заметим, что попытка написания биографии А. С. Хомякова предпринималась впервые. В 1899 г. В. Лясковский выпустил небольшую книжку под названием «Братья Киреевские и труды их». Это был, по сути,

<sup>1</sup> Там же, с.118.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.126.

<sup>4</sup> *Лясковский В.* Алексей Степанович Хомяков. Его жизнь и сочинения. М., 1897.



первый монографический опыт освещения деятельности И. В. и П. В. Киреевских с использованием новых источников. Здесь показаны и отличительные особенности складывающегося мировоззрения братьев<sup>1</sup>.

В том же году были изданы «Записки Дмитрия Николаевича Свербеева (1799–1826)» в двух томах, которые проливали свет на некоторые черты атмосферы александровского времени. В частности, интересна мысль о признании всех без исключения деятелей той поры «европейцами», что совпадало с заключением об этом времени и Д. А. Хомякова, в 1899 г. опубликовавшим «Опыт схематического построения понятия «самодержавие». Он изложил славянофильское, «настоящее русское», «православно-русское» (как он считал) понимание сущности самодержавия. Этот «Опыт», дополненный впоследствии двумя другими брошюрами («Православие» и «Народность»), представляет собой специальное исследование славянофильского толкования названных понятий<sup>2</sup>. Труд Д. А. Хомякова игнорировался и советской, и постсоветской исторической наукой. Особенностью его является общеисторическое, общефилософское, богословское осмысление славянофильского наследия. Но автор почти не показывал особенности, различия во взглядах членов кружка.

Д. А. Хомяков исходит из того, что славянофилы, уяснив настоящий смысл «Православия, Самодержавия и Народности» и не имея времени заниматься популяризацией самих себя, не дали «обиходного изложения» этой формулы<sup>3</sup>. Автор показывает, что именно она есть «краеуголие русского просвещения» и девиз России-русской, но понималась эта формула совершенно по-разному. Для

<sup>1</sup> Лясковский В. Братья Киреевские, жизнь и труды их. СПб., 1899.

<sup>2</sup> Хомяков Д.А. Православие, самодержавие, народность. Монреаль, 1983.

<sup>3</sup> Там же, с.14.

правительства Николая I главная часть программы – «Самодержавие» – «есть теоретически и практически абсолютизм»<sup>1</sup>. В этом случае мысль формулы приобретает такой вид: «Абсолютизм, освященный верою и утвержденный на слепом повиновении народа, верующего в его божественность»<sup>2</sup>.

Для славянофилов в этой триаде, по Д. А. Хомякову, главное звено было «Православие», но не с догматической стороны, а с точки зрения его проявления в бытовой и культурной областях. Автор считает, что «вся суть реформы Петра сводится к одному – к замене русского самодержавия – абсолютизмом», с которым оно не имело ничего общего<sup>3</sup>. «Абсолютизм», внешним выражением которого стали чиновники, стал выше «народности» и «веры». Созданный «бесконечно сложный государственный механизм, под именем царя» и лозунгом самодержавия, разрастаясь, отделял народ от царя. Рассматривая понятие «народность», Д. А. Хомяков говорил о почти полной «утрате народного понимания» к началу XIX века и естественной реакции на это славянофилов.

Определив смысл начал «Православия, Самодержавия и Народности», Д. А. Хомяков приходит к выводу, что именно «они составляют формулу, в которой выразилось сознание русской исторической народности. Первые две части составляют ее отличительную черту... Третья же – «народность», вставлена в нее для того, чтобы показать, что таковая вообще, не только как русская ... признается основой всякого строя и всякой деятельности человеческой...»<sup>4</sup> Таким образом, Д. А. Хомяков выступил истолкователем и популяризатором идей славянофилов.

<sup>1</sup> Там же, с.16, 17.

<sup>2</sup> Там же, с.19.

<sup>3</sup> Там же, с.113, 114.

<sup>4</sup> Там же, с.230.

В 1900 г. было издано восьмитомное собрание сочинений А. С. Хомякова, что существенно могло способствовать повышению предметности суждений о славянофильстве. Здесь в более полном объеме, по сравнению с предыдущими изданиями, были представлены его исторические, публицистические, богословские труды, поэтическое творчество... А в 1907 г. пятым изданием вышли богословские сочинения А. С. Хомякова.

Начало XX столетия было отмечено появлением двух книг первого тома фундаментального труда В. З. Завитневича о А. С. Хомякове<sup>1</sup>. Ни одному в отдельности славянофилу, ни всем вместе, ни до того времени, ни после не уделялось столь много внимания, как в этом сочинении. В. З. Завитневич подробно останавливается на жизни и деятельности А. С. Хомякова, его наследии, значении его воззрений для русской общественной мысли. Все это им делалось на фоне описания событий и достижений, происходящих в той или иной отрасли знания и жизни, где пришлось действовать славянофилам.

Вышедший в 1913 г. второй том книги упомянутого ученого в целом был воспринят неоднозначно. «Критические заметки» П. А. Флоренского красноречиво назывались «Около Хомякова». Сочинение В. З. Завитневича напомнило ему «подготовительные материалы к исследованию о Хомякове», а «не само исследование»<sup>2</sup>. Не мягче был П. А. Флоренский и к самому А. С. Хомякову, «вероятно, самому чистому и благородному из великих людей новой русской истории», который «сам подает повод к двойственному толкованию себя»<sup>3</sup>. Он находит «подозрительными» «самые основы воззрений» А. С. Хомякова,

<sup>1</sup> *Завитневич В.З.* Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т.1, кн.1–2; 1913. Т.2.

<sup>2</sup> *Флоренский П.* Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916, с.38.

<sup>3</sup> Там же, с.38, 16.

«во всей его системе что-то неладно»: «Имманентизм — таков привкус теорий Хомякова...»<sup>1</sup>

Вопрос «Что такое Хомяков?» П. А. Флоренский ставит предельно остро: «Учитель Церкви» или «родоначальник утонченного русского социализма, как его определяли его современники»; был он «охранителем ли и углубителем корней святой Руси, или, напротив, искоренителем исконных ее основ, во имя мечтательного образа проектируемой России будущего?»<sup>2</sup> Рецензент не считал книгу В. З. Завитневича «окончательным словом русской богословской науки о мировоззрении и личности А. С. Хомякова», ибо «вопросы, требующие специального обследования», «остаются не решенными и даже не возбужденными»<sup>3</sup>. Кстати, таковыми они остаются и по сей день, ибо работ, подобных сочинению В. З. Завитневича, впоследствии не появлялось.

Славянофильство, по П. А. Флоренскому, можно рассматривать как «жизнепонимание, ориентированное действительно на великом (но все же не на единственном!) факте — родственности», это есть «мировоззрение, по замыслу своему непосредственно примыкающее к Церкви»; «всякий вопрос о славянофилах и славянофильстве на три четверти, кажется, обращается в вопрос о Хомякове», он «идейный центр и руководитель славянофильской мысли»<sup>4</sup>. «Основной же мыслью всего учения Хомякова» П. А. Флоренский считал «необходимость конкретных форм для воплощения абсолютного начала жизни»<sup>5</sup>. П. А. Флоренский и раньше, и помимо своих «критических заметок», обращался к насле-

<sup>1</sup> Там же, с.38, 23.

<sup>2</sup> Там же, с.15, 16.

<sup>3</sup> Там же, с.48, 39.

<sup>4</sup> Там же, с.43, 12.

<sup>5</sup> Там же, с.69.

дию славянофилов. В «Столпе и утверждении Истины» (1914 г.) содержится немало замечаний и ссылок или на самих славянофилов, или по поводу тех же проблем, о которых рассуждали и они<sup>1</sup>.

Тему, близкую П. А. Флоренскому – «Московская духовная академия и славянофилы», исследовал в то время Ф. К. Андреев. Он выделял «общую почву», на которой «почти сливаются два этих мощных потока – светский славянофильский и духовно-просветительный» – «оправдать перед сынами века древнюю православную веру отцов с ее бытовым укладом»<sup>2</sup>. Для автора А. С. Хомяков и Московская духовная академия – «два бессменных стража у церковных Врат»<sup>3</sup>. Прослеживаются в статье связи академии и с другими славянофилами. Причем «несомненным классическим славянофилом» Ф. К. Андреев считает и архимандрита Гавриила (Воскресенского), автора «Истории философии», который «всего ближе» стоит к И. В. Киреевскому<sup>4</sup>. Интересно, что в Московской духовной академии интерес к славянофильству был довольно велик не только среди ее преподавателей, но и студентов, о чем свидетельствуют курсовые сочинения<sup>5</sup>.

Высокую оценку давал А. С. Хомякову и В. Троицкий. Он обратил внимание на то, что оригинальность не есть безусловное достоинство учения: «совершенно оригинальным быть иногда весьма легко и очень непохвально; труднее остаться верным церковному преданию»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1991.

<sup>2</sup> *Андреев Ф.К.* Московская духовная академия и славянофилы // Богословский вестн. 1915. Т.3. №10–12, с.563.

<sup>3</sup> Там же, с.603.

<sup>4</sup> Там же, с.638.

<sup>5</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914. М., 1914; *Флоренский П.* Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916.

<sup>6</sup> *Троицкий Владимир.* А. С. Хомяков и древне-церковные полемисты // Вера и Разум. 1911. №18, с.746.

А. С. Хомяков же «усвоил себе дух святоотеческих рассуждений», «собрал и усвоил то, что говорили на Востоке и на Западе в течение нескольких веков»<sup>1</sup>. Автор отмечает и заслугу Ю. Ф. Самарина, в «Предисловии» которого к богословским сочинениям А. С. Хомякова он видит очерк изложенной в драматической форме борьбы католицизма и протестантизма против православия в России.

Столетний юбилей А. С. Хомякова был отмечен появлением ряда неравноценных публикаций. Н. М. Соколов считал, что «только один Хомяков может быть назван основоположником русской самобытной философии», но в том случае, «если будет доказано, что русский ум в умозрительной области способен понимать правду жизни, формы и нормы мышления, законы и правила деятельности, как личной, так и общественной»<sup>2</sup>. Что касается предшественников и учителей, то их, по мнению Н. М. Соколова, у А. С. Хомякова не было. Среди же последователей и учеников «до известной степени» автор выделил Н. Я. Данилевского, человека «исключительных теоретических дарований, с огромною, почти всеобъемлющею эрудициею, который значительную часть выводов Хомякова облек в строго научные формы и обосновал их на научной почве»<sup>3</sup>. Более того, Н. Я. Данилевский сам поставил и разрешил такие вопросы, которые до него никто не ставил и не решал.

Иного мнения придерживался о Н. Я. Данилевском Д. А. Хомяков. Он относил автора «России и Европы» к числу тех, кто на место ясного направления «Русской Беседы» «выдвинули сомнительного происхождения суррогаты, не замечая под русскими названиями их заморского

<sup>1</sup> Там же, с.745, 746.

<sup>2</sup> Соколов Н. А. С. Хомяков и Н. Я. Данилевский // Русский вестн. 1904. №7, с.137.

<sup>3</sup> Там же, с.148, 147.

происхождения»<sup>1</sup>. По Д. А. Хомякову, ученый-естествовед «захотел перенести приемы своей науки в область, ей чуждую, и причинил этим так называемому славянофильству, к которому его не без основания причисляли, скорее вред, чем пользу. Его учение о «культурных типах» не искажает, но суживает понимание славянофильства «основного»<sup>2</sup>. Кроме этого, Д. А. Хомяков указывал на смешение в русской публицистике, да и вообще в общественной мысли, славянофильства как «настоящего русского», «православно-русского» направления с двумя другими едва ли примиримыми с ним «по существу» направлениями: государственников и народников.

Такое смешение характерно, например, для М. Ф. Таубе. Славянофильство он понимал как «историческо-просветительное явление всестороннего возрождения (т.е. возвращения) к святым идеалам старины и дальнейшее развитие исконных самобытных свойств и свободных творческих сил всех славянских народов, соборно спланивающих в одно племенное семейство, во исполнение заветов истинного христианства и водворения на земле международного и междуплеменного царства любви, которое без соборного согласия и соборной совести не мыслимо»<sup>3</sup>. При таком расширительном толковании к славянофилам оказались причисленными святитель Феофан Затворник и Ф. М. Достоевский.

