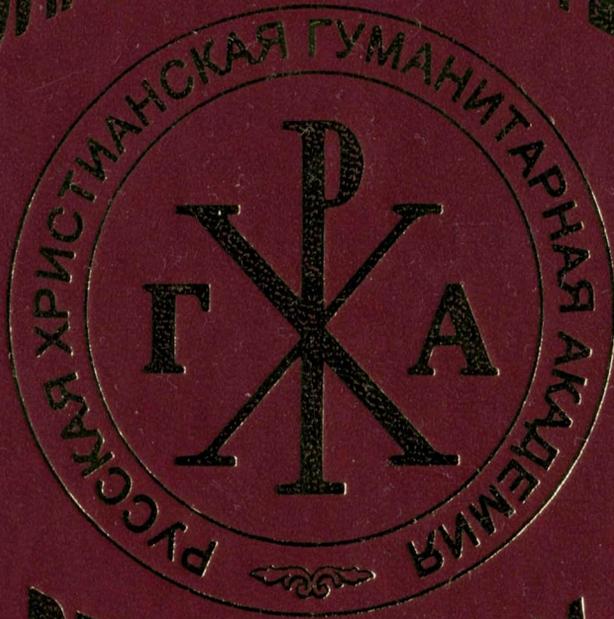


СЛАВЯНОФИЛЬСТВО



PRO ET CONTRA

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО: PRO ET CONTRA

*Творчество и деятельность славянофилов
в оценке современников*

Антология

Второе издание

Издательство
Санкт-Петербургского университета

Серия «РУССКИЙ ПУТЬ»

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия серии:

Д. К. Бурлака (председатель), *А. А. Грякалов*,
А. А. Ермичев, *Ю. В. Зобнин*, *К. Г. Исупов* (ученый
секретарь), *А. А. Корольков*, *Г. М. Прохоров*,
Р. В. Светлов, *В. Ф. Федоров*

Ответственный редактор тома

Д. К. Бурлака

Составитель

В. А. Фатеев

С47 **Славянофильство: pro et contra.** 2-е изд. / Сост., вступ.
ст., коммент., библиогр. *В. А. Фатеева*. — СПб.: Изд-во
С.-Петербур. ун-та, 2009. — 1056 с. — (Русский Путь).

В Антологии «Славянофильство: pro et contra» впервые представлен свод различных точек зрения на учение и деятельность «ранних славянофилов» — одного из главных направлений отечественной духовной культуры XIX века. Прослеживается судьба творческого наследия *А. С. Хомякова*, *И. В. Киреевского*, *К. С.* и *И. С. Аксаковых*, *Ю. Ф. Самарина* и других сторонников самобытного развития русской культуры — направления, вызывавшего на протяжении полутора столетий бурные споры и имевшего как значительное количество верных последователей, так и идейных противников. Проблематика славянофильства остается актуальной в литературе и философии до наших дней.

Издание предназначено для интересующихся историей культуры, философии и литературы России XIX—XX вв.

ДОРОГОЙ ЧИТАТЕЛЬ!

Вы держите в руках очередную книгу «Русского Пути» — «Славянофильство: pro et contra».

«Русский Путь» нельзя оценить как сугубо научный или учебный проект, хотя стремление постоянно совершенствовать научно-редакционную подготовку и ориентация на студенческо-преподавательскую аудиторию очевидны. По существу, серия представляет собой феномен национального самосознания, один из путей, которым русская культура пытается осмыслить свою судьбу.

Изначальный замысел проекта состоял в стремлении представить русскую культуру в системе сущностных суждений о самой себе, отражающих динамику ее развития во всей ее противоречивости. На первом этапе развития проекта «Русский Путь» в качестве символизации национального культуротворчества были избраны выдающиеся люди России. «Русский Путь» открылся антологией «Николай Бердяев: pro et contra. Личность и творчество Н. А. Бердяева в оценке русских мыслителей и исследователей». Последующие книги были посвящены творчеству и судьбам видных деятелей отечественной истории и культуры. Состав каждой из них формировался как сборник исследований и воспоминаний, компактных по размеру и емких по содержанию, оценивающих жизнь и творчество этих представителей русской культуры со стороны других видных ее деятелей — сторонников и продолжателей либо критиков и оппонентов. В результате перед глазами читателя предстали своего рода «малые энциклопедии» о П. Флоренском, К. Леонтьеве, В. Розанове, Вл. Соловьеве, П. Чаадаеве, Н. Гумилеве, М. Горьком, В. Набокове, А. Пушкине, М. Лермонтове, А. Чехове, арх. Феодоре (Бухареве) и К. Победоносцеве, А. Ахматовой, А. А. Блоке и др.

Академии удалось привлечь к сотрудничеству в «Русском Пути» замечательных ученых, деятельность которых получила поддержку Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), придавшего качественно новый импульс развитию проекта. В результате «Русский Путь» расширился структурно и содержательно. Итогом этого процесса может стать «Энциклопедия самосознания русской культуры».

Потребность в тематическом расширении серии более чем очевидна. «Русский Путь» исходно замышлялся как серия книг не только о мыслителях, но и шире — о творцах отечественной культуры и истории. К настоящему времени открыто два новых слоя антологий: о творцах российской политической истории и государственности, в первую очередь о десяти российских императорах, от Петра I до Николая II (в рамках подсерии вышла книга о Петре I, готовятся книги о Екатерине II и Николае II), и об ученых, которые оказали трансформирующее воздействие на национальную ментальность и развитие мировой науки (вышли антологии о В. Вернадском и И. Павлове).

Следующий вектор расширения «Русского Пути» связан с сознанием того, что национальные культуры формируются в более широком контексте — мирового культурно-исторического процесса, испытывая воздействие, как правило опосредованное, со стороны творцов иных культурных миров. Серию «Западные мыслители в русской культуре» РХГА открыл антологиями: «Ф. Ницше: pro et contra», «Шеллинг: pro et contra» и продолжил книгами «Платон: pro et contra», «Августин: pro et contra», «Ж.-Ж. Руссо: pro et contra», «И. Кант: pro et contra»; готовится сборник об Аристотеле.

Однако принципиально новым шагом, расширяющим тематику «Русского Пути», станет переход от персоналий к реалиям. Последние могут быть выражены различными терминами — «универсалии культуры», «мифологемы-идеи», «формы сознания», «категории духовного опыта», «формы религиозности».

Вокруг идей-мифологем типа «судьба», «смерть», «свобода» можно сгруппировать действительно «звездные» суждения, что труднодостижимо, когда речь идет об оценке персоналий, в которой всегда присутствуют личные пристрастия и привходящие обстоятельства. Своеобразие работы над антологиями названного типа в том, что значительная их часть возможна только в электронной версии. Это требует структурного расширения «Русского Пути». Таковое предполагает создание расширенных (электронных) версий антологий и поэтапное структурирование этой базы данных, имеющее целью сформировать гипертекстовую мультимедийную систему «Энциклопедия самосознания русской культуры». Поддержка со стороны Российского гуманитарного научного фонда данной идеи и вывод системы в Международную сеть сделает круг пользователей практически неограниченным и поможет решить проблему доступности «Русского Пути» для академических институтов и учебных заведений.

Очередная перспектива развития является долгосрочной и требует значительных интеллектуальных усилий и ресурсов. Поэтому РХГА приглашает к сотрудничеству ученых, полагающих, что данный проект несет в себе как научно-образовательную ценность, так и жизненный, духовный смысл.



В. А. Фатеев
В СПОРАХ О САМОБЫТНОМ ПУТИ РОССИИ

...всякий чуть-чуть значительный и действительный талант — всегда кончал тем, что обращался к национальному чувству, становился народным, славянофильским.

*Ф. М. Достоевский*¹

В самые трудные времена русские люди неизменно обращались за помощью к своему духовному наследию, черпали веру в собственные силы из лучших творений прошлого, обращались к вечным ценностям отечественной мысли. Одной из таких незблемых первооснов русской культуры, несмотря на все очевидные противоречия и недостатки индивидуальных проявлений, было и до сих пор является славянофильское наследие. Гонимое властями уже со времен своего зарождения к середине XIX столетия, подвергавшееся осмеянию влиятельными либеральными и радикальными критиками, это течение русской философской и общественной мысли в советское время подвергалось, как, впрочем, и всякая самостоятельная мысль, почти полному замалчиванию. Но сколько бы ни ниспровергалось славянофильство, в наши дни становится очевидным, что это одно из главных, магистральных направлений отечественной культуры. Только в последние десятилетия появилась возможность представить на рассмотрение читателей в непредвзятом виде широкий спектр мнений о славянофильстве.

В истории отечественной мысли едва ли найдется много более важных проблем, чем вопрос о взаимоотношениях двух основных идейных течений, известных под весьма условными, но

¹ *Достоевский Ф. М.* Письмо к Н. Н. Страхову от 23 апр. 1871 г. // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Л., 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 207.

общепринятыми названиями «славянофильства» и «западничества». Эти проблемы, затрагивающие самую суть нашей национальной идентичности, вызывали горячие споры на протяжении почти двух столетий и продолжают оставаться чрезвычайно актуальными до сих пор. История России полна катастрофических событий и эпохальных изменений. И можно сказать, что едва ли не важнейшую роль в идейном обосновании большинства глубочайших перемен в жизни страны в последние три столетия играл вопрос об отношении к западной цивилизации, вылившийся в первой половине XIX века в спор двух ведущих направлений отечественной мысли. Н. А. Бердяев писал: «Русское национальное сознание родилось в постановке проблемы Востока и Запада. <...> Уже один факт борьбы славянофильства и западничества, которым заполнена русская литература, русская философия, русская общественность, свидетельствует о центральности этой проблемы. Славянофильство было первым опытом национального самосознания и национальной нашей идеологии»². Ту же мысль развивал и В. В. Розанов, утверждавший, что этот «спор этот не окончен, и... значение его далеко переступает тесные границы национального и имеет всемирно-историческую важность»³.

В самых общих чертах тема исторического противостояния «славянофильства» и «западничества» известна каждому образованному человеку, как и сами эти понятия. И в то же время вряд ли есть еще такие же важные термины, которые вызывали бы столько нареканий ввиду своей расплывчатости. Считается, что, термин «славянофильство» был введен Белинским⁴, первоначально в качестве насмешливой клички, для обозначения группы московских сторонников русской самобытности. И. С. Аксаков отмечал, что «ни К. С. Аксаков, ни Хомяков, ни Юрий Самарин, ни другие литературные и общественные деятели одного с ними направления не любили этой клички и сами себя так не называли»⁵. В самой дефиниции явно чрезмерно подчеркнута «славянолюбие» — «панславистская» направленность этого течения. Более точным, по мнению некоторых авто-

² Бердяев Н. А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Бердяев Н. А. Собр. соч. Paris, 1989. Т. 3. С. 218.

³ Розанов В. В. Литературные изгнанники. СПб., 1913. Т. 1. С. 36.

⁴ Белинский В. Г. Русская литература в 1843 году // Отечественные записки. 1844. № 1. С. 21.

⁵ Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России. М., 2002. С. 477.

ров, включая Страхова⁶ и Бердяева⁷, было бы определение «руссофильство», однако оно имеет другой существенный недостаток: это название слишком ассоциируется с национализмом, что по отношению к славянофилам явно неверно. С. А. Левицкий предлагает термин «православный русизм», который действительно «был бы гораздо точнее»⁸, однако он неудобен в использовании...

Как бы там ни было, прижился именно термин «славянофильство», хотя название объединению «московских патриотов» было первоначально дано в насмешку. Белинскому, правда, принадлежит приоритет лишь внедрения термина «славянофильство» в 1840-х годах, сама же история его возникновения восходит к более ранним временам. Так, кн. П. А. Вяземский в 1855 году утверждал в статье, посвященной славянофилам⁹, что подобный термин употреблялся ими, «карамзинистами», уже в 1810-е годы, в их борьбе против пуризма «шишковистов» — крайних сторонников чистоты русского языка от западных заимствований. А в дружеском письме к К. С. Аксакову от 10 сентября 1857 года Вяземский убеждал его в том, что «смешно признавать за собою прозвище, которое на смех было пущено Василием Львовичем Пушкиным в “Буянове”»¹⁰. Можно вспомнить также известную строку «Аз емь зело Славенофил» из стихотворения К. Батюшкова «Видение на берегах Леты», басню А. Е. Измайлова «Дядя и племянник — славенофилы», «Опасного соседа» В. Л. Пушкина и пр.¹¹

Следует сразу оговориться, что помимо узкого толкования славянофильства как возникшего в 1840-е годы кружка единомышленников во главе с Хомяковым и Киреевским, разработавшего основы религиозно-философского учения о русской национальной самобытности (так называемых «ранних», или «первых» славянофилов) существовало и существует широкое понимание этого термина. Славянофильский мотив самобытности русской национальной культуры, в основе которой лежит

⁶ *Страхов Н. Н.* Критические статьи. Киев, 1902. Т. 2. С. 18.

⁷ См.: *Бердяев Н. А.* Судьба России. М., 1918. С. 136.

⁸ *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 52.

⁹ *Вяземский П. А.* О славянофильстве // Вяземский П. А. Собр. соч. СПб., 1882. Т. 7. С. 28.

¹⁰ *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды Погодина. М., 1900. Т. XVI. С. 281.

¹¹ Подробнее об истории понятия «славянофильство» см.: *Цимбаев Н. И.* Славянофильство М., 1986. С. 3—55.

Православие, имеет основополагающее мировоззренческое значение. Поэтому самые разные мыслители, в той или иной степени разделявшие эту идею, могут быть — в широком смысле — отнесены к «славянофилам» (тем более что они нередко сами себя так позиционировали или же их так называли в литературе). В данной Антологии, материалы которой сознательно ограничены лишь ранним периодом славянофильства (прежде всего из-за необъятности темы), термин, как правило, используется в узком значении, применительно к «первым» славянофилам.

Ввиду разнородности и противоречивости славянофильства о нем высказывалось немало очень спорных суждений. Звучащая в его названии панславистская идея единства славянских народов вовсе не была главной целью, объединявшей членов славянофильского кружка. А. И. Кошелев, например, писал в своих воспоминаниях: «Правда, мы все были расположены к славянам, старались быть с ними в сношениях, изучали их историю и нынешнее их положение, помогали им, чем могли; но это вовсе не составляло главного, существенного отличия нашего кружка»¹². Обоснованность этого утверждения можно проиллюстрировать, например, тем, что у И. В. Киреевского, одного из столпов славянофильства, проповедь «панславизма» практически отсутствует. Даже И. С. Аксаков, чья деятельная поддержка болгар, сербов и других братских народов снискала ему исключительное уважение в славянских странах, заявлял после заключения в III отделении в 1849 году: «...Ни я, ни родственники мои не славянофилы в том смысле, в каком предложен этот вопрос. В панславизм мы не верим, во 1-х, потому, что для этого необходимо было бы единоверие славянских племен, а католицизм Богемии и Польши — элемент враждебный, чуждый, не смешимый с элементом православия прочих славян; во 2-х, все отдельные элементы славянских народностей могли бы раствориться и слиться в целое только в другом, крепчайшем, цельном элементе, т. е. в русском; в 3-х, большая часть славянских племен заражена влиянием пустого, западного либерализма, который противен духу русского народа и никогда к нему привиться не может»¹³.

Не соответствует действительности и известный тезис противников славянофильства о национализме как синониме этого течения русской мысли. Отличительным признаком, сближающим большинство славянофилов, является понятие «народно-

¹² Кошелев А. И. Мои записки. М., 1991. С. 90.

¹³ И. С. Аксаков в его письмах. М., 1888. Т. 2. С. 160.

сти», под которой они, как пишет И. С. Аксаков, понимали комплекс особенностей, составляющий духовную самобытность народа. Критически относясь к петровским преобразованиям, славянофилы считали, что пагубное влияние западного рационализма и безверия сильнее коснулось образованных слоев русского населения, нежели простого народа, прочнее укорененного в национальной почве и сохранившего веру в ее чистоте. Отсюда опора славянофильства на народность и критика им светского общества. При этом у представителей славянофильского кружка порой действительно встречались неумеренно восторженные высказывания о достоинствах русского народа как обладателя высшей духовной истины, о его богоизбранности (особенно этим грешил увлекавшийся К. С. Аксаков). Но славянофилы отстаивали не столько национальную исключительность, сколько право каждого народа следовать собственным традициям и свободно развивать их. Тот же К. С. Аксаков, например, писал: «Нет, пусть свободно и ярко цветут все народности в человеческом мире»¹⁴. Проповедь национальной исключительности, вообще чуждой, по мнению самих славянофилов, духовному складу русского народа, никак нельзя признать преобладающей чертой этого течения отечественной мысли. Славянофилы подчеркивали не только национальные, но и общечеловеческие начала, не разрывая их, так как народность, по их мнению, «есть начало общечеловеческое, облеченное в живые формы народа»¹⁵. Однако они настойчиво проводили мысль о том, что вне народности ничего нет: абстрактное человечество не существует, мировая культура не является механическим соединением отдельных достижений, а возникает органически как результат духовной деятельности конкретных национальностей. Упреки в обожествлении русского народа возникли главным образом из-за убеждения славянофилов, что ему была дарована истинная религия — Православие. Этот тезис лучше всего выражен в известном стихотворении Тютчева, который был по своим взглядам очень близок к славянофильству:

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя.

¹⁴ Аксаков К. С. <Народность> // Молва. 1857. № 5. 11 мая. С. 1.

¹⁵ Хомяков А. С. Разговор в Подмосковной // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 545.

В связи с подобным взглядом у славянофилов действительно можно найти высказывания об избранности и всемирной роли православных славян и, в частности, русских как спасителей человечества. Это приводило также и к упрекам в мессианизме. Однако в мессианских чаяниях ранних славянофилов не было национального эгоизма, которым грешили позже некоторые из их более приземленных последователей. Православие же воспринималось глубоко веровавшими славянофилами как дар, который надо заслужить бескорыстием, самоотвержением и самопожертвованием, как особую ответственность. Отвергая упрек славянофилам в национализме, прот. Г. Флоровский справедливо пишет, что если им и не удалось избежать мессианистического соблазна, то они настойчиво стремились его избежать.

Несправедливым по отношению к первым славянофилам было и часто встречающееся утверждение, будто они стремились исключительно назад, к патриархальности допетровской эпохи (отсюда такие насмешливые клички, как «задопятники», «назядники», «археологические либералы» или «литературные старообрядцы»). Славянофилы действительно выступали с резкой критикой реформ Петра, без особого разбора переносившего на русскую почву западную систему мироустройства, которая вступала в противоречие с традиционным укладом русского народа. Они во многом идеализировали допетровскую Русь, но ретроградность не была им присуща. Приводя в пример допетровские отношения разделенности «Земли» и Государства, настаивая на особом характере древнерусского уклада, славянофилы отнюдь не ограничивались призывом вернуться назад, к патриархальной старине: «Разве славянофилы думают идти назад, желают отступательного движения? Нет, славянофилы желают идти, но не просто вперед, а вперед к истине и, конечно, никогда назад от истины»¹⁶. Они проповедовали «возрождение духа, а не формы», акцентируя внимание не на противодействии преобразованиям, а на необходимости согласовывать любые дальнейшие преобразования с национальными традициями.

Важную роль в системе взглядов славянофилов носила идея общины как основания народного устройства русского крестьянства. По мнению славянофилов, русское сельское общество, не разделенное индивидуализмом западного типа, представляло собой нечто подобное единой семье. Из слияния концепции общины с православной верой естественно выводилась славянофильская идея «соборности» как свободного и гармонического

¹⁶ <Аксаков К. С.> // Молва. 1857. № 6. С. 73.

единения народа. Принцип соборности утверждался Хомяковым в качестве основной характеристики допетровского уклада Древней Руси, «души» святой Руси. Следствием такого внутреннего устройства русского православного народа, основными чертами которого, по мнению славянофилов, были смирение и благочестие, стало равнодушное отношение к государственному началу, к власти. Варяжское княжение в Древней Руси, которое ранее либо вообще отрицалось патриотически настроенными историками, либо трактовалось как норманнское завоевание, теперь было истолковано как сознательное *призвание*. Государство во главе с варягами должно было заниматься внешней стороной жизни — охраной границ, сношениями с соседними странами и пр., — в то время как внутренняя жизнь народа была предоставлена народному совещанию и благодаря этому оставалась духовно независимой.

Петровские реформы, по мысли славянофилов, исказили это гармоничное общественное устройство Руси и повлекли за собой отход от духовных ценностей, выработанных национальной традицией. Ярким примером выступления славянофилов против высшего света, утратившего связь с народом, с русскими традициями, стало сочинение К. С. Аксакова «Опыт синонимов (Публика — народ)», в броской афористической форме противопоставлявшее «публику» — искусственное порождение петровских реформ, хранителю духовных традиций страны — «народу». Славянофилы считали, что развитие русского светского общества после петровских реформ пошло по неправильному пути слепого подражания Западу. Лишь в народной среде сохранились в незабываемости те старинные православные ценности, которые составляют сущность самостоятельности русской культуры. Народность славянофилы ставили выше самодержавия, к которому относились весьма критически вследствие того, что после Петра российский монархи следовали намеченным им курсом, соразмеряя свое развитие с Западной Европой.

Именно недовольство славянофилов духовной стесненностью николаевского режима и засильем бюрократии и, их постоянная критическая направленность против придворной знати послужили главными причинами недоверия властей к отвлеченно-философскому, чисто романтическому по своей сути движению идеалистов-«самобытников». Важной причиной восприятия славянофилов властями как подозрительных либералов было вытекающее из их христианской установки на верховные права личности требование безусловной свободы слова, свободы печати. В условиях жесточайшей николаевской цензуры этот упор

на независимость суждений сразу ставил славянофилов в ряды подозрительной для властей оппозиции. Согласно выводу III Отделения, «славянофилы смешивают приверженность свою к русской старине с такими началами, которые не могут существовать в монархическом государстве и явно недоброжелательствуют нынешнему порядку вещей». Показателен анекдот, который рассказывали в Москве после ареста петрашевцев в 1849 году. Когда московского генерал-губернатора графа А. А. Закревского, главного гонителя славянофилов, спросили, что бы значило отсутствие среди заговорщиков «московских славян», он будто бы сказал: «Значит, все тут; да хитры, не поймашь следа»¹⁷. Славянофилы очень много терпели от цензуры. Их независимое поведение, отказ от службы, «странные» исторические и религиозно-философские теории вызывали подозрения властей, которые, как это ни парадоксально, постоянно преследовали их издания, пропуская несравненно более радикальные и «опасные» журналы типа «Современника» или «Отечественных записок». Поразителен, например, такой факт: шеф III отделения А. Ф. Орлов распорядился поощрить А. А. Краевского за помещение в его журнале «Отечественные записки» (!) опровержений «славянских бредней»¹⁸.

Судьба славянофильства складывалась самым неблагоприятным образом. Власти, подозревая славянофилов в скрытых революционных замыслах, неизменно преследовали их издания. В то же время близость к славянофильству явно консервативных Погодина с Шевыревым, — и особенно наличие в их идеях чисто внешнего сходства с отличавшимися примитивным обскурантизмом «Маяком» А. Бурачка и (позже) «Домашней беседой» В. Аскоченского — создавало вокруг подлинных славянофилов атмосферу недоброжелательства, репутацию сторонников застоя, врагов позитивных преобразований. Либеральные слои образованного общества, все более тяготевшие к политической оппозиции, относились к славянофилам с предубеждением, считая их из-за проповеди религиозного смирения и апелляции к допетровским временам пособниками реакции. Такое двойное неприятие — со стороны как властей, так и интеллигенции — привело к тому, что славянофильство оказалось не слишком влиятельным в обществе, явно не находя с ним взаимопонимания. Хомяков писал И. С. Аксакову: «Странно наше, так сказать, островное положение в русском обществе. Чувствуется,

¹⁷ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1904. Т. 8. С. 191.

¹⁸ Цимбаев Н. И. С. М. Соловьев. М., 1990. С. 191. (Серия «ЖЗЛ»).

что мы более всех других люди русские, и в то же время, что общество русское несколько нам не сочувствует»¹⁹.

Искусственно созданная по воле Петра в предельно короткие сроки, на краю России, новая столица империи с ее бюрократической верхушкой стала для славянофилов воплощением отрицательных последствий западных реформ. «Петербург есть заграничная столица России», — с присущей ему категоричностью заявлял К. С. Аксаков²⁰. Петербургу противопоставлялась идеализированная патриархальная Москва, которая воспринималась славянофилами как символ коренной Руси, «сердце» России. Не случайно именно Петербург, особенно после переезда туда Белинского, стал оплотом западничества, хотя и это течение русской мысли, подобно славянофильству, также зародилось в Москве. После убийства в Петербурге террористом Александра II И. С. Аксаков написал «воззвание» «Пора домой!», выразив в нем квинтэссенцию «москвофильских» настроений кружка.

Отношения ранних славянофилов и западников были вообще отмечены особым благородством и потому, при всей непримиримости, очень далекими от такой вульгарной формы выяснения отношений, когда все средства идут в ход. Сама высокоинтеллектуальная атмосфера сороковых—пятидесятых годов, одушевляемая, прежде всего, горячими спорами славянофилов и западников, послужила плодотворной почвой для интенсивного развития отечественной культуры. Между славянофилами и западниками было много общего. Особенно сближали их либеральные взгляды, выразившиеся в неприятии бюрократической системы николаевского режима, требовании свободы слова, и недовольстве положением сельского трудового народа, находившегося под ярмом крепостничества. Герцен писал, что они со славянофилами «смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно»²¹. Скорее, пожалуй, можно сказать наоборот: разумом они одинаково осознавали недостатки современной им России, но движения сердца указывали им разные пути их устранения. Славянофилы исходили в своей программе оздоровления общества из принципа религиозного смиренного мудрия, что не могло, при всем их либерализме, не способствовать развитию консервативных тенденций; западники же ориенти-

¹⁹ Цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1902. Т. XVI. С. 404.

²⁰ Аксаков К. С. Значение столицы // Русь. 1882. № 1. 2 янв. С. 11.

²¹ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. IX. С. 170.

ровались на достижения европейской цивилизации и общественный прогресс, а это неизбежно порождало тяготение к радикализму «революционных демократов».

Ранние славянофилы, как и западники Чаадаев, Грановский, Кавелин, были благородными идеалистами, желавшими изменения положения в России к лучшему. Немало общего было и в их критическом отношении к николаевскому режиму. Не случайно Герцен утверждал, что они, несмотря на идейную вражду, схожи со славянофилами в главном — чувстве «безграничной, охватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу ума»²². Однако поиски путей преодоления отсталости России, которые велись в нескончаемых спорах, привели враждующие партии к совершенно противоположным выводам. Западники видели панацею от всех бед в дальнейшем усвоении того богатства науки и культуры, которое было выработано многовековой западной цивилизацией. Славянофилы же утверждали, что в основе западноевропейской культуры лежат ложные принципы, и необходимости опоры на собственные народные традиции, прежде всего на сохраненное народом Православие. По заявлению того же Герцена, их, «западников», от И. Киреевского, да и всех славянофилов, отделяла прежде всего «церковная стена»²³. Эти фундаментальные различия не могли не привести две основные группировки отечественной мысли к решительному размежеванию. Поводом к окончательному расхождению между двумя лагерями и даже объявлению идейной войны стал в 1844 году цикл из трех стихотворений — «К не нашим», «Чаадаеву (Старому плешаку)» и «Послание к молодому человеку (К. С. Аксакову)» — близкого по воззрениям к славянофильскому кружку поэта Н. М. Языкова. Стихотворения, в которых Языков бранил идейных врагов и упрекал своих друзей в недостаточной жесткости по отношению к ним, широко расходились в списках и вызвали большой резонанс. С этих пор полемика славянофилов и западников, и прежде отличавшаяся всплеском эмоций, приобрела характер идейного противостояния.