В начале XX века продолжала пополняться источниковая база славянофильства. В 1904 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» (№10–12) была опубликована обширная статья В. И. Шенрока «С. Т. Аксаков и его семья», интересная своим новым материалом. Однако вы-

<sup>1</sup> Хомяков Д.А. Православие, самодержавие, народность. Монреаль, 1983, с.108.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Таубе М.Ф. Славянофильство и его определения. Харьков, 1905, с.18.

воды автор делал не совсем убедительные и достоверные. Так, К. С. Аксаков по возвращении из заграницы (1838 г.) представлен «уже вполне сформировавшимся славянофилом», чего, конечно, быть никак не могло.

В «Вестнике Европы» (1907 г. №3–6) впервые был опубликован полный текст (с искажениями частного характера) «Моих записок для детей моих, а если можно, и для других» С. М. Соловьева. В них вновь оживала полемика полувековой давности со славянофилами, которая удивила и опечалила необоснованной резкостью, а то и злорадством тона по отношению к своим научным и идейным оппонентам. А. С. Хомяков предстает «черным человечком», «не робевшим ... ни перед какою ложью», «раздражительным, неуступчивым, завистливым, злым» «скалозубом»; С. Т. Аксаков, по мнению С. М. Соловьева, в молодости «легонький литератор», «стихоплет», в старости – «хитрый, с убеждениями ультра-западными»; К. С. Аксаков – «не без дарований, но тупоумный», просиживавший с удочкой у пруда и «с утра до вечера» разъезжавший по гостям или принимавший их<sup>1</sup>. Этого, конечно, не могли не только сказать, но даже и подумать многие другие мемуаристы.

Подобные характеристики С. М. Соловьевым были даны не только членам славянофильского кружка, но и известнейшим, уважаемым людям иных званий и положений, в том числе святителю Филарету (Дроздову). Естественно, такая тенденциозность знаменитого историка не способствовала объективному, спокойному и доброжелательному исследованию славянофильства. И совсем не удивительно, что Г. В. Флоровский назвал «записки» С. М. Соловьева «самодовольно-зловными»<sup>2</sup>.

В начале XX века одним из усердных исследователей славянофильского наследия был М. О. Гершензон.

<sup>1</sup> Цит. по: Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. М., 1983, с.300—301.

<sup>2</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937, с.272.



За ним закрепился авторитет знатока истории русской общественной мысли. Н. А. Бердяев считал «большой его заслугой борьбу с традицией Пыпина...»<sup>1</sup> Однако, по заключению Н. И. Цимбаева, «его оценки редко имеют отношение к истинному славянофильству», «много сделал» он и «для дискредитации слова «славянофил» в русском общественном сознании»<sup>2</sup>. Другой современный исследователь, В. В. Афанасьев указал и на тенденциозность работы М. О. Гершензона над подготовкой к публикации рукописей И. В. Киреевского<sup>3</sup>.

Нигде «лучше» неадекватное восприятие М. О. Гершензоном содержания наследия мыслителя так не проявилось, как в случае с И. В. Киреевским, а потому мы и ограничимся лишь этим красноречивым эпизодом. Надо отдать должное автору, он изучал источники, в том числе и многочисленную переписку, которая частью потом и вошла в изданное под редакцией М. О. Гершензона двухтомное Полное собрание сочинений И. В. Киреевского. Но это не избавило автора от субъективных, далеких от предмета изучения, заключений. Его «герой» «ничего не сделал и очень мало написал, да и в том, что им написано, мысль скорее скрыта, чем выражена»<sup>4</sup>.

В центре учения И. В. Киреевского, по М. О. Гершензону, была «драгоценная и великая мысль» о «душежном ядре в человеке», «идея душевной цельности»<sup>5</sup>. Он выступил как предшественник Метерлинка и Ницше. «Гениальное прозрение» И. В. Киреевского опередило

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912, с.23.

<sup>2</sup> Цимбаев Н.И. Славянофильство, с.52-53.

<sup>3</sup> См. подробнее: Киреевский И.В. «Вера – не противоположность знания...» (Из писем и дневников) / Публ., вступ. заметка и коммент. В.Афанасьева // Лит. Россия. 1990. 17 авг. №33.

<sup>4</sup> Гершензон М.О. Исторические записки (О русском обществе). М., 1910, с.3.

<sup>5</sup> Там же, с.10, 17, 35.

сформулированную в 1886 г. американским психологом Майерсом теорию «так называемых подсознательных психических состояний»<sup>1</sup>. «Прямым» и «единственным» преемником И. В. Киреевского М. О. Гершензон видит Ю. Ф. Самарина, «все открытие» которого «представляет собою не что иное, как дальнейшую разработку» идеи И. В. Киреевского<sup>2</sup>.

Итак, гершензоновский И. В. Киреевский – это «мистик», в мировоззрении которого «отсутствуют Христос и христианство», ошибочные взгляды которого «способны привести в ужас современного историка»<sup>3</sup>. На это Н. А. Бердяев ответил, что «сам Гершензон находится на той ступени религиозного сознания, с которой не видно христианских глубин славянофильства», и добавил: «При его сознании и нельзя иначе формулировать вечно ценного в славянофильстве, чем он это сделал», «его религиозная оценка славянофильства носит явную печать границ его собственного религиозного сознания и опыта...»<sup>4</sup> И. В. Киреевский, по М. О. Гершензону, «легко соблазнился двумя-тремя неверными посылками и пошел по ложному пути». Из его «ошибки» (которая «сыграла громадную роль» в истории российского общественного сознания) «вышло все славянофильство»<sup>5</sup>. Понимание М. О. Гершензоном последнего как национализма было повторено Г. В. Плехановым, судившим о славянофильстве уже «из вторых рук», и другими<sup>6</sup>. Так, интерес к славянофильству реализовывался отнюдь не адекватным его восприятием.

<sup>1</sup> Там же, с.39.

<sup>2</sup> Там же, с.41.

<sup>3</sup> Там же, с.23, 31, 33.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912, с.22, 23.

<sup>5</sup> *Гершензон М.О.* Исторические записки (О русском обществе). М., 1910, с.10.

<sup>6</sup> *Цимбаев Н.И.* Славянофильство, с.53.

В 1910 г. Н. Л. Бродский выпустил сборник под названием «Ранние славянофилы», переиздав целый ряд их сочинений, констатируя, что «туман, окутывавший ранних славянофилов», «мало-помалу» начинает рассеиваться. Но и сам автор вступительной статьи не во всем освободился от существовавших штампов. С одной стороны, он подчеркивал, что все славянофильское учение связано с религиозными основами: «личная и общественная жизнь оценивается ими исключительно с религиозно-нравственной точки зрения», и, «только усвоив этот взгляд, приняв славянофильство как искание новых форм жизни на основе морали, как преимущественно нравственное учение, как сумму этических заветов, можно понять многие особенности в учении славянофилов, объяснить те или иные их выводы»<sup>1</sup>. Такими «выводами», в изложении Н. Л. Бродского, были: совершенное равнодушие славянофилов к форме правления вообще; идеализация православной Церкви<sup>2</sup>.

Но автор видит в речах славянофилов и «ненависть слепых фанатиков», характерной чертой которых было «презрение к иноземному, отвращение к иностранным языкам в обычной беседе» (в библиотеке П. В. Киреевского, по сообщению М. О. Гершензона, имелись книги на 16 языках. — *А. К.*)<sup>3</sup>. К тому ж, по Н. Л. Бродскому, у И. В. Киреевского «жизнь не удалась», а К. С. Аксаков был не кем иным, как «Белинским славянофильства», и вообще многие славянофилы являлись «яркими западниками»<sup>4</sup>.

Накануне Первой мировой войны о славянофилах писали Ф. Степун<sup>5</sup> и др. Но особенно заметной стала кни-

<sup>1</sup> *Бродский Н.Л.* Ранние славянофилы. М., 1910, с.48.

<sup>2</sup> Там же, с.54, 57.

<sup>3</sup> *Гершензон М.О.* Образы прошлого: А. С. Пушкин, И. С. Тургенев, И. В. Киреевский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев. М., 1912, с.10, 24.

<sup>4</sup> *Бродский Н.Л.* Ранние славянофилы. М., 1910, с.20, 23, 40.

<sup>5</sup> *Степун Ф.* Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1910. №2.

га Н. А. Бердяева «Алексей Степанович Хомяков», вышедшая в 1912 г. По словам автора, его книга «не столько историческая, сколько философско-систематическая, психологическая и критическая»<sup>1</sup>. Трудно признать, что книга была именно «систематической». Постоянные повторы, субъективизм, недостаточное знание наследия изучаемого мыслителя сильно снижают доверие к выводам Н. А. Бердяева. Тем не менее он высказал и целый ряд полезных, своевременных суждений, не потерявших своего значения и до сих пор. Полагая, что «западническая философия у нас банальна и посредственна», славянофильство автор считал «первой самостоятельной у нас идеологией», а славянофилов – «основоположниками нашего национального самосознания»<sup>2</sup>. Именно они «впервые ясно сформулировали, что центр русской духовной жизни – религиозный», «внесли в русскую философию и русскую литературу религиозные темы, приобщили богословие к русской культуре, как тему русской жизни»<sup>3</sup>.

Выявляет Н. А. Бердяев и «славянофильскую традицию» («религиозную философию, философию цельного духа»), относя к ней Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого<sup>4</sup>. Разъяснил автор отличие «миссионизма» (от «миссии») и «мессионизма» (от Мессии), где надо отделять призвание каждого народа от претензии на исключительность<sup>5</sup>.

В то же время Н. А. Бердяев повторил расхожее мнение о «пресловутой лени» А. С. Хомякова («прежде всего ... очень ленив») и наплодил немало штампов, ничем не обоснованных: о «гордости» как основной черте А. С. Хо-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912, с.5.

<sup>2</sup> Там же, с.123, 2, 5.

<sup>3</sup> Там же, с.4, 107.

<sup>4</sup> Там же, с.139.

<sup>5</sup> Там же, с.208, 209.

мякова и др.<sup>1</sup> Для автора большим недостатком виделось то, что «славянофилы не были мистиками» и им «совершенно чужда» «мистика апокалиптическая»<sup>2</sup>. А это так волновало самого автора. Считал он славянофилов еще и «своеобразными анархистами».

Афористичный стиль изложения позволил Н. А. Бердяеву сделать весьма много заключений, которые он использовал при обращении к славянофильству в работах более позднего времени, в частности в «Русской идее»<sup>3</sup>. Несмотря на пафос обличения «безрелигиозного и денационализированного сознания» своих предшественников и современников, трудно сказать, что сам автор преодолел эти болезни, на которые в общем-то верно указывал. Ибо, по замечанию отца Серафима (Роуза), Н. А. Бердяев «ни в какое нормальное время не считался бы православным христианином»<sup>4</sup>. Кстати, и самого Н. А. Бердяева «очень беспокоил тот факт, что западная культура считала его представителем православной философии», а, по воспоминаниям Г. П. Федотова, он «всячески отказывался от звания «православного мыслителя»»<sup>5</sup>.

На второй год мировой войны появился сборник лекций В. Ф. Эрн, у которого «славянофильствует» именно «время». Что же касается тогдашнего «умонастроения образованных русских людей в массе», то оно, по наблюдениям автора, «как и встарь, равнодушно или враждебно славянофильским идеям»<sup>6</sup>.

Мы можем в этом убедиться на примере такого авторитетного ученого, как П. И. Новгородцев. В речи от

<sup>1</sup> Там же, с.42, 45 и др.

<sup>2</sup> Там же, с.57, 186.

<sup>3</sup> Бердяев Н. Русская идея. Париж, 1946.

<sup>4</sup> Серафим (Роуз). Святое православие. XX век. М., 1992, с.89.

<sup>5</sup> Кравец Сергей. Пленник свободы // Лит. учеба. 1990. Кн.2, с.119.

<sup>6</sup> Эрн В.Ф. Время славянофильствует // Сочинения. М., 1991, с.371.

2 февраля 1900 г. он констатировал «смерть» славянофильской доктрины, которая, по его мнению, пришла к «своему концу»<sup>1</sup>. По П. И. Новгородцеву, повторившему В. С. Соловьева, «фальшь славянофильского идеала» основывалась на «безобразной смеси фантастических совершенств с дурной реальностью»<sup>2</sup>. Однако спустя более двух десятилетий он уже признает: «Самые глубокие основы и условия правового государства затрагивались именно в их (славянофилов. — А. К.) трудах»<sup>3</sup>.

В.Ф.Эрн под славянофильством разумел «животворный, вселенский дух, который явно сквозил и сиял через рубища их исторических, общественных и даже философских доктрин». «Живое сердце славянофильского мирочувствия» он видел в «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевского, где «всечеловечность» («гениальная формула») есть «живой центр»<sup>4</sup>.

Даже краткий вышеприведенный анализ литературы позволяет заключить: несмотря на то что в дореволюционный период в той или иной степени рассматривался весь спектр славянофильских воззрений, от богословских взглядов до художественного творчества, почти ни по одному вопросу не существовало определенного общепринятого мнения. Столь плачевное положение можно объяснить тем, что славянофильское наследие не только целенаправленно не изучалось, но и не было хотя бы внимательно прочитано.

Неудивительно, что и Н. Л. Бродского, и Н. А. Бердяева не удовлетворяло подобное положение. Еще раньше (1902 г.) В. З. Завитневич взволнованно писал: «Особенно поразило нас невежество, с каким мы встретились в трудах, посвященных вопросу о «разложении славянофильства»...

<sup>1</sup> *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991, с.530.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, с.10.

<sup>4</sup> *Эрн В.Ф.* Время славянофильствует // Сочинения. М., 1991, с.372.

авторы этих трудов, несмотря на всю свою развязность, не прочитали сами ни одной славянофильской книги»<sup>1</sup>. Конечно, данный упрек относится преимущественно к недругам славянофильства, но и «защитники» его сами часто слабо ориентировались в источниках.

Наиболее объективные и глубокие рассуждения были представлены в работах богословов и тех представителей общественной мысли, которые ставили целью понять и уяснить сущность славянофильства, а не во что бы то ни стало высмотреть недостатки, зачастую находя их не там и не в том (в заимствовании, например, идей у «второстепенных французских писателей»), где они могли быть.

В хронологическом отношении трудно отдать предпочтение какому-либо периоду или десятилетию как самому плодотворному в понимании славянофильства. Точнее всего можно говорить об отдельных плодотворных попытках. Верными же славянофилам оставались лишь их самые близкие родственники – такие, как Д. А. Хомяков и Д. Ф. Самарин.

\* \* \*

Несмотря на революцию и Гражданскую войну, не прекратилось философское изучение русской общественной мысли. Примером является сборник статей «Из глубины», продолживший нашумевшие в свое время «Вехи». А. С. Аскольдов констатировал, что революции подготавливаются и наступают на почве ослабления религиозного сознания, а русское либеральное и революционное движение – «в общем и целом безрелигиозно и даже враждебно христианству»<sup>2</sup>. Правда, вывод, к которому пришел А. С. Аскольдов, был давно сделан русским пра-

<sup>1</sup> *Завитневич В.З.* Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т.1, кн.1, с.111.

<sup>2</sup> Вехи. Из глубины. М., 1991, с.213, 236.

вославленным сознанием. Если ограничиться началом XX столетия, то об этом постоянно говорил святой праведный Иоанн Кронштадтский, митрополит Макарий (Невский), архиепископ Никон (Рождественский) и многие другие архиереи, иереи и просто православно мыслящие миряне<sup>1</sup>. Это давало возможность рассматривать славянофильство именно на религиозной почве, а не только как общественно-политическое явление.

Первой общефилософской работой, в которой в условиях Гражданской войны освещалось славянофильство, была большая статья А. Ф. Лосева «Русская философия», напечатанная в Цюрихе на немецком языке (1919 г.). Славянофилы, по мнению автора, «первыми выразили внутренний синтез русского народного духа и религиозного опыта восточной ортодоксии. Но в то же время и западную культуру они освоили в полном объеме...»<sup>2</sup>

А. Ф. Лосев считал, что это была «первая органически русская философия», которая стала «образцом для всей последующей русской философии». Именно славянофильство (здесь он цитирует Н. А. Бердяева) «довело до сознательного, идеологического выражения вечную истину православного Востока и исторический уклад русской земли, соединив то и другое органически»<sup>3</sup>. В то же время славянофильство для А. Ф. Лосева и «национально-романтическая идеализация старины».

После большевистского переворота в России и Гражданской войны русское зарубежье становится «единственным выразителем идеи исторической России», где Право-

<sup>1</sup> *Архиепископ Никон (Рождественский)*. Православие и грядущие судьбы России. М., 1994; *Митрополит Макарий (Невский)*. Избранные слова, речи, беседы, поучения (1884–1913). М., 1996; Новые грозные слова отца Иоанна Кронштадтского «О Страшном поистине Суде Божиим, грядущем и приближающемся» 1906–1907 года. М., 1993 и др.

<sup>2</sup> Цит. по: *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990, с.85.

<sup>3</sup> Там же, с.85—86.



славной Церкви, особенно Зарубежной, в сохранении русского национального самосознания выпала главная роль. Вообще же в зарубежье возникли три разных ветви русского православия: Русская Православная Церковь за границей (или Зарубежная, «карловацкая»); Западно-Европейская Православная Архиепископия и Американская православная церковь; заграничные приходы Московской патриархии.

О славянофильстве больше всего писали представители первых двух ветвей, оценки которых весьма существенно различались между собой. Члены Русской Зарубежной церкви (архиепископ Серафим (Соболев), граф Ю. Граббе, архиепископ Аверкий (Таушев) и др.) о славянофилах отзывались с уважением. Отнюдь не всегда положительно высказывались о них богословы, философы, публицисты Богословского института в Париже и близкие к ним лица (Г. В. Флоровский, В. В. Зеньковский, Н. А. Бердяев и др.).

В начале 1920-х гг. в среде русской эмиграции возникло так называемое евразийство. Его основатели, считая себя представителями «нового начала в мышлении и жизни» и пытаясь дать «новое географическое и историческое понимание России», естественно, никак не могли умолчать и о славянофилах, как о своих предшественниках<sup>1</sup>.

Один из «вождей» евразийства П. Н. Савицкий полагал, что «с точки зрения причастности к основным историческим концепциям, «евразийство», конечно, лежит в общей со славянофилами сфере»<sup>2</sup>. Хотя «взаимоотношения» с ними он не сводил к простому преемству. Ибо славянофильство для него «в каком-то смысле было течением провинциальным и «домашним», а себя евразийцы считали выразителями «новой Европейско-Азиатской (Евразий-

<sup>1</sup> См.: Мир России – Евразия. М., 1995, с.83, 84.

<sup>2</sup> Там же, с.86.

ской) культуры величайшего исторического значения», «целостным творчески-охранительным мирозерцанием»<sup>1</sup>.

Подобные суждения не могли не вызвать целый ряд самых разных возражений в местах активной общественно-политической, культурной и научной деятельности эмиграции. Критика «евразийства», его претензий на близость к славянофильству шла по многим позициям. В частности, П. М. Бицилли доказывал, что «Православие» и «Евразия» – сферы несовпадающие»<sup>2</sup>. Однако полемические перехлесты антиевразийцев и слабое знание некоторыми полемистами русской общественной мысли, их партийная принадлежность помешали трезвому сравнению этого учения со взглядами славянофилов, которых А. А. Кизеветтер, например, все еще считал гегельянцами, а П. М. Бицилли – либералами «особого типа»<sup>3</sup>.

Во время полемики с евразийцами была подготовлена работа Б. Э. Нольде о жизненном пути Ю. Ф. Самарина в целом<sup>4</sup>. Главное внимание автор уделил политическим взглядам Ю. Ф. Самарина (которые он считал либеральными), его деятельности при подготовке и проведении крестьянской реформы. Ю. Ф. Самарин же как богослов, религиозный философ, русский национальный мыслитель, борец за православие, историк, исследователь «окраин России» рассматривался недостаточно. Да и в последующие десятилетия эти вопросы оставались малоисследованными.

Привлекал внимание исследователей и И. В. Киреевский. И. Смолич размышлял о нем в контексте развития русской православной традиции<sup>5</sup>. Совсем иначе охарактеризовал И. В. Киреевского Н. Дорн в «Опыте характери-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, с.339.

<sup>3</sup> Там же, с.323, 348.

<sup>4</sup> *Нольде Б.Э.* Юрий Самарин и его время. Париж, 1926.

<sup>5</sup> *Smolitsch J.V.* V.Kireevskij: Lheren und Weltah Schaung //Jahrbucher fur Kultur und Geschichte der Slaven. 1933. №9.

стики учения и личности» (Париж, 1938 г.). По Н. Дорну, уже в 1852 г. наступает «окончательное умственное и моральное затемнение Киреевского, выразившееся в его мистическом увлечении монастырской жизнью Козельской Оптиной пустыни»<sup>1</sup>.

Большую научную ценность в уяснении тех исторических проблем, на которые постоянно обращали свой взор славянофилы, имеет фундаментальный труд М. В. Зызыкина<sup>2</sup>. В нем показывается непреходящее значение патриарха Никона для русского церковного и политического самосознания, уясняются вопросы о симфонии государства и Церкви, идее царской власти, сути реформ Петра I и др.

Во многом способствовал научным изысканиям М. В. Зызыкина, а затем и опирался на них, иерарх Русской Зарубежной Церкви, магистр богословия, архиепископ Серафим (Соболев). Его книга «Русская идеология», а затем и дополнение к ней, получили широкую известность<sup>3</sup>. Основываясь на Священном Писании, святоотеческом наследии, государственном учении святителя Филарета (Дроздова), он давал ответы на вопросы, так волновавшие в свое время славянофилов: о Православной Церкви и вере, определении русской идеологии, сущности «святой Руси», противоцерковных реформах Петра I, симфонии властей и ее разрушении, истинном монархическом мирозерцании и др. При чем славянофильские воззрения на самодержавную власть оценивались им достаточно высоко<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: *Хомяков Д.* По поводу исторических ошибок, открытых г.Соловьевым в богословских сочинениях Хомякова // *Православное обозрение*. 1888. №3, с.257.

<sup>2</sup> *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи: В 3 ч. Варшава, 1931, 1934, 1938.

<sup>3</sup> *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Об истинном монархическом мирозерцании: Статьи и проповеди. СПб., 1994; *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Русская идеология. СПб., 1994.

<sup>4</sup> *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Об истинном монархическом мирозерцании: Статьи и проповеди. СПб., 1994, с.55—56.

Эта тенденция высокой оценки богословских, религиозно-философских, исторических воззрений славянофилов иерархами Русской Зарубежной Церкви сохранилась и впоследствии. Архиепископ Нафанаил (Лвов) так писал о А. С. Хомякове: «...человек с чистой душой и высоким разумом, сумевший глубже, чем кто-либо иной, проникнуть в тайны судеб России»<sup>1</sup>. Не случайно именно о А. С. Хомякове так много написано во втором томе книги протоиерея Г. Граббе «Церковь и ее учение в жизни», изданной Братством преподобного Иова Почаевского<sup>2</sup>. Кстати, именно это Братство дважды (в 1953 и 1975 гг.) издавало трактат А. С. Хомякова «Церковь одна».

В книге Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» (Париж, 1937 г.), задуманной как «опыт исторического синтеза», славянофильству отводится значительное место. Автор пытался представить славянофильство в контексте во многом по-новому понимаемой им русской мысли. В то же время им были сделаны заключения, которые трудно считать объективными. Так, Г. В. Флоровский полагал, что у А. С. Хомякова «не было чувства земли»<sup>3</sup>. Он считал, что «синтез «церковности» и «романтизма» славянофилам не удался, да и не мог удался. Остается какая-то душевная чересполосица в славянофильском мировоззрении, постоянные перебои...»<sup>4</sup> Г. В. Флоровский призывает к тому, что «всегда нужно помнить» о «двойственном происхождении славянофильства». Удивляет автора и «неожиданный натурализм» в «Записках о всемирной истории» А. С. Хомякова.

Отличалась субъективизмом одна из наиболее известных книг Н. А. Бердяева «Русская идея» (1946 г.), в

<sup>1</sup> *Архиепископ Нафанаил (Лвов)*. Если бы не было революции // Лит. учеба. 1994. №2, с.104.

<sup>2</sup> *Прот. Граббе Г.* Церковь и ее учение в жизни. Монреаль, 1970. Т.2.

<sup>3</sup> *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937, с.273.

<sup>4</sup> Там же, с.252.