Следует отметить еще одну поразительную особенность славянофильства. Сторонники исконно русских воззрений и идейной борьбы с Западом были в подавляющем большинстве людьми высокой европейской образованности. И Хомяков, и Киреевский, и Аксаков, и Самарин ни в коей мере не уступали по уров-

²² Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 170.

²³ Там же. С. 159.

ню интеллектуального развития своим оппонентам из западнического лагеря. Даже «революционный демократ», как еще недавно было принято выражаться, Чернышевский, сказал, что «они принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе». Правда, тут же ничтоже сумняшеся заявил о славянофильстве, будто «нет ни одной существенной мысли в нем, которая не была бы заимствована из некоторых второстепенных французских и немецких писателей...»²⁴

Совершенно очевидно, что славянофилы выступили против Запада не из-за незнания уклада европейской жизни или из-за национальной гордыни — напротив, именно глубокое проникновение в суть западной цивилизации привело их к разочарованию в Западе и отрицанию его духовных оснований. Этот тезис легко можно подтвердить на множестве примеров. Но остановимся на особенно наглядном и поразительном: одно из самых суровых осуждений Запада с его рационализмом и безбожием содержится в статьях (и ряде стихотворений) Тютчева — человека утонченной европейской культуры. Тютчев, прожив почти всю жизнь на Западе, знал его едва ли не лучше, чем с детства любимую им Россию. Но при этом в статьях Тютчева преобладают антизападные политические оценки, которые перекликаются не столько даже с позицией ранних славянофилов, все-таки по преимуществу больших либералов, сколько с выводами автора «России и Европы» Н. Я. Данилевского. Однако воззрения, подобные тютчевским, были уделом лишь немногих глубоко образованных и самостоятельно мыслящих личностей — основная масса русского общества, особенно интеллигенция, оторвавшаяся от народных традиций и поверхностно образованная, к такому восприятию западной цивилизации, требовавшему самостоятельности мышления, была не готова и с энтузиазмом воспринимала более понятные установки западнического либерализма с упором на развитие науки, культуры и правовых свобод. С каждым годом нарастала и мощь радикально-нигилистического крыла «освободительного движения», ставившего своей целью ликвидацию монархии любыми средствами и со временем избравшего террор в качестве главного средства осуществления поставленной цели.

Надо, однако, отметить еще и тот парадоксальный факт, что западники по своему духу, складу личности и беглости писания нередко выглядели более русскими, нежели славянофилы с их

²⁴ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 3. М., 1947. С. 78, 85.

какой-то поистине «немецкой» тяжеловесностью. Сама форма изложения славянофилами своих идей была малопривлекательной. Они были скорее мыслителями, чем писателями, и их художественное творчество явно уступает их публицистике, историческим и религиозно-философским сочинениям. Искренние, вдохновенные, но несколько рассудочные, ходульные стихотворения Хомякова не пользовались особым успехом, в то время как, например, Некрасов, при всей поверхностности его социально ориентированных сочинений, несравненно легче находил путь к русскому сердцу. Не случайно противники славянофилов не раз утверждали, что их теории восходят не столько к русским традициям, сколько к писаниям немецких романтиков, Гегеля, Шеллинга, Баадера, Мелера, французов Жозефа де Мэстра, Руссо, Бональда и Ламенне. В подобных утверждениях, конечно, есть большая доля преувеличения, идущая от желания принизить значение идейных противников, хотя целиком эти западные влияния вряд ли кто возьмется отрицать. Но без влияний не возникает ни одно серьезное учение, а выработанное славянофилами кредо как комплекс конкретных идей имеет все неоспоримые признаки самостоятельности.

Необходимо постоянно иметь в виду, что далеко не все из того, что славянофилам и западникам хотелось бы возразить друг другу, можно было тогда провести через печать, и это. Если бы обе стороны получили возможность прямо излагать все свои аргументы в открытом споре, их противостояние, возможно, со временем сошло бы на нет и не привело бы к тому «расщеплению русского духа»²⁵, которое истощало — и, по всей видимости, продолжает истощать — интеллектуальные силы России. Спор славянофильства и западничества, при всех печатных свидетельствах ожесточенной полемики, был в значительной степени подспудным. И при чтении полемических материалов николаевского времени все время ощущаются цензурные стеснения, мешавшие участникам дискуссий свободно выражать свои мнения и парировать аргументы противоположной стороны. Очевидно также, что полемический запал и необходимость быстрого ответа идейным оппонентам обусловили определенный недостаток взвешенности и всесторонней аргументации в высказываниях полемистов. Тем не менее именно сами конкретные выступления участников духовных баталий тех лет больше, нежели лишенные кипения страстей последующие на-

²⁵ Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 37.

ные исследования, доносят до нас искренний пафос и несомненную глубину споров 1840—1850-х годов.

Почти вся творческая деятельность А. Хомякова, И. Киреевского и К. Аксакова пришлась на период царствования Николая I, когда цензурные стеснения были особенно сильными. Это послужило главной (хотя и не единственной) причиной того, что литературное наследие ранних славянофилов относительно велико. И по той же причине очень важную роль в понимании сути славянофильства играет их частная переписка, в которой более отчетливо выразились не только их идеи, но и благородные, возвышенные мотивы их действий. Богослов и вдумчивый исследователь славянофильства Ф. К. Андреев писал в связи с эпистолярным наследием Ю. Ф. Самарина: «Письма первых славянофилов, это — *дело их*, это — раннее славянофильство *apud für sich*²⁶. — Следующие поколения их имели “Беседу”, “День”, “Русь”, отцы *имели* только эти письма... *Учиться славянофильству можно по “семирамидам”, учиться быть славянофилом можно лишь по таким письмам*»²⁷.

* * *

Славянофильство возникло отнюдь не на голом месте. Подобные настроения существовали в России с давних времен, спорадически выдвигая на передний план деятелей, отстаивавших принципы национальной самобытности. Среди предтеч славянофильства называют разные имена, от Ю. Крижанича и даже от автора «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона (X век) до Г. Сковороды, И. Н. Болтина, А. С. Шишкова и Н. М. Карамзина. Карамзин был скорее западником по своим воззрениям, особенно в ранний период («Письма русского путешественника»), но роль его «Истории государства Российского» в формировании русского самосознания трудно переоценить — его значение можно сопоставить разве что с влиянием Отечественной войны 1812 года, которая привела к необычайному подъему русского патриотического духа. Как писал Пушкин, «Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка — Колумбом»²⁸.

²⁶ Само по себе и для себя (нем.).

Андреев Ф. К. <Рец. на кн.:> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 11. Письма. М., 1911 // Богословский вестник. 1912. № 12. С. 847.

²⁸ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1964. Т. 8. С. 67.

Важным импульсом для сближения сторонников русской самобытности стало «Философическое письмо» Чаадаева, опубликованное в 1836 году. Дерзкие тезисы философа о преимуществах католичества над другими религиями и отсталости России бурно обсуждались в московских салонах. Замечательное письмо Пушкина к Чаадаеву, в котором выражалось решительное несогласие с утверждением «басманного философа» о пустоте и бессмысленности русской истории, дало важный ориентир для развития отечественной мысли. Герцен писал, что во многом славянофилы следуют за Чаадаевым, только на место католичества у них поставлено православие. Именно православная вера, а не идея племенной общности была, по мнению многих исследователей, главной объединяющей идеей кружка московских мыслителей во главе с Хомяковым и Киреевским.

Первым защитником Православия в спорах с Чаадаевым выступил Хомяков, и поначалу его взгляды не вполне разделялись даже другими сторонниками самобытного развития России. Тем не менее апологеты народности и особого, отличного от Европы, пути России постепенно сближались с Хомяковым и в вопросе о вере — часто, как, например, увлекавшийся до этого Гегелем Ю. Ф. Самарин, не без воздействия могучей хомяковской диалектики. В итоге образовался тесный кружок единомышленников.

В то же время непримиримое отношение к позиции Хомякова и его кружка сближало и тех, кто связывал будущее России с приобщением к западной цивилизации. Так постепенно сложились группировки «западников», в большинстве своем рационалистов-скептиков или атеистов, и «славянофилов» — тех, кто отстаивал идею независимого развития для России. Весьма показательны, что если из кружка подававшего огромные надежды, но рано умершего Н. В. Станкевича вышли в основном атеисты-западники (кроме К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина), то из среды «любомудров», в котором блистал также преждевременно ушедший из жизни Д. В. Веневитинов, вышли многие из славянофилов. Кстати, уже у Веневитинова можно найти вполне славянофильскую мысль, что необходимо оградить Россию от вредных иноземных влияний²⁹. В начале 1830-х годов, до образования славянофильского кружка, сходные идеи выражал и еще один «любомудр», кн. В. Ф. Одоевский: «Запад гибнет. <...> Не одно тело Европы должны спасти мы, но и душу

²⁹ Веневитинов Д. В. Несколько мыслей в план Журнала // Веневитинов Д. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1934. С. 216.

Европы. <...> Деятнадцатый век принадлежит России!»³⁰ Не случайно историк философии С. А. Левицкий назвал «любомудров» «предварением славянофильства»³¹.

Славянофильство как оформившееся течение русской мысли возникло в конце 1830-х годов, хотя многие члены этого кружка были знакомы друг с другом гораздо раньше. Создание славянофильского кружка обычно связывают с датой написания А. С. Хомяковым статьи «О старом и новом» (1839), предложенной им на обсуждение кружка идейно близких москвичей, и последовавшим затем «Ответом» И. В. Киреевского, не предполагавшимся для печати. Обсуждение этих двух статей, содержащих основные положения славянофильского учения, положило начало активной совместной деятельности кружка единомышленников.

Помимо А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, которые считаются основоположниками и идейными вдохновителями славянофильства, к числу ранних славянофилов относят прежде всего К. С. Аксакова и П. В. Киреевского, брата философа, а также Ю. Ф. Самарина, И. С. Аксакова, А. И. Кошелева, Ф. В. Чижова, Д. А. Валуева, В. А. Панова, А. Н. Попова, И. Д. Беляева и кн. В. А. Черкасского. Характерной особенностью московского кружка было то, что его члены были представителями старинных дворянских семей, и даже состояли между собой в родстве (см. таблицу родственных связей ранних славянофилов, составленную Ф. К. Андреевым и включенную в издание брошюры о Павла Флоренского «Около Хомякова», 1916). Материальная обеспеченность наложила определенный отпечаток на литературную деятельность славянофилов — они не нуждались в повседневном заработке, как, например, их идейный противник Белинский, и занимались творчеством лишь время от времени, что придавало их сочинениям дилетантский оттенок. Не случайно, именно в дилетантизме, как и в защите интересов «помещичьего класса», их обвиняли впоследствии критики вульгарно-социологического толка³².

Образовав достаточно тесный кружок с близкими духовными интересами, славянофилы стали популяризировать свои взгляды через печать. В 1840-х годах они печатались главным обра-

³⁰ *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 147—149.

³¹ *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. Т. 2. М., 1996. С. 45.

³² *Покровский С.* Мнимая загадка // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 117—128.

зом в журнале «Москвитянин», издававшемся профессорами Московского университета М. П. Погодиным и С. П. Шевыревым. Помимо участия в «Москвитянине» Погодина и Шевырева, славянофилы выпускали собственные сборники — «Синбирский сборник» (1844), «Сборник исторических и статистических сведений о России...» (1845), «Московский сборник» (1846, 1847, 1852), а в 1856—1860 годах издавали собственный журнал «Русская беседа», издателем-редактором которого был А. И. Кошелев (с середины 1858 года — И. С. Аксаков).

Идейным вождем славянофилов был, по мнению большинства современников и исследователей, А. С. Хомяков. Он первым начал отстаивать те принципы, которые легли в основу славянофильской системы воззрений. Неумолимый спорщик-диалектик, он ставил своих оппонентов в тупик изощренными аргументами. Его главная идея — принцип соборности — свободного соединения множества силой любви в единство стала основным принципом славянофильства. Она исходила из идеи общины, которую Хомяков придавал первостепенное значение. Отличаясь удивительным универсализмом и широтой познаний, Хомяков изложил свои взгляды в обширном труде «Записки о всемирной истории» (известном также под названием «Семирамида»). Однако, прежде всего, по общему признанию, Хомяков был богословом. Он неустанно отстаивал достоинства Православия, в том числе и в спорах с иностранцами, представителями католицизма и протестантства. Заслуги Хомякова высоко оценивались не только его последователями, но и ближайшими соратниками. Ю. Ф. Самарин назвал даже Хомякова «учителем Церкви»³³, хотя эта дерзкая оценка и породила немало возражений, в том числе и насмешливую поправку идейных противников: «учитель церкви (славянофильской)»³⁴.

Вторым виднейшим представителем славянофильства был И. В. Киреевский, который занимался преимущественно религиозно-философским обоснованием славянофильского учения. Это был блестяще образованный молодой мыслитель, слушавший в Германии лекции Гегеля, Шеллинга и других видных немецких философов. В начале 1830-х годов он был еще далек от славянофильских воззрений, о чем говорит и название издававшегося им журнала — «Европеец». Показательно, что Пого-

³³ Самарин Ю. Ф. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Прага, 1867. Т. 2. С. XXXXX.

³⁴ Соловьев В. С. Славянофильство и его вырождение // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 439.

дин вполне в «славянофильском» духе выступал против «европеизма» раннего Киреевского: «Киреевский меряет Россию на какой-то европейский аршин, я говорю в смысле историческом, и это — ошибка. Россия есть особый мир, у ней другие земля, кровь, религия, основания, словом — другая история. Черт возьми! Россия особый мир»³⁵. Таким образом, «славянофильский» образ мысли был присущ Погодину задолго до Киреевского и формирования славянофильского кружка. Правда, зачатки славянофильских мыслей находили уже у раннего Киреевского (например, А. Пыпин, ссылаясь на письмо, написанное им в двадцать лет). «Европеец» был запрещен после второго номера — в статье Киреевского «Деятельный век», проводившей идею необходимости европейского просвещения и «участия в общей жизни просвещенного мира», увидели скрытую пропаганду идеи конституции для России. Глубокие изменения во взглядах Киреевского произошли в последующее десятилетие вынужденного литературного молчания. Статья «В ответ А. С. Хомякову» (1839) уже содержит многие славянофильские положения и, прежде всего, размышления о различиях западного и русского уклада, вытекающих из особенностей католицизма и Православия. Укрепившись в 1830-е годы в вере, Киреевский работал над выявлением отличительных черт русской национальной философии, которую он понимал в православном духе, возводя ее основания к святоотеческому наследию. Зрелый период его рано оборвавшейся творческой деятельности ознаменовался резкой критикой «формального разума» западноевропейского типа просвещения и утверждением онтологической «цельности» личности, основанной на единстве сердечной веры и разума. Очень важны для истории славянофильства, как и всей русской культуры, связи И. В. Киреевского (а также Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева и ряда других писателей) со старцами Оптиной пустыни — носителями святоотеческих традиций Православия. Уступая Хомякову по объему творчества и широте охвата религиозно-философских проблем, Киреевский, по признанию ряда авторитетных исследователей, стоит по меньшей мере вровень с ним по глубине философского обоснования самобытности русской православной культуры.

Брат И. В. Киреевского, Павел Васильевич, посвятил свою жизнь собиранию народных песен. Литературных трудов он по-

³⁵ Погодин М. П. Письмо к С. П. Шевыреву от 14 марта 1832 г. // Русский архив. 1882. Кн. 3. № 6. С. 195.

чти не оставил, однако был активным участником всех религиозно-философских споров кружка, а его высоконравственная личность и бескорыстная деятельность явились практическим воплощением славянофильского подвижничества. Как писал биограф славянофилов В. Лясковский, «не подлежит сомнению, что П. Киреевский был одним из тех немногих людей, чьих нравственная чистота, высота духовного строя, твердость убеждений и живая самобытность бывают зиждительною силою лучших эпох и поколений»³⁶.

Самым горячим и увлекающимся среди славянофилов был К. С. Аксаков. У него напрочь отсутствовало чувство реальности и меры, и многие не соответствующие действительности выводы о славянофильстве как о кружке далеких от жизни чудаковатых мечтателей-идеалистов основывались именно на сочинениях и поступках К. Аксакова, так и «оставшегося до конца жизни вечно восторженным и бесконечно благородным юношей»³⁷. Аксаков занимался преимущественно вопросами истории, русского языка и литературной критикой, но основное внимание уделял разработке темы крестьянской общины и народного быта в допетровской Руси, а также теории «негосударственности» русского народа. Свои горячие на природе Аксакова преувеличения, и особенно идеализация им допетровской Руси, вызывали не только критику, но и постоянные насмешки. Однако Аксаков искренне верил в утверждаемые им теоретические постулаты и фанатично стоял на своем, несмотря на очевидные расхождения с реальностью и обрушившуюся на него волну критики. Так, Белинский высмеял его за сравнение Гоголя с Гомером, а когда Аксаков демонстративно начал носить русское платье — косоворотку, зипун и мурмолку, то балагуры из числа западников повторяли в салонах *bon mot* Чаадаева, что славянофила принимали на улицах Москвы за персиянина. Но в высоких нравственных достоинствах личности К. Аксакова не сомневался никто. Чеканные формулы аксаковских передовиц из газеты «Молва» и его адресованные Александру II «Записки о внутреннем состоянии России» особенно четко излагают постулаты славянофильского учения. Явно недооценены, как отмечал А. Ф. Лосев, и языковедческие труды К. С. Аксакова.

³⁶ Лясковский В. Братья Киреевские. Их жизнь и учение. СПб., 1897. С. 72.

³⁷ Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 163.

Наиболее значительными фигурами «второй волны» раннего славянофильства были Ю. Ф. Самарин и И. С. Аксаков, пронесшие заветы основоположников учения о самобытности русской культуры через десятилетия и ставшие живым связующим звеном между первыми славянофилами и их последователями почти до рубежа веков.

Что касается Погодина и Шевырева, идейно и хронологически близких к славянофилам, то надо отметить, что творческое наследие этих активных деятелей русской культуры стало несправедливой жертвой идеологической тенденциозности. С легкой руки либерального публициста А. Н. Пыпина на Погодина и Шевырева был наклеен ярлык «официальной народности», в котором подчеркивалась их угодливая верность государственной идеологии, выражавшейся в известной уваровской формуле «Православие, Самодержавие, Народность». Таким образом, творческая деятельность Погодина и Шевырева уже заведомо, вследствие идеологически окрашенного прозвища их группировки, обрекалась на негативное восприятие³⁸. В результате утрированного акцентирования их «рептильности», искусственно противопоставляемой благородству более «прогрессивных» славянофилов как либеральными критиками до революции, так и особенно в советское время, до сих пор наблюдается явная недооценка их достаточно весомого вклада в отечественную культуру и очевидное преувеличение их различий со славянофилами. Сколь угодно, например, нападок было на Шевырева за его антизападническую статью «Взгляд русского на современное образование Европы»! А между тем заключительные ее слова таковы: «Да будет же Россия силой хранящей и соблюдающей в отношении Запада, да сохранит она на благо всему человечеству сокровища его великого прошлого»³⁹. О лекциях Шевырева по древнерусской литературе с похвалой отзывались Киреевский и Хомяков. Признавая наличие объективных различий в позициях Погодина с Шевыревым и славянофилов, нельзя не отметить, что они почти постоянно сотрудничали друг с другом, а идейные границы между ними были весьма зыбкими и не всегда просматривались. Достаточно сказать, что некролог К. С. Аксакова в чисто славянофильской «Русской беседе» написал не кто иной, как Погодин. Хотя у Шевырева с Погодиным действительно не было с узкой славянофильской «семьей» полного еди-

³⁸ См.: Кошелев В. А. Славянофилы и официальная народность // Славянофильство и современность. СПб., 1994. С. 122—135.

³⁹ Москвитянин. 1841. № 1. С. 296.

номыслия и сердечных отношений, совсем не без основания многие историки русской общественной мысли, подобно марксисту Г. В. Плеханову, причисляли их к правому крылу славянофильства⁴⁰.

Славянофилы не имели успеха в обществе не только из-за будто бы консерватизма их идей, но и из-за чисто литературного несовершенства их сочинений. Нельзя не признать, что изложение ими своего учения, при всем его положительном зерне, нередко было скучным и бессистемным, страдало идеализацией и односторонней трактовкой исторических событий, умозрительностью построений. Эти изъяны сочинений славянофилов, при содержательной новизне, делали их трудными для восприятия и лишали успеха в обществе. Но не будет лишним отметить здесь, что многие положения теоретической доктрины славянофилов, в художественной, а потому менее тенденциозной форме, нашли отражение в творчестве писателей, примыкавших к этому течению, хотя и не сливавшихся с ним. Наиболее яркими примерами могут служить, конечно, С. Т. Аксаков, тот же Ф. И. Тютчев, князь В. Ф. Одоевский, А. Ф. Вельтман, В. И. Даль. Хотя С. Т. Аксаков лишь в последние годы стал во многом разделять убеждения своих сыновей, вряд ли можно отрывать автора «Семейной хроники» от славянофильства. Более того, можно даже сказать, что заслуженно завоевавшее широкую популярность, эпически уравновешенное художественное творчество Аксакова-старшего убедительнее пропагандировали «славянофильство», нежели не снискавшие популярности, во многом умозрительные теории его сыновей, особенно Константина.

Окончание первого славянофильского периода было связано с двумя важными обстоятельствами. Прежде всего, это была поразительно ранняя, почти одновременная кончина идейных предводителей движения — И. В. Киреевского в 1856-м, К. С. Аксакова и А. С. Хомякова в 1860 году. Другим важным обстоятельством было окончание суровой николаевской эпохи и начало работы над антикрепостнической реформой, в которой самое непосредственное участие приняли такие видные славянофильские деятели, как Ю. Ф. Самарин, А. И. Кошелев, кн. В. А. Черкасский. Вместе с тем отнюдь не прекращалась и публицистическая деятельность славянофильства. И. С. Аксаков, который в молодые годы занимал промежуточную позицию между славянофиль-

⁴⁰ Плеханов Г. В. М. П. Погодин и борьба классов // Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 23. М.; Л., 1926. С. 45—101.

ством и западничеством, принял решение посвятить остаток жизни продолжению благородного дела своих старших друзей-славянофилов. Несмотря на цензурные преследования его периодических изданий, он подвижнически отстаивал славянофильские принципы на протяжении нескольких десятилетий, а его газета «Русь» (1880—1886) стала одной из самых значительных газет своего времени. Несмотря на активное участие в разработке крестьянской реформы, продолжали свою публицистическую деятельность Ю. Ф. Самарин, А. И. Кошелев, издававший вместе с С. А. Юрьевым журнал «Беседа», а также Н. П. Гиляров-Платонов, выпускавший близкую к славянофильству по воззрениям газету «Современные известия» (1867—1887). Обобщая славянофильский опыт об отношениях России и Запада, И. С. Аксаков писал: «Россия призвана явить новый культурно-исторический тип, который примирит в себе Восток и Запад, на основе православно-славянской»⁴¹. Эта квинтэссенция «русской идеи», выработанной в творениях ранних славянофилов, стало ориентиром для близких мыслителей следующих поколений.

* * *

«Умеренной формой славянофильства»⁴² можно назвать и «почвенничество», сформировавшееся в 1860-е годы. Идея опоры на «национальную почву», на органические жизненные начала, составлявшая объединительную основу почвеннического кружка, была близка к славянофильской позиции. Правда, в начале своей практической деятельности А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов и особенно Ф. М. Достоевский дистанцировались от крайностей теоретизма ранних славянофилов, как и от отрицавших национальную самобытность западников, представляя почвенничество как синтез всего лучшего из наследия этих уже отошедших антагонистических направлений (см. характерную статью Достоевского «Два лагеря теоретиков»⁴³). Радикальный критик М. А. Антонович даже посмеивался в «Современнике» над эклектизмом «почвенников»: «Они очень стараются примирить славянофилов с западниками и для этого берут по частич-

⁴¹ Аксаков И. С. Собр. соч. М., 1886. Т. 4. С. 677.

⁴² Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 135.

⁴³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. С. 5—22.

ке у тех и других»⁴⁴. Страхов в воспоминаниях о Достоевском говорит, что они, «почвенники», пришли уже в другой, после-славянофильский, период.

Хотя многие положения самой доктрины ранних славянофилов (прямолинейность подхода к Петру I, идеализация «московского» периода Русского государства, чрезмерное обличение «гнилого Запада» без признания достижений европейской культуры, моральный ригоризм в отношении к реальной современной жизни, крайний теоретизм при недооценке роли искусства) для Григорьева, Страхова и Достоевского были неприемлемы из-за ее «беспощадной последовательности» и оторванности от жизни, основополагающая славянофильская идея «национальной почвы» и ориентация на Православие сближали их со славянофилами. Воплощением «почвеннической» попытки примирения западничества и славянофильства стала знаменитая речь Достоевского о Пушкине, вызвавшая всеобщий восторженный порыв к единению своим гуманистическим пафосом. И. С. Аксаков после нее даже отказывался в приливе восторженных чувств зачитывать свою речь о Пушкине, и только К. Н. Леонтьев, с присущей ему своеобразной, крайне консервативной точки зрения, отозвался о «вселенском гуманизме» выступления Достоевского с сарказмом, обвинив его в проповеди «розового» христианства⁴⁵. О близости позднему Достоевскому идей славянофилов случайно, конечно, в своем известном очерке 1877 года «Признания славянофила», содержащем знаменитое высказывание о «чудесах Европы», высказался недвусмысленно: «Я во многом убеждений чисто славянофильских, хотя, может быть, и не вполне славянофил»⁴⁶. При всей самостоятельности и сложности взглядов Достоевского, по мнению большинства исследователей, он рядом черт тесно соприкасается со славянофильством. Так, близко знавший великого писателя Страхов утверждал: «...в той или другой степени, в том или ином виде, это — славянофил, это очень горячий сторонник славянофильства»⁴⁷.

⁴⁴ Современник. 1861. № 12. С. 178.

⁴⁵ Леонтьев К. Н. О всемирной любви. По поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике в Москве // Варшавский дневник. 1880. 29 июля.

⁴⁶ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. СПб., 1983. С. 195.

⁴⁷ Страхов Н. [Рец. на кн.:] «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария, В. Розанова». СПб. 1894 // Новое время. 1894. 25 ноября. Подп.: Старый книголюб.

Три тома трудов самого Страхова «Борьба с Западом в нашей литературе», как и почти все его творчество, пронизаны славянофильскими настроениями. Выступая в 1869—1871 годах редактором журнала «Заря», Страхов прямо заявлял о своей славянофильской позиции. Страхов был, наряду с И. С. Аксаковым, одним из тех, кто неутомимо отстаивал заветы ранних славянофилов после кончины большинства родоначальников учения о русской духовной самобытности. Откликаясь в 1890-х годах на дискуссию о том, умерло ли славянофильство или еще существует, Страхов выразил свое кредо следующим образом: «Славянофильство есть просвещенный, идеализированный патриотизм, и нужно полагать, он уже никогда не заглохнет у нас ни в грубом и слепом патриотизме, ни в безжизненном космополитизме»⁴⁸. Но при этом совершенно поразительна редкая методичность Страхова — черта скорее европейская, нежели русская. Гораздо более «русским», т. е. более хаотичным, выглядит другой «почвенник», А. А. Григорьев, что не помешало ему в свое время проложить Страхову путь в литературу.