которой содержится немало ничем не подтвержденных положений. Автор считал, что «построение русской истории славянофилами, главным образом К. С. Аксаковым, было совершенно фантастично и не выдерживает критики», а основные мысли славянофилов о России и Западе имеют «неисторический характер» и находятся в «вопиющем несоответствии с исторической действительностью»<sup>1</sup>.

Н. Зернов видел заслуги А. С. Хомякова в том, что он, отрицая прогрессивность революции с тоталитаризмом, «принудительным и атеистическим коллективизмом», «показал человеку истинный образ его существования», увидел глубже других смысл времени и выдвинул идею создания новой церкви в то время, когда большинство христиан смотрели на нее как на оплот реакции, как на «осаженный пережиток»<sup>2</sup>.

В первый послевоенный год в Лондоне была издана книга С. Большакова «Доктрина единства Церкви в учении Хомякова и Мелера», в которой подчеркивалось, что хотя русский мыслитель и не оставил собственной завершенной философской системы, но он не был и подражателем. Автор делает вывод, что богословские воззрения А. С. Хомякова находятся в полном согласии со Священным Писанием и святоотеческим наследием<sup>3</sup>.

Совсем иного мнения придерживался Н. Рязановский, увидевший сходство идей хомяковских «Записок о всемирной истории» с философией истории Ф. Шлегеля<sup>4</sup>. И. В. Киреевский для Н. Рязановского «предатель одного из наиболее дорогих убеждений славянофилов» — «неза-

<sup>1</sup> Бердяев Н. Русская идея. Париж, 1946, с.77, 79.

<sup>2</sup> Zernov N. Three Russian Prophets. London, 1944, с.78—80.

<sup>3</sup> Bolshakov S. The Doktrine of the unity of the Church in the works and Khomiakov of Moeler. London, 1946.

<sup>4</sup> Riasanovsky N. Russia and the West in the teaching of the Slavophiles. Cambridge, 1952, с.217—220.

висимости церкви от государства»<sup>1</sup>. И вообще автор столь странных выводов считал, что для славянофилов ненависть Запада к Востоку была аксиомой и к ней привязывался любой аспект их учения<sup>2</sup>.

С. Н. Булгаков, рассматривая проповедь «социального христианства», видит заслугу на этом поприще целого ряда русских мыслителей, среди которых первыми называет славянофилов<sup>3</sup>.

Занимаясь долгие годы изучением истории православного старчества, монашества, И. М. Концевич в своем труде «Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси» (1952 г.) остановился на связях с Оптиной Пустынью И. В. Киреевского, антропологии и гносеологии его философии. В следующей книге «Оптина Пустынь и ее время» (1970 г.) И. В. и П. В. Киреевским посвящены уже отдельные главы. Но в силу того, что последняя книга осталась неоконченной, некоторые суждения в ней оказались недостаточно обоснованными, с фактическими неточностями, что сделало ее уязвимой для критики.

Так, И. М. Концевич утверждает, что И. В. Киреевский «не может быть назван «славянофилом»; более того, «причисление Киреевского к «ранним славянофилам» является ошибкой. Во всем собрании его сочинений нет ни единого слова, дающего право на такое наименование»<sup>4</sup>. Но дело здесь даже не в «наименовании». И. М. Концевич убежден, что И. В. Киреевскому были дороги «византийские наши корни, на которых основано православие», а «славянофилы относились отрицательно к византизму.

<sup>1</sup> Там же, с.45.

<sup>2</sup> Там же, с.61.

<sup>3</sup> *Прот. Булгаков Сергей*. Православие: Очерки учения православной Церкви. Париж, Б.г., с.364.

<sup>4</sup> *Концевич И.М.* Оптина Пустынь и ее время. Джорданвилль, 1970, с.184, 209.

Для Оптиной же Пустыни святые византийские служили базой и основой ее веры и идеологии»<sup>1</sup>.

Несмотря на такое неприятие «славянофильства», в целом труды И. М. Концевича имеют важное значение для освещения рассматриваемой проблемы. Учитывая, что при изучении русской общественной мысли в СССР, а также в западноевропейской и американской историографии с их подходом, при котором предмет зачастую терял свое лицо и сущность, попытки понять XIX век с позиций истинной православной духовности было делом и не частым, и, более того, относительно новым. У И. М. Концевича не «западники» противостоят «славянофилам», И. В. и П. В. Киреевским, а последние приникают к святоотеческой традиции, которую свято чтут святой Паисий (Величковский), святитель Филарет (Дроздов), оптинские старцы, другие православные подвижники «умного делания» на Руси.

В 1970–1990-е гг. в русском зарубежье сюжетов о славянофилах в общих работах или специальных исследований о них стало меньше, чем в предыдущие годы. Однако говорить о забвении этой темы нет оснований. Свидетельством тому является изданная в 1994 г. в Мюнхене монография протодиакона Германа Иванова-Тринадцатого, в которой рассматривается «процесс пробуждения Русской Церкви», а А. С. Хомяков выступает не только как «предвестник «золотого века» русского богословия», но и как «богослов-мирянин, не знавший себе в XIX веке равных по аналитической мощи ума и четкости учения»<sup>2</sup>.

Само богословское возрождение в понимании Г.Иванова-Тринадцатого связано прежде всего с именами святителя Филарета (Дроздова) и А. С. Хомякова. Причем последнего автор вслед за Ю. Ф. Самариным называет

<sup>1</sup> Там же, с.209, 183.

<sup>2</sup> *Протоиерей Герман Иванов-Тринадцатый*. Русская Православная Церковь перед лицом Запада. Мюнхен, 1994, с.15, 68.

«Учителем Церкви»<sup>1</sup>. В книге говорится о западном влиянии на Россию, сути и значении Петровских реформ и т.д. Особенная ценность издания заключается в использовании многочисленной духовной литературы, изданной за рубежом.

Таким образом, русское зарубежье XX века продолжило традиции века предшествующего почти во всех отношениях. Как и прежде, огромную роль в изучении славянофильства играла духовная и политическая ориентация пишущих. Если для православных кругов славянофилы — это православные, выдающиеся русские мыслители, то для либерально-западнически ориентированных эмигрантов это было далеко не так.

\* \* \*

На протяжении первых двух послереволюционных десятилетий в бывшей России о славянофилах вспоминали довольно редко. Поэтому не удивительно, что в первом номере «Историка-марксиста» за 1939 г. академик Н. Державин писал, что ему не известно ни одной послереволюционной специальной работы по славянофильству, «хотя тема эта несомненно заслуживает самого серьезного внимания»<sup>2</sup>.

Заметным явлением в изучении славянофильства стали диссертация С. С. Дмитриева и его доклад в Институте истории АН СССР (1940 г.). Автор назвал «исходную дату становления славянофильства как направления» — 1839 г., определил «период становления славянофильства», когда сложился «славянофильский кружок», — 1839–1857 гг.<sup>3</sup> Не затрагивая религиозно-философских, тем более богос-

<sup>1</sup> Там же, с.143.

<sup>2</sup> Державин Н. Герцен и славянофилы // Историк-марксист. 1939. №1, с.125.

<sup>3</sup> Дмитриев С.С. Славянофилы и славянофильство (Из истории русской общественной мысли середины XIX века) // Историк-марксист. 1941. №1, с.87—89.



ловских воззрений, С. С. Дмитриев подчеркивал монархизм славянофилов, консервативный характер их теории, «относительно-прогрессивные взгляды»<sup>1</sup>. Даже такие весьма осторожные выводы вызвали не только оживленную дискуссию, но и активные возражения<sup>2</sup>.

В конце 1940 г. Н. Л. Рубинштейном была закончена и в 1941 г. вышла из печати «Русская историография», рекомендованная в качестве учебного пособия. В нем славянофилам отводилась целая глава, чего в более поздних подобных учебных изданиях не наблюдалось. Автор выступил против двух крайностей: отождествления идеологии славянофильства с теорией «официальной народности», а исторической концепции славянофилов – со взглядами М. П. Погодина.

Н. Л. Рубинштейн сосредоточил внимание на идеях истоках славянофильства, связях с немецким романтизмом и расцветом славистики в Европе в XIX веке. Кратко охарактеризованы воззрения И. В. и П. В. Киреевских, философия истории А. С. Хомякова, в большей степени – взгляды К. С. Аксакова. Совсем не рассматривая воззрений Ю. Ф. Самарина, Н. Л. Рубинштейн освещает взгляды «историков славянофильской школы» – А. Н. Попова и И. Д. Беляева. В духе времени автор не избежал резких, не подкрепленных доказательствами суждений. Таких, например, как: «попытка славянофильства создать свою историческую концепцию закончилась ... упразднением всякого научного понимания исторического развития»<sup>3</sup> и др.

В послевоенные годы к исследованиям о славянофилах историки приступили вплотную не сразу. Не наблюдалось интереса и среди специалистов других гуманитарных наук.

<sup>1</sup> Там же, с.90, 96, 93—94.

<sup>2</sup> Обсуждение доклада С.С.Дмитриева // Историк-марксист. 1941. №1, с.97—99.

<sup>3</sup> Рубинштейн Н.Л. Русская историография. М., 1941, с.286.

Тем не менее со второй половины 1950-х гг. стали появляться работы, в которых не только упоминалось о славянофилах, но и специально уделялось им внимание. Мировоззрение и политические взгляды славянофилов Н. А. Цаголов рассматривал как реакционные, но в то же время относил их к представителям «дворянского либерализма», хотя «в области философии они проповедовали мистически-идеалистическую поповщину»<sup>1</sup>. Не меньшей противоречивостью оценок отличался обобщающий труд М. К. Азадовского «История русской фольклористики» (М., 1958).

Гораздо более благоприятные выводы о К. С. Аксакове делал выдающийся филолог, академик В. В. Виноградов<sup>2</sup>. Он положительно оценивает стремление К. С. Аксакова к созданию цельной концепции русской грамматики, его призыв к изучению национальной специфики русского грамматического строя<sup>3</sup>. Высокая оценка филологическим трудам К. С. Аксакова дается и в более поздней научной литературе<sup>4</sup>. Важное значение для изучения не только славянофильства представляет капитальное исследование Ю. С. Сорокина<sup>5</sup>.

В 1950-е гг. богословскому наследию славянофилов (и особенно А. С. Хомякова) посвящались статьи в «Журнале Московской патриархии»<sup>6</sup>. В публицистике, литературной

<sup>1</sup> Цаголов Н.А. Очерки русской экономической мысли периода падения крепостного права. М., 1956, с.201, 202.

<sup>2</sup> См.: Виноградов В.В. Из истории изучения русского синтаксиса (от Ломоносова до Потебни и Фортунатова). М., 1958; Виноградов В.В. Русский язык (грамматическое учение о слове). 3-е изд. М., 1986.

<sup>3</sup> Виноградов В.В. Из истории изучения русского синтаксиса (от Ломоносова до Потебни и Фортунатова). М., 1958, с.194—202.

<sup>4</sup> См.: Грамматические концепции в языкознании XIX века. Л., 1985.

<sup>5</sup> Сорокин Ю.С. Развитие словарного состава русского литературного языка в 30—90-е гг. XIX века. М.; Л., 1965.

<sup>6</sup> Ведерников А.В. Идея Церкви в сочинениях А. С. Хомякова // Журн. Моск. патриархии. 1954. №7; Успенский Н.Д. Соборность Церкви // Журн. Моск. патриархии. 1959. №7.

критике к концу 1960-х гг. наметился обостренный интерес к русской общественной мысли, причем той ее части, которая имела православный характер. Заметную роль в этом отношении играл журнал «Молодая гвардия». В связи с этим журнал «Вопросы литературы» (1969 г.) и провел дискуссию о славянофильстве.

Несмотря на то что было высказано достаточно много традиционных для советского времени положений о «консерватизме славянофилов», «утопизме» их воззрений и т.п., встречались и попытки объективного к ним отношения. Так, В. В. Кожинотметил, что «ошибки в изучении славянофильства ярко выражаются в том, что западничество вообще как-то безусловно и априорно оценивается более «высоким» баллом. Подчас это находит крайние и даже нелепые выражения»<sup>1</sup>. Автор призвал «отказаться от ярлыков», подчеркнув, что «решающее место в наследии славянофилов принадлежит философии в самом широком ее смысле», но еще более правильно называть их не философами в «точном значении слова», а мыслителями<sup>2</sup>.

Суть славянофильства В. В. Кожинотвидел «в утверждении принципиальной самобытности России, ее образа жизни, ее культуры и в особенности самой русской мысли»; это были «искания людей, стоящих на уровне современной мировой философско-научной мысли»<sup>3</sup>. Но в то же время он уточнял, что «самобытничество» само по себе не имеет определенной политической окраски, и идею глубокой самобытности России отстаивали самые разные и даже противоположные идеологии»<sup>4</sup>.

В советское время труды славянофилов публиковались крайне редко, непоследовательно. Отдельное издание

<sup>1</sup> Цит. по: КожинотВ.В. Размышления о русской литературе. М., 1991, с.214.

<sup>2</sup> Там же, с.216.

<sup>3</sup> Там же, с.225, 231.

<sup>4</sup> Там же, с.213.

произведений (поэтических) А. С. Хомякова состоялось только в 1969 г. в серии «Библиотека поэта». И лишь в 1988 г. вышел первый за годы Советской власти его сборник статей и очерков<sup>1</sup>. О том, насколько важным было это событие, писала газета «Правда», обеспокоенная оторванностью советской философии от «национальных корней» и отгороженностью от мирового развития. В статье констатировалось: «Заговор молчания вокруг имени Хомякова сегодня прорван»<sup>2</sup>. 1990-е гг. подтвердили этот вывод<sup>3</sup>.

В конце 1970-х – первой половине 1980-х гг. увидели свет два издания сочинений И. В. Киреевского, подготовленные Ю. В. Манном и В. А. Котельниковым<sup>4</sup>. Во втором сборнике была помещена и часть дневника И. В. Киреевского за 1852–1854 гг. (до этого он был опубликован западно-германским исследователем Э. Мюллером). Это, конечно, способствовало более широкому ознакомлению с наследием мыслителя, так как в советской историографии отсутствовал монографический труд об И. В. Киреевском, да и специалисты по славянофильству редко обращались к его идеям.

В то же время В. А. Котельников сумел обойти труднопреодолимый вопрос о религиозных воззрениях издаваемого и изучаемого мыслителя. Он видел «все уклонения его (И. В. Киреевского. – *А. К.*) от материалистического понимания тех или иных сторон общественной жизни» и убеждал читателя, что «Киреевский отстаивает глубоко гуманистическое представление о человеке», опираясь и на просветительские идеи, и на христианскую этику, и на Гегелеву диалектику<sup>5</sup>. Трудно после этого поверить автору, что

<sup>1</sup> Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988.

<sup>2</sup> Керимов В. Возвращение Хомякова // Правда. 1989. 8 апр.

<sup>3</sup> Литературная учеба. 1991. Кн.3; Хомяков А.С. Политические письма 1848 года // Вопр. философии. 1991. №3 и др.

<sup>4</sup> Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984; Киреевский И.В. Критики и эстетика. М., 1979.

<sup>5</sup> См.: Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984, с. 23, 24.

центральной проблемой «внутреннего устройства» субъекта И. В. Киреевский считал «проблему духовной цельности»<sup>1</sup>.

Помимо переписки П. В. Киреевского с Н. М. Языковым, изданной в 1935 г.<sup>2</sup>, особо следует отметить выход 79-го тома «Литературного наследия» (М., 1968), полностью посвященного П. В. Киреевскому. Здесь были опубликованы рукописи, хранящиеся в ЦГАЛИ, сделаны комментарии к собирательской деятельности П. В. Киреевского. Интерес представляют и статьи, помещенные в начале тома.

Лишь в 1981 г. впервые в советское время был переиздан ряд работ К. С. Аксакова, причем тексты давались по первой и единственной публикации<sup>3</sup>. На таком фоне особенную ценность приобретали статьи Н. И. Цимбаева (содержащие архивный материал), публикации В.А.Кошелева<sup>4</sup>.

В монографии А. Н. Цамутали освещались малоисследованные к тому времени вопросы, в том числе разработка Ю. Ф. Самариним славянофильской концепции истории России и сущности последней<sup>5</sup>. Возникновение этой концепции автор считал «своеобразной реакцией на революционные события на Западе», а впервые она была, по его мнению, изложена Д. А. Валуевым (1845 г.) и Ю. Ф. Самариним (1847 г.)<sup>6</sup>. Р. А. Киреева, обратившись к истории исторической науки, не только исследовала общие труды

<sup>1</sup> Там же, с.25.

<sup>2</sup> Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову // Тр. Ин-та антропологии, этнографии и археологии АН СССР. М.; Л., 1935. Т.1, вып.4.

<sup>3</sup> Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М., 1981.

<sup>4</sup> Кошелев В.А. «Чудная страна» Константина Аксакова. К. С. Аксаков. О некоторых современных собственно литературных вопросах // Вопр. философии. 1990. №2; Неопубликованная речь К. С. Аксакова (публ. В. А. Кошелева). О Карамзине // Русская лит. 1977. №3; Цимбаев Н.И. Из истории славянофильской политической мысли. К. С. Аксаков в 1948 году // Вестн. МГУ. Сер. IX, История. 1976. №5 и др.

<sup>5</sup> Цамутали А.Н. Борьба течений в русской историографии во второй половине XIX века. Л., 1977.

<sup>6</sup> Там же, с.69.

по историографии, но и проследила освещение в них отношений западников и славянофилов<sup>1</sup>.

Важная заслуга в изучении славянофильства в 1970–1990-х гг. принадлежит Н. И. Цимбаеву, который исследовал эволюцию «славянофилов» и «славянофильства» как общественно-политических понятий, определил хронологические рамки славянофильства как живого развивающегося направления общественной мысли, уточнил его внутреннюю периодизацию, показал становление общественно-политических взглядов славянофилов, выявил особенности славянофильского либерализма и т.д.<sup>2</sup> Им были опубликованы ценные исторические источники, осуществлено первое за все послереволюционное время отдельное издание работ Ю. Ф. Самарина и др.

Наряду с историками продолжали изучать наследие славянофилов специалисты и других областей гуманитарного знания. Небезынтересна книга В. И. Кулешова, который понимал славянофильство как «романтизм ретроспективной утопии»<sup>3</sup>. В отличие от большинства других исследователей, искавших «германские корни» славянофильства, В. И. Кулешов придерживался менее распространенной точки зрения, заключавшейся в том, что славянофилы многое восприняли от французских историков времен Реформации<sup>4</sup>.

Таким образом, для советской историографии славянофильства характерны определенные достижения: расширение отдельных аспектов проблематики и источниковой базы, критическое осмысление источников. В концептуальном плане (славянофилы-либералы) сделано было не-

<sup>1</sup> Киреева Р.А. Изучение отечественной историографии в дореволюционной России с середины XIX в. до 1917 г. М., 1983, с.177—196 и др.

<sup>2</sup> Цимбаев Н.И. Славянофильство.

<sup>3</sup> Кулешов В.И. Славянофилы и русская литература. М., 1976, с.12, 78.

<sup>4</sup> Там же, с.62.

много, даже по сравнению с либеральной, революционно-демократической и марксистской историографией конца XIX – начала XX веков.

В условиях политической, идеологической и иных конфронтаций на международной арене марксистско-ленинский подход советских исследователей встречал противостояние так называемой зарубежной буржуазной историографии, представителей которых зачастую именовали «фальсификаторами». Постсоветский крен в сторону не только реабилитации последних, но и некоторой даже идеализации, также, на наш взгляд, не сулит ничего хорошего. Ввиду ограниченности объема отметим лишь некоторые тенденции в иностранной литературе XX века о славянофильстве.

\* \* \*

Изданное в 1939 г. в Париже двухтомное сочинение аббата, профессора Гратье (Грасиэ) «Учение Хомякова и славянофильское движение» было первым крупным зарубежным специальным сочинением как о славянофильстве в целом, так и о А. С. Хомякове и его вкладе в русскую мысль. Почти полтора десятилетия спустя Гратье посвятил отдельный уже том Д. А. Хомякову и переписке с ним<sup>1</sup>. В сочинениях католика-ученого воссоздавался и общественный, интеллектуальный, духовный фон эпохи николаевской России, давались пространные выдержки из сочинений А. С. Хомякова.

Значительно больше работ появляется после Второй мировой войны и особенно в 1960-е гг. В их числе труды профессора Питера Христофа, опубликовавшего к столетию со дня кончины А. С. Хомякова монографию «Введение к русскому славянофильству XIX века. А. С. Хомяков»

<sup>1</sup> Gratieux (A. chanoine). Le mouvement slavophile a la veille de la Revolution – Dimitri A. Khomiakov. Paris, 1953.

(1960 г.), в которой он выступил противником широко укоренившегося мнения, что истоком славянофильства была философия Шеллинга. Автором вводились в оборот источники, неизвестные западному читателю. В последующие десятилетия П. Христоф трудился над изучением наследия И. В. Киреевского, К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина. Он полагал, что нет «славянофильства как единого направления, а существует целый ряд отдельных славянофилов»<sup>1</sup>.

Диссертация А. Валицкого «В кругу консервативной утопии» была опубликована в Варшаве (1964 г.)<sup>2</sup>, а затем переведена и издана в Лондоне (1975 г.)<sup>3</sup>. Автор говорит о славянофильстве и западничестве как о двух дореформенных либерально-утопических системах, во многом сближая их на основании свойственного им якобы одинаково враждебного отношения к самодержавному строю. Славянофильство автор определял как «патриархально-дворянский либерализм». При этом он полагал, что в своем классическом виде оно просуществовало до 1861 г. (западничество, по его мнению, «изжило себя» еще в 1848 г.). А. Валицкий был убежден, что «архаичный либерализм» славянофилов был «самое большее либерализмом в очень неопределенном, туманном смысле этого слова; с либерализмом как исторически определенным мировоззрением, мировоззрением буржуазным, он не имеет в сущности ничего общего»<sup>4</sup>.

Писал А. Валицкий и о «славянофильской утопии» К. С. Аксакова, его «галлофобии», ввел в научный оборот

<sup>1</sup> *Christoff P.* An introduction to the nineteenth century Russian Slavophilism: A study in ideas. Monton, 1970. Vol.1: A.S.Khomiakov, с.8.

<sup>2</sup> *Цимбаев Н.И.* Славянофильство, с.119, 136, 207.

<sup>3</sup> Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого: Реф. сб. М., 1991–1992. Вып. 1–2.

<sup>4</sup> *Хомяков Д.* По поводу исторических ошибок, открытых г.Соловьевым в богословских сочинениях Хомякова // Православное обозрение. 1888. №3, с.119, 136, 207.



много и других, порой оригинальных суждений<sup>1</sup>, но не имеющих почти никакого отношения к действительности, на что указывали некоторые рецензенты. О тенденциозном отношении А. Валицкого к славянофилам свидетельствует и его более поздняя книга «Встречи с Милошем»<sup>2</sup>.

Активно работал над изучением наследия и судьбы И. В. Киреевского западногерманский ученый Эберхард Мюллер, издавший монографию «Русский интеллект в европейском кризисе. Иван Киреевский (1806–1856)» (1966 г.). Понимая «кризис» именно как кризис гегелевского рационализма, Э. Мюллер видит выход в «синтезе» различных религиозно-философских учений. Причем, по верному замечанию Т. И. Благовой, сталкиваясь с православно-христианскими идеями И. В. Киреевского, Э. Мюллер как бы не замечает их; однако образ Киреевского-шеллингианца плохо вяжется с Киреевским – религиозным мыслителем, проповедником святоотеческих творений<sup>3</sup>.

В предисловии к статье Э. Мюллера В. С. Малахов, называя его метод «объективизмом» и, «если угодно», «позитивизмом», пишет: «Вопрос об укорененности Киреевского в православной традиции, о степени влияния на его мышление святоотеческого учения Э. Мюллер – по причине недостатка источников – оставляет в стороне»<sup>4</sup>. Тем не менее этот «недостаток» не помешал сделать западногерманскому ученому вывод о И. В. Киреевском: «От одного берега отстал, да к другому не пристал»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого: Реф. сб. М., 1991–1992. Вып. 1–2.

<sup>2</sup> Валицкий А. Россия // *Вопр. философии*. 1990. №12.

<sup>3</sup> Благова Т. Родоначальники славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М., 1995, с.335.

<sup>4</sup> Мюллер Э. И. В.Киреевский и немецкая философия // *Вопр. философии*. 1993. №5, с.114.