По мере ухода из жизни ранних славянофилов происходила эволюция славянофильства. При всей общности выработанного славянофилами учения, с самого начала наблюдались существенные индивидуальные различия во взглядах. Эти различия, как между собой, так и по отношению к первым славянофилам, усилились у так называемых «поздних» славянофилов. К группе «поздних» славянофилов обычно относят, прежде всего, автора получившей широкую известность книги «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского, а также К. Н. Леонтьева и даже Вл. С. Соловьева. Многие историки общественной мысли, особенно либеральные, вообще выступали против какого-либо сближения «реакционных» мыслителей Данилевского и Леонтьева с «классиками» славянофильства. Нередко их уничижительно называют «эпигонами славянофильства», т. е. заведомо отрицая за ними какие-либо достоинства. Однако их идейная преемственная связь с первыми славянофилами, при всех различиях, не подлежит сомнению. Конечно, нет ни малейшей нужды проводить это сближение исключительно из формальных соображений. Но важна переключка идей, их развитие во взаимном влиянии, позволяющее наметить новые перспективы. И в этом смысле выявление славянофильских элементов в воззрениях более поздних писателей национально-православной ориента-

⁴⁸ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. СПб., 1896. Т. 3. С. 294.

ции, не может не быть плодотворным. Хотя в советское время исследователи славянофильства (С. С. Дмитриев, Н. И. Цимбаев и др.) категорично возражали против расширительного использования термина «славянофильство» как «ненаучного», этот термин повсеместно использовался в дореволюционной литературе и после ухода из жизни ранних славянофилов по отношению к другим мыслителям.

Славянофильство в широком смысле, как течение русской мысли, подхватившее и развивающее идеи первых славянофилов, заслуживает не менее пристального внимания, хотя оно и не отмечено внутренним единством, характерным для кружка его основоположников. Основными признаками этого широкого течения являются критическое отношение к западной цивилизации, утверждение самобытного пути России, приверженность Православию и уважительно-преемственное отношение к наследию ранних славянофилов. Это течение русской мысли, как традицию именно просвещенного патриотизма, опирающуюся на духовные и культурные идеалы нашего народа, вытекающие из Православия, следует отличать от национализма как крайнего, узко политического направления.

Для наиболее ярких из «поздних» славянофилов характерно то, что они, какими-то чертами явно следуя за основоположниками славянофильства, обладают в то же время индивидуальными особенностями, делающими их непохожими как на предшественников, так и друг на друга. Например, К. Н. Леонтьев в своем неприятии Запада и отношении к православию как основе русской культуры явно вышел из славянофильства. Однако не раз высказывались даже парадоксальные на первый взгляд мнения, будто этот консервативный сторонник «византизма» и противник «пиджачной» европейской цивилизации все-таки по типу личности близок скорее к европеизму, чем к русскому взгляду. С. Н. Булгаков, например, утверждал: «Леонтьев не только не славянофил, но вопреки всей своей ненависти к Европе и даже именно в этой ненависти, он европеец, и его нельзя понять вне этого духовного, существенного европеизма»⁴⁹. Помимо Булгакова, элементы эстетизма западного типа у этого консервативного мыслителя находили, в частности, Закржевский и Флоровский. Бердяев сравнивал Леонтьева с Леоном Блуа, а Розанов, как и Булгаков, — с Ницше. Но все же рассматривать феномен Леонтьева в отрыве от славянофильства,

⁴⁸ Булгаков С. Победитель — Победенный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Биржевые ведомости. 1916. 9 дек.

конечно, невозможно (неприятие Запада, опора на Православие и пр.). Сам Леонтьев открыто признавал, что он «вышел из славянофильства»⁵⁰, но при этом решительно выступал против либерализма славянофилов. Не менее энергично нападал он и на панславизм, так как видел в национально-освободительной борьбе славянских народов всего лишь угрозу распространения европейского либерального мещанства, «вторичного смесительного упрощения». Но славянофильство в широком смысле, как раскрытие русского самосознания, конечно, не прошло мимо этого самобытного отечественного мыслителя — косвенным подтверждением его связи со славянофильством может служить хотя бы статья о нем кн. С. Н. Трубецкого «Разочарованный славянофил». Да и не следует забывать, что Леонтьев и сам назвал себя «славянофилом “на свой салтык”»⁵¹. Кстати, вопреки мнениям о закате славянофильства, Леонтьев заявлял, что «на практике — славянофильство еще в детстве»⁵².

Относительно будто бы радикального различия между «либеральными» славянофилами и «реакционером» Н. Я. Данилевским, в спорах о котором было сломано столько копий, достаточно напомнить такие слова И. С. Аксакова об авторе «России и Европы»: «...он совершенно самобытным путем пришел к тождественному учению с Хомяковым, К. С. Аксаковым и вообще с так называемым славянофильством»⁵³.

Хотя Соловьев более известен как полемист против славянофильства, нет сомнения и в том, что он все же «славянофил по истокам своим»⁵⁴. Не следует забывать того, что на ранней стадии он сотрудничал в газете «Русь» И. С. Аксакова, что его ранние сочинения носят вполне «славянофильские» заголовки «Кризис западной философии» и «Критика отвлеченных начал», да и религиозные основания претендующей на «универсализм» философии Соловьева сближают его со славянофилами (большинство западников было атеистами). Его известная теория «всеединства» имела нечто общее с хомяковской «соборностью». Высказывались даже мнения, что новый термин был введен Соловьевым не только для того, чтобы подчеркнуть са-

⁵⁰ Леонтьев Константин. Избранные письма. СПб., 1993. С. 385.

⁵¹ Там же. С. 362.

⁵² Леонтьев К. Н. Собр. соч. М., 1913. Т. 7. С. 297.

<Аксаков И. С.> // Русь. 1885. № 20. 16 нояб. С. 5.

⁵⁴ Подробнее см.: Бердяев Н. А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Собр. соч. Paris, 1989. Т. 3. С. 218—220.

мостоятельность своих идей, но и затушевать ставшее для него нежелательным влияние славянофильства.

Близкие к славянофильским воззрения высказывали и многие церковные деятели. Любопытно, что даже Герцен в книге «Былое и думы» зачисляет в славянофильство своего рода «все белое и черное духовенство»⁵⁵, и в этом есть доля истины ввиду опоры славянофилов на Православие. Издание славянофильской «Русской беседы» благословили старец Макарий Оптинский и митрополит Филарет. Ф. К. Андреев в обзорной работе «Московская Духовная Академия и славянофилы» (1916) убедительно показал идейные связи славянофилов — от их предшественника Г. Сковороды до А. А. Киреева — с московским академическим богословием.

К «поздним» славянофилам можно отнести также А. Ф. Гильфердинга, О. Ф. Миллера, А. А. Киреева — автора многих статей в духе славянофильства, в том числе и брошюры «Краткое изложение славянофильского учения» (которая ввиду своей тезисности скорее может быть названа славянофильским «катехизисом», нежели основательный труд Данилевского), сотрудника газеты «Московские ведомости» Ю. Н. Говоруху-Отрока, написавшего огромное количество полемических статей в славянофильском духе, а также близких к этой консервативной газете москвичей Л. А. Тихомирова, о. И. Фуделя и А. А. Александрова. Достаточно большой, хотя и не снискавший известности славянофильский кружок сформировался в 1890-х годах в Петербурге, под крылом бывшего члена «молодой» редакции «Москвитянина» Т. И. Филиппова в Государственном контроле (А. В. Васильев, И. Ф. Романов-Рцы, С. Ф. Шарапов, Н. П. Аксаков и другие). Нередко именно этих публицистов, сотрудничавших главным образом в непопулярном «Благовесте», пренебрежительно называют «эпигонами» славянофильства, подчеркивая полную зависимость членов кружка от ранних славянофилов и их недостаточно яркие дарования (особенно в этом преуспел выделявшийся на их фоне В. В. Розанов). Однако и эти верные последователи Хомякова на рубеже веков, бесспорно, заслуживают более пристального изучения.

Своеобразным русским явлением, в котором можно увидеть соединение или, скорее, смешение, черт западничества и славянофильства, стало «народничество». Позитивистская философская основа сочеталась в идеологии этого «хождения в народ» интеллигенции с близким к славянофильству преклонением

⁵⁵ Герцен А. И. Собр. соч. Т. IX. С. 136.

перед народом как тружеником и страдальцем. Однако если славянофилы почти поклонялись народу как хранителю традиционного ценностей русской жизни, то народники, наоборот, стремились нести в массы знания, хотя их атеистически-позитивистское «просвещение» содержало зерна идейного разложения целостного народного мирозерцания. Естественным развитием народничества стала идеология терроризма. Однако, например, разочаровавшийся в радикализме И. И. Каблиц-Юзов и особенно полностью отошедшие от революционного народничества Ю. Н. Говоруха-Отрок и Л. А. Тихомиров пополнили ряды консервативно-православных мыслителей, писавших в близком к славянофильским воззрениям духе. Иванов-Разумник, развивавший в 1910-е годы идеи левого народничества в своей книге «История русской общественной мысли», полагал, что в народническом социалистическом движении с его опорой на общину преодолевается «великий раскол» отошедших в прошлое западничества и славянофильства.

Сторонники русской самобытности второй половины XIX века не были однородным кружком: О. Ф. Миллер или В. И. Ламанский, например, представляли весьма либеральное ответвление славянофильства, другие, как А. А. Киреев, — более консервативное крыло. Показательно их отношение к М. Н. Каткову: если О. Ф. Миллер выступил против государственника-«реакционера», то Киреев посчитал его союзником славянофилов⁵⁶. По той же причине для более либерального А. В. Васильева было неприемлемо сжатое изложение Киреевым славянофильских начал в статье «Славянское обозрение» (1883)⁵⁷.

Розанов состоял в тесном общении с членами филипповского кружка «славянофилов» некоторое время после переезда в Петербург в 1893 году, хотя он, при всем своем патриотическом и православном «горении» в этот период, так и не нашел с ними общего языка. Он тем не менее участвовал вместе с ними во вполне славянофильском по духу журнале С. Ф. Шарапова «Русский труд» (1896—1899). Основными печатными органами консервативно-православного направления в 1890-е годы были,

⁵⁶ Миллер О. Ф. Славянофилы и Катков // Русский курьер. 1887. № 267. 28 сент. С. 2; Киреев А. А. Катков и Аксаков // Киреев А. А. Сочинения. Ч. 1. СПб., 1912. С. 59—63.

⁵⁷ Киреев А. А. Славянское обозрение // Известия С.-Петербургского Славянского Благотворительного Общества. 1883. Октябрь; Васильев А. В. Задачи и стремления славянофильства // Благовест. 1890. Вып. 1—5.

помимо «Русского труда» и других шараповских изданий, журналы «Русское обозрение» (издававшийся на средства купца Д. И. Морозова) и «Русский вестник», а также газеты «Московские ведомости» и «Русское слово». К концу 1890-х годов журнал «Русское обозрение» от неумелого хозяйствования и ввиду непопулярности консервативных идей прекратил существование, а газета «Русское слово» перешла к либералам. На время было приостановлено и издание «Русского вестника». Однако, несмотря на очевидный кризис, славянофильское течение отнюдь не «выродилось» в 1890-е годы, как утверждали П. Н. Милюков, Н. К. Михайловский, В. С. Соловьев и многие другие либеральные публицисты.

Рубеж веков положил конец этим утверждениям. Он ознаменовался утратой позитивизма своего господствующего положения в русской мысли, стремительным взлетом интереса к религии и началом нового периода, который получил название «русского религиозного ренессанса». В 1900-е годы в отечественной философской литературе наблюдался постепенный рост славянофильских тенденций. Либеральная ветвь славянофильства была представлена, в частности, именами тяготевших к соловьевскому «универсализму» Е. Н. Трубецкого и Н. А. Бердяева. Славянофильские симпатии Бердяева особенно отчетливо выразились в книге «А. С. Хомяков» (1912). «Полуславянофилом» называл Бердяева П. П. Перцов⁵⁸. Однако позже, например, в полемике с Эрном и Вяч. Ивановым, Бердяев резко выступал против этого важнейшего течения русского мысли. Не случайно религиозность Бердяева не имела, в отличие от славянофилов, церковного характера. Прот. В. Зеньковский вполне справедливо называет отличительной чертой его мировоззрения «христианский универсализм» — попытку занять промежуточное положение между западничеством и славянофильством⁵⁹.

Более явно тяготели к славянофильству С. Н. Булгаков и особенно В. Ф. Эрн, у которого темперамент публициста порой брал верх над взвешенностью философского анализа и объективностью оценок. Православное ответвление неославянофильства представляли члены Кружка ищущих православного просвещения (или «новоселовского»), идейным вождем которого считали П. А. Флоренского. Мыслители этого кружка, который Розанов не случайно называл «молодым московским славяно-

⁵⁸ Перцов П. П. Панрусизм или панславизм? М., 1913. С. 58.

⁵⁹ Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 133.

фильством»⁶⁰, не только разделяли идею русской религиозно-философской самобытности, но и ощущали живую преемственность славянофильских традиций, слушая на заседаниях кружка выступления Ф. Д. Самарина — племянника одного из первых славянофилов. О. Павел Флоренский писал: «Живое предание славянофильства являлось нам в лице Феодора Дмитриевича <Самарина>. Из рук его мы, внуки, получали нить, связующую с славянофилами-дедами, с славянофильством золотого века»⁶¹. Сам Флоренский прямо не декларировал своей приверженности славянофильским идеалам, а в работе «Около Хомякова» (1916) выступил даже критиком протестантских тенденций ведущего богослова славянофильства. Но поскольку О. Павел считал, что «славянофильство есть мировоззрение, по замыслу своему непосредственно примыкающее к Церкви...»⁶², то глубинную связь его воззрений, как и взглядов других религиозных мыслителей этого кружка, со славянофильской традицией, вряд ли можно оспорить.

В предреволюционные годы круг сторонников славянофильских идей заметно расширился. В умеренно-славянофильском духе выдерживалось заседания Московского Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева (совершенно иную направленность имело петербургское общество). Такие сочинения, как «Святая Русь и русское призвание» Волжского (А. С. Глики), «Град София», «Церковь Невидимого Града» и «Начальник Тишины» С. Н. Дурылина, «Московская Духовная Академия и славянофилы» Ф. К. Андреева свидетельствовали о расширении круга мыслителей, тяготеющих к славянофильским воззрениям. Война внесла заметное изменение в общие настроения. Патриотический подъем, связанный с началом войны, привел к росту интереса к полузабытым славянофилам. «Время славянофильствует» — так В. Ф. Эрн отразил в названии своей брошюры преобладающее настроение общества. Розанов в статье «Забытые и ныне оправданные (Поминки по славянофилам)» в патетическом стиле обратился к читателям с призывом читать славянофилов⁶³. С. Булгаков в своей лекции военного времени

⁶⁰ Розанов В. В. Бердяев о молодом московском славянофильстве // Московские ведомости. 1916. 17 авг. Подп.: *Петроградский стажил.*

⁶¹ Переписка Ф. Д. Самарина и свящ. П. А. Флоренского // Вестник РХД. № 125. II-1978. С. 252.

⁶² Флоренский Павел, священник. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 341.

⁶³ Розанов В. В. Последние листья. М., 2000. С. 280.

говорил: «Мир ждет русского слова, русского творчества, порыва и вдохновения». А завершил он ее словами: «Гряди же, гряди, святая Русь!»⁶⁴

После революции наличие религиозно-идеалистических воззрений стало, естественно, невозможным, и на долгие десятилетия литературное наследие славянофильства оказалось под спудом. Мыслители, пережившие революцию в России, были обречены на смену рода деятельности, молчание или работу в стол. О. Павел Флоренский был вынужден заниматься не столько «водоразделом мысли», сколько техническими разработками, пока не закончил жизнь в лагерях. Издатель книги кн. Одоевского «Русские ночи» С. Н. Цветков — один из тех, с кем Розанов до революции связывал надежды на будущее славянофильского направления, нашел отдушину в виде обработки архива гениального автора «Уединенного» и «Опавших листьев». Л. А. Тихомиров в затворничестве сочинял трактаты о монархии, которые уже в наши дни становятся достоянием читателей. П. П. Перцов, мыслитель близкой к славянофильству ориентации, после революции остался практически без средств к существованию и жил благодаря продаже архивных материалов. Однако он не прекращал и в эти годы работу над сочинением «Основания космономии» (или «Диадология»), в котором, кстати, видел «завершение и подлинное раскрытие славянофильства»⁶⁵. Но в печати того времени подобного рода «идеалистические» работы, естественно, не появлялись и появиться не могли.

Несмотря на строжайшую цензуру, отзвуки славянофильских настроений все же пробивались время от времени и в советский период. Так, в опубликованных «Дневниках» М. М. Пришвина (значительная их часть не издана до сих пор) — писателя и мыслителя, в концепции мира которого важную роль играют такие понятия, как «сердечная мысль» и «целокупность личности», явно перекликающиеся со славянофильской системой взглядов, — есть, например, такая запись: «Из чтения Гершензона о Киреевском я нашел самого себя в отношении *цельности* существа, прикосновенного к миру, тоже и мира, бесконечного в пространстве и собранного в себе, как единство, где каждое существо отвечает за вселенную»⁶⁶.

⁶⁴ Булгаков С. Н. Война и русское самосознание. Публ. лекция. М., 1915. С. 56, 59.

⁶⁵ Перцов П. П. Письмо к Д. Е. Максимову, 24 окт. 1930 (РНБ. Ф. 1136. № 34).

⁶⁶ Пришвин М. М. Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1982. С. 658.

В противовес интернационализму официальной идеологии в литературу подспудно просачивались славянофильские настроения, одним из проявлений которых стала проза писателей-«деревенщиков». Несомненный интерес к славянофилам испытывал и известный прозаик того же поколения В. А. Солоухин. Но когда он однажды осмелился в своем сборнике афоризмов «Камешки на ладони» заявить о достоинствах славянофилов, на него тут же обрушился град критики. Тем не менее интерес к славянофильству в 1960-х годы стал заметно расти. Как объяснял спустя десятилетие типичный представитель официального литературоведения этого времени профессор В. И. Кулешов, несправедливое долгое замалчивание славянофильства и однобокое выпячивание их идейных оппонентов привело к повышению интереса к этому течению отечественной мысли среди «молодых критиков», пытавшихся противопоставлять их патриотизм «космополитизму» декабристов и демократов. Однако сам маститый профессор, видимо, не без симпатии относившийся к предмету своих штудий, пытался охладить чрезмерный, по его мнению, пыл этих молодых критиков в защите славянофильства: «Нет нужды бросаться из нигилизма в апологику»⁶⁷. Вопрос о славянофилах, тесно связанный с проблемой национального самосознания, по существу, так и не успел стать до революции предметом чисто научного интереса. В советский же период сами попытки обращения к этой теме мгновенно пресекались и часто служили предметом партийных разбирательств.

Многие из мыслителей славянофильского направления после революции оказались в эмиграции. Это печальное по своей сути жизненное обстоятельство привело, однако, к тому, что в то время, когда в большевистской России исследователи были крайне стеснены в высказывании мнений о Хомякове, Киреевских или Аксаковых, на Западе была создана обширная литература, посвященная осмыслению истории славянофильства. В обобщающих трудах о Г. Флоровского, прот. В. Зеньковского, С. А. Левицкого, Г. П. Федотова и других авторов немало внимания уделялось и славянофильству. Заметным явлением эмигрантской литературы стало так называемое «евразийское движение», в котором отчетливо прослеживалось влияние славянофильства... Труды эмигрантских православных мыслителей так или иначе просачивались в Россию, влияя на интеллектуальные слои отечественной интеллигенции.

⁶⁷ Кулешов В. И. Славянофилы и русская литература. М., 1976. С. 9.

С наступлением «перестройки» две искусственно разделенные ветви русской культуры начали приобретать характер единого целого. В условиях отсутствия цензуры широко издаются недоступные прежде сочинения, в том числе и славянофилов, хотя процесс и ограничивается чрезмерной зависимостью культуры от коммерции. Свобода печати не только не привела к забвению основной славянофильской проблемы «Восток—Запад», но, наоборот, сделала борьбу «западнической» и «славянофильской» концепций мироустройства не менее, если не более, актуальной, чем когда-либо ранее.

Все сказанное выше позволяет утверждать, что славянофильские идеи в открытом виде или «подпочвенно», в глубинных слоях, оказывали существенное воздействие на весь ход развития отечественной мысли.

* * *

Литература о славянофильстве весьма обширна — приводимая в Антологии *Библиография* могла бы быть расширена вдвое. Однако при всем обилии литературы по данной тематике это впечатление достаточно обманчиво, особенно относительно советского периода. Серьезные, глубокие научные работы и живые полемические очерки составляли весьма незначительную часть среди тех изданий, в которых затрагивалась тема славянофильства. Да и среди многочисленных на первый взгляд дореволюционных статей о славянофильстве большинство лишь повторяет зады либерально-позитивистской критики славянофильства, заимствованной если не у Белинского или Герцена, то у Пыпина или Вл. Соловьева. С другой стороны, было тогда и немало панегирических, официозных работ, в которых перепевались общеизвестные патриотические мотивы. Значительную часть литературы составляют также юбилейные и поминальные речи и статьи, также, как правило, не имеющие особой познавательной или литературной ценности.

Несомненный и оправданный интерес, однако, представляют споры, вспыхивавшие время от времени в отечественной печати в связи с неугасающим противостоянием славянофильства и западничества. Естественно, что им в данной Антологии уделяется особое внимание — принцип *pro et contra* серии «Русский путь» как нельзя лучше подходит для объективного отражения истории критики, посвященной славянофильству.

Полемические сочинения преобладали в отзывах об этом новом течении отечественной мысли с момента возникновения

славянофильского кружка. Период классического славянофильства проходил под знаком постоянной борьбы с западническими изданиями («Современник», «Отечественные записки», «Русское слово», «Библиотека для чтения», «Атеней» и др.). Так называемые «революционные демократы» Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов, а также либералы-западники Грановский, Чичерин, Кавелин, С. М. Соловьев вели постоянные споры со славянофилами. Историю этой идейной борьбы ярко запечатлел в своих воспоминаниях Герцен. Примечательно само название главы о славянофилах в его книге «Былое и думы»: «Не наши» (здесь явно прослеживается полемическая аллюзия со злополучным стихотворением Н. Языкова «К не нашим», которое положило начало окончательному размежеванию двух основных идейных течений русской мысли). Однако сам Герцен не был сторонником полного отрицания значения славянофилов. Он признавал их благородство и другие достоинства: «Киреевские, Хомяков и Аксаков — *сделали свое дело*; ...они могли сказать о себе с полным сознанием, что они сделали то, что хотели сделать, и если они не могли остановить фельдъегерской тройки, посланной Петром и в которой сидит Бирон и колотит ямщика, чтоб тот скакал по нивам и давил людей, — то они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей. С них начинается *перелом русской мысли*»⁶⁸. Кстати, критики находят славянофильские оттенки даже во взглядах самого Герцена, особенно в период его разочарования в Западе, отразившийся главным образом в книге «С того берега», (см., например, статьи о Герцене Н. Н. Страхова, «Славянофильство Тютчева и Герцена» М. М. Бородкина, «Душевная драма Герцена» С. Н. Булгакова и др.).

Герцен пишет, что непримиримее всех в своих полемических выступлениях против славянофилов был Белинский. С присутствием ему темпераментом «неистовый Виссарион» снова и снова обрушивался на славянофилов с едкой критикой, отвергая какую-либо форму перемирия или компромисса. Особенно доставалось от Белинского не менее пылкому К. С. Аксакову. Их спор относительно достоинств «Мертвых душ» имел широкий резонанс. Но как ни удивительно, Белинский также был далеко не всегда последователен в своем западничестве. Такой пронизательный критик, как А. Григорьев, исходя из чуткости Белинского ко всякому новому проявлению истины, выступил

⁶⁸ Герцен А. И. Собр. соч. М., 1958. Т. XV. С. 169—170.

даже с таким почти парадоксальным утверждением: «Можно без особенной смелости предположить, что в 1856 году он стал бы славянофилом»⁶⁹.

Любопытно, что встречались и попытки прямого примирения славянофилов и западников. Так, Н. А. Мельгунов находил частично справедливыми аргументы обеих партий и всячески старался примирить их⁷⁰. Промежуточную позицию между славянофилами и западниками занимал и видный ученый Ф. И. Буслаев, как видно из его воспоминаний.

Западническая «партия» была, пожалуй, еще менее однородной, чем кружок ранних славянофилов. Историки Б. Н. Чичерин, Т. Н. Грановский, С. М. Соловьев, К. Д. Кавелин, принимавшие активное участие в спорах со славянофилами, представляли умеренно-либеральное крыло западничества. При всей полемической атмосфере отношений их обмен мнений со славянофилами способствовал обогащению русской культуры. Эти историки внесли большой вклад в разработку западнической концепции отечественной истории, побуждая тем самым славянофильски настроенных мыслителей к рассмотрению тех же проблем с иных позиций. Естественно, что научная полемика историков-западников со славянофилами является важнейшим материалом для изучения обоих течений русской мысли. Непримируемость позиции отличались и далеко не все западники. Так, Кавелин, в молодые годы часто встречавшийся со славянофилами в различных салонах, был несравненно терпимее к ним, нежели многие другие его единомышленники, при том, что сам не раз выступал с основательными опровержениями исторических теорий русской самобытности. Кавелин, признавая неточность терминологии, с простодушной наивностью и миролюбием благородного человека заявлял, вполне в духе Мельгунова, что споры двух направлений настолько отошли в прошлое и выявили частичную правду каждой из партий, что каждый порядочный русский человек уже заведомо должен быть наполовину «славянофил» и наполовину «западник». Кавелину принадлежат теплые некрологи-воспоминания о славянофилах Ю. Ф. Самарине и П. В. Киреевском. Несравненно резче критиковал славянофилов в своих воспоминаниях Чичерин.

⁶⁹ Григорьев А. А. Сочинения. Т. 1. СПб., 1876. С. 488.

⁷⁰ См. об этом своеобразном явлении: Кирпичников А. И. Между славянофилами и западниками. Н. А. Мельгунов. Историко-литературный очерк. По неизданным документам // Русская старина. 1893. Ноябрь. Декабрь.

Его характеристики не отличаются ни особой доброжелательностью, ни пронизательностью. Хомяков у него — «знал множество названий книг, из каждой схватывал что-нибудь на лету и из всего этого делал удивительный винегрет»; К. Аксаков — «вовсе не имел таланта писателя», в мистических изысканиях Киреевского — «не было ни тени научной истины» и т. д. В своих обличениях Чичерин, впрочем, перекликается с историком С. М. Соловьевым, который в воспоминаниях также далек от объективности в своих резких отзывах об идейных оппонентах.

«Левое» крыло либерального западничества, идейными вдохновителями которого можно считать Белинского и Чернышевского, с годами все больше тяготело к революционному радикализму. Поэтому нападки на славянофилов радикалов-«шестидесятников» становились все резче и безапелляционнее. Сочинения Д. И. Писарева, М. А. Антоновича, В. А. Зайцева и им подобных публицистов, не отличаясь особой изобретательностью в поисках аргументации, представляли собой либо поверхностное выщучивание странных идеалистов, либо огульные обвинения в «поповщине» и «реакционности». Типичным примером такого рода «критики» стала статья Писарева «Русский Дон-Кихот», в которой речь идет об И. В. Киреевском. В Антологию включен фрагмент более поздней статьи А. Волынского «Писарев и Герцен о Киреевском» (1895), раскрывающий всю необоснованность критической позиции этого популярнейшего в свое время идеолога нигилизма. Статья Волынского показательна прежде всего как свидетельство новой эпохи, когда позитивистские настроения в обществе заметно пошли на убыль.

В 1860-е годы, помимо славянофилов как таковых, полемику с радикальной частью западной критики вели представители «почвенничества» А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов, Ф. М. Достоевский, хотя в стремлении избежать догматических крайностей славянофильства они и соглашались с некоторыми тезисами западников. В «почвеннических» журналах «Эпоха» и «Время» можно найти не только множество пронизательных суждений о славянофилах, но и явно большие симпатии к славянофильству.

Помимо многочисленных полемических, чисто публицистических работ, со временем стали появляться попытки научного изучения славянофильства как конкретного явления русской общественной мысли. Среди самых значительных обзорных исследований о славянофильстве, написанных его сторонниками, следует отметить, в частности, большое исследование известного историка К. Н. Бестужева-Рюмина «Славянофильское уче-

ние и его судьба в русской литературе» (1862), а также труд М. О. Кояловича «История русского самосознания по историческим памятникам и научным источникам» (1884). Заслуживает внимания и ряд очерков философской системы славянофилов, написанный биографом Кошелева Н. П. Колюпановым (1894). Но вне конкуренции среди исследований, связанных с историей славянофильства, стоит поистине энциклопедический труд Н. П. Барсукова «Жизнь и труды Погодина» (22 тома, 1888—1910). Название явно не соответствует широкому охвату этого выдающегося труда, преданного в советское время забвению по идеологическим соображениям и недооцененного до сих пор. Многотомное исследование или, скорее, хроника, созданная на основе погодинского архива, является едва ли не лучшей историей русской общественной мысли XIX века и, конечно, ценнейшим источником сведений о славянофильстве.

Среди научных работ западнического направления, посвященных славянофильству, значительное место занимают труды А. Н. Пыпина. Именно ему принадлежит внедрение термина «официальная народность» по отношению к Погодину и Шевыреву, который был принят последующими поколениями историков русской культуры. Многим взгляды Пыпина на славянофилов представляются достаточно объективными, и внешне они действительно выглядят таковыми, однако его идейные оппоненты, например М. П. Погодин, не менее убедительно показывают их тенденциозность.

Но едва ли не самый существенный вклад в философское обоснование критики славянофильских идей внес Вл. Соловьев, который выступил продолжателем Пыпина. Соловьев знал славянофильство, можно сказать, не понаслышке. Но после выхода книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», в которой, по мнению Соловьева, явно проявились потенциально скрытые в славянофильстве националистические тенденции, философ выступил с рядом статей, преследовавших цель раскрыть реакционную сущность «брюшного патриотизма». Статьи Соловьева, собранные им в два выпуска под названием «Национальный вопрос в России», составляют наиболее полный и основательный свод критических аргументов против славянофильства.

В спор с Соловьевым по поводу книги Данилевского «Россия и Европа» вступил Н. Н. Страхов, с которым обличителя славянофильства когда-то связывали дружеские отношения. Их полемика была очень продолжительной. Сторонники Соловьева считают, конечно, что он в этих спорах более убедителен. Однако если отбросить «соревновательную» сторону, то можно уви-

деть, что Страхов подошел к полемике с присущей ему научной аргументированностью, взвешенностью суждений, в то время как Соловьев явно рассчитывал на внешний, чисто публицистический эффект своих эскапад. Ему, конечно, было известно, например, что Данилевский никак не мог заимствовать свои теории у Рюккерта, и он тем не менее продолжал настаивать на вторичности идей Данилевского, так как знал, что обвинение в плагиате будет сильнее действовать на рядового читателя, чем требующие углубленного подхода любые серьезные критические обоснования.

Самая глубокая и разносторонняя критика националистической опасности, связанной с учением о русской самобытности, развернута Соловьевым, пожалуй, в сочинении «Славянофильство и его вырождение». Если в полемике по поводу книги Данилевского Соловьев оставлял ранних славянофилов вне критики, то в этой работе он, по существу, попытался показать, что более поздние националистические формы славянофильства естественно вытекают из коренного противоречия всей теории «классических» славянофилов: языческое понятие народа они ставят, по его мнению, выше религиозного начала. Часть вины за «зоологический патриотизм» современных националистов недвусмысленно возлагалась им и на «московских пророков» — Хомякова, Киреевского, Аксаковых и Самарина. После Соловьева тезис о «вырождении» славянофильства стал расхожим мотивом либеральной печати. В полемику с Соловьевым, помимо Страхова, включился брат славянофила Д. Ф. Самарин («Поборник вселенской правды»), а также критик «Московских ведомостей» Ю. Н. Говоруха-Отрок и другие представители «православно-русского» направления.

В 1890-е годы, особенно после выступлений Вл. Соловьева, общим местом в сочинениях либеральных критиков стало утверждение, будто настоящее славянофильство кончилось вместе со смертью первых, или ранних славянофилов. Все последующие мыслители со сходными взглядами огульно зачислялись в «эпигоны». Известный либеральный историк и политик П. Н. Милюков, автор статьи «Разложение славянофильства» (1893), почти заимствовал ее название у философа, но при этом попытался доказать, что близкие к славянофильству Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев и... Вл. С. Соловьев представляют собой завершающую стадию славянофильства, его «разложение».

Мнения о «конце» или «разложении» славянофильства, популярные в либеральной среде, оспаривались критиками разных направлений. Против Милюкова выступил, в частности,

Говоруха-Отрок, откликнувшийся в «Московских ведомостях» на все антиславянофильские выпады. И даже известный апологет либерализма А. Н. Пыпин не согласился с явно поверхностным и тенденциозным суждением историка: «Автор, может быть, слишком поторопился хоронить славянофильство»⁷¹. Признавая, что в подлинном старом составе его учений его уже действительно нет, Пыпин, однако, отметил его реальные проявления: книга Данилевского «Россия и Европа», которая «признана новым, истинным кодексом славянофильства»; не умерла и «выделившаяся из славянофильства универсально-религиозная идея», а взгляды старого славянофильства на славянский вопрос поддерживаются деятельностью славянских благотворительных комитетов.

Очень любопытен спор, разгоревшийся между Соловьевым и Милюковым, которые, казалось бы, в своем отрицании славянофильства должны были найти друг с другом общий язык. Однако Соловьев, с присущей ему независимостью от общественно-политических группировок, не согласился с тем местом, которое отводил ему либеральный экономист и политик. Милюков утверждал, будто Соловьев представляет «левое, романтическое» крыло славянофильства, а его отход от славянофильских воззрений интерпретировал как одно из проявлений разложения этого течения. Соловьев, признавая свой отход от славянофильства, решительно отрицал, однако, свою принадлежность к какой-либо группе. По ходу спора Соловьев остроумно показал, что позитивисту типа Милюкова просто не пристало разбираться в таких далеких от материальности предметах, как «корни» и «вершины» религиозно-философских идей: «Чтобы связать Леонтьева с Хомяковым и Аксаковым, нужно “смотреть в корень”, а такое занятие присвоено одним метафизикам, для позитивистов же все корни, равно как и вершины, сокрыты в бездне непознаваемого».

Даже через десять лет, после выхода в свет книги Милюкова «Очерки по истории русской интеллигенции» (1902), куда вошла эта статья о славянофильстве, она продолжала вызывать оживленные споры. Критик консервативного «Русского вестника» Н. М. Соколов (псевдоним Скиф) не только выступил с большой критической статьей «Милюков и славянофильство», но и посвятил опровержению Милюкова почти все статьи своей

⁷¹ Пыпин А. Н. Из истории панславизма // Вестник Европы. 1893. Сентябрь. С. 310.

большой книги «Об идеях и идеалах русской интеллигенции» (1904).

В 1890-е годы в литературной критике появилось новое имя — В. В. Розанов. Взгляды этого известного ныне философа-парадоксалиста менялись, но интерес к славянофильству как основному выражению оригинальной русской мысли никогда не покидал его. Розанов написал о славянофильстве огромное количество статей — вероятно, больше, чем кто-либо. Обладая исключительной проницательностью и ярким литературным дарованием, Розанов высказал о славянофилах немало блестящих суждений. В основном он, конечно, отзывался о славянофилах положительно, хотя в зависимости от изменения собственных взглядов, да и, надо признать, от органа печати, оттенки его мнений заметно разнились (а в Розанове важны, конечно, прежде всего оттенки). Так, о Хомякове в разные периоды он писал в почти противоположном тоне. Например, в статье «Поминки по славянофильству и славянофилах» (1904) Розанов выступает скорее критиком, чем апологетом Хомякова и славянофильства в целом. Он сетует о том, как горестна судьба славянофильства, как поразительно мало *фактического* добра принесло это учение в *реальную* Россию. При этом он чисто розановски, в яркой образной форме метко указывает и на недостатки этого направления: «Все вообще славянофильство похоже на прекрасно сервированный стол, в котором забыли посолить все кушанья». В статье «Т. Н. Грановский» (1905) он вспоминает «славянофильство с его накладными волосами и вставными зубами». Этот выразительный образ подчеркивает искусственность многих теоретических построений славянофилов. Совсем в иной тональности выдержана статья «Хомяков» (1910). Здесь акцент делается уже на достижениях Хомякова как оригинального русского мыслителя. В статье «П. А. Флоренский об А. С. Хомякове» (1916), однако, Розанов снова критически отзывается о славянофильстве: «Голова — мудра. Голова — седая. А вот “ноги” точно парализованы. “Западничество”, пожалуй, и не очень мудро, но вот быстро бегают. Везде на всех путях оно решительно обгоняет славянофильство». Тем не менее симпатии Розанова все-таки клонятся к славянофильству: «“Западничество” уже потому противно и, скажем полным словом — ненавидимо, что оно и в будущем не обещает никакого “собственного центра для России”, не хочет его». Розанов часто задается мыслью, почему славянофильство потерпело явную неудачу. Одна из причин, считает он, то, что они очень тяжело-весно писали. Другая — что под славянофилов рядились кон-

серваторы, и это роняло их в глазах общественности. Еще — что общество было не готово к восприятию их идей. Работая в периодической печати, Розанов охотно откликался на все новые явления в русской мысли, прежде всего, конечно, религиозно-идеалистического направления. Он много писал не только о ранних славянофилах — у него есть также статьи о Данилевском, Гилярове-Платонове, Говорухе-Отроке, Романове-Рцы и многих других близких к славянофильству мыслителях, не говоря уже о Достоевском, Леонтьеве или Стракове. А получив известность, Розанов считал воскрешение памяти о забытых «литературных изгнанниках» своим писательским долгом.

Антипозитивистская направленность, непрерывное нарастание интереса к религиозно-философской мысли, характерные для рубежа веков и периода формирования в среде интеллигенции «нового религиозного сознания» приводит к изменению взглядов на историю отечественной литературы. Если «неохристиане» типа Мережковского, Гиппиус и Философова явно тяготели к западничеству, то в трактовке религиозно-философских и общественных проблем Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и особенно В. Ф. Эрном ощущалось нарастающее влияние идей раннего славянофильства. Сборник «Вехи» во многом возвращал интеллигенцию к сознанию важности славянофильских начал. Милюков, например, критикуя сборник, писал даже о статьях Булгакова, Гершензона и Бердяева в «Вехах»: «По существу, здесь полное возвращение к славянофильству...»⁷² Розанов, в отличие от всех, нашел в «Вехах» «полное слияние славянофильства и западничества», притом не умственное примирение этих идей у авторов сборника, а сочетание «в их русской душе, русском сознании» боли за грехи нашей личной и общественной жизни и из-за отсутствия у нас «преимуществ западного духовного развития»⁷³.

После Первой русской революции, когда было уже немало мыслителей, тяготевших к славянофильству, споры вокруг него разгорелись с новой силой. Показательна в этом отношении полемика В. Ф. Эрна с С. Л. Франком, состоявшаяся в 1910 году. В статьях Эрна, направленных против журнала «Логос», в частности, «Нечто о Логосе, русской философии и научности», отстаивался самобытный характер русской мысли, укорененной в Слове. Журнал «Логос», по мнению Эрна, несправедливо при-

⁷² Милюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вехи: pro et contra. СПб., 1998. С. 681.

⁷³ Розанов В. В. // Там же. С. 498.

своил себе название «логизма» ввиду отчетливо неокантианской линии журнала, ориентированного на преобладающий в западной философии рассудок, а не «логос», оплодотворяющий лучшие явления русской мысли. Это утверждение вызвало резкий ответ одного из участников журнала, С. Л. Франка — «О национализме в философии». Между Эрном и Франком завязалась полемика. Франк отметил оживление славянофильских традиций и в статье под характерным названием «Возрождение славянофильства» (Русская мысль. 1911. № 10), посвященной книге о Вл. Соловьеве издательства «Путь». Помимо Франка, в полемике о книге Эрна «Борьба за Логос» как явлении неославянофильства писали, в частности, Андрей Белый и С. И. Гессен.

Еще одна небезынтересная дискуссия о славянофильстве развернулась в 1915 году. Бердяев, который со времен издания книги о Хомякове заметно эволюционировал от неославянофильства к либерализму, в статье «О вечно бабьем в русской душе», посвященной В. В. Розанову, упомянул также в негативном контексте В. И. Иванова, С. Н. Булгакова и В. Ф. Эрна как тщетно пытающихся возродить полузабытое славянофильство. Эрн начал свой полемический ответ «Налет Валькирий» со знаменательных слов: «На славянофильство сыпятся нападки. Ему не могут простить ужасной вины: оно воскресет...»⁷⁴ Остроумно опровергая доводы Бердяева об «опасности шовинизма, бахвальства снаружи и рабьего смирения внутри», Эрн отмечает, что все три автора «заславянофильствовали» не вдруг, но высказывались в духе славянофильства уже гораздо ранее. Бердяев в своем ответе «Эпигонам славянофильства» утверждал, вполне в духе либерализма, что славянофильство умерло, а «реставрация славянофильства есть реакция в глубочайшем смысле слова»⁷⁵. По его мнению, все попытки осуществления славянофильской идейной программы обнаруживали либо ее утопичность, нежизненность, либо вырождение в «казенный национализм», совпадающий с официальной политической власти. Вячеслав Иванов, который в этот период сближения с Эрном явно обнаруживал славянофильские тенденции, возразил Бердяеву в статье «Живое предание». Отметив неопределенность критериев славянофильства, Иванов заявлял: «...я нисколько не желал бы, чтобы старинному умонастроению или пафосу было искусственно сообщено подобие жизни, которое

⁷⁴ Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 360.

⁷⁵ Бердяев Н. А. Эпигонам славянофильства // Биржевые ведомости. 1915. 18 февр. Утр. вып.

не заключалась внутренне в нем самом. Но убежден, что не умерло и не умрет то существенное в славянофильстве, что можно означить словами: вера в святую Русь»⁷⁶. Иванов отстаивал онтологизм восточно-церковной метафизики, составившей основание славянофильского умозрения. При том, что Иванов признавал «грех славянофильства» в отходе от чисто духовного опыта в сторону культурно-феноменологического истолкования (Н. Я. Данилевский), Бердяев, однако, не согласился и с этим своим оппонентом. В статье «Омертвевшее предание» он настаивал на том, что славянофильское предание отошло в прошлое и не может служить основанием для современных национально-религиозных концепций⁷⁷. Этот спор особенно наглядно показывает, насколько ошибочно бытующее ныне представление о Бердяеве как о едва ли не главном выразителе «русской идеи».

О славянофильстве на рубеже XIX и XX веков писалось достаточно много. Но объективно написанных, всесторонне освещающих славянофильство монографических исследований почти не появилось. К ним можно отнести разве что двухтомную биографию Кошелева, написанную Н. П. Колупановым (1889—1892), да объемистое научное исследование В. З. Завитневича о Хомякове (1902—1913). Этот пробел в изучении славянофильства в предреволюционное десятилетие в какой-то степени был ликвидирован издательством «Путь», которое современники оценивали как «неославянофильское»⁷⁸. В «Пути» вышли такие ценные издания, как «Полное собрание сочинений И. В. Киреевского», подготовленное М. Гершензоном — автором важных статей о Киреевских и Самарине, книга «А. С. Хомяков» Н. Бердяева, «Русские ночи» кн. В. Ф. Одоевского, которого называют «предшественником славянофильства» (С. А. Левицкий), «неославянофильские» книги «Борьба за Логос» и «Сковорода» В. Ф. Эрна, «Святая Русь» Глинки-Волжского и «Церковь невидимого града» С. Н. Дурылина, созвучные славянофильству сочинения С. Н. Булгакова и о. Павла Флоренского. Среди тем, предлагавшихся к изданию С. Н. Булгаковым, был, кстати, и сборник статей, посвященный славянофилам⁷⁹.

⁷⁶ Иванов Вячеслав. Родное и вселенское. М., 1994. С. 346—347.

⁷⁷ Бердяев Н. А. Омертвевшее предание // Биржевые ведомости. 1915. 8 апр. Утр. вып.

⁷⁸ См.: Голлербах Е. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910—1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 57—58 и др.

⁷⁹ См.: Взыскующие града. М., 1997. С. 493.

Наступало время обобщающих работ, посвященных как истории славянофильства в целом, так и подробному изучению религиозно-философских воззрений его виднейших представителей. Большой монографический труд, более тысячи страниц, посвященный религиозно-философским взглядам Ю. Ф. Самарина, был почти закончен в 1917 году молодым профессором Московской духовной академии Ф. К. Андреевым, автором ряда напечатанных в «Богословском вестнике» статей о славянофилах, в том числе обзорного исследования «МДА и славянофилы». Однако из-за революции это фундаментальный труд, который, как отмечал о. Павел Флоренский уже при защите Андреевым кандидатской диссертации в 1913 году, постепенно разрастался в историю всего славянофильства, завершен не был и в 1930 году, при аресте вдовы мыслителя (с 1922 года священника), сгинул в недрах ГПУ. Судьба этой монографии симптоматична для отношения власти к славянофильской теме в течение всего советского периода. В эпоху большевизма богатый пласт исследовательской литературы предыдущей эпохи находился практически под спудом. Обусловлено это было прежде всего тем, что славянофильство, с его ориентиром на Православие, тяготением к патриархальности и отчетливо проступающими сквозь внешний либерализм консервативными оттенками, в советский период решительно отвергалась как враждебная идеология.

В 1939 году академик Н. М. Дружинин в статье «Герцен и славянофилы», говоря о послереволюционном времени, отмечал, что ему не известно «ни одной специальной работы по славянофильству»⁸⁰. Лишь перед самой войной появилась статья С. С. Дмитриева «Славянофилы и славянофильство», целиком посвященная этому важному течению русской мысли. Хотя Дмитриев, в соответствии с идеологическими установками эпохи, трактовал тему с вульгарно-социологических, «классовых» позиций, рассматривая славянофильский кружок как «помещичью партию», его статья отличалась достаточно объективным для этого времени изложением вопроса и опиралась на основательное изучение источников. Она вызвала оживленную дискуссию, опубликованную в том же номере журнала. Однако основной темой дискуссии было не славянофильство как таковое и даже не сама статья Дмитриева, а проблема «прогрессивности» или «реакционности» славянофильской идеологии. Обнаруживая у представителей славянофильства ряд «прогрес-

⁸⁰ Дружинин Н., академик. Герцен и славянофилы // Историк-марксист. 1939. № 1. С. 125.

сивных» черт, Дмитриев вместе с тем определил это течение русской мысли как «разновидность реакционно-националистического романтизма, близкого к официальной народности»⁸¹, в котором выразилось общее негативное отношение того времени к славянофильскому наследию. Некоторые из участников дискуссии критиковали А. А. Дмитриева за то, что он вообще находил в славянофильстве какие-то положительные черты.

Замалчивание славянофильства продолжилось и в послевоенные годы, в то время как интенсивно изучалось и издавалось наследие их идейных противников — так называемых «революционных демократов». В немногочисленной литературе 1950-х годов, упоминавшей славянофилов, по-прежнему преобладали те же негативные оценки с «классовых» позиций. Так, А. Г. Дементьев в вульгарно-социологическом духе называл славянофильство «дворянской реакцией на развитие капитализма и освободительного движения»⁸².

В западных странах, в отличие от СССР, славянофильству посвящалось немало работ, в том числе монографии на иностранных языках, посвященные Хомякову, Киреевскому, Аксакову, Самарину, Данилевскому (см. Библиографию). Эти исследования, однако, имели не только научную направленность: они использовались западными политиками в идеологической борьбе против социализма. Замалчивание или огульное отрицание славянофильства в коммунистической России только облегчало задачу советологов.

Однако для России гораздо больше этих книг западных ученых (тем более что они были написаны на иностранных языках) значили исследования славянофильского наследия, которые осуществлялись мыслителями русской эмиграции. Удивляться этому не приходится, особенно учитывая то, что большинство философов «русского религиозного ренессанса» после революции были выдворены на Запад. В ныне общеизвестных обзорных курсах и статьях по истории русской философии Зеньковского, Лосского, Флоровского, Бердяева и др. славянофилам уделялось немало внимания. И хотя подходы авторов различны, огромный вклад славянофилов в разработку национального самосознания не отрицается практически никем из историков русской общественной и религиозно-философской мысли. Мож-

⁸¹ Дмитриев С. С. Славянофилы и славянофильство // Историк-марксист. 1941. № 1. С. 85—97.

⁸² Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики 1840—1850-х гг. М., 1951. С. 355.

но сказать даже, что славянофильскими темами и мотивами вдохновлялась почти вся эмигрантская литература. Тоненькими ручейками просачиваясь в Россию, эти сочинения оказывали не слишком заметное, но сокрушительное влияние на вульгарно-социологические представления о славянофилах, навязывавшиеся советской идеологией.

Начиная с 1960-х годов исследования, посвященные славянофильству, стали все же чаще появляться и в советской России. Правда, робкие попытки, например, ленинградских историков философии Галактионова и Никандрова перейти от огульного отрицания славянофильства к реальному изучению его сущности вызвали жесткую официальную отповедь столичного «философа» Малинина⁸³. Продолжением спора стала дискуссия «Литературная критика ранних славянофилов», проведенная в 1969 году журналом «Вопросы литературы» и ставшей немаловажным событием в духовной жизни страны. В этой дискуссии приняли участие представители самых разных взглядов — от сторонников вульгарного социологизма до апологетов славянофильства. Научный уровень дискуссии был уже несравненно выше, чем прежде, хотя многие участники по застарелой советской традиции посвящали свои исследования главным образом формальному вопросу — выяснению того, к «либералам» или «реакционерам» следует-таки относить славянофилов.

Скорее идеологический, чем научный, характер имела «полемика», или, точнее, «проработка», уже в 1980-е годы, «славянофильствующего» критика М. Лобанова, автора книги о С. Т. Аксакове, за статью, посвященную правдивому изображению в романе М. Алексева «Драчуны» страшного голода, наступившего после коллективизации⁸⁴. С разгромной директивной статьей в «Литературной газете» выступил партийный аппаратчик, а позже небезызвестный «идеолог перестройки» А. Н. Яковлев⁸⁵. Он обвинял автора статьи в преклонении перед крестянством, патриархальности, национализме и прочих грехах, которые вменялись сторонникам славянофильства со времен их первых горячих споров с «революционными демократами»...

⁸³ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Славянофильство, его национальные источники и место в истории русской мысли // Вопросы философии. 1966. № 6; Малинин В. А. О социальных и теоретических истоках славянофильства // Философские науки. 1967. № 1.

⁸⁴ Лобанов М. Освобождение // Волга. 1982. № 10. С. 145—164.

⁸⁵ Яковлев А. Н. Против антиисторизма // Литературная газета. 1972. 15 ноября.

Сегодня эти будоражившие когда-то общество споры многим кажутся уже преданиями далекой старины, хотя тема национального самосознания и отношения к западным влияниям вовсе не утратила былой остроты и тем более актуальности. Все дискуссии советского времени были отмечены одним общим признаком: они велись исключительно с идеологической точки зрения. Такой подход не позволял достигать ни значительных результатов исследований, ни тем более говорить об их объективности. И все же постепенно росло и количество научных работ, посвященных славянофильству. Правда, во избежание наиболее «опасных» аспектов темы исследования намеренно проводились в узких областях профессиональной специализации — они посвящались преимущественно либо литературной критике славянофилов (здесь следует отметить работы В. А. Кошелева, сборник статей «Литературные взгляды и творчество славянофилов. 1830—1850-е годы». М., 1978), либо анализу их общественно-политических и исторических воззрений, с упором на либерализм славянофилов и особенно их участие в деле освобождения крестьян (наибольшую ценность представляют исследования Н. И. Цимбаева и Т. В. Пирожковой). Славянофильские симпатии самих авторов могли проявляться разве что в усердном подчеркивании либерализма сторонников самобытности, что по-своему тоже искажало объективность оценок. Религиозно-философские взгляды, которые составляли фундамент разноликого сообщества славянофилов, при этом, естественно, отходили на задний план или вообще не рассматривались (в 1980-х годах этот пробел был в какой-то степени устранен — см., например, содержательные труды этих лет Е. И. Анненковой и В. А. Котельникова).

В то же время многие специалисты в духе марксизма настаивали на «конкретно-историческом» подходе к славянофильству. По их мнению, понятие «славянофильство» применимо только к узкому кружку мыслителей, которых ранее традиционно называли «первыми» (или «ранними») славянофилами. Многочисленные примыкавшие к славянофильству группы и отдельные мыслители и писатели (М. Погодин с С. Шевыревым, Ф. И. Тютчев, В. Ф. Одоевский, В. И. Даль и др.) полностью отсекались от «настоящих» славянофилов. Это утверждение принципа «историзма» на деле вычленяло славянофильство из живого исторического процесса, лишало его связи с современностью и позволяло построить жесткую, упрощенную схему «официальной» трактовки неоднородного и противоречивого славянофильского наследия, которое подвергалось искусствен-

ному препарированию на «консервативные» и «прогрессивные» элементы. В этой попытке оторвать творчество более либеральных первых славянофилов от пресловутой «официальной народности» и последующих «реакционных» апологетов теории самобытности прослеживается гораздо больше идеологической заданности, чем стремления к большей научности, к которой апеллировали сторонники узкого понимания «славянофильства». Во всяком случае, очевидно, что подобный «научный» подход к раннему славянофильству лишает целое направление отечественной мысли живого творческого духа и связи с современностью. Многие сторонники славянофильства указывали, что славянофильское учение не есть нечто застывшее, догматическое, неизменное. Н. Н. Страхов писал: «Не в том наше дело, чтобы твердить и распространять уже высказанные мнения прежних писателей, преимущественно перед другими называемых славянофилами, а в том, чтобы вооружаться тою же мыслью, какая их воодушевляла, и развивать эту мысль сколь возможно шире, дальше, смелее»⁸⁶. Хотя свод славянофильского учения действительно был в основном создан А. С. Хомяковым, И. В. Киреевским и К. С. Аксаковым, помимо ограниченного временными рамками кружка, в русской культуре существовало — и существует — славянофильство как традиция просвещенного патриотизма. Хорошо выразил его смысл В. В. Розанов: «Друзья мои: разве вы не знаете, что любовь не умирает. А славянофильство есть просто любовь русского к России. И она — бессмертна»⁸⁷.

Заметные изменения в подходе к славянофильству можно отметить в исследованиях 1990-х годов, которые отличаются уже несравненно большей объективностью. Среди них выделяется взвешенностью суждений сборник статей «Славянофильство и современность» (1994). Научная объективность исследований сочетается здесь с уважительным отношением к славянофильству как очень важному явлению отечественной религиозно-философской и эстетической мысли. Многие важные аспекты исследования славянофильства получили дальнейшее развитие и в таких книгах, как «Православная аскетика и русская литература» В. А. Котельникова (1994), «Философия соборности. Очерки русского самосознания» Л. Е. Шапошникова (1996), «Аксаковы» Е. И. Анненковой (1998), «Столетняя дискуссия. Западничество и самобытность в русской философии» (1998).