<sup>5</sup> Там же, с.129.

Специальную монографию И. В. Киреевскому «Европеец и москвитянин» (1972 г.) посвятил А. Глизон, полагавший, что это был не «оригинальный мыслитель первого ранга», а лишь передатчик ряда важных европейских идей конца XVIII века. Религиозность же позднего И. В. Киреевского он считает «невротическим симптомом глубокого страха перед социальными переменами»<sup>1</sup>. Конечно, такие выводы говорят лишь об одном: о полной неспособности понимать изучаемый предмет.

О славянофильстве существует около десятка зарубежных монографий, главными «героями» которых являются А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. Э. Мюллер только в 1960–1980-е гг. называет четыре монографии, рассматривающие философию И. В. Киреевского. Такими успехами, в количественном отношении, ни советская, ни постсоветская гуманитарная наука похвастаться не может. Что же касается объективности, достоверности, глубины проникновения в материал, то и сами западные исследователи о работах по славянофильству имели различные мнения. Так, А. Валицкий сообщает, что профессора Пайпс, Вайнтауб и Эрлих считали его монографию книгой «высшего класса»<sup>2</sup>. Э. Мюллер же пишет об «очевидном вульгарно-марксистском схематизме» работы А. Валицкого<sup>3</sup>. То есть антисоветчики, антикоммунисты приветствовали слабую книгу польского марксиста.

В то же время А. Глизон полагал, что Э. Мюллер приписал И. В. Киреевскому заслуги, которых тот, похоже, не имел. Остается только догадываться, почему сам А. Глизон пишет книгу о второстепенном философе? Таких вопросов можно задать немало, и ответы на них требуют специаль-

<sup>1</sup> Gleason A. European and Moscovite. Ivan Kireevsky and the origins of slavophilism. Cambridge, 1972, с.268, 293.

<sup>2</sup> Валицкий А. Россия // Вопр. философии. 1990. №12, с.87.

<sup>3</sup> Мюллер Э. И. В.Киреевский и немецкая философия // Вопр. философии. 1993. №5, с.129.

ных, объективных исследований о зарубежной историографии славянофильства, которых пока еще недостаточно.

\* \* \*

Общественно-политическая обстановка, сложившаяся в СССР к концу «перестройки», объективно позволяла углубить осмысление славянофильства, освобождаясь от тех представлений и методологий, которые игнорировали его духовный смысл. Однако открывшаяся возможность на практике реализовалась не так, как можно было предполагать.

В 1990-е гг. внимание исследователей привлекла разработка славянофилами идеи соборности. Новая для советских ученых проблема имела уже более чем столетнюю историю. И даже в условиях гонений на Церковь в СССР эта тема рассматривалась не раз<sup>1</sup>. Безусловно, импульс изучению данной проблематики был дан торжествами, связанными с 1000-летним юбилеем крещения Руси<sup>2</sup>. Так что богословское осмысление явно опережало и философское, и филологическое, и историческое. С. С. Хоружий даже полагал, что идея соборности, «уловившая глубинную суть православной религиозности... <...> ...в своем появлении была неразрывно связана с единственным именем – Хомякова»<sup>3</sup>. Однако не все, кто писал в постсоветской России о славянофилах, придерживались подобных суждений.

Ю. С. Комаров исходит из того, что славянофилы – «модернистская» «группа церковного обновления», и

<sup>1</sup> См., напр.: *Ведерников А.В.* Идея Церкви в сочинениях А. С. Хомякова // Журн. Моск. патриархии. 1954. №7; *Успенский Н.Д.* Соборность Церкви // Журн. Моск. патриархии. 1959. №7.

<sup>2</sup> *Игумен Андроник (Трубачев)*. Русская духовность в жизни преподобного Сергия и его учеников // Богословские тр. М., 1989. Сб. 29.

<sup>3</sup> *Хоружий С.* Хомяков и принцип соборности // Вестн. русского христианского движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1991. №162–163, с.86.

«ни о какой «свободе», ни о каком «разумном» соборном обществе в виде церкви в философии Хомякова не может идти речи, если такое общество основано на религии, пусть даже подновленной формы»<sup>1</sup>. Автор всерьез полагает, что «все надежды Хомякова замыкались на иллюзии гальванизации давно прошедших эпох», что же касается других славянофилов, то они «ничего нового по существу не внесли по сравнению с Хомяковым в учение об обществе и личности»<sup>2</sup>. Неясно только, зачем философ целую главу посвящает «учению об обществе и личности в философии «церковного обновления» и обращается к этой теме в других главах, если это была всего лишь «иллюзия гальванизации»?

Пример крайнего, труднообъяснимого субъективизма, искажающего в славянофильстве даже то, что трудно поддается искажению, мы находим в книге В. И. Холодного «Идея соборности и славянофильство. Проблема соборной феноменологии» (М., 1994). В свое время Н. И. Цимбаев указывал на суждения В. И. Холодного как на «предел антиисторического подхода к проблемам славянофильства»<sup>3</sup>. К сожалению, в монографии В. И. Холодного этот «предел» отодвинулся еще дальше. В ней утверждается, что «все оригинальные мыслители эпохи середины XIX века опосредованно, со своих умонастроенческих позиций как бы участвовали в плюралистическом поиске путей создания Постхристианского Завета», и «особую заслугу в этом плане» В. И. Холодный признает за К. Марксом, Фр. Ницше, С. Киркегором и А. И. Герценом<sup>4</sup>. Но «стихийным зачинателем грядуще-

<sup>1</sup> Комаров Ю.С. Общество и личность в православной философии. Казань, 1991, с.56, 57, 82.

<sup>2</sup> Там же, с.84, 85.

<sup>3</sup> Цимбаев Н.И. Славянофильство, с.98.

<sup>4</sup> Холодный В.И. Идея соборности и славянофильства. Проблема соборной феноменологии. М., 1994, с.3.

го секулярного процесса формирования этого «Завета»» В. И. Холодный предлагает считать А. С. Хомякова.

Автор стремится найти «первооснову возрождения Евразии». И для того чтобы она превратилась в «соборный тип цивилизации», необходимо формировать «национальную, евразийскую и общечеловеческую ментальность» у всех народов Евразии<sup>1</sup>. «Русская идея», по В. И. Холодному, этот «оригинальный и многообразный по содержанию философско-мировоззренческий феномен» сформировался в «ходе эволюции раннего славянофильства»<sup>2</sup>. Теперь автор пытается разработать соборную феноменологию, но не на базе религиозного мировосприятия, а секулярную, где славянофильство также выступает в качестве основы.

Перечень положений из книги В. И. Холодного, являющихся зачастую плодом странной фантазии автора, столь велик, что потребовал бы не один десяток страниц для их конкретного опровержения, чего мы, конечно, не можем себе позволить. Но в то же время эта книга есть концентрированное собрание различных точек зрения, содержащихся в современной научной и публицистической литературе.

В. И. Холодный уверен, что «историософические построения Киреевского, по сравнению с Хомяковым, еще в большей мере внеисторичны», а у К. С. Аксакова «славянофильская идеология приобретает еще более натуралистический общинный характер»<sup>3</sup>. Закономерен тогда вопрос: не шатка ли основа у «русской идеи» и идеи «возрождения Евразии» по В. И. Холодному?

Автор доказывает: «противостояние хомяковской религиозной соборности и диалектического материализма К. Маркса» есть не что иное, как «противостояние двух путей в процессе многовекового формирования секулярной

<sup>1</sup> Там же, с.12.

<sup>2</sup> Там же, с.92.

<sup>3</sup> Там же, с.73, 75.

соборности»<sup>1</sup>. Однако несмотря на то что книга В. И. Холодного посвящена славянофильству (пусть и весьма своеобразно толкуемому), в «четырех вариантах» «русской идеи» места ему уже нет, хотя присутствуют имена А. А. Григорьева, М. А. Бакунина и других современников славянофилов.

К «категории соборности», но уже с других методологических позиций, обратился И. А. Есаулов, который не только призвал к разработке новой теоретической концепции русской литературы, глубинно связанной с доминантным для отечественной культуры типом христианской духовности, но и высказал целый ряд интересных мыслей<sup>2</sup>. Заслугу А. С. Хомякова автор видит в том, «что он смог – в итоге напряженного «умного делания» – сформулировать, дать формулу «глубинной сути православной религиозности», а не «изобрел» ее»<sup>3</sup>. Для Хомякова, утверждает И. А. Есаулов, «идея соборности, наличествующая в православии, является идеалом для мирской жизни в России»<sup>4</sup>.

Столь высокое понимание «категории соборности», как у И. А. Есаулова, получает совсем иное, обыденное толкование в книге философа Т. И. Благовой (по словам автора, «первом, по сути, в послеоктябрьский период исследовании философского наследия мыслителей»)<sup>5</sup>.

В статье «Германский комплекс славянофилов» А. М. Песков, называя философствование славянофилов «мифопоэтическим», утверждает, что «славянофилы стоят у истоков той бесплодной борьбы с собственным Я, с собственным индивидуальным началом, с собственной мыслью, – борьбы, которая определит в дальнейшем движение

<sup>1</sup> Там же, с.92.

<sup>2</sup> Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995, с.3.

<sup>3</sup> Там же, с.16.

<sup>4</sup> Там же, с.20.

<sup>5</sup> Благова Т. Родоначальники славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М., 1995.

русского образованного сословия к народу и к церкви»<sup>1</sup>. Конечно, такой вывод более чем спорен. «Борьбу с собственным Я» славянофилы вели, но это борьба с «собственным» грехом, недостатками и т.д. Выводы А. М. Пескова подлежат духовному обсуждению, которое должно быть гораздо глубже и тоньше того, что было предложено автором.

С 1994 г. по инициативе Международного русского университета им. А. С. Хомякова начали проводиться Хомяковские чтения. На первых из них было констатировано, что «наследие славянофилов – богословское, философское, литературное – до сих пор мало изучено», хотя оно «нисколько не потеряло своей значимости», а проблемы, поднятые славянофилами, «сегодня находятся в самом центре нашей духовной жизни»<sup>2</sup>.

Поэтому было высказано мнение о наступлении нового этапа в освоении славянофильского наследия, когда «мысль, берущая в качестве отправной точки духовную реалию русской истории – Православную Церковь, должна занять подобающее ей место в русском самосознании»<sup>3</sup>. С этой точки зрения интерес представляют работы, авторы которых пытаются осмысливать славянофильство с православных позиций.

Если для профессора А. И. Осипова несомненно, что «из русских православных мыслителей, так называемых «непатентованных богословов», никто не внес такого вклада в церковную сокровищницу мысли, особенно в экклезиологию, как старшие славянофилы»<sup>4</sup>, то А. Тускарев

<sup>1</sup> Песков А.М. Германский комплекс славянофилов // Вопр. философии. 1992. №8, с.117.

<sup>2</sup> Первые Хомяковские чтения // Журн. Моск. патриархии. 1994. №6, с.75—76, 86.

<sup>3</sup> Там же, с.84.

<sup>4</sup> Осипов А.И. Богословские воззрения славянофилов // Журн. Моск. патриархии. 1994. №6; см. также: Осипов А.И. Россия сегодня и славянофилы // Русский дом. 1999. №4, 5.

уверен, что «источник заблуждений славянофилов лежал в области догматики и состоял в том, что они, не преодолев до конца влияния «просвещения» XVIII в. и особенно руссоизма, не понимали греховного повреждения человека, верили в добро падшего естества, видели зло в основном во внешней среде. Отсюда их идеализация простонародья и сельской общины, как единственной хранительницы веры и устоев народной жизни»<sup>1</sup>. Именно «с этой идеализацией натурального падшего вещества», полагает А. Тускарев, «у славянофилов соединялось и нечувствие настоящего исторического момента, невидение близкой апокалиптической перспективы»<sup>2</sup>. Но такое, более чем критическое отношение к славянофилам, как у А. Тускарева, среди современных православных исследователей встречается нечасто.

Более сдержанная позиция изложена доктором церковной истории митрополитом Иоанном (Снычевым), который считал славянофильство «первой исторически сложившейся формой русского консерватизма»<sup>3</sup>. Но, «несмотря на стремление вернуться в лоно чистой русской церковности, слиться с истоками народной жизни, основами бытия России», митрополит Иоанн полагал, что «ясного понимания сущности русского пути, русского служения славянофильство в целом так и не достигло. <...> Эта разноголосица мешала движению, а с кончиной его основоположников ... оно окончательно утеряло мировоззренческое единство, распавшись на несколько самостоятельных, весьма различных между собой течений»<sup>4</sup>. Частично выродившись в чистый либерализм, славянофильство, по слову митрополита Иоанна, дало жизнь имперской русской идее и идеологии панславизма.

<sup>1</sup> Церковь о государстве. М., 1993, с.81.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Иоанн (Снычев), митр.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994, с.238.

<sup>4</sup> Там же.



Развитием идей митр. Иоанна (Снычева) следует считать оценку славянофильства, даваемую исследователем русской цивилизации О. Платоновым. В своей книге «Святая Русь. Открытие русской цивилизации» он рассматривает славянофилов как выдающихся выразителей идей Святой Руси – Русской цивилизации, сыгравших большую роль в развитии русского национального сознания и формировании национально-патриотической идеологии. «Славянофилы — пишет он, — обоснованно и твердо объявили об особом пути России, утвердились в мысли о спасительной роли Православия как единственно истинного христианского вероучения, отметили неповторимые формы общественного развития русского народа в виде общины и артели».

По его мнению, все, что было создано славянофилами в 1840—50-е, до сих пор продолжает оставаться важным фактором русской национальной жизни и мысли, оплодотворяя все новые и новые ее течения. Именно славянофильская мысль дала миру учение о цивилизациях Н. Я. Данилевского.<sup>1</sup>

\* \* \*

Таким образом, краткий очерк говорит о том, что толкования и понимание славянофильства на протяжении более чем полутора столетий были и остаются самыми различными. И обусловлено это не столько интеллектуальным уровнем авторов, их компетентностью, сколько мировоззренческой позицией, методологической основой их идеологий и взглядов.

XX столетие (в котором была сокрушена историческая Россия, а мир, переживший невиданные в истории войны, неузнаваемо переменялся) мало что прибавило к

<sup>1</sup> Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации. М., 2001. С. 445–447.

пониманию сути славянофильства по сравнению с XIX веком. В бывшем СССР марксистская традиция считалась непоколебимым основанием и вершиной человеческой мысли. Именно в ней советские специалисты по славянофильству видели «ключ» к пониманию славянофильства. А это, несмотря на фактологическую насыщенность некоторых работ, обрекало исследователей на искаженное понимание русской общественной мысли XIX века.

Даже при самом сильном чувстве симпатии к западным ценностям трудно увидеть и особую плодотворность подхода к изучению славянофильства с позиций либерализма. Зарубежные исследователи в большинстве своем не способны были оценить главное в славянофилах – то, что это православные мыслители. «Аршин общий», т.е. «западный», оказался пригодным далеко не во всем.

Последнее десятилетие XX столетия показало, что и постсоветская общественная мысль не только не преодолела свою давнюю губительную болезнь – методологическую зашоренность, ведущую к беспомощности, но и «обогатилась» новыми, которые точнее всего можно назвать «методологическим эклектизмом». Очевидно, что не только не достаточно, но и просто пагубно заимствовать и применять совершенно чуждые как для русской истории, так и для русского самосознания иноземные, иноверные подходы, будь то марксизм, фрейдизм или французская школа «Анналов»...

Но мы не можем говорить о единстве и в тех исследованиях, которые принято относить если не прямо к православным, то, по крайней мере, к представляющим «русскую общественную мысль». Спектр мнений о славянофильстве здесь также очень различен.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аверкий (Таушев), архиепископ 332, 356, 408

Авросий (Ключарев) 336, 337, 373

Адашев А.Ф. 100

Азадовский М.К. 417

Аксаков И.С. 5, 6, 10, 22, 81, 139, 147, 181–184, 197, 220, 226, 255, 256, 260–268, 283, 284, 292–294, 322–329, 331, 333–337, 339, 354, 355, 360, 362, 365, 369, 370, 371, 376, 377, 420

Аксаков К.С. 6, 7, 10, 12, 17, 18, 20, 22, 23, 32, 43, 44, 80–87, 91–94, 96, 106, 138–143, 145–147, 148–150, 158, 159, 162, 163, 172, 181, 184, 185, 188–193, 195, 197, 198, 220, 226, 236–239, 241–251, 253, 255, 257, 258, 261, 265, 267–276, 282–285, 287, 292–294, 306–311, 313–315, 319–324, 328, 333, 336, 337, 339, 342, 346, 354–358, 362, 364–367, 369, 370, 374, 380–383, 389, 402, 412, 416, 417, 420, 423, 424, 428

Аксаков Н.П. 390

Аксаков С.Т. 21, 30, 220, 256, 265, 327, 329, 332, 333, 346, 398, 399

Аксакова В.С. 21, 269, 274, 334, 354

Александр I 24, 31

Александр Николаевич, император 269, 270, 275, 291, 329

Алексей Михайлович, царь 113, 143, 182

Андреев Ф.К. 396

Андроник (Трубачев), игумен 426

Анненкова Е.И. 328

Аполлос, архимандрит 171

Аристотель 208

- Аскольдов А.С. 406  
 Аскоченский (Отсталый) В. 21, 65, 131, 352, 353  
 Афанасьев В.В. 6, 20, 120, 130, 131, 266, 400  
 Багалец Д.И. 325  
 Бакунин М.А. 348, 429  
 Барсов Н.И. 372  
 Барсуков Н.П. 172, 377  
 Бартенев П.И. 33, 34, 294  
 Белинский В.Г. 81, 82, 85, 139, 140, 166, 168, 348, 361, 365  
 Беляев И.Д. 294, 329, 369, 383, 384, 416  
 Бенедиктов В.Г. 30  
 Бердяев Н.А. 6, 400, 401, 403–405, 407, 408  
 Бессонов П.А. 294, 314, 315  
 Бестужев-Рюмин К.Н. 367–369  
 Бицилли П.М. 409  
 Благова Т.И. 424, 429  
 Блудов Д.Н. 269  
 Блудова А.Д. 207, 335, 336  
 Бодянский О.М. 385  
 Болтин И.Н. 383  
 Большаков С. 412  
 Бродский Н.Л. 225, 270, 272, 310, 402, 405  
 Буслаев Ф.И. 314  
 Бухарев А.М. 56  
 Вайнтауб С. 425  
 Валицкий А. 59, 423–425  
 Валуев Д.А. 91, 94, 96, 108, 130, 171–181, 187, 195, 294, 333, 336, 340, 365, 421  
 Василий Великий, святитель 304  
 Васильев А.В. 390  
 Васильчиков, князь 323  
 Ведерников А.В. 417, 426  
 Венгеров С.А. 145, 355, 380, 381  
 Венелин Ю.И. 168  
 Веселовский А.Н. 379  
 Вильмень А.Ф. 64  
 Вине А. 232

- Виноградов В.В. 417  
Виноградов П.Г. 390, 391  
Вовчок М. 329  
Волконская З.А. 47  
Вольтер Ф.-М. 66  
Воропаев В.А. 12, 13, 20, 103, 145  
Вяземский П.А. 329  
Гавриил (Воскресенский), архимандрит 396  
Ганке В.В. 119  
Гегель Г.В.Ф. 56, 145, 150, 378, 420  
Гельвеций К.А. 56  
Гермоген, патриарх 154  
Геррес Й.Й.Фон 46  
Герцен А.И. 12, 15, 19, 73, 137, 139, 160, 162, 196, 234, 235, 358, 359, 361, 363, 364, 402, 415, 427  
Гершензон М.О. 73, 137, 234, 235, 399, 400–402  
Гёте И.В. 86, 362  
Гильфердинг А.Ф. 329  
Гиляров-Платонов Н.П. 329, 355, 374  
Глизон А. 425  
Глинка М.И. 99  
Глинка Ф. 127, 129  
Гоголь Н.В. 21, 76, 81, 131, 139, 183, 236, 237, 246, 248, 370, 382, 385  
Годунов Борис 62, 64, 100, 143  
Голиков И.И. 157  
Горский А.В. 373  
Граббе Г., протоиерей 411  
Граббе Ю. 408  
Грановский Т.Н. 126, 173, 169, 361  
Гратье (Грасиэ), аббат 422  
Гребенка Е.П. 385  
Гречулевич, протоиерей 286  
Григорьев А.А. 329, 429  
Грот Я.К. 329  
Гумбольдт В. 202, 205  
Гуржий И. 325

- Гусева Н.Р. 106, 107  
 Даль В.И. 8, 10, 76, 329  
 Данилевский Н.Я. 9, 283, 285, 287, 397, 432  
 Декарт Г.Р. 378  
 Державин Г.Р. 28, 370  
 Державин Н. 415  
 Димитрий Ростовский, святой 263  
 Дмитриев С.С. 21, 415, 416  
 Дмитриев-Мамонов Э.А. 333, 371  
 Дорн Н. 409, 410  
 Достоевский Ф.М. 117, 131, 398, 405  
 Дунаев М.М. 12  
 Егоров Б.Ф. 292, 294  
 Екатерина II 265, 291  
 Елагин А.А. 130  
 Елагин Н. 45, 120, 294  
 Елагина А.П. 37, 374, 375  
 Елизавета Петровна, императрица 113  
 Ермак Т. 31  
 Ершов П.П. 76  
 Есаулов И.А. 12, 214, 429  
 Жуковский В.А. 30, 45, 54, 55, 76, 121, 329  
 Завитневич В.З. 11, 21, 29, 30, 31, 32, 96, 226, 394, 395, 405, 406  
 Зеньковский В.В. 408  
 Зернов Н. 412  
 Зызыкин М.В. 155, 289, 410  
 Иванов А. 288  
 Иванов-Тринадцатый Г., протоиерей 414  
 Иванцов-Платонов А.М. 151, 354, 373  
 Игнатий Брянчанинов, святитель 19, 105, 194, 195, 305, 328, 349, 350, 351, 353  
 Игорь, князь 135  
 Ильин И.А. 8, 9, 15  
 Иоанн (Снычев), митрополит 431, 432  
 Иоанн III 40, 90, 153  
 Иоанн Грозный 99, 100, 154, 157, 366, 390

- Иоанн Кронштадтский 407  
 Иов Почаевский, преподобный 411  
 Иосифова П. 164  
 Кавелин К.Д. 14, 18, 19, 44, 166, 168, 173, 332, 335, 356, 361, 365, 374–376  
 Казаков Н.И. 370, 380  
 Казанский П.С. 373, 374  
 Кант И. 45, 82, 266  
 Карамзин Н.М. 49, 145, 168, 192, 193, 237, 238, 239, 383, 420  
 Каринский М.Н. 378  
 Керимов В. 419  
 Кизеветтер А.А. 409  
 Киреева Р.А. 383, 385, 421  
 Киреевская (Арбенева) Н.П. 54, 65, 66, 130, 131, 266, 337, 353, 373  
 Киреевская (Юшкова) А.П. 44, 45  
 Киреевская М.В. 65  
 Киреевский В.И. 44  
 Киреевский И.В. 6, 18, 19, 21, 23, 26, 38, 44–57, 59–73, 85, 88, 91, 93–96, 111, 119–127, 129, 130, 132, 133, 137, 140, 149, 159, 161, 181, 184–188, 192, 193, 195, 197, 209–223, 226, 229–235, 251, 265–268, 282, 294, 301–303, 305, 306, 329, 333, 334, 336, 337, 339, 340–342, 346–354, 358, 359, 362–365, 367, 368, 370, 373, 379, 380, 385, 389, 391, 392, 396, 400–402, 409, 410, 412–414, 416, 419, 420, 423–426  
 Киреевский П.В. 23, 26, 73–80, 85, 88, 91, 92, 94, 132, 134, 136–138, 140, 171, 187, 193, 195, 197, 234–236, 267, 294, 301, 329, 333, 336, 337, 340, 358, 359, 361–363, 376, 379, 385, 391, 392, 402, 413, 414, 416, 420  
 Киркегор С. 427  
 Киселев П.Д. 255  
 Ключевский В.О. 194, 386  
 Княжнин А.Я. 28  
 Кожинов В.В. 418  
 Колюпанов Н.П. 377, 378  
 Комаров Ю.С. 426  
 Константин (Зайцев), архимандрит 239  
 Концевич И.М. 131, 413, 414