⁸⁶ Страхов Н. Н. Критические статьи. Киев, 1902. Т. 2. С. 167.

⁸⁷ Розанов В. В. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 411.

фии» А. Д. Сухова (1998), «Историсофия русского консерватизма. XIX век» С. Н. Пушкина (1998), «А. С. Хомяков» В. А. Кошелева (2000) и др. Эти работы отмечены не только основательным изучением темы, непредвзятым подходом к материалу исследования, но и интересом к наиболее важной и не поощрявшейся прежде религиозно-философской проблематике славянофильства.

В последние годы появляются все более полные издания славянофилов, хотя никто из них до сих пор не удостоился академического, тщательно прокомментированного собрания сочинений (отрадное явление и пример для подражания здесь — издаваемое ныне Полное собрание сочинений и писем К. Н. Леонтьева). Да и количество исследований, посвященных этому важнейшему направлению русской общественной и религиозно-философской мысли, все еще явно не соответствует его значению для отечественной культуры. Между тем Н. А. Бердяев писал в книге о Хомякове: «Славянофильство — первая попытка нашего самосознания, первая самостоятельная у нас идеология... Тысячелетие продолжалось русское бытие, но русское самосознание началось с того лишь времени, когда Иван Киреевский и Алексей Хомяков дерзновенно поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем сущность ее призвания и место в мире»⁸⁸. А о. Павел Флоренский утверждал: «Как символ славянофильство вечно, ибо оно есть символическое выражение русского самосознания... И то глубокое, что думается относительно русской культуры, всегда органически срастается с славянофильством...»⁸⁹



⁸⁸ Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 2—3.

⁸⁹ Флоренский П. Переписка Ф. Д. Самарина и свящ. П. А. Флоренского // Вестник РХД. № 125. II-1978. С. 258.

I

СЛАВЯНОФИЛЫ О ЕДИНОМЫШЛЕННИКАХ



А. С. ХОМЯКОВ

Иван Васильевич Киреевский

<Некролог>

Статья, нами напечатанная¹, «О необходимости и возможности новых начал для философии», составляла только первую половину или часть более полного рассуждения об этом предмете. Она содержит в себе критику исторического движения философской науки; следующая же часть должна была заключать в себе догматическое построение новых для нее начал. Таково было намерение автора, таковы были наши надежды; но Бог судил иначе. Труд, временно прерванный поездкой Ивана Васильевича Киреевского в Петербург, прерван навсегда его неожиданною кончиною. Быстро и неудержимо развившаяся холера положила предел прекрасной и полезной жизни, только еще вступающей в полную деятельность. Он умер на руках сына и двух друзей, Алексея Владимировича Веневитинова, друга его ранней молодости, и графа Комаровского, которому писал он всем известное письмо, напечатанное в «Московском сборнике»². Неисповедимы судьбы Господни!

Сердце, исполненное нежности и любви, ум, обогащенный всем просвещением современной нам эпохи; прозрачная чистота кроткой и беззлобной души; какая-то особенная мягкость чувства, дававшая особенную прелесть разговору; горячее стремление к истине, необычайная тонкость диалектики в споре, сопряженная с самою добросовестною уступчивостью, когда противник был прав, и с какою-то нежною пощадою, когда слабость противника была явною; тихая веселость, всегда готовая на безобидную шутку, врожденное отвращение от всего грубого и оскорбительного в жизни, выражении мысли или в отношениях к другим людям; верность и преданность в дружбе, готовность всегда прощать врагам и мириться с ними искренно; глубокая ненависть к пороку и крайнее снисхождение в суде о порочных людях; наконец, безукоризненное благородство, не

только не допускавшее ни пятна, ни подозрения на себя, но искренно страдавшее от всякого неблагородства, замеченного в других людях, — таковы были редкие и неоцененные качества, по которым Иван Васильевич Киреевский был любезен всем, сколько-нибудь знавшим его, и бесконечно дорог своим друзьям. Смерть его останется неисцелимою раной для многих.

Но потеря Ивана Васильевича Киреевского важна не для одних личных его знакомых и не для тесного круга его друзей; нет, она важна и незаменима для всех его соотечественников, истинно любящих просвещение и самобытную жизнь русского ума. Немного оставил он памятников своей умственной деятельности; но все, что он сказал, было или будет плодотворным. Мы не говорим о замечательных, но незрелых произведениях его юности (хотя в них уже, среди многих ошибок, выражались глубокие мысли). Мы говорим о том, что было им высказано во время полной возмужалости его ума. Несколько листов составляют весь итог его печатных трудов; но в этих немногих листах заключается богатство самостоятельной мысли, которое обогатит многих современных и будущих мыслителей и которое дает нам полное право думать, что в глубине его души таилось еще много невысказанных и, может быть, даже еще не вполне сознанных им сокровищ. Нашему убеждению будет, конечно, сочувствовать всякий, кто с разумом прочел или теперешнюю статью Ивана Васильевича Киреевского, или те, которые напечатаны в «Москвитянине» и в «Московском сборнике».

Слишком рано писать его биографию; скажем только, что жизнь его украшена была с первой молодости приязнью Пушкина, горячею дружбою Жуковского, Баратынского, Языкова и (слишком рано увядшей надежды нашей словесности) Д. В. Веневитинова. О движении и развитии его умственной жизни и о литературной деятельности говорить также еще нельзя. Они так много были в соприкосновении с современным или еще недавно минувшим, что невозможно говорить об них как следует, вполне искренно и свободно. Постараемся обозначить то, чем он обогатил русское просвещение и чем он останется памятным в истории общего просвещения.

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. Так как его время и его дела требовали по преимуще-

ству разбора критического, на него и обратил он первые свои труды и путем строгого, глубокого и добросовестного анализа пришел к следующему выводу: *«Рассудочность и раздвоенность составляют основной характер всего западного просвещения. Цельность и разумность составляют характер того просветительного начала, которое, по милости Божией, было положено в основу нашей умственной жизни»*. Можно не соглашаться с данными и взглядами, которые заключаются во второй половине письма к графу Комаровскому; но положение, приобретенное и высказанное И. В. Киреевским, останется неколебимым и будет точкою опоры и отправлением для всего будущего развития нашего мышления. Строгое воспитание ума в школе немецкой философии и врожденная особенность созерцательного стремления обратили особенно внимание Киреевского на вопросы философии, и в них добыл он следующие выводы. *«Всякая жизнь практическая есть не что иное, как внешняя историческая оболочка скрытой философской системы, сознаваемой и выражаемой передовыми двигателями человеческого просвещения»*; но *«сама философия есть не что иное, как переходное движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения мысли бытовой»*. В этом выводе определяется в одно время и разумная, самостоятельная свобода философии, и ее законная, хотя несознаваемая (законная именно потому, что несознаваемая), подчиненность вере. Наконец, дальнейший труд критики философской привел его к следующему выводу: *«Теперешняя философия, совершившая полное свое круговращение в области мысли, есть окончательное развитие аристотелизма и еще ранних школ; но она есть только отрицательная сторона знания, она обнимает законы возможности, но не законы действительности; она есть изучение диалектического отражения в нашей мысли логики явления, которая сама есть только отражение являемого; отражение крайне неполное, ибо оно не обнимает первоначальной свободы»*. Таким образом, философия Запада есть изучение повторенного отражения, явно самоуличающегося в неполноте, и ошибка тех, которые видят в ней науку разума во всем его объеме, так же безрассудна, как была бы ошибка человека, надеющегося найти в законах оптики закон исконного начала световой силы. *«Правда этой философии (т. е. философии диалектического рассудка) имеет свои права в свойственных ей пределах и делается неправдою только вследствие непонимания этих пределов; но есть возможность более полной и глубокой философии, которой корни лежат в познании полной и чи-*

стой Веры — Православия. Западная наука приготовила ее возможность, и в этом состоит ее великая заслуга перед человеческою мыслию».

На этой точке развития смерть остановила И. В. Киреевского. Плоды, им добытые, по-видимому, заключаются в отрицаниях; но эти отрицания имеют характер вполне положительного знания. Этих плодов, 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. Конечно, немногие еще оценят вполне И. В. Киреевского; но придет время, когда наука, очищенная строгим анализом и просветленная верою, оценит его достоинство и определит не только его место в поворотном движении русского просвещения, но еще и заслугу его перед жизнью и мыслию человеческою вообще. Выводы, им добытые, сделавшись общим достоянием, будут всем известны; но его немногие статьи останутся всегда предметом изучения по последовательности мысли, постоянно требовавшей от себя строгого отчета, по характеру теплой любви к истине и людям, которая везде в них просвечивает, по верному чувству изящного, по благоговейной признательности его к своим наставникам, — предшественникам в путях науки, — даже тогда, когда он принужден их осуждать, и особенно по какому-то глубокому сочувствию невысказанным требованиям всего человечества, алчущего живой и животворящей правды.

Память твоя будет с праведною похвалою, наш усопший брат!





Ю. Ф. САМАРИН

**Программа предисловия
ко II тому сочинений А. С. Хомякова**

Задача: объяснить Хомякова как проповедника православия в Москве в годах.

Хомяков у нас не только не оценен по достоинству, а просто не понят, даже не опознан — объяснить почему?

Характер нашего общества, характер его неверия и виды неверия: 1) неверие *научное* (самое ничтожное и слабое) в двух видах: отвлеченного идеализма и глубокого материализма; 2) неверие *казенное* — утилитарное христианство; 3) неверие *бытовое* (самое сильное и упорное) от безмыслия, дряблости, нравственной лени; 4) неверие (почтенное и серьезное) *от недо-разумений*; из них главное: кажущаяся необходимость принести в жертву внутреннюю свободу (то есть право быть всегда и во всем искренним), чтобы этою ценой купить внутреннее удовлетворение, приносимое верой.

Как относился к этому обществу Хомяков?

Мы все живем в семье, в нашем обществе, в государстве, пожалуй, отчасти в современном нам человечестве. Хомяков *жил в Церкви*. Мы же в нее заглядываем и заходим, подобно тому как в праздники отдаем визиты. Мы *относимся* к Церкви сознанием обязанностей, долга, Хомяков к ней не относился, он в ней *жил*, не по временам, не урывками, а всегда. Это была его бытовая среда, этого общества *членом* он ощущал себя непосредственно, всецело. Как пример или пояснение: Хомяков соблюдал посты и досадовал, когда на это указывали как на заслугу или как на исполнение долга. Дело в том, что ему не приходило на ум поститься, когда постятся все, то есть все те, которые *для него* были *все*. У нас тоже есть свои *все*, — только другие, например, мы почти не думая надеваем белый галстук на свадьбу или званый вечер, потому что нам не может придти на мысль нарушением пустого обычая оскорбить *нашу* среду.

Эта особенность, разумеется, не только не сближала Хомякова с русским обществом, а, напротив, совершенно изолировала его, ставила его в самое резкое противоречие с обществом. Вынести равнодушно такое противоречие в продолжение целой жизни — дело невозможное. Оно должно было разрешиться озлоблением, плачем или смехом. К злобе Хомяков был способен; он побеждал противоречие смехом на людях (не иронией) и плачем про себя. Ответ его княгине Черкасской во время Крымской войны; она досадовала на него за его смех: «Я тридцать лет плакал, пока вся Россия смеялась; мне позволительно радоваться ее слезами к спасению»¹.

Чем же Хомяков сближался с обществом, по крайней мере, с лучшими сторонами общества, что привлекало и останавливало на нем внимание?

Хомяков представлял собою явление величайшей *свободы* в религиозном сознании. Это ощущали все, как верующие, так и неверующие; первых это отчасти даже оскорбляло. При встрече с ним нельзя было не заметить, что этот человек все то знал, испытал, прочувствовал и продумал, чем в наше время колеблется вера, и устоял в своей вере. Мало того, нельзя было не заметить, что Хомяков всегда и на всё *смотрел во все глаза*, никогда не щурился, не кривил душой, не лукавил со своим сознанием, не щадил никакой лжи, *как бы, по-видимому, она крепко ни приросла к истине, даже не срослась с нею*. Он дорожил верой только *как истиной* и вовсе не дорожил ею как удовлетворением (начало всякой условности в вере). У нас и везде, в людях так называемых *религиозных*, замечаются две черты: сознательное лукавство пред истиной и особенный вид эгоизма — *эгоизм спасения*. Никто так беспощадно не разоблачал и не преследовал этих пороков, как Хомяков; он их ненавидел, если только он ненавидел что-нибудь. Оттого люди *набожные* (мы знаем, что значит набожные), говорили, что для него нет ничего святого; люди *набожные по ремеслу*, по крайней мере те из них, которые поумнее, говорили об нем мало, но морщились и думали про себя: «Вот уродился беспокойный человек, и далась ему эта вера! и чтобы ему уйти совсем в неверие», а озадаченные встречей с ним нигилисты говорили: «Как жаль, что такой человек погряз в византийстве!»

Для людей безразлично равнодушных к вере, для людей, покровительствующих вере казенной, Хомяков был невыносим и противен; для людей, сознательно и добросовестно отвергающих веру, он был целым возражением, перед которым они становились в тупик; для людей, сохранивших в себе чуткость ре-

лигиозного смысла, он был как бы *эмансипатором*. Он выводил их на волю; чрез него они чувствовали себя *освобожденными* (в искренности своего религиозного сознания) и *оправданными* (в своем внутреннем протесте против всей той мелкой лжи, той неправды и условности, которыми у нас обросла святыня Церкви). Они выносили от сближения с ним два убеждения или, пожалуй, ощущения: 1) что знание истины дается всегда в той степени, в какой она нужна для вразумления совести, и только в этой степени, в меру запроса *совести*, но не дается любопытству; 2) что нет такой истины, нет такого стремления или чувства законного в глазах совести, которые бы окончательно не мирились с верой (хотя формула примирения часто от нас ускользает), и что потому не только можно не окапывать веры от какой бы то ни было истины и не шадить никакой пристающей к вере лжи, но что даже *грешно* поступать иначе, то есть окапывать и шадить, — короче, что можно верить честно и добросовестно, что иначе, как честно и добросовестно, нельзя и верить (в истинном смысле). Эти два убеждения ничто иное, как *свобода в Церкви*. Когда эти убеждения проникают в сознание, это признак, что в нем яснее идея *Церкви*.

Таково значение Хомякова и действие его, так сказать, психическое. Соответствующее этому значение имел он и в науке.

Церковь не доктрина и не учреждение, а организм истины. Поэтому она относится ко лжи и неправде, как всякий организм к тому, что противно его природе. Она устраняет, она выбрасывает ложь и неправду; но не спорит с нею, не опровергает, не объясняет, не определяет ее. Всё это (спор, опровержение, объяснение и определение) дело не Церкви, а школы при Церкви, иначе церковной науки (это надобно будет выяснять до очевидности). Православная школа разработала, по поводу восточных ересей, учение о Боге и о человеческой свободе по отношению к произволу(?). На этом *она стала*. На Западе возникли новые ереси: латинство и протестантство. Школа православная относилась к ним так, как могла и должна была отнестись к ним *Церковь*, — следовательно, не исполнила своего назначения. Школа *отбивалась*, и только. Она критиковала положения, возражала на доказательства и т. д. и всегда принимала как *темы* те вопросы, которые ставились на Западе, подчинялась его запросам, принимала его задачи, полемизировала с ним на той почве, которую он избирал. Отсюда разделение в направлениях: односторонне *анти-латинское* и односторонне *анти-протестантское*; православного как бы *не стало* (пример: 1) учение о предании и писании, 2) об оправдании: Феофа-

нова вера². Стефановы дела³ + мытарства и заслуги *сверх требуемых*; 3) определение Церкви в наших катехизисах: доктрина, или учреждение, или, наконец, ни то ни се). *Отбиваться* не значит еще *победить*: побеждено только то, что окончательно понято в *своей ограниченности*, что *определено*. Школа не умела определить ни латинства, ни протестанства потому, что стояла *против них, а не над ними*.

Хомяков *первый* взглянул на латинство и протестанство из Церкви, следовательно, *сверху*. Поэтому он мог их *определить*, почти не возражая и не опровергая. Характер его полемики: когда небо ясно, каждая набегающая туча сама собою вырисовывается всеми своими очертаниями и, так сказать, определяется в своей ограниченности, как туча, в противоположность свету. Хомяков *выяснил образ Церкви*, и в этом образе выступили, как *темное пятно*, западные ереси. Я говорю: *пятно*, а не *пятна*, хотя ересей две. До Хомякова латинство и протестанство действительно всегда рассматривались у нас *только* как две противоположности, как два полюса. Понятно отчего: так они относятся одно к другому на Западе, потому что там утрачено понятие о той основной, более широкой *среде*, из которой они вырвались; там нет к ним *подкладки*. Как только эта среда обозначилась, обозначились и общие границы двух ересей, как одной ереси в двух моментах развития. Высмотреть это можно было только с точки зрения Хомякова, то есть из Церкви. Таким образом, вместо *Церкви* католической, *Церкви* протестантской и *Церкви* православной *между ними* мы увидели: *Церковь* и вне ее — *отрицание Церкви*, — иными словами: *веру* (в точном значении слова) и всё, что выдает себя за веру или старается заменить веру *рационализмом* во всех его формах и видах, от грубейшего суеверия до нигилизма.

То отношение, в которое стал Хомяков к латинству, протестанству и рационализму вообще, не есть *одно* из возможных отношений, даже не есть *важнейшее* положение, а есть единственно возможное в православной школе. Ни на какой другой почве она удержаться не может, ибо каждая победа, одержанная против протестанства православною анти-протестантскою школой, дает неотразимое орудие латинству против православной школы анти-латинской и *vice versa* *. (Нужно ли будет приводить доказательство? Если нужно, то послужат те же темы: предание и писание, вера и дела и т. д.) Таким образом, латинство и протестанство в текущем столетии уже просочились в

* Наоборот (лат.). — *Ред.*

нашу школу и остыли, окрепли в ней, как *научная оправа* к нашей догматике. Итак, православная школа должна перейти вся на ту почву, которую отвоевал Хомяков. Многим это не по нутру. Многие обрадовались неожиданному секурсу* (брошюрам Хомякова), издали рукоплескали ему, но не пошли за ним, чувствуя, что для этого им самим пришлось бы сложить с себя рационалистическую арматуру, в которую их забило школьное предание и которая приросла к их мысли. Но делать нечего: кто не переменит позиции, рано или поздно будет обойден рационализмом и попадет в плен.

Заключение: Хомяков — не изолированное явление, не прихотливая комета в кругу наших *неподвижных* богословских светил, а начинатель новой эры в истории православной школы.

Того, кто совершил такой подвиг, нельзя по справедливости не назвать одним из учителей Церкви. Пусть это покажется нелепым, смешным, дерзким. Наступит время, когда будут удивляться не тому, что достало решимости назвать его этим именем, а том, что было такое время, когда на это нужна была некоторая доля решимости.

Я знаю, что этим не исчерпан Хомяков, даже не всё то исчерпано, что бы я мог о нем сказать.

Нет ни слова о том, как он сам к себе относился, как он судил самого себя и понимал свое призвание.

Я мог бы показать его смирение. Он мне говорил, что сам он решительно не признает в себе *веры*, а только убеждение, никогда не колеблющееся.

Далее: как постоянно и серьезно он сознавал в своей совести тяжесть своей ответственности за то дарование, которое он получил, как подействовала на него смерть его жены и т. д., — словом, показать внутреннего человека, но я не решаюсь и никогда не решусь вводить в эту область публику. Когда-нибудь я, может быть, соберу и изложу, что знаю (из разговоров, писем) только не для печати, а *für wenige***.

P. S. Когда вы прочтете мою программу, пришлите мне ее назад вместе с вашим ответом; у меня нет другого экземпляра, а он мне понадобится, если я примусь за исполнение.



* Помощь (от фр. secours). — Ред.

** Для немногих (нем.). — Ред.



И. С. АКСАКОВ

Речь о Ю. Ф. Самарине

(Сказана в заседании Славянского комитета
18 апреля 1876 г.)

Мм. Гг.

Вы знаете, о ком и о чем должно быть, да и не может не быть наше первое слово. Вот уже целый месяц, как во всем русском обществе, у всех, кто только не совсем заглох душою и способен жить не одною личною, но и общею жизнью, — у всех, и на устах и в памяти, одно дорогое и любезное имя... Да, завтра, 19 апреля, ровно месяц, как убыло в России человеком, которому нет замены, с которым ушло от нас целое богатство духа — убыло Самариным Юрием.

Говорить о нем трудно, потому что чего сказать — слишком много. Но входить в тщательную оценку этого сокрывшегося от нас богатства, распространяться о нем подробно, как о мыслителе, писателе и гражданине, было бы еще не своевременно и не уместно, да едва ли теперь в том есть и надобность: еще стоит в воздухе, еще не стихло то красноречивое надгробное слово, которое, можно сказать, само общество, всюю своею совокупностью, промолвило ему в единодушном взрыве сочувствия и скорби при первой вести об его кончине. Явление знаменательное, на котором стоит остановиться мыслью, тем более знаменательное, что общество, захваченное этою вестью врасплох, еще не могло и успеть отдать себе ясный отчет в значении понесенной утраты. В самом деле, кто такой, чем, казалось бы, мог быть для большинства русской публики Юрий Федорович Самарин? Кого и что почтило в нем общество? Не высокопоставленное лицо в официальной государственной иерархии, потому что он не занимал в ней никакого видного места, по лестнице чинов стоял на низкой ступени, не пользовался от государства ни почестью, ни почетом. Не государством, стало быть, и не по почи-

ну государства вызвано было со стороны общества такое гласное, торжественное воздаяние.

Не чествовало ли общество Самарина собственно как писателя? Но при всей известности, которою он пользовался как блестящий писатель, его читали не многие. Его статьи рассеяны по журналам и газетам, никогда не пользовавшимся благосклонностью большинства; его сочинения, печатанные в России, касались предметов слишком серьезного, слишком отвлеченного содержания, не многим доступных, а его заграничным изданиям, посвященным на пользу России, не было дано хода в России.

Как мыслителя? Но именно как мыслитель, он был самым даровитым, могучим и потому опасным противником тех новейших философских учений, которые так распространены, так господствуют в нашем обществе, которые опираются на такие громкие, знаменитые в Европе и властительные у нас современные научные авторитеты...

Как либерала, демократа?.. Но он не был тем патентованным либералом и демократом, которого тип так популярен в большинстве нашей публики. Его либерализм и демократизм был не такого рода, который бы легко было распознать и оценить обществу, воспитавшемуся на иных либеральных традициях, — не подходил под мерку, преподаваемую публике значительным числом наших публицистов.

Чествовалась ли, наконец, его практическая гражданская деятельность? Ретивое, плодотворное участие Самарина в работах по освобождению крестьян стяжало ему, конечно, известность, но эту честь он разделяет с другими, и не она одна, чрез 15 лет после события, могла послужить поводом к такому дружному, сердечному соболезнованию об его преждевременной кончине. Не деятельность ли его в городском и земском самоуправлении? Но ни это самоуправление не пользуется покуда в России, к прискорбию, особенно горячим, всеобщим сочувствием, ни самое содержание деятельности — в большинстве случаев мелочное, хозяйственное, чисто внешнее — не в состоянии было возбуждать к себе живое общественное участие: необычайное труженичество Самарина привлекало к себе внимание разве только по несоразмерности и несоответственности содержания с громадою и свойством данных ему от Бога талантов.

И тем не менее едва лишь пронеслась молва о кончине, великое общественное значение Самарина, ясное для близких ему друзей, но неожиданно даже для них самих, внезапно, без пред-

варительных толкований, без подготовки, без сговора, сказалось мгновенно в сознании всего русского общества — не путем отчетливого анализа, а каким-то откровением общественного нравственного чувства. Едва лишь смерть успела подвести итог под его земное бытие, как разом вознесся и стал пред нашим мысленным взором, во весь свой рост и во всей своей цельности, его духовный образ и охватил все общество неотразимую силу своего нравственного обаяния.

Всмотримся несколько пристальнее в черты этого величавого духовного образа — и мы поймем причины его могущественного действия на общественную совесть.

Это был дух воинствующий, дух, вечно, неослабно стремившийся к высшей истине, — не к какой-то искомой и неопределенной, а определенно веруемой и исповедуемой. Не скачками, не порывами, не увлечением чувств, — он сознательно, всем своим существом, шел неуклонно вперед, созревая и совершенствуясь нравственно, водимый мощным умом и сильною волею во свете религии. Это был христианин во всеоружии языческой мудрости и научного знания; это был даровитейший деятель современной науки и общественной жизни во всеоружии нравственных христианских убеждений. Это был человек, который богат талантами, никогда не надмевался ими и, пренебрегая славой, не щеголяя духовною красотою, добровольно, по внутреннему свободному побуждению, обращал себя в смиренного труженика, если, по его мысли, того требовала общая польза. При блестящем общественном положении, имея в своем распоряжении все блага земные, он в «святая святых» своей души носил запросы аскета и героическую стихию, постоянно совершал жертвоприношения своею личною жизнью, постоянно священнодействовал по слову апостола — «духом горяще, Господеви работающе»¹.

Это был человек — *земли, земский*, где бы ни действовал он, хотя бы в разрешении вопросов и дел государственного свойства. Власть и почести государственные не имели для Самарина никакой цены. Русская земля, в лице своего образованного общества, угадала чутко его земское значение, признала его своим. Его голос был голос земщины — свободной, с государством союзной, но независимой.

Да, Самарин был человек едва ли не самый свободный, самый независимый духом в России, несмотря на то, или точнее: именно потому, что он не был и не мог быть революционером, что он был врагом всякого насильственного посягательства на свободу органического развития, что, не отделяя себя от народа

и уважая политические формы бытия, выработанные народом его историей, он в самом подчинении им умел сохранить всю полноту человеческого достоинства, всю неприкосновенность той личной нравственной и гражданской свободы, которая не может быть отнята у человека никаким законом и никакою властью. В область гражданской деятельности и отношений он вносил те же нравственные требования, какие считал для себя обязательными и в частной жизни. Он не отделял понятия о *праве* от понятия об *обязанности*, и, не будучи либералом в пошлом истасканном смысле этого слова, он с какою-то расточительностью личного труда, до изнеможения сил, работал над созиданием русской гражданской свободы, полагая ей в основу личный подвиг общественного служения, исполнение личного гражданского долга, во всем его объеме и святости. Потому что, по его понятиям, свобода зиждется и упрочивается только на нравственной почве, потому что свобода, как и царствие Божие, *чудится...*

Юрий Федорович Самарин был из сонма тех *трех*, которые в истории русского общества осуществили тот умственный и нравственный процесс, что зовется славянофильством. Ученик и друг Хомякова, товарищ и друг Константина Сергеевича Аксакова, он с 20-летнего возраста вступил в общение с ними и двадцать лет потом, по его собственным словам, «жил с ними одною духовною жизнью». В них троих, Хомякове, Константине Аксакове и Самарине, явилось, сложилось и завершилось славянофильство — как личное дело, как отдельный стан в литературе и обществе, как особый период в нашей народной жизни, указавший и выработавший основы дальнейшего развития русской мысли. С кончиною Юрия Федоровича, который еще недавно, в предисловии к одному из своих заграничных изданий, назвал себя «неисправимым славянофилом»², начинается история для славянофильства. Я не намерен распространяться о значении и важности этого общественного явления. В общих чертах это была 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 олицетворялось примирение цивилизации западной с Востоком. Автор ста-

тей «О народности в науке»³, вызвавших некогда такую полемическую бурю в нашей литературе, Юрий Федорович Самарин сам, всею своею жизнью и деятельностью, красноречивее всего свидетельствует об истине, им провозглашенной. Но характеристическою, существенною особенностью славянофильства было его нравственное содержание, его логически неразрывная, тесная связь с христианскою верою и учением.