- Костомаров Н.И. 366, 367, 384  
 Котельников В.А. 419  
 Кошелев А.И. 27, 45–47, 53, 67, 92, 132, 137, 226, 230, 234, 235, 294, 301, 322, 346, 362, 364, 377  
 Кошелев В.А. 6, 420  
 Коялович М.О. 21, 382–384  
 Кравец С. 404  
 Криволапов В.Н. 131  
 Кулешов В.И. 421  
 Кулиш П.А. 30, 258, 329, 384  
 Курбский А. 31  
 Ламанский В.И. 329  
 Лебедева Н.А. 317  
 Леонид, иеромонах 67, 131, 337  
 Леонтьев К.Н. 20, 131, 348, 356, 372  
 Лермонтов М.Ю. 30  
 Лешков В.И. 369, 383, 384  
 Линицкий П.И. 372  
 Лисица Ю. 8  
 Лобанов М.П. 20  
 Ломоносов М.В. 140, 145, 239, 369, 417  
 Лопухин Н.В. 44  
 Лоранси П. 226  
 Лосев А.Ф. 407  
 Лушников А. 65  
 Лясковский В. 46, 391  
 Майерс Ч.С. 401  
 Макарий (Невский), митрополит 407  
 Макарий, иеросхимонах 67, 130, 131, 211, 213, 266, 267, 337, 349, 353  
 Маковицкий Д. 20  
 Максимович М.А. 329, 385  
 Малахов В.С. 424  
 Манн Ю.В. 131, 419  
 Мария Александровна, императрица 226  
 Маркс К. 348, 427, 428  
 Мартынов о. иезуит 25, 193



- Матфей Константиновский, протоиерей 353  
Мелер 412  
Местр Ж. 389  
Метерлинк М. 400  
Миллер Д.П. 325  
Милюков П.Н. 385, 386, 390  
Минин К. 61  
Михаил Романов 227  
Михайлов А. 351  
Моген Ф. 85, 87, 90, 93  
Муравьев А.Н. 353  
Мюллер Э. 211, 419, 424–426  
Навроцкий А.А. 384  
Надеждин Н.И. 81, 86  
Наполеон 24, 34  
Нафанаил (Львов), архиепископ 295, 411  
Нерулос Ризо 74  
Нечаев В., протоиерей 336  
Никанор (Бровкович), архиепископ 20, 24  
Никитенко А.В. 166  
Николай I 197, 226, 239, 255, 256, 262, 266, 269, 393  
Николев Н.П. 28  
Никон (Рождественский), архиепископ 20, 407  
Никон, патриарх 155, 171, 289, 410  
Ницше Ф. 400, 427  
Новгородцев П.И. 404, 405  
Новиков Н.И. 52  
Нольде Б.Э. 409  
Огарев Н.П. 73, 234, 235, 402  
Одоевский В.Ф. 45, 361  
Окен Л. 45  
Олег, князь 135  
Осипов А.И. 431  
Павлов Н.М. 81, 329, 332, 354, 382  
Паисий (Величковский), святой 131, 414  
Пайпс Р. 425  
Пальмер В. 10, 13, 28, 101, 102, 103, 226–228

- Панов А. 172  
Панов И. 377, 378  
Певницкий В.Ф. 372  
Перовский Л.А. 255  
Песков А.М. 430  
Петр I 40, 41, 60, 61, 72, 73, 78, 87, 113, 140, 144–148, 156, 157, 163, 164, 169, 175, 176, 178, 179, 182, 189, 190, 204–206, 208, 218, 238, 243, 246, 248, 250, 251, 261, 264, 272, 289, 298, 393, 410  
Петров Н.И. 384, 385  
Пирожкова Т.Ф. 13, 82, 172, 173, 237  
Платон 8  
Платонов О.А. 432  
Плеханов Г.В. 401  
Погодин М.П. 81, 89, 121, 133, 136, 168, 172, 237, 252, 294, 329, 361, 370, 377, 386, 416  
Пожарский Д.М. 61  
Попов А.Н. 30, 96, 116, 120, 150, 192, 225, 237, 416  
Потебня А.А. 417  
Потемкин Таврический Г.А. 343, 344  
Прийма Ф. 12  
Пугачев Е. 76  
Пушкин А.С. 30, 49, 50, 53, 73, 76, 137, 234, 235, 344, 369, 370, 382, 402, 405  
Пыпин А.Н. 355, 367, 370, 371, 380, 381, 390, 400  
Раевский М.Ф. 5  
Раевский П. 385  
Рафаэль С. 55  
Риль А. 5  
Робеспьер М. 56  
Роднянская И. 19, 20  
Розанов В.В. 9, 20, 332  
Ростовцев Я.И. 317  
Рубинштейн Н.Л. 416  
Рюрик 134, 135, 248  
Рязановский Н. 412  
Савицкий П.Н. 408  
Самарин Д. 159, 256, 344, 365, 389, 390, 406

Самарин П. 162

Самарин Ю.Ф. 12, 14, 18, 19, 23, 25, 26, 43, 44, 85–96, 101, 138, 141, 145–172, 181, 185, 192–197, 236, 237, 252–261, 265, 267, 268, 276–282, 285, 294, 295, 315–318, 332–339, 348, 354–356, 361, 364, 365, 369, 371, 373–376, 397, 401, 409, 414, 416, 420, 421, 423

Свербеев Д.Н. 37, 172, 392

Сен-Симон Л. 75

Серафим (Роуз), иеромонах 348, 404

Серафим Саровский 198

Серафим (Соболев), архиепископ 155, 289, 408, 410

Сергий Булгаков, протоиерей 413

Сергий Радонежский 198

Сильвестр 100

Скобелев М.Д. 344

Смирнов Ф.И. 373

Смирнова А.О. 258

Смолич И. 409

Соймонов А.Д. 76

Соколов Н.М. 397

Соллогуб В.А. 163, 164

Соловьев В.С. 16, 17, 344, 371, 388–390, 403, 405

Соловьев С.М. 32, 171, 248, 249, 251, 277, 281, 355, 356, 361, 365, 399

Солоневич И.Л. 20, 271

Сорокин Ю.С. 8, 96, 148, 362, 417

Соханская (Кохановская) Н.С. 6, 7, 22, 43, 292, 293, 329, 369, 370

Сперанский М.М. 345

Спиноза Б. 46

Срезневский И.И. 30

Стеллецкий Н.С. 373

Степун Ф. 402

Стефан Яворский 95

Стороженко А.П. 385

Страхов Н.Н. 9, 378

Таубе М.Ф. 398

Титов В.П. 45

Тихомиров Л.А. 9, 16, 289, 348

- Тихон (Задонский), святитель 19  
 Толстой Л.Н. 20  
 Троицкий В. 396  
 Трубецкой С. 403  
 Тургенев И.С. 7, 21, 137, 140, 220, 234, 235, 265, 369, 402  
 Тускарев А. 37, 431  
 Тютчев Ф.И. 30, 270, 377  
 Уваров С.С. 33, 34  
 Урсин М. 387  
 Успенский Н.Д. 417, 426  
 Федотов Г.П. 404  
 Фейербах 378  
 Феодор Иоаннович 99, 100, 113, 154  
 Феофан (Говоров) 131, 194, 195  
 Феофан Затворник 19, 345, 346, 357, 398  
 Феофан Прокопович 95, 289  
 Филарет (Гумилевский), епископ 170  
 Филарет (Дроздов), святитель 19, 56, 66, 103, 119, 131, 194, 255, 353, 356, 373, 374, 399, 410, 414  
 Филарет, митрополит Московский 265, 337  
 Филин М. 27  
 Филиппов Т.И. 337, 353  
 Фихте И.Г. 45, 82, 266  
 Флоренский П.А. 7, 9, 11, 227, 394–396  
 Флоровский Г.В. 24, 25, 399, 408, 411  
 Фомин С. 239  
 Фортунатов Ф.Ф. 417  
 Фотий (Спасский), архимандрит 25  
 Фребель Ф. 5  
 Холодный В.И. 427–429  
 Хомяков А.С. 6, 7, 10, 11, 13, 14, 17, 18, 20, 22–38, 40–44, 68, 70, 72, 73, 79, 80, 85, 91–120, 126, 132, 146, 148, 150, 151, 158, 159, 161, 163, 172, 181, 188, 193, 196–209, 220–229, 251–253, 256, 267–269, 270, 275, 276, 280, 282, 285–300, 313, 316–318, 333, 335–348, 353–356, 358, 359, 362–365, 367–369, 371–374, 376, 378, 379, 380, 384, 387, 389–391, 394–397, 399, 403, 406, 411, 412, 414, 416, 417, 419, 421–430

- Хомяков Д.А. 256, 329, 379, 390, 392, 393, 397, 398, 400, 401, 406, 410, 421, 422, 424, 427  
Хоружий С.С. 426  
Хрисанф (Ретивцев) 373  
Христоф П. 423  
Цаголов Н.А. 417  
Цамутали А.Н. 172, 173, 420  
Цимбаев Н.И. 12–14, 22, 149, 173, 239, 240, 307, 310, 371, 389, 400, 420, 421, 427  
Чаадаев П.Я. 27, 78, 160, 196, 361  
Чернышевский Н.Г. 361, 362  
Чижов Ф. 294  
Чичерин Б.Н. 277, 281, 361, 365  
Шаховский Н.В. 355, 374  
Шевченко Т.Г. 329, 384, 385  
Шевырев С.П. 45, 127, 168, 172, 353, 380  
Шеллинг Ф.В.Й. 45, 56, 66, 82, 120, 305, 347, 348, 351, 378, 423  
Шенрок В.И. 398  
Шиллер 362  
Шишков А.С. 25, 28  
Шлегель Ф. 412  
Шлейермахер Ф.Д.Э. 53–56  
Шлецер А.Л. 134, 277  
Шмурло Е. 367–369  
Шопенгауэр А. 378, 379  
Эрлих П. 425  
Эрн В.Ф. 404, 405  
Языков Н.М. 30, 361, 420  
Языкова Е.М. 29, 76, 77, 79, 130  
Ярослав Великий 136

# СОДЕРЖИМОЕ

## ГЛАВА 1

Осознание русской идеи в трудах славянофилов. Их взгляды на русскую историю.....	5
---	---

## ГЛАВА 2

Зарождение мировоззрения славянофилов.....	23
--	----

## ГЛАВА 3

Формирование славянофильского направления (1840–1848).....	94
---	----

## ГЛАВА 4

Взгляды славянофилов в последний период царствования Императора Николая I.....	197
---	-----

## ГЛАВА 5

Апогей славянофильской мысли (1855–1860).....	268
---	-----

## ГЛАВА 6

Славянофилы в русской мысли XIX века. Подвиг народного самосознания.....	331
---	-----

## ПРИЛОЖЕНИЕ.

Краткий очерк толкований и понимания славянофильства.....	360
--	-----

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ.....	434
------------------------	-----

# ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ВЫПУСКАЕТ БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ РУССКОГО НАРОДА

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

Русская цивилизация (*вышел*)

Русское Православие (*выйдет в 2008 г.*)

Русское государство (*вышел*)

Русский патриотизм (*вышел*)

Русское мировоззрение (*вышел*)

Русский образ жизни (*вышел*)

Русская география

Русское хозяйство (*вышел*)

Международные отношения

Национальные отношения

Русская литература (*вышел*)

Русское искусство

Русский театр

Русская музыка

Русская наука

Русская школа

Русское Православное воинство

Памятники Отечества

Русские за рубежом

Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: [info@rusinst.ru](mailto:info@rusinst.ru)

Электронную версию энциклопедии можно получить на нашем сайте: [www.rusinst.ru](http://www.rusinst.ru).



Автономная некоммерческая организация Институт русской цивилизации (сокр. название — **Русский институт**) — создан в октябре 2003 г. для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Предшественником института был научно-исследовательский и издательский центр «Энциклопедия русской цивилизации» (1997—2003).

Целью института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований, конференций, семинаров и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 20-томной «Энциклопедии русского народа», а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма.

---

Редактор Е. Н. Сапрыкина

Корректор А. Г. Мартынова

Компьютерная верстка Д. Е. Поляков

Институт русской цивилизации Тел.: 8-499-242-50-80.

Подписано в печать 05.05.2008 г. Формат 84 x 108 1/32

Объем 18,2 изд.л.

Печать офсетная. Заказ №

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.