Такова была та духовная и нравственная школа, в которой сложился и закалился Самарин, которая дала ему направление и внутреннее определение на всю его жизнь, — которой в ее основах он до конца остался верен, хотя и вышел из школы в жизнь, на открытое поле внешней гражданской борьбы и деятельности, хотя, умудренный личным и историческим опытом, и освободился от исключительности и крайностей, нераздельных с пылом молодых лет и первого творчества мысли.

Вот те существенные черты, которые, взятые вместе и слитно, создали величавый духовный образ, так сильно воздействовавший теперь на наше русское общество. Юрию Федоровичу Самарину дано было это, по-видимому, разрозненное и вялое общество потрясти, сплотить и поднять до высоты единодушного нравственного порыва: благодаря ему оно пережило несколько возвышенных, исторических мгновений, которые, надобно надеяться, не останутся бесследны. Это достойный венец мужественному подвигу его личной и общественной жизни, это его служба русской земле даже из-за могилы...





**ИСПОВЕДАНИЕ
СЛАВЯНОФИЛЬСТВА**



А. С. ХОМЯКОВ

Церковь одна

§ 1. Единство Церкви следует необходимо из единства Божиего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Дается же благодать и непокорным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви. Единство же Церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом.

Церковь одна, несмотря на видимое ее деление для человека, еще живущего на земле. Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую; единство же ее есть истинное и безусловное. Живущий на земле, совершивший земной путь, не созданный для земного пути (как ангелы), не начинавший еще земного пути (будущие поколения), все соединены в одной Церкви — в одной благодати Божией; ибо еще неявленное творение Божие для Него явно, и Бог слышит молитвы и знает веру того, кто еще не вызван Им из небытия к бытию. Церковь же, тело Христово, проявляется и исполняется во времени, не изменяя своего существенного единства и своей внутренней, благодатной жизни. Потому, когда говорится «Церковь видимая и невидимая», то говорится только в отношении к человеку.

§ 2. Церковь видимая или земная живет в совершенном общении и единстве со всем телом церковным, коего глава есть Христос. Она имеет в себе пребывающего Христа и благодать Духа Святого во всей их жизненной полноте, но не в полноте их проявлений; ибо творит и ведает не вполне, а сколько Богу угодно.

Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и Свершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться

при конечном суде всего творения, то она творит и ведаёт только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам Апостола Павла к Коринфянам) и только признавая отлучёнными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня. Церковь же земная судит только себя, по благодати Духа и по свободе, дарованной ей через Христа, призывая и все остальное человечество к единству и к усыновлению Божию во Христе: но над не слышащими ее призыва не произносит приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы: «Не судить чужому рабу».

§ 3. С сотворения мира пребывала Церковь земная непрерывно на земле и пребудет до совершения всех дел Божиих по обещанию, данному ей Самим Богом. Признаки же ее суть: внутренняя святость, не позволяющая никакой примеси лжи, ибо в ней живет дух истины; и внешняя неизменность, ибо неизменен Хранитель и Глава ее Христос.

Все признаки Церкви, как внутренние так и внешние, познаются только ею самою и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых же и непризванных они непонятны; ибо внешнее изменение обряда представляется непризванному изменением самого Духа, прославляющегося в обряде (как, например, при переходе ветхозаветной Церкви в новозаветную или при изменении обрядов и положений церковных со времен апостольских). Церковь и ее члены знают, внутренним знанием веры, единство и неизменность своего духа, который есть Дух Божий. Внешние же и непризванные видят и знают изменение внешнего обряда внешним знанием, не постигающим внутреннего, как и сама неизменность Божия кажется им изменяемой, в изменениях Его творений. Посему не была и не могла быть Церковь измененною, помраченною или отпадшею, ибо тогда она лишилась бы духа истины. Не могло быть никакого времени, в которое она приняла бы ложь в свои недра, в которое бы миряне, пресвитеры и епископы подчинились предписаниям и учению несогласным с учением и духом Христовым. Не знает Церкви и чужд ей тот, кто бы сказал, что могло в ней быть такое оскудение духа Христова. Частное же восстание против ложного учения, с сохранением или принятием других ложных учений, не есть и не могло быть делом Церкви: ибо в ней, по ее сущности, должны были всегда быть проповедники и учителя и мученики, исповедующие не частную истину с примесью лжи, но полную и беспримесную истину. Церковь знает

не отчасти истину и отчасти ложь, а полную истину и без примеси лжи. Живущий же в Церкви не покоряется ложному учению, не принимает таинства от ложного учителя; зная его ложным, не следует обрядам ложным. И Церковь не ошибается сама, ибо есть истина; не хитрит и не малодушничает, ибо свята. Точно так же Церковь, по своей неизменности, не признает ложью того, что она когда-нибудь признавала за истину; и объявив, общим собором и общим согласием, возможность ошибки в учении какого-нибудь частного лица или какого-нибудь епископа или патриарха*, она не может признать, что сие частное лицо, или епископ, или патриарх, его преемники не могли впасть в ошибку по учению и что они охранены от заблуждения какою-нибудь особою благодатью. Чем святилась бы земля, если бы Церковь утратила свою святость? И где бы была истина, если бы ее нынешний приговор был противен вчерашнему? В Церкви, то есть в ее членах, зарождаются ложные учения, но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и не оскверняя уже собою святости церковной.

§ 4. Церковь называется *единою, святою, соборною* (кафолическою и вселенскою) *апостольскою*, потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности; потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна; потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле, признающих ее; потому, наконец, что в писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви.

Из сего следует, что когда называется какое-нибудь общество христианское Церковью местною, как то греческою, российскою или сирийскою, такое название значит только собрание членов Церкви, живущих в такой-то стране (Греции, России, Сирии и т. д.), и не содержит в себе предположения, будто бы одна община христиан могла выразить учение церковное или дать учению церковному догматическое толкование без согласия других общин; еще менее предполагается, чтобы какая-нибудь община или пастырь ее могли предписывать свое толкование другим. Благодать веры неотдельна от святости жизни, и ни одна община и ни один пастырь не могут быть признанными

* Как, например: папы Онория на Халкидонском соборе. Тут ошибка в названии собора: не на Халкидонском, а на Константинопольском третьем 680 г. Эту ошибку не заметили ни издатели «Пр. Обзор.», ни Ю. Ф. Самарин. — *Изд.*

за хранителей всей веры, как ни один пастырь, ни одна община не могут считаться представителями всей святости церковной. Впрочем, всякая община христианская, не присваивая себе права догматического толкования или учения, имеет вполне право изменять свои обряды, вводить новые, не вводя в соблазн другие общины; напротив, отступая от своего мнения и покоряясь их мнению, дабы то, что в одном невинно и даже похвально, не показалось виновным другому и дабы брат не ввел брата в грязь сомнения и раздора. Единством обрядов церковных должен дорожить всякий христианин, ибо в нем видимо проявляется, даже для непросвещенного, единство духа и учения, для просвещенного же находится источник радости живой и христианской. Любовь есть венец и слава Церкви.

§ 5. Дух Божий, живущий в Церкви, правящий ею и умудряющий ее, является в ней многообразно, в писании, предании и ее деле, ибо Церковь, творящая дела Божий, есть та же Церковь, которая хранит предание и писала писание. Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной. Потому ни в писании искать основы предания, ни в предании доказательства писанию, ни в деле оправдания для писания и предания — нельзя и не должно. Вне Церкви живущему не постижимо ни писание, ни предание, ни дело. Внутри же Церкви пребывающему и общенному к духу Церкви единство их явно по живущей в ней благодати.

Не предшествует ли дело писанию и преданию? Не предшествует ли писанию предание? Не угодны ли были Богу дела Ноя, Авраама, родоначальников и представителей ветхозаветной Церкви? И не существовало ли предание у прародителей, начиная от первого родоначальника Адама? Не дал ли Христос свободу человекам и словесное учение, прежде чем апостолы писаниями своими засвидетельствовали дело искупления и закон свободы? Посему между преданием, делом и писанием нет противоречия, а совершенное согласие. Ты понимаешь писание, во сколько хранишь предание и во сколько творишь дела угодные мудрости, в тебе живущей. Но мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе как члену Церкви и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость.

Всякий, ищущий доказательств церковной истины, тем самым или показывает свое сомнение и исключает себя из Церк-

ви, или дает себе вид сомневающегося, и в то же время сохраняет надежду доказать истину и дойти до нее собственной силою разума; но силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств. Принимающий одно писание и на нем одном основывающий Церковь, действительно отвергает Церковь и надеется создать ее снова собственными силами; принимающий только предание и дело и унижающий важность писания действительно отвергает также Церковь и становится судьей Духа Божиего, говорившего писанием. Христианское же знание не есть дело разума пытающего, но веры благодатной и живой. Писание есть внешнее и предание внешнее и дело внешнее; внутреннее же в них есть один Дух Божий. От предания одного, от писания или от дела может почерпнуть человек только знание внешнее и неполное, которое может в себе содержать истину, ибо отправляется от истины, но в то же время и необходимо ложно, потому что оно неполно. Верующий знает Истину, неверующий же не знает ее или знает ее знанием внешним и несовершенным*. Церковь не доказывает себя ни как писание, ни как предание, ни как дело, но свидетельствуется собою, как и Дух Божий, живущий в ней, свидетельствуется собою в писании. Не спрашивает Церковь: какое писание истинно, какое предание истинно, какой собор истинен и какое дело угодно Богу; ибо Христос знает Свое достояние, и Церковь, в которой живет Он, знает внутренним знанием и не может не знать своих проявлений. Священным Писанием называется собрание ветхозаветных и новозаветных книг, которые Церковь признает своими. Но нет пределов писанию, ибо всякое писание, которое Церковь признает своим, есть Священное Писание. Таковы, по преимуществу, исповедания соборов и особенно никео-константинопольское. Посему было до нашего времени Священное Писание и, если угодно Богу, будет еще Священное Писание. Но не было и не будет никогда в Церкви никакого противоречия, ни в писании, ни в предании, ни в деле: ибо во всех трех единый и неизменный Христос.

§ 6. Каждое действие Церкви, направляемое Духом Святым, духом жизни и истины, представляет совокупность всех его да-

* Поэтому может и не освященный духом благодати знать истину, как и мы надеемся, что знаем ее; но это знание само есть не что иное, как предположение более или менее твердое, как мнение, убеждение логическое или знание внешнее, второе с знанием внутренним и истинным, с верою, видящею невидимое, общего ничего не имеет. Богу одному известно, имеем ли мы и веру.

ров — веры, надежды и любви; ибо в писании проявляется не одна вера, но и надежда Церкви и любовь Божия, и в деле богоугодном проявляется не любовь одна, но и вера, и надежда, и благодать, и в живом предании Церкви, ожидающей венца и совершения своего от Бога во Христе, проявляется не надежда одна, но и вера, и любовь. Дары Духа Святого неразрывно соединены в одном святом и живом единстве; но как богоугодное дело наиболее принадлежит надежде, так богоугодное исповедание наиболее принадлежит любви, как богоугодная молитва наиболее принадлежит надежде, так богоугодное исповедание наиболее принадлежит вере и неложно называется исповедание Церкви исповеданием или Символом Веры.

Посему должно понимать, что исповедание и молитва и дело суть ничто сами по себе, но разве как внешнее проявление внутреннего духа. Поэтому еще негоден Богу ни молящийся, ни творящий дела, ни исповедающий исповедание Церкви, но тот, кто творит и исповедует, и молится по живущему в нем духу Христову. Не у всех одна вера или одна надежда или одна любовь; ибо ты можешь любить плоть, надеяться на мир и исповедовать ложь; можешь также любить, надеяться и веровать не вполне, а отчасти; и Церковь называет твою надежду надеждою, твою любовь любовью, твою веру верою, ибо ты их так называешь, и она с тобой о словах спорить не будет; сама же она называет любовь и веру и надежду дарами Духа Святого и знает, что они истинны и совершенны.

§ 7. Святая Церковь исповедует веру свою всюю жизнью своею: учением, которое внушается Духом Святым, таинствами, в которых действует Дух Святой, и обрядами, которыми он же и управляет. По преимуществу же исповеданием веры называется символ Никео-Константинопольский.

В символе Никео-Константинопольском заключается исповедание учения церковного; но дабы ведомо было, что и надежда Церкви от ее учения нераздельна, исповедуетса также и надежда ее, ибо говорится *чаем*, а не просто веруем, что будет.

Символ Никео-Константинопольский, полное и совершенное исповедание Церкви, из которого она ничего исключить и к которому ничего прибавить не позволяет, есть следующий: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век. Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, Единосущна Отцу, Имже вся быша. Нас ради, человек, и нашего ради спасения сшедшаго с Небес, и

воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшагося; распятаго же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна. И воскресшаго в третий день по Писанием и восшедшаго на Небеса, и сядяща одесную Отца. И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Его же царствию не будет конца. И в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцом и Сыном споклоняема и славима, глаголаващаго Пророки. Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. Исповедую едино Крещение во оставление грехов. Чаю воскресения мертвых и жизни будущаго века. Аминь».

Сие исповедание постижимо, так же как и вся жизнь духа, только верующему и члену Церкви. Оно содержит в себе тайны недоступные пытливому разуму и открытые только Самому Богу и тем, кому Бог их открывает для внутреннего и живого, а не мертвого и внешнего познания. Оно содержит в себе тайны бытия Божиего, не только в отношении к его внешнему действию на творение, но и ко внутреннему, вечному его существованию. Потому гордость разума и незаконной власти, присвоившая себе в противность приговору всей Церкви (высказанному на соборе Эфесском) право прибавить свои частные объяснения и человеческую догадку к символу Никео-Константинопольскому, уже есть само по себе нарушение святости и неприкосновенности Церкви. Так как самая гордость осмелившихся изменить символ всей Церкви без согласия братии своих была внушена не духом любви и была преступлением перед Богом и Св. Церковью: точно так же и их слепая мудрость, не постигшая тайны Божией, была искажением веры; ибо не сохранится вера там, где оскудела любовь. Посему прибавление слов *filioque* содержит какой-то мнимый догмат, не известный никому из богоугодных писателей или из епископов или апостольских преемников в первые века Церкви, ни сказанный Христом, Спасителем. Как Христос сказал ясно, так ясно и исповедовала и исповедует Церковь, что Дух Святой исходит от Отца: ибо не только внешние, но и внутренние тайны Божии были открыты Христом и духом веры святым апостолам и святой Церкви. Когда Феодорит назвал хулителями всех исповедующих исхождение Св. Духа от Отца и Сына, Церковь, обличавшая многие его заблуждения, в сем случае одобрила приговор красноречивым молчанием*. Не отвергает Церковь, что Дух Святой посылается не

* Многозначительно молчание Церкви, не опровергающей писателя; но молчание это делается решительным приговором, когда Цер-

только Отцом, но и Сыном; не отвергает Церковь, что Дух Святой сообщается всей разумной твари не от Отца токмо, но и через Сына; но отвергает Церковь, чтобы Дух Святой имел свое исходное начало в самом Божестве не от Отца токмо, но и от Сына. — Отрекшийся от духа любви и лишивший себя даров благодати не может уже иметь внутреннего знания, т. е. веры, но ограничивает себя знанием внешним: посему и знать он может только внешнее, а не внутренние тайны Божии. Общины христианские, оторвавшиеся от Святой Церкви, не могли уже исповедовать (так как и не могли уже постигать духом) исхождение Духа Святого от Отца одного, в самом Божестве; но должны были уже исповедовать одно только внешнее послание Духа во всю тварь, — послание, совершаемое не только от Отца, но и через Сына. Внешнее закона сохранили они, внутренний же смысл и благодать Божию утратили они как в исповедании, так и в жизни.

§ 8. Исповедав свою веру в Триипостасное Божество, Церковь исповедует свою веру в самую себя, потому что она себя признает орудием и сосудом божественной благодати и дела свои признает за дела Божии, а не за дела лиц, по-видимому ее составляющих. В сем исповедании она показывает, что знание об ее существовании есть также дар благодати, даруемой свыше и доступной только вере, а не разуму.

Ибо какая бы мне была нужда сказать: верую, когда бы я знал? Вера не есть ли обличение невидимых? Церковь же видимая не есть видимое общество христиан, но дух Божий и благодать таинств, живущих в обществе. Посему и видимая Церковь видима только верующему, ибо для неверующего таинство есть только обряд, и Церковь только общество. Верующий, хотя глазами тела и разума видит Церковь только в ее внешних проявлениях, но сознает ее духом в таинствах и в молитве и в богоугодных делах. Посему он не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан, ибо не всякий говорящий «Господи, Господи» действительно принадлежит роду избранному и семени Авраамову. Верую же знает истинный христианин, что Единая, Святая, Соборная Апостольская Церковь никогда не исчезнет с лица земли до последнего суда всей твари, что она пребывает на земле невидимо для глаз плотских и плотски мудрствующего

ковь не отвергает приговора, произнесенного против какого бы то ни было учения; ибо, не отвергая приговора, она его утверждает всею своею властью. (Говорится о Соборном постановлении 553 г.) — *Изд.*

ума в видимом обществе христиан; точно так же как она пребывает видимою для глаз веры в Церкви загробной, невидимой для глаз телесных. Верую же знает христианин и то, что Церковь земная, хоть и невидима, всегда облечена в видимый образ; что не было, не могло быть и не будет того времени, в которое исказились бы таинства, иссякла святость, испортилось учение; и что тот не христианин, кто не может сказать: где от самого времени апостольского совершились и совершаются святые таинства, где хранились и хранится учение, где воссылались и воссылаются молитвы к престолу благодати? Святая Церковь исповедует и верует, что никогда овцы не были лишены своего Божественного Пастыря и что Церковь никогда не могла ошибиться по неразумию (ибо в ней живет разум Божий), ни покориться ложным учениям по малодушию (ибо в ней живет сила Духа Божия).

Веруя в слово обетования Божиего, назвавшего всех последователей Христова учения друзьями Христа и братьями Его и в Нем усыновленными Богу, Святая Церковь исповедует пути, которыми угодно Богу приводить падшее и мертвое человечество к воссоединению в духе благодати и жизни. Посему, помянув пророков, представителей века ветхозаветного, она исповедует таинства, чрез которые в новозаветной Церкви Бог ниспосылает людям благодать Свою, и преимущественно исповедует она таинство крещения во очищение грехов, как содержащее в себе начало всех других: ибо через крещение только вступает человек в единство Церкви, хранящей все остальные таинства.

Исповедуя едино крещение во оставление грехов как таинство, предписанное самим Христом для вступления в Церковь новозаветную, Церковь не судит тех, которые не сделались причастными ей через крещение, ибо она знает и судит токмо самую себя. Ожесточенность же сердца знает един Бог, и слабости разума судит Он же, по правде и милости. Многие спаслись и получили наследство, не приняв таинства крещения водою, ибо оно учреждено только для Церкви новозаветной. Отвергающий его, отвергает всю Церковь и Духа Божия, живущего в ней; но оно не было завещано человечеству искони или предписано Церкви ветхозаветной. Ибо если кто скажет: обрезание было крещением ветхозаветным, тот отвергает крещение для женщины (ибо для них не было обрезания), и что скажет он о протцах от Адама до Авраама, не принявших печати обрезания? И во всяком случае не признает ли он, что вне Церкви новозаветной таинство крещения не было обязательным? Если он скажет, что за Церковь ветхозаветную принял крещение Христос,

то кто положит предел милосердию Божиему, принявшему на себя грехи мира? Обязательно же крещение; ибо оно одно есть дверь в Церковь новозаветную, и в крещении одним изъясняет человек свое согласие на искупающее действие благодати. Посему в едином только крещении он и спасается.

Впрочем, мы знаем, что, исповедуя едино крещение как начало всех таинств, мы не отвергаем и других; ибо, веруя в Церковь, мы с нею вместе исповедуем семь таинств, т. е. крещения, евхаристии, рукоположения, миропомазания, брака, покаяния, елеосвящения. Много есть и других таинств; ибо всякое дело, совершаемое в вере, любви и надежде, внушается человеку духом Божиим и призывает невидимую Божию благодать. Но семь таинств совершаются действительно не одним каким-нибудь лицом, достойным милости Божией, но всею Церковью в одном лице, хотя и недостойном.

О таинстве евхаристии учит святая Церковь, что в нем совершается воистину преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову. Не отвергает она и слова *пресуществление*, но не приписывает ему того вещественного смысла, который приписан ему учителями отпадших церквей. Преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову совершается в Церкви и для Церкви. Принимаешь ли ты освященные дары, или поклоняешься им, или думаешь о них с верою — ты действительно принимаешь тело и кровь Христову и поклоняешься им и думаешь о них. Принимаешь ли недостойно — ты действительно отвергаешь тело и кровь Христову; во всяком случае в вере или неверии ты освящаешься или осуждаешься телом и кровию Христовою. Но таинство сие в Церкви и для Церкви, а не для внешнего мира, не для огня, не для неразумного животного, не для тления и не для человека, не слышавшего закона Христова. В Церкви же самой (говорим о Церкви видимой) для избранных и отверженных святая евхаристия не простое воспоминание о таинстве искупления, не присутствие духовных даров в хлебе и вине, не духовное только восприятие тела и крови Христовой, но истинное тело и кровь. Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующим, но и телом и кровью, дабы единение было полное и не только *духовное*, но и телесное. Равно противны Церкви и бессмысленные толкования об отношениях св. таинства к стихиям и тварям неразумным (когда таинство учреждено только для Церкви), и духовная гордость, презирающая тело и кровь и отвергающая телесное соединение со Христом. Не без тела воскреснем, и никакой дух, кроме Бога, не может вполне назваться бестелесным. Презирающий тело грешит гордостью духа.

О таинстве рукоположения учит святая Церковь, что чрез него передается преемственно от апостолов и самого Христа благодать, совершающая таинства: не так, как будто никакое таинство не могло совершаться иначе как рукоположением (ибо всякий христианин может чрез крещение отворить младенцу или еврею или язычнику дверь Церкви), но так, что рукоположение содержит в себе всю полноту благодати, даруемой Христом своей Церкви. Самая же Церковь, сообщающая членам своим полноту духовных даров, назначила в силу своей богоданной свободы, различия в степенях рукоположения. Иной дар пресвитеру, совершающему все таинства, кроме рукоположения, иной епископу, совершающему рукоположение; выше же дара епископского нет ничего. Таинство дает рукоположенному то великое значение, что хотя и недостойный он, в совершении своего таинственного служения, действует уже не от себя, но от всей Церкви, т. е. от Христа, живущего в ней. Если бы прекратилось рукоположение, прекратились бы все таинства, кроме крещения, и род человеческий оторвался бы от благодати: ибо Церковь сама тогда бы засвидетельствовала, что отступился от нее Христос.

О таинстве миропомазания учит Церковь, что в нем передаются христианину дары Духа Святого, утверждающего его веру и внутреннюю святость; таинство же сие совершается по воле св. Церкви не епископами одними, но и пресвитерами, хотя самое миро может быть благословенно только епископом.

О таинстве брака учит святая Церковь, что благодать Божия, благословляющая преемственность поколений во временном существовании рода человеческого и святое соединение мужа и жены для образования семьи, есть дар таинственный, налагающий на приемлющих его высокую обязанность взаимной любви и духовную святость, через которое грешное и вещественное облекается в праведность и чистоту. Почему великие учителя Церкви, апостолы признают таинство брака даже у язычников, ибо, запрещая наложничество, они утверждают брак между язычниками и христианами, говоря, что муж святится женою верною, а жена мужем верным. Сие слово апостольское не значит, чтобы неверный спасался своим союзом с верующим, но что освящается брак: ибо святится не человек, а святятся муж и жена. Человек чрез другого человека не спасается, но святятся муж или жена в отношении самого брака. Итак, не скверен брак даже у идолопоклонников; но они не знают сами про милость Божию, данную им. Святая же Церковь, чрез своих рукоположенных служителей, признает и благословляет соединение

мужа и жены, благословенное Богом. Посему брак не есть обряд, но истинное таинство. Получает же оно свое совершение в святой Церкви, ибо в ней только совершается в полноте своей всякая святыня.

О таинстве покаяния учит святая Церковь, что без него не может очиститься дух человеческий от рабства греха и греховой гордости; что не может он сам разрешать свои собственные грехи (ибо мы властны только осуждать себя, а не оправдывать) и что одна только Церковь имеет силу оправдания, ибо в ней живет полнота духа Христова. Мы знаем, что первенец царства небесного после Спасителя вошел в святыню Божию осуждением самого себя, т. е. таинством покаяния, сказав: «ибо достойное по делом нашим приняли», и получив разрешение от Того, Кто может один разрешать и разрешает устами своей Церкви.

О таинстве елеосвящения учит святая Церковь, что в нем совершается благословение всего подвига, совершенного человеком на земле, и всего пути, им пройденного в вере и смирении, и что в елеосвящении выражается самый суд божественный над земным составом человека, исцеляя его, когда все средства целебные бессильны, или дозволяя смерти разрушать тленное тело, уже ненужное для земной Церкви и для тайны путей Божиих.

§ 9. Церковь живет даже на земле не земною, человеческою жизнью, но жизнью божественною и благодатною. Посему не только каждый из членов ее, но и вся она торжественно называет себя святою. Видимое ее проявление содержится в таинствах; внутренняя же жизнь ее в дарах Духа Святого в вере, надежде и любви. Угнетаемая и преследуемая внешними врагами, не раз возмущенная и разорванная злыми страстями своих сынов, она сохранялась и сохраняется непоколебимо и неизменно там, где неизменно хранятся таинства и духовная святость — никогда не искажается и никогда не требует исправления. Она живет не под законом рабства, но под законом свободы, не признает над собою ничьей власти, кроме собственной, ничьего суда, кроме суда веры (ибо разум ее не постигает), и выражает свою любовь, свою веру и свою надежду в молитвах и обрядах, внушаемых ей духом истины и благодатью Христовою. Посему самые обряды ее, хотя и неизменны (ибо созданы духом свободы и могут изменяться по суду Церкви), никогда и ни в каком случае не могут содержать в себе какую-нибудь, хоть малейшую, примесь лжи или ложного Учения. Обряды же, еще неизменные, обязательны для членов Церкви, ибо в их соблюдении радость святого единства.

Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинств; внутреннее же единство есть единство духа. Многие спаслись (напр., некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже и крещению), но никто не спасется, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде и любви; ибо не дела спасают, а вера. Вера же не двойка, но едина, — истинная и живая. Посему неразумны и те, которые говорят, что вера одна не спасает, но еще нужны дела, и те, которые говорят, что вера спасает кроме дел: ибо если дел нет, то вера оказывается мертвою; если мертва, то и неистинна, ибо в истинной вере Христос, истина и живот; если же не истинная, то ложная, т. е. внешнее знание. А ложь ли может спасти? Если же истинная, то живая, т. е. творящая дела, а если она творит дела, то какие еще дела потребны? Боговдохновенный апостол говорит: «покажи мне от дел твоих веру, которою ты хвалишься, как и я показываю веру свою от дел своих». Признает ли он две веры? Нет, но обличает неразумную похвальбу. «Ты веришь в Бога, но и бесы веруют». Признает ли он веру в бесах? Нет, но уличает ложь, хвастающуюся качеством, которое и бесы имеют. «Как тело без души мертво, так и вера без дел». Сравнивает ли он веру с телом, а дела с духом? Нет; ибо такое подобие было бы неверно, но смысл слов его ясен. Как тело бездушное не есть уже человек и человеком назваться не может, но трупом; так и вера, не творящая дел, истинной верой назваться не может, но ложною, т. е. знанием внешним, бесплодным и доступным даже бесам. Что писано просто, то должно быть и читано просто. Посему те, которые основываются на апостоле Иакове для доказательства, что есть вера мертвая и вера живая и будто две веры, не постигают смысла слов апостольских; ибо не за них, но против них свидетельствует апостол. Также, когда великий апостол языков говорит: «какая польза без любви, даже в такой вере, которая двигала бы горы?» он не утверждает возможности такой веры без любви, но, предполагая ее, объявляет бесполезною. Не духом мудрости мирской, спорящей о словах, должно быть читано святое писание, но духом мудрости Божией и простоты духовной. Апостол, определяя веру, говорит: «она есть невидимых обличение и утверждение уповаемых» (не ожидаемых токмо или будущих); если же уповаем, то желаем; если же желаем, то любим: ибо нельзя желать того, чего не любишь. Или бесы имеют также упование? Посему вера одна, и когда спрашиваем: «может ли истинная вера спасти кроме дел?» — то делаем вопрос неразумный, или, лучше сказать, ничего не спрашиваем; ибо вера

истинная есть живая, творящая дела: она есть вера во Христе и Христос в вере.

Те, которые приняли за веру истинную мертвую веру, т. е. ложную или внешнее знание, дошли в своем заблуждении до того, что из сей мертвой веры, сами того не зная, сделали восьмое таинство. Церковь имеет веру, но веру живую, ибо она же имеет и святость. Когда же один человек или один епископ имеет непременно веру, что должны мы сказать? Имеет ли он святость? Нет, ибо он ославлен преступлением и развратом. Но вера в нем пребывает, хотя и в грешнике. Итак, вера в нем есть восьмое таинство, как и всякое таинство есть действие Церкви в лице, хотя и недостойном. Через сие таинство какая же вера в нем пребывает? Живая? Нет, ибо он преступник; но вера мертвая, т. е. внешнее знание, доступное даже бесам. И это ли будет восьмое таинство? Так отступление от истины само собою называется*.

Должно разуметь, что спасает не вера и не надежда и не любовь (ибо спасет ли вера в разум, или надежда на мир, или любовь к плоти?), но спасает предмет веры. Веруешь ли во Христа — Христом спасаешься в вере; веруешь ли в Церковь — Церковью спасаешься; веруешь ли в таинства Христовы — ими спасаешься: ибо Христос Бог наш, в Церкви и в таинствах. Ветхозаветная Церковь спасалась верою в будущего Искупителя. Авраам спасался тем же Христом, как и мы. Он имел Христа в уповании, мы же в радости. Посему желающий крещения крестится в желании; принявший крещение имеет крещение в радости. Обоих спасает одинаковая вера в крещение, но скажешь: «если вера в крещение спасает, к чему еще креститься». Если ты не принимаешь крещения, чего же ты желаешь? Очевидно, что вера, желающая крещения, должна совершиться в принятии самого крещения — своей радости. Посему и дом Корнилиев принял Духа Святого, не принявши еще крещения, и каже-ник исполнился того же Духа вслед за крещением. Ибо Бог может прославить таинство крещения до его совершения, точно так же как и после. Так исчезает разница между *opus operans* и *opus operatum***. Знаем мы, что многие не крестили младенцев

* Как непогрешимость в мертвой вере есть сама по себе ложь, так жертвенность ее выражается и тем, что эта непогрешимость связана с предметами мертвой природы, с местом жительства, или с мертвыми стенами, или с преемством епархиальным, или с престолом. Но мы знаем, кто во время Христовых страданий сидел на престоле Моисеевом.

** Объект действия; действитель (лат.). — Ред.

и многие не допускали их к причащению св. тайн, и многие не миропомазывали их; но иначе разумеет св. Церковь, крестящая и миропомазывающая и допускающая младенцев к причащению. Не потому так положила она, чтобы осуждала искрещенных младенцев, коих ангелы всегда видят лице Божие; но положила сие по духу любви, в ней живущему, дабы и первая мысль младенца, входящего в разум, была уже не только желанием, но радостью за принятые уже таинства. И знаешь ли ты радость младенца, еще, по-видимому, не вошедшего в разум? Не возрадовался ли о Христе еще нерожденный пророк? Отняли же у младенцев крещение и миропомазание и причащение св. даров те, которые, наследовав слепую мудрость слепого язычества, не постигли величия таинств Божиих, требовали во всем причины и пользы и, подчиняя учение Церкви толкованиям схоластическим, не желают даже молиться, если не видят в молитве прямой цели и выгоды. Но наш закон не есть закон рабства или наемничества, трудящегося за плату, но закон усыновления и свободной любви.

Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается. Спасующийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто, он в общении Веры; любит ли, он в общении Любви; молится ли, он в общении Молитвы. Посему никто не может надеяться на свою молитву, и всякий, молясь, просит всю Церковь о заступлении, не так как будто бы сомневался в заступничестве единого ходатая Христа, но в уверенности, что вся Церковь всегда молится за всех своих членов. Молятся за нас все ангелы и апостолы, и мученики, и праотцы, и всех высшая Мать Господа нашего, и это святое единение есть истинная жизнь Церкви. Но если беспрестанно молится Церковь видимая и невидимая — зачем же просить ее о молитвах? Не просим ли милости у Бога и Христа, хотя милость Его предваряет нашу молитву? Потому именно и просим Церковь о молитвах, что знаем, что она и непросящему дает помощь своего заступления и просящему дает несравненно более, чем он просит: ибо в ней полнота духа Божиего. Так и прославляем всех, кого Господь прославил и прославляет: ибо как скажем, что Христос в нас живет, если не уподобляемся Христу? Посему прославляем святых и ангелов и пророков, но более всех чистейшую Мать Господа Иисуса, не признавая Ее или безгрешною, по рождению, или совершенною (ибо безгрешен и совершен один Христос), но помня, что Ее непонятное превосходство перед всем Божиим творением засвидетельствовано ангелом и Елисаветою и более

всего самым Спасителем, назначившим ей в сыновнее повиновение и службу великого своего апостола и тайновидца Иоанна.

Так же как каждый из нас требует молитвы от всех, так и он всем должен своими молитвами, живым и усопшим и даже еще нерожденным; ибо, прося, чтобы мир пришел в разум Божий (как мы просим со всею Церковью), просим не за одни настоящие поколения, но и за те, которые Бог еще вызовет к жизни. Молимся за живых, дабы была на них благодать Господа, и за усопших, чтобы были они удостоены лицезрения Божиего. Не знаем мы о среднем состоянии душ. не принятых в царство Божие и не осужденных на муку, ибо о таком состоянии не получили мы учения от апостолов или от Христа; не признаем чистилища, т. е. очищения душ страданиями, от которых можно откупиться делами своими или чужими: ибо Церковь не знает ни про спасение какими бы то ни было внешними средствами или страданиями, кроме Христовых, ни про торг с Богом, откупающийся от страдания добрым делом.

Все сие язычество остается при наследниках языческой мудрости, при людях, гордящихся местом и именем и областью, при учредителях восьмого таинства мертвой веры. Мы же молимся в духе Любви, зная, что никто не спасется иначе, как молитвою всей Церкви, в которой живет Христос, зная и уповая, что, покуда не пришло совершение времен, все члены Церкви, живые и усопшие, непрестанно совершенствуются взаимною молитвою. Много выше нас святые, прославленные Богом; выше же всего св. Церковь, вмещающая в себе всех святых и молящаяся за всех, как видно в боговдохновенной литургии. В молитве ее слышится и наша молитва, как бы мы ни были недостойны называться сынами Церкви. Если, поклоняясь и славя святых, мы просим, дабы прославил их Бог, мы не подпадаем обвинению в гордости; ибо нам, получившим позволение называть Бога Отцом, дано также позволение молиться: «да святится имя Его, да придет Царствие Его и да будет воля Его». И если нам позволено просить Бога, да прославит Он имя Свое, и совершает волю Свою, кто нам запретит просить: да прославит Он Своих святых и да успокоит Он Своих избранных? За неизбранных же не молимся, как и Христос молился не о всем мире, но о тех, кого дал Ему Господь. Не говори: «какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня?» Ибо, неумеющий молиться, к чему молился бы ты и за себя? Молится же в тебе дух Любви. Также не говори: «к чему моя молитва другому, когда он сам молится и за него ходатайствует сам Христос?» Когда ты мо-

лишься, в тебе молится дух Любви. Не говори: «суда Божиего уже изменить нельзя»; ибо твоя молитва сама в путях Божиих, и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней; а если ты отказываешься от общения, ты сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви. Церковь молится за всех, и мы все вместе молимся за всех; но молитва наша должна быть истинною и истинным выражением Любви, а не словесным обрядом. Не умея всех любить, мы молимся о тех, кого любим, и молитва наша нелицемерна; просим же Бога, дабы можно было нам всех любить и за всех молиться нелицемерно. Кровь же Церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — славословие Божие. Молимся в духе Любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического, просящего платы. Всякий спрашивающий: «какая польза в молитве?» признает себя рабом. Молитва истинная есть истинная Любовь.

Выше всего Любовь и Единение; Любовь же выражается многообразно: делом, молитвою и песнию духовною. Церковь благословляет все эти выражения Любви. Если ты не можешь выразить своей Любви к Богу словом, а выражаешь ее изображением видимым, т. е. иконою, осудит ли тебя Церковь? Нет; но осудит осуждающего тебя, ибо он осуждает твою Любовь. Знаем, что и без иконы можно спастись, и спасались, и если Любовь твоя не требует иконы, спасешься и без иконы; если же Любовь брата твоего требует иконы, ты, осуждая Любовь брата, сам себя осуждаешь; и если ты, будучи христианином, не смеешь слушать без благоговения молитву или духовную песнь, сложенную братом твоим, как смеешь ты смотреть без благоговения на икону, созданную его Любовью, а не художеством? Сам Господь, знающий тайну сердца, благоволил не раз прославить молитву или псалом: запретишь ли ты Ему прославить икону или гробы святых? Скажешь ты: «Ветхий Завет запретил изображение Божие»; но ты, более св. Церкви понимающий слова ее (т. е. писания), не понимаешь ли, что не изображение Божие запретил Ветхий Завет (ибо позволил и херувимов, и медного змия, и писание имени Божиего), но запретил человеку созидать себе Бога наподобие какого бы то ни было предмета земного или небесного, видимого или даже воображаемого.

Пишешь ли ты икону для напоминовения о невидимом и невообразимом Боге, — ты не творишь себе кумира. Воображаешь ли себе Бога и думаешь, что Он похож на твое воображение, ты

ставишь себе кумир, — таков смысл запрещения ветхозаветного. Икона же (красками писанное имя Божие) или изображение святых Его, созданное Любовью, не запрещается духом истины. Не говори: «перейдут де христиане к идолопоклонству»; ибо дух Христов, хранящий Церковь, премудрее твоей расчетливой мудрости. Посему можешь и без иконы спастись, но не должен ты отвергать иконы.

Церковь принимает всякий обряд, выражающий духовное стремление к Богу, так же как принимает молитву и икону: но выше всех обрядов признает она св. литургию, в которой выражается вся полнота учения и духа церковного, и выражается не условными какими-нибудь знаками или символами, но словом жизни и истины, вдохновенным свыше. Только тот понимает Церковь, кто понимает литургию. Выше же всего единение Святости и Любви.

§ 10. Святая Церковь, исповедуя, что она чает воскресения мертвых и окончательного суда над всем человечеством, признает, что совершение всех ее членов исполнится с совершением ее самой и что жизнь будущая принадлежит не духу только, но и телу духовному; ибо один Бог есть дух совершенно бестелесный. Посему она отвергает гордость тех, которые проповедуют учение о бестелесности за гробом и, следовательно, презирают тело, в коем воскрес Христос. Тело сие не будет телом плотским, но будет подобно телесности ангелов, как и сам Христос сказал, что мы будем подобны ангелам.

В последнем суде явится в полноте своей оправдание наше во Христе; не освящение только, но и оправдание: ибо никто не освятился и не освящается вполне, но еще нужно и оправдание. Все благое творит в нас Христос, в вере ли, надежде ли, или любви; мы же только покоряемся Его действию; но никто вполне не покоряется. Посему нужно еще и оправдание Христовыми страданиями и кровью. Кто же еще может говорить о заслуге собственных дел или о запасе заслуг и молить? Только те, которые живут еще под законом рабства. Все благое творит в нас Христос, мы же никогда вполне не покоримся, никто, даже святые, как сказал сам Спаситель. Все творит благодать, и благодать дается даром и дается всем, дабы никто не мог роптать, но не всем равно, не по предопределению, а по предведению, как говорит апостол. Меньший же талант дан тому, в ком Господин предвидел нерадение, дабы отвержение большого дара не послужило к большому осуждению. И мы сами не растим дарованных талантов, но они отдаются купцам, чтобы и тут не могло быть нашей заслуги, но только не сопротивление благодати

растущей. Так исчезает разница между благодатью «достаточно и действующею». Все творит благодать. Покоряешься ли ей, в тебе совершается Господь и совершает тебя; но не гордись своею покорностью, ибо и покорность твоя от благодати. Вполне же никогда не покоряемся; посему, кроме освящения, еще просим и оправдания.

Все совершается в совершении общего суда, и Дух Божий, т. е. дух Веры, Надежды и Любви, проявится во всей своей полноте, и всякий дар достигнет полного своего совершенства: над всем же будет Любовь. Не должно, однако же, думать, что дары Божии, Вера и Надежда, погибли (ибо они нераздельны с Любовью), но одна Любовь сохраняет свое имя, а Вера, пришедшая в совершенство, будет уже полным, внутренним ведением и видением, Надежда же будет радостью; ибо мы и на земле знаем, что чем сильнее она, тем радостнее.

§ 11. По воле Божией св. Церковь, после отпадения многих расколов и римского патриаршества, сохранилась в епархиях и в патриаршествах греческих, и только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство. Ибо один Бог, и одна Церковь, и нет в ней ни раздора, ни разногласия.

Посему Церковь называется Православною или Восточною, или Греко-Российскою; но все сии названия суть только названия временные. Не должно обвинять Церковь в гордости, потому что она себя называет Православною, ибо она же себя называет Святою. Когда исчезнут ложные учения, не нужно будет и имя православия: ибо ложного христианства не будет. Когда распространится Церковь или войдет в нее полнота народов, тогда исчезнут все местные наименования; ибо не связывается Церковь с какою-нибудь местностью и не хранит наследства языческой гордости; но она называет себя Единою, Святою, Соборною и Апостольскою, зная, что ей принадлежит весь мир и что никакая местность не имеет особого какого-нибудь значения, но временно только может служить и служит для прославления имени Божиего, по Его неисповедимой Воле.





И. В. КИРЕЕВСКИЙ

Отрывки

Древнерусская, православно-христианская образованность, лежавшая в основании всего общественного и частного быта России, заложившая особенный склад русского ума, стремящегося ко внутренней цельности мышления, и создавшая особенный характер коренных русских нравов, проникнутых постоянною памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к божественному, — та образованность, которой следы до сих пор еще сохраняются в народе, была остановлена в своем развитии прежде, чем могла принести прочный плод в жизни или даже обнаружить свое процветание в разуме. На поверхности русской жизни господствует образованность заимствованная, возросшая на другом корне. Противоречие основных начал двух спорящих между собою образованностей есть главнейшая, если не единственная, причина всех зол и недостатков, которые могут быть замечены в Русской земле. Потому примирение обеих образованностей в таком мышлении, которого основание заключало бы в себе самый корень древнерусской образованности, а развитие состояло бы в сознании всей образованности западной и в подчинении ее выводов господствующему духу православно-христианского любомудрия, — такое примирительное мышление могло бы быть началом новой умственной жизни в России и — кто знает? — может быть, нашло бы отголоски и на Западе, среди искренних мыслителей, беспристрастно ищущих истины.

Чья вина была в том, что древнерусская образованность не могла развиваться и господствовать над образованностью Запада? Вина ли внешних исторических обстоятельств или внутреннего ослабления духовной жизни русского человека? Решение этого вопроса не касается нашего предмета. Заметим только, что характер просвещения, стремящегося к внутренней, духовной цельности, тем отличается от просвещения логического, или чувственно-опытного, или вообще основанного на развитии распавшихся сил разума, что последнее, не имея существенного

отношения к нравственному настроению человека, не возвышается и не упадает от его внутренней высоты или низости, но, быв однажды приобретено, остается навсегда его собственностью, независимо от настроения его духа. Просвещение духовное, напротив того, есть знание живое: оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы. Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось.

По этой причине, кажется, нельзя не предположить, что хотя сильные внешние причины очевидно противились развитию самобытной русской образованности, однако же упадок ее совершился и не без внутренней вины русского человека. Стремление к внешней формальности, которое мы замечаем в русских раскольниках, дает повод думать, что в первоначальном направлении русской образованности произошло некоторое ослабление еще гораздо прежде петровского переворота. Когда же мы вспомним, что в конце XV и в начале XVI века были сильные партии между представителями тогдашней образованности России, которые начали смешивать христианское с византийским и по византийской форме хотели определить общественную жизнь России, еще искавшую тогда своего равновесия, то мы поймем, что в это самое время и, может быть, в этом самом стремлении и начинался упадок русской образованности. Ибо действительно, как скоро византийские законы стали вмешиваться в дело русской общественной жизни и для грядущего России начали брать образцы из прошедшего порядка Восточно-Римской империи, то в этом движении ума уже была решена судьба русской коренной образованности. Подчинив развитие общества чужой форме, русский человек тем самым лишил себя возможности живого и правильного возрастания в самобытном просвещении и хотя сохранил святую истину в чистом и неискаженном виде, но стеснил свободное в ней развитие ума и тем подвергся сначала невежеству, потом, вследствие невежества, подчинился непреодолимому влиянию чужой образованности.

Хотя просвещение иноземное принадлежит почти исключительно высшему, так называемому *образованному* классу русского народа, а первобытное просвещение России хранится, не развиваясь, в нравах, обычаях и внутреннем складе ума так называемого простого народа, — однако ж противоречие этих двух просвещений отзывается равно вредными последствиями на оба класса. Ни тут, ни там нет ничего цельного, однородно-

го. Ни иноземная образованность не может принести даже тех плодов, какие она приносит в других странах, ибо не находит для себя корня в земле; ни коренная образованность не может сохранять своего значения, потому что вся внешняя жизнь проникнута другим смыслом. В нравственном отношении такое противоречие еще вреднее, чем в умственном, и большая часть пороков русского человека, которые приписываются разным случайным причинам, происходят единственно от этого основного разногласия русской жизни.

Самый образ распространения внешней иноземной образованности посреди русского народа уже определяет характер ее нравственного влияния. Ибо распространение это совершается, как я уже сказал, не силою внутреннего убеждения, но силою внешнего соблазна или внешней необходимости. В обычаях и нравах своих отцов русский человек видит что-то святое; в обычаях и нравах привходящей образованности он видит только приманчивое, или выгодное, или просто насильственно неразумное. Потому обыкновенно он поддается образованности против совести как злу, которому противостоять не нашел в себе силы. Принимая чужие нравы и обычаи, он не изменяет своего образа мыслей, но ему изменяет. Сначала увлекается или поддается, потом уже составляет себе образ мыслей, согласный с своим образом жизни. Потому, чтобы сделаться образованным, ему прежде нужно сделаться более или менее отступником от своих внутренних убеждений. Какие последствия должно иметь такое начало образованности на нравственный характер народа — легко отгадать заочно. Правда, до сих пор, слава богу, русский народ еще не теряет своей чистой веры и многих драгоценных качеств, которые из этой веры рождаются; но, по несчастью, нельзя не сознаться, что он потерял уже одну из необходимых основ общественной добродетели: уважение к святыне *правды*.

Здесь коснулись мы такого предмета, о котором едва ли может говорить равнодушно человек, сколько-нибудь любящий свое отечество. Ибо если есть какое зло в России, если есть какое-либо неустройство в ее общественных отношениях, если есть вообще причины страдать русскому человеку, то все они первым корнем своим имеют неуважение к святости правды.

Да, к несчастью, русскому человеку легко солгать. Он почитает ложь грехом общепринятым, неизбежным, почти не стыдным, каким-то внешним грехом, происходящим из необходимости внешних отношений, на которые он смотрит как на какую-то неразумную силу. Потому он не задумавшись готов

отдать жизнь за свое убежденно, претерпеть все лишения для того, чтобы не запятнать своей совести, и в то же время лжет за копейку барыша, лжет за стакан вина, лжет из боязни, лжет из выгоды, лжет без выгоды. Так удивительно сложились его понятия в последнее полуторастолетие. Он совершенно не дорожит своим внешним словом. Его слово — это не он, это его вещь, которую он владеет на праве римской собственности, то есть может ее употреблять и истреблять, не отвечая ни перед кем. Он не дорожит даже своею присягою. На площади каждого города можно видеть калачников, которые каждый торг ходят по десяти раз в день присягать в том, что они не видали драки, бывшей перед их глазами. При каждой покупке земли, при каждом вводе во владение собираются все окружные соседи присягать, сами не зная в чем и не интересуясь узнать этого. И это отсутствие правды у того самого народа, которого древние путешественники хвалили за правдолюбие, который так дорожил присягою, что даже в правом деле скорее готов был отказаться от своего иска, чем произнести клятву!

А между тем, лишившись правдивости слова, как может человек надеяться видеть устройство правды в его общественных отношениях? Покуда не возрастит он в себе безусловное уважение к правде слова, каким внешним надзором можно уберечь общество от тех злоупотреблений, которые только самим обществом могут быть замечены, оценены и исправлены?

Но это отсутствие правды, благодаря Бога, проникло еще не в самую глубину души русского человека; еще есть сферы жизни, где святость правды и верность слову для него остались священными. На этой части его сердца, уцелевшей от заразы, утверждается возможность его будущего возрождения. Много путей открывается перед мыслию, по которым русский человек может идти к возрождению в прежнюю стройность жизни. Все они с большею или меньшею вероятности могут вести к желанной цели, ибо достижение этой цели еще возможно, покуда силы русского духа еще не утрачены, покуда вера в нем еще не погасла, покуда на господственном состоянии его духа еще лежит печать прежней цельности бытия. Но одно достоверно и несомненно, что тот вред, который чужая образованность производит в умственном и нравственном развитии русского народа, не может быть устранен насильственным удалением от этой образованности или от ее источника — европейской науки. Ибо, во-первых, это удаление невозможно. Никакие карантинны не остановят мысли и только могут придать ей силу и заманчивость тайны. Во-вторых, если бы и возможно было остановить

вход новых мыслей, то это было бы еще вреднее для русской образованности, ибо в России движется уже так много прежде вошедших понятий Запада, что новые могли бы только ослабить вред прежних, разлагая и разъясняя, и доводя до своего отвлеченного основания, с которым вместе должны они или упасть, или остаться. Ибо в настоящее время все развитие европейского ума, сознаваясь, разлагается до своего последнего начала, которое само сознает свою неудовлетворительность. Между тем как, оставаясь неконченными и несознанными, но только требующими приложения и воплощения, прежние понятия Запада могли бы быть тем вреднее в России, что лишились бы своего противодействия в собственном развитии. Если бы не узнала Россия Шеллинга и Гегеля, то как уничтожилось бы господство Вольтера и энциклопедистов над русской образованностью? Но, наконец, если бы даже и возможно было совершенно изгнать западную образованность из России, то кратковременное невежество подвергло бы ее опять еще сильнейшему влиянию чужого просвещения. Россия опять воротилась бы к той эпохе петровского преобразования, когда введение всего западного, только потому что оно не русское, почиталось уже благом для России, ибо влекло за собой образованность. И что же вышло бы из этого? Все плоды полуторастолетнего ученичества России были бы уничтожены для того, чтобы ей снова начать тот же курс учения.

Один из самых прямых путей к уничтожению вреда от образованности иноземной, противоречащей духу просвещения христианского, был бы, конечно, тот, чтобы развитием законов самобытного мышления подчинить весь смысл западной образованности господству православно-христианского убеждения. Ибо мы видели, что христианское любомудрие иначе понимается Православною Церковью, чем как оно понимается Церковью Римскою или протестантскими исповеданиями. Затруднения, которые встречало христианское мышление на Западе, не могут относиться к мышлению православному. Для развития же этого самобытного православного мышления не требуется особой гениальности. Напротив, гениальность, предполагающая непременно оригинальность, могла бы даже повредить полноте истины. Развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих, знакомых с писаниями св. Отцев и с западною образованностью. Данные к нему готовы: с одной стороны, западное мышление, силою собственного развития дошедшее до сознания своей несостоятельности и требующее нового начала, которого еще не знает; с другой — глубокое,

живое и чистое любомудрие св. Отцев, представляющее зародыш этого высшего философского начала. Его простое развитие, соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой, без всяких остроумных открытий, ту новую науку мышления, которая должна уничтожить болезненное противоречие между умом и верою, между внутренними убеждениями и внешнею жизнью.

Но любомудрие св. Отцев представляет только зародыш этой будущей философии, которая требуется всею совокупностью современной русской образованности, — зародыш живой и ясный, но нуждавшийся еще в развитии и не составляющий еще самой науки философии. Ибо философия не есть основное убеждение, но мысленное развитие того отношения, которое существует между этим основным убеждением и современною образованностью. Только из такого развития своего получает она силу сообщать свое направление всем другим наукам, будучи вместе их первым основанием и последним результатом. Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в Св. Отцах, было крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаться, и создаться, как я сказал, не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия.

Может быть, для того благое Провидение и попустило русскому народу перейти через невежество к подчинению иноземной образованности, чтобы в борьбе с чужими стихиями православное просвещение овладело, наконец, всем умственным развитием современного мира, доставшимся ему в удел от всей прежней умственной жизни человечества, и чтобы, обогатившись мирскою мудростию, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума. Ибо, несмотря на видимое преобладание иноземной образованности, несмотря на тот вред, который она принесла нравственному характеру народа, поколебав в одном классе чувство правды, в другом поколебав вместе и правду, и истину, — несмотря на все зло, ею причиненное, еще остались в России, еще есть в ней несомненные залогов возрождения в прежнюю православную цельность. Эти залогов — живая вера народа в Св. Православную Церковь, память его прежней истории и явно уцелевшие следы прежней внутренней цельности его существования, сохранившемся в обычном и естественном настроении его духа, — в этом еще не замолкнувшем отголоске прежней его жизни, воспитанной внутри однородного общест-

венного состава, насквозь проникнутого православным учением Церкви. Так, рассматривая внимательно и хладнокровно отношение западной философии к русскому просвещению, кажется, без самообольщения можно сказать, что время для полного и общего переворота русского мышления уже недалеко. Ибо когда мы сообразим, как неудовлетворительность западного любомудрия требует нового начала, которого оно не находит во всем объеме западного просвещения; как это высшее начало знания хранится внутри Православной Церкви; как живительно для ума и науки могло быть развитие мысли, сообразное этому высшему началу; как самое богатство современного внешнего знания могло бы служить побуждением для этого развития и его опорой в разуме человека; как нестеснительно было бы оно для всего, что есть истинного в естественных приобретениях человеческого разума, — как живительно для всего, что требует жизни, — как удовлетворительно могло бы оно отвечать на все вопросы ума и сердца, требующие и не находящие себе разрешения; — когда мы сообразим все это, то нам не то кажется сомнительным, скоро ли разовьется, но то удивительным, отчего до сих пор еще не развилось у нас это новое самосознание ума, так настоятельно требуемое всею совокупностью нашей умственной и нравственной образованности. Возможность такого знания так близка к уму всякого образованного и верующего человека, что, казалось бы, достаточно одной случайной искры мысли, чтобы зажечь огонь неугасимого стремления к этому новому и живительному мышлению, долженствующему согласить веру и разум, наполнить пустоту, которая раздвояет два мира, требующие соединения, утвердить в уме человека истину духовную видимым ее господством над истиною естественною, и возвысить истину естественную ее правильным отношением к духовной, и связать, наконец, обе истины в одну живую мысль; ибо истина одна, как один ум человека, созданный стремиться к Единому Богу.

Указания Св. Отцев примет верующее любомудрие за первые данные для своего разумения, тем более что указания эти не могут быть отгаданы отвлеченным мышлением. Ибо истины, ими выражаемые, были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известия очевидца о стране, в которой он был.

Если не на все вопросы ума найдет верующая философия готовые ответы в писаниях Св. Отцев, то, основываясь на истинах, ими выраженных, и на своем убеждении, она будет искать в совокупности этих двух указаний прямого пути к разумению других предметов знания. И во всяком случае способ мышления разума верующего будет отличен от разума, ищущего убеждения или опирающегося на убеждение отвлеченное. Особенности эту, кроме твердости коренной истины, будут составлять те данные, которые разум получит от святых мыслителей, просвещенных высшим зрением, и то стремление к внутренней цельности, которое не позволяет уму принять истину мертвую за живую, и, наконец, та крайняя совестливость, с которою искренняя вера отличает истицу вечную и Божественную от той, которая может быть (добыта) мнением человека или народа или времени.

Задача: Разрабатывание общественного самосознания. Истинные убеждения благодетельны и сильны только в совокупности своей.

Добрые силы в одиночества не растут. Рожь заглохнет между сорных трав.

Распадение единства Богопознания на разнообразные влечения к частным благам и на разноречащие признаки частных истин.

Слово должно быть не ящик, в который заключается мысль, но проводник, который передает его другим; не подвал, куда складываются сокровища ума и знания, но дверь, через которую они выносятся. И странный закон этих сокровищ: чем более их выносятся наружу, тем более их остается в хранилище. Дающая рука не оскудеет.

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 дыханье ума. Оно и должно дышать свободой внутренней жизни. Потому слово, окостенелое в школьных формулах, не может выразить духа, как труп не

выражает жизни. Однако ж, изменяясь в оттенках своих, оно не должно переиначиваться в внутреннем составе.

Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступно. Только существенность может прикасаться существенному. Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий. Законы разума и вещества, которые составляют его содержание, сами по себе не имеют существенности, но являются только совокупностью отношений. Ибо существенного в мире есть только разумно свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное. Но для рационального мышления живая личность разлагается на отвлеченные законы саморазвития или является произведением посторонних начал, и в обоих случаях теряет свой настоящий смысл.

Потому отвлеченное мышление, касаясь предметов веры, по наружности может быть весьма сходно с ее учением; но в сущности имеет совершенно отличное значение, именно потому, что в нем недостает смысла существенности, который возникает из внутреннего развития смысла цельной личности.

Весьма во многих системах рациональной философии видим мы, что догматы о единстве Божества, о Его всемогуществе, о Его премудрости, о Его духовности и вездесущии, даже о Его троичности, — возможны и доступны уму неверующему. Он может даже допустить и объяснить все чудеса, принимаемые верою, подводя их под какую-нибудь особую формулу. Но все это не имеет религиозного значения, только потому, что рациональному мышлению неместимо сознание о живой личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека.

Сознание об отношении живой Божественной личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести; но обнимает всю цельность человека, и является только в минуты этой цельности и

соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости.

Не форма мысли, предстоящей уму, производит в нем это сосредоточение сил; но из умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли.

Это стремление к умственной цельности, как необходимое условие разумения высшей истины, всегда было неотъемлемою принадлежностью христианского любознания. Со времен Апостолов до наших времен оно составляет его исключительное свойство. Но с отпадения Западной Церкви оно осталось преимущественно в Церкви Православной. Другие христианские исповедания хотя не отвергают его законности, но и не почитают его необходимым условием для разумения Божественной истины. По мнению римских богословов и философов, кажется, было достаточно, чтоб авторитет Божественных истин был однажды признан для того, чтоб дальнейшее разумение и развитие этих истин могло уже совершаться посредством мышления отвлеченно логического. Может быть, по особому пристрастию к Аристотелю, богословские сочинения их носят характер логического изложения. Самый ход мышления совершался наружным сцеплением понятий. Под догмат веры искали они подвести логическое оправдание. В этом логическом изложении из отвлеченно-рассудочного разумения догматов, тоже, как отвлеченный вывод, раздались требования нравственные. Странное рождение живого из мертвого! Мудреное требование силы во имя мысли, которая сама не имеет ее.

Отделенное от других познавательных сил, логическое мышление составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности. Весь порядок вещей, происшедший вследствие этого раздвоенного состояния человека, сам собою влечет его мышление к этой логической отдаленности. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустил ниже своего первоестественного уровня. Потому и не необходимо для него

возвыситься к первообразному единству, чтоб проникнуться верою.

Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любомудрием; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству; но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетной машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека собственно не будет. Ибо человек — это его вера.

И нет такого неразвитого сознания, которому бы не под силу было проникнуться основным убеждением христианской веры. Ибо нет такого тупого ума, который бы не мог понять своей ничтожности и необходимости высшего откровения; нет такого ограниченного сердца, которое бы не могло разуместь возможность другой любви, выше той, которую возбуждают в нем предметы земные; нет такой совести, которая бы не чувствовала невидимого существования высшего нравственного порядка; нет такой слабой воли, которая бы не могла решиться на полное самопожертвование за высшую любовь своего сердца. А из таких сил слагается вера. Она есть живая потребность искупления и безусловная за него благодарность. В этом вся его сущность. Отсюда получает свой свет и смысл все последующее развития верующего ума и жизни.

Духовное общение каждого христианина с полнотою всей Церкви.

Он знает, что во всем мире идет та же борьба, какая совершается в его внутреннем самосознании, борьба между светом и тьмою, между стремлением к высшей гармонии и цельности бытия, и пребыванием в естественном разногласии и разъединенности, между свободою воли человека, созидающею духовную

личность, и покорностию внешним влечениям, обращающим его в орудие чужих сил; между великодушным самоотвержением и боязливым себялюбием, одним словом, между делом искупления и свободы и насильственной властью естественного, расстроенного порядка вещей.

Как бы ни мало было развито это сознание, но он знает, что во внутреннем устройстве души своей он действует не один, и не для одного себя; что он делает общее дело всей Церкви, всего рода человеческого, для которого совершилось искупление и которого он только некоторая часть. Только вместе со всею Церковью и в живом общении с нею может он спастись.

Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира. Ибо как в мире физическом небесные светила притягиваются друг к другу без всякого вещественного посредства, так и в мире духовном каждая личность духовная, даже без видимого действия, уже одним пребыванием своим на нравственной высоте, подымает, привлекает к себе все сродное в душах человеческих. Но в физическом мире каждое существо живет и поддерживается только разрушением других; в духовном мире созидание каждой личности созидает всех, и жизнью всех дышит каждая.

Во все времена были и есть люди, проникнутые высшим светом и силою веры. От них, как лучи от звезд, расходится истинное учение веры по всему христианскому миру. В истории Церкви можно видеть часто видимые способы этого света, как он проникает из мест, озаренных высшим учением, в страны, где оно затемнялось волею человека; как погасал этот свет в местах, которые прежде всего более освящались им, и как опять зажигается от принесенный из других стран, прежде лежавших во тьме. Ибо благодать истины никогда не оскудевает в Царстве Божиим.

История Афона.

Духовная Иерархия. — Лестница Иакова. — Живые истины — не те, которые составляют мертвый капитал в уме челове-

ка, которые лежат на поверхности его ума и могут приобретаться внешним учением, но те, которые зажигают душу, которые могут гореть и погаснуть, которые дают жизнь жизни, которые сохраняются в тайне сердечной и, по природе своей, не могут быть явными и общими для всех; ибо, выражаясь в словах, остаются незамеченными, выражаясь в делах, остаются непонятными для тех, кто не испытал их непосредственного прикосновения. По этой-то причине особенно драгоценны для каждого христианина писания Св. Отцев. Они говорят о стране, в которой были.

Отношение веры к разуму, или какую степень знания составляет вера?

Различные отношения внутреннего самосознания к Богопознанию.

Сознание всепроникающей связности и единства Вселенной предшествует понятию о единой причине бытия и возбуждает разумное сознание единства Творца.

Неизмеримость, гармония и премудрость мироздания наводят разум на сознание всемогущества и премудрости Создателя.

Но единство, всемогущество, премудрость и все другие понятия о Божественности первой причины, которые разум может извлечь из созерцания внешнего мироздания, еще не внушают ему того сознания о живой и личной самосущности Создателя, которое дает существенность нашим умственным к Нему отношениям, перелагая самое внутреннее движение наших мыслей и чувств к Нему из сферы умозрительной отвлеченности в сферу живой, ответственной деятельности.

Это сознание, совершенно изменяющее характер нашего богомыслия и которое мы не можем извлечь прямо из одного созерцания внешнего мироздания, возникает в душе нашей тогда, когда к созерцанию мира внешнего присоединится самостоятельное и неуклонное созерцание мира внутреннего и нравственного, раскрывающего пред зрением ума сторону высшей жизненности в самых высших соображениях разума.

Вера — не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с Высшим миром, с Небом, с Божеством).

Главная причина заблуждения человека заключается в том, что он не знает, что любит и чего хочет.

Потребность счастья, потребность любви, потребность гармонии, потребность правды, потребность сочувствия, потребность умиления, потребность деятельности, потребность самозабвения, потребность саморазумения — все эти законные и существенные потребности человеческого сердца происходят из одного общего корня жизни, до которого немногие доводят свое самосознание.

Справедливость, правда, реже любви, потому что она труднее, стоит более пожертвований и менее усладительна.

Мы охотно удвоили бы наши жертвования, только бы уменьшить наши обязанности. Как часто встречается человек великодушный и вместе несправедливый, благотворительный и неблагодарный, щедрый и скупой, расточительный на то, что не должно тратить, и скупой на то, что обязан давать; преданный по прихоти, жесткий с теми, кто имеет право на его преданность; ненавистный, может быть, в том кругу, куда поставило его Провидение, и достойный любви и удивления, как скоро выходит из него, охотник в делах человеколюбия и беглец из рядов обязанностей, и воображающий, что может произвольным и часто бесполезным жертвованием уплатить нарушение самых существенных, самых близких обязанностей. Не труды, не жертвования, не опасности — ему противна правильность порядка. Ему легче быть возвышенным, нежели честным. Но не скажу: ему легче быть милосердным, нежели справедливым, ибо милосердие несправедливого — не милосердие.

В добре и зле все связано. Добро одно, как истина одна. Справедливость к милосердию, как ствол дерева к его верхушке.

Мышление, отделенное от сердечного стремления, есть так же развлечение для души, как и бессознательная веселость. Чем глубже такое мышление, тем оно важнее, по-видимому, тем, в сущности, делает оно человека легкомысленнее. Потому серьезное и сильное заятие науками принадлежит также к числу средств развлечения, средств для того, чтобы рассеяться, чтобы отделаться от самого себя. Эта мнимая серьезность, мнимая дельность разгоняет истинную. Удовольствия светские действуют не так успешно и не так быстро.

Чувство восстановления (исцеления) нашего внутреннего единства и гармонии.

Веровать — это получать из сердца то свидетельство, которое Сам Бог дал Своему Сыну.

Вера — взор сердца к Богу.

Справедливость, нравственность, дух народа, достоинство человека, святость законности могут сознаваться только в совокупности с сознанием вечных религиозных отношений человека.

Мир свободной воли имеет свою правду в мире вечной нравственности.





К. С. АКСАКОВ

<Россия>

Россия!.. Какие разные ощущения пробуждает это имя в целом мире. Россия, в понятии европейского Запада, — это варварская страна, это страшная, только материальная сила, грозящая подавить свободу мысли, просвещения, преуспевание (прогресс) народов. Для азиатского Востока Россия — это символ грозного величия, возбуждающего благоговение и невольно привлекающего к себе азиатские народы. Для Америки имя России знаменует крайнюю ей противоположность, но в то же время самобытное, юное государство, которому, вместе с нею, принадлежит будущность мира. Еще иначе отзывается это великое имя в сердцах и греческого и славянских народов. Оно возбуждает в них ничем не победимое сочувствие единоверия и единоплеменности и надежду на ее могущественную помощь, на то, что, в России или через Россию, рано или поздно прославит Бог, пред лицом всего света, истину веры православной, и утвердит права племен славянских на жизнь общечеловеческую.

Но как отзывается это драгоценное имя в нас самих? Россия... Это имя отзывается разное и в сердцах русских людей. Исключаем простой народ: он и Россия — одно; он есть разумная стихия России. Мы говорим о себе, о так называемых образованных или переобразованных русских. Разно звучит имя России и в их сердцах... Одни говорят, что Россия создана Петром, что она начала жить человеческою жизнью только полтора-два года, что до Петра это была какая-то грубая, дикая масса, представлявшая одно брожение без мысли, своих начал, своего пути и стремления, шатавшаяся из стороны в сторону, что под этим хаосом раздалось повелительное слово Петра: «да будет!», что, по мановению державного Преобразователя, Россия восприимчива жизни, заимствованную им от западной Европы. Вся история допетровская является, в глазах их, чем-то низким,

годящимся лишь для возвеличения дел Петровых. Другие, напротив, думают, что Россия допетровская имела (не могла не иметь) свои начала, свои пути, свое стремление, что эти древние начала суть залог ее признания в будущем, что живая связь с стариною, с преданием необходима, что, лишенное корня, дерево не приносит плодов, а может только походить на те детские игрушечные деревья, на ветвях которых натыканы плоды, созревшие на иных живых ветвях, что такие наружные украшения непрочны и могут веселить только детские взоры, что для своего просвещения, для оживления и преуспевания (прогресса) Россия должна обратиться не к формам, конечно, но к своим древним основным началам, к жизненным сокам корней своих: это уже невозможно для срубленного дерева, но для человека и, следовательно, народа, к счастью, это возможно.

Вследствие такого двойного понимания, являются и два направления, оба желающие блага России, но розно ее понимающие, — направления, между которыми идет борьба мысли, в той или другой умственной сфере, широко охватывая собою и быт, и язык, и историю, и все области русской жизни человека. Однако направление известно под именем: западного, другое — под неточным именем: славянофильского.

Всем сердцем отвергая первое направление, всем сердцем следуем второму.





К. С. АКСАКОВ

<Народность>

Народность есть личность народа. Точно так же, как и человек не может быть без личности, так и народ без народности. Если же и может встретиться человек без личности, народ без народности, то это явление жалкое, несчастное, беспомощное к себе и другим. Личность не только не мешает, но она одна и дает возможность понять вполне и свободно другого человека, другие личности. Так точно и народность одна дает возможность народу понять другие народности. Где исчезает она, там исчезает, материально или нравственно, сам народ. Народность — это есть живая, цельная сила, имеющая в себе нечто неуловимое, как жизнь. И дух, и творчество художественное, и природа человеческая, и даже природа местная — все принимает участие в этой силе. Народная песня, как бы ни была она доступна всему остальному человечеству, все-таки отзовется чем-то особенным в душе того человека, для которого она — своя, народная песня.

Иные скажут: народность ограничена, в ней может быть исключительность. Но исключительность есть уже злоупотребление. Для того, чтобы избавиться от народной исключительности, — не нужно уничтожать свою народность, а нужно признать всякую народность.

Да, нужно признать всякую народность, из совокупности их складывается общечеловеческий характер. Народ, теряющий свою народность, умолкает и исчезает из этого хора. Поэтому нет ничего грустнее видеть, когда падает и никнет народность под гнетом тяжелых обстоятельств, под давлением другого народа. Но в то же время какое странное и жалкое зрелище, если люди сами не знают и не хотят знать своей народности, заменяя ее подражаниями народностям чуждым, в которых мечтается им только общечеловеческое значение.

Каждый народ пусть сохраняет свой народный облик (физиогномию): только тогда будет иметь он и человеческое выражение. Неужели же захотят сделать из человечества какое-то отвлеченное явление, где бы не было живых, личных, народных черт? Но если отнять у человечества личные и народные краски, то это будет бесцветное явление, до которого можно дойти только чрез отвлеченное представление о безразличном человечестве, чрез искусственное собрание правил, под которые народ должен подводить себя, стирая притом свою народность. Это будет уже своего рода официальное, форменное, казенное человечество. По счастью, оно невозможно, и идея его может явиться только как крайняя, и притом не логическая отвлеченность в уме человеческом.

Нет, пусть свободно и ярко цветут все народности в человеческом мире; только они дают действительность и энергию общему труду народов.

Да здравствует каждая народность!





К. С. АКСАКОВ

Опыт синонимов. Публика — народ

Было время, когда у нас не было публики... «Возможно ли это?» — скажут мне. Очень возможно и совершенно верно: у нас не было публики, а был народ. Публика — явление чисто западное, и была заведена у нас вместе с разными нововведениями. Она образовалась очень просто: часть народа отказалась от русской жизни, языка и одежды, и составила публику, которая и всплыла над поверхностью. Она-то, публика, и составляет нашу настоящую связь с Западом; выписывает оттуда всякие, и материальные и духовные наряды, преклоняется перед ним, как перед учителем, занимает у него мысли и чувства, платя за то огромною ценою: временем, связью с народом и самою истинною мысли. Публика является над народом как будто его привилегированным выражением, в самом же деле публика есть искажение идеи народа.

Разница между публикою и народом у нас очевидна (мы говорим вообще, исключения сюда нейдут).

Публика подражает и не имеет самостоятельности: все, что принимается чужое, — принимает она наружно, становясь всякий раз сама чужою. Народ не подражает и совершенно самостоятелен; а если что примет чужое, то сделает это своим, *усвоит*. У публики *свое* обращается в чужое. У народа *чужое* обращается в свое. Часто, когда публика идет на бал, народ идет к всеобщей; когда публика танцует, народ молится. Средоточие публики в Москве — Кузнецкий мост. Средоточие народа — Кремль.

Публика выписывает из-за моря мысли и чувства, мазурки и польки: народ черпает жизнь из родного источника. Публика говорит по-французски, народ по-русски. Публика ходит в немецком платье, народ в русском. У публики — парижские моды, у народа — свои, русские обычаи. Публика (большею час-

тию, по крайней мере) ест скромное: народ ест постное. Публика спит, народ давно уже встал и работает. Публика работает (большею части ногами по паркету): народ спит или уже встает опять работать. Публика презирает народ: народ презирает публику. Публике всего полтора года лет, а народов не сочтешь. Публика преходяща: народ вечен. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь; но в публике грязь в золоте, в народе — золото в грязи. У публики — свет (monde, балы и пр.): у народа — мир (сходка). Публика и народ имеют эпитеты: публика у нас почтеннейшая, а народ православный.

«Публика вперед! Народ назад!» — так воскликнул многозначительно один хожалый.





И. С. АКСАКОВ

«Пора домой!»

Да, в Москву, в Москву призывает теперь своего Царя вся Россия!.. Пора домой! Пора покончить с петербургским периодом русской истории, со всеми кровавыми преданиями переворотов, измен, крамол XVIII и XIX века! Пора, наконец, средоточию государственной власти переместиться в историческое средоточие русской земли, — то средоточие, которое создало самую власть, дало ей историческое бытие, оправдало и освящение... Да и до сих пор не в Москве ли, не в Кремле ли венчаются и помазуются на царство наши цари? Сам Петр Великий не отважился отменить такой обычай, да он едва ли и помышлял о Петербурге иначе, как о временной *резиденции*...

В Москву, в Москву! Нам ли не подтвердить всего сказанного и сообщенного по этому поводу и «Московскими ведомостями», и «Современными известиями», нам ли, когда эта мысль о *возврате* томила и волновала сердце самых дорогих, самих близких нам, едва ли не самых лучших русских людей — безвременно, в тщетном ожидании сошедших в могилу! Да еще и в «Дне», во сколько было возможно при условии тогдашней цензуры, проповедовали мы то же самое и поместили отрывки из «Записки», поданной К. С. Аксаковым покойному Государю при Его восшествии на престол: «О значении столицы»...

Но теперь, громче всяких слов, возопили сами события: *домой! домой!* Здесь только, в колыбели государства и своей власти, почувствует Себя русский Царь вполне у Себя; здесь окружит Его народ твердым, несокрушимым, как Он сам, оплотом, таким оплотом, которого не заменит никакая полиция в свете, — круговую порукою всей земли! — такой народ-исполин, которому нет равного в мире по любви, по самоотверженной преданности своей Вождям, к венчанным Представителям его исполинства, его единства, его места в истории, его призвания

и долга в человечестве! Здесь только, в Москве, Царь и народ, мыслимые народом едино, возобладав надо всем, что не только грубо-насильственно (стало быть, наименее опасным образом), но и лукаво-искусственно, незаметно, но настойчиво клонилось к их раздражению!..

Не может перемена центра в организме не нарушить правильного кровообращения. Правильное кровообращение нашего государственного дела прекратилось с перемещением центра тяжести правительственной власти на границу нашего пространного царства.

Петербург есть отец верховный, жрец и слуга бюрократизма, — т. е. формального, безжизненного, отвлеченного, бумажно-чиновничьего, механического управления русским народом. Но управление не механический только снаряд, а дело живое, отправление самой жизни политического организма. В противном случае оно только мертвит, хотя и не в силах убить самое начало жизни; оно искажает, оно кривит, и вне и внутри, образ и дух управляемого государства. Петербург — творец и пестун *казенщины*, — он же породил и другое зло, колоссальное, представляющееся у нас на степени истинно исторического явления — это *Пошлость*. Пошло все, что не искренно, условно, легковесно, скользит поверх жизни; что не имеет корней в глубинах личного духа, ходит как общее место, бессмысленно повторяемое словом или делом... Что может быть пошлее *безличного* человека? Что, кроме пошлости, может дать в своем высшем развитии *обезличенная* народность? На *пошлость*, только на пошлость осуждено все, что отрывается от народности! Пошла казенщина, нет сомнения, но еще более пошл — истинный расцвет пошлости, петербургский «либерализм»... Потребовался гениальный художник для того, чтобы просветить наше сознание и выставить нам ярко и выпукло нашу пошлость. Гоголь, однако же, совершил для нас это благодеяние только относительно первой формы пошлости, более грубой. Но пошлость, гнездящаяся в самих недрах русской, отчужденной от народа «интеллигенции», во всех ее видах: от чванства «последним словом науки» без знания первого ее слова, до коленопреклоненной подлости пред всяким паясничеством «прогресса», пред всяким арлекинством «либерализма», — эта пошлость еще ждет своего сатирика! Она не так груба, как заклеянная Гоголем духовная казенщина; она хотя и имеет своего рода Чичиковых и Маниловых и Ноздревых либерализма, однако благообразнее, и тем опаснее. Она составляет почти неотъемлемую принадлежность нашей «цивилизации», хотя, конечно, чужда

истинному просвещению. Она чужда и всякой правде жизни; ее не знала наша допетровская старина; ее и следа нет в современном нашем простом народе: немало в них было и есть зла, тьмы, всяких пороков, но не пошлости! В нашем же обществе она является поистине могучею пагубною силой, плодя целый мир обмана, призраков, теней, подобий. Ее глашатаем по преимуществу та именно петербургская печать, которая самозванно величает себя «либеральною». Конечно, и в Петербурге найдется довольно истинно просвещенных, истинно русских мыслящих, верующих, чувствующих людей, но они в Петербурге как на чужбине. Конечно, не в одном Петербурге, но и в Москве, и в других городах имеются литературные и иные органы таковой же нашей исторической пошлости, но хотя бы и в Москве, они не от Москвы, не ее, а петербургского духа. Того же петербургского, а не русского земского духа и многие наши «земства», ораторствующие в один тон с так называемую либеральною прессой. Но резиденция, исток этой роковой исторической пошлости — все-таки Петербург, символ и знамя отчуждения от народа. Только на высоте престола, только в лице Царя, — только благодаря *личной нравственной* ответственности Царя пред историей и своей землею, благодаря органической, таинственной между собою связи Царя с народом, еще находило себе иногда, под наитием духа истории, в великие решительные мгновения нашего бытия, — выражение, убежище и защиту русское народное чувство, русская мысль.

Но трудно в ежедневности уклоняться от воздействия окружающей умственной среды, особенно же в Петербурге, где нет, как в Москве, немых, но вещей памятников допетровской старины, где не приходится непременно считаться (чего в Москве нельзя миновать) хоть бы только с церковною и народною бытовою стихией. Трудно лучу истинного света и правдивому народному голосу пробиться сквозь этот заслон, эту толщу лжи, фальши, извращений всяческого рода, которая застит свет и глушит слово правды. Чиновник и так называемые литераты, или не служащая профессионально интеллигенция, чуждая самых основных основ народного духа, — бюрократизм и бюрократический либерализм насаждают со всех сторон на власть имеющих и дают их мнимую силою мнимого общественного мнения.

Вот в том и опасность, чтоб марево не было принято за правду, чтоб гул, клики и крики, петербургски «интеллигентной» и «либеральной» среды не были возведены на степень «выражения мысли, нужд и потребностей» русской земли. Вот почему

так и желает пламенно русский народ видеть своего Царя вполне свободным от всяких чуждых истории и народному духу веяний и воздействий, и крепче, чем когда либо, утвердить Его державную власть на камне любви народных исторических преданий и заповедей, на истинно земской основе. Но в настоящую минуту испытания своих исторических судеб, о чем в особенности молит своего Царя Россия (а мы смело, пред лицом *всей России*, дерзаем уверять, что такова именно ее мольба), чтоб высоко, честно и грозно было вознесено царское имя на страх злодеям русской земли, и ведала бы предержавшая власть, что всякие, в смысле западноевропейского устройства, политические у нас бредни, — от кого бы они ни исходили, не выражают мнения русского народа, не от его духа!..





МЕМОУАРЫ, ДНЕВНИКИ



В. С. АКСАКОВА

Из «Дневника Веры Сергеевны Аксаковой»

<фрагмент>

1855 ГОД

1 января, суббота. Мы были почти все у обедни. Молебен на новое лето особенно кстати в настоящее время. Да благословит Господь новое лето, да отвратит свой праведный гнев на нас, да утвердит Православную Церковь и разорит агарянское царство!¹ Воротясь из Хотькова, мы прочли продолжение «Гимназии» из воспоминаний отесеньки², чрезвычайно интересно и прекрасно передано. Потом стали было продолжать «Посольства», но приехал священник с женой и оставался целый день. В Москве, говорят, ждут уже врагов и поговаривают о том, как бы спасти имущества.

2 января. Сегодня получили множество писем, именно от Гильфердинга, который не наверное обещает приехать к нам из Москвы, куда собирается на месяц; он, между прочим, пишет, что Святославовых дел не дожидаться нам, что очень грустно и т. д. От Кулиша письмо в желчном расположении духа; он раздражается тем, что мешают ему читать у Смирновой толпа светских и дипломатических гостей и т. д. Пишет, между прочим, о затруднениях, с какими он попал в Абрамцево, и в своей возвратной поездке; я думаю, что он не приедет к нам. Письмо — от М. Карташевской; говорят, что чума в неприятельском лагере под Севастополем — сохрани Бог. Тургенев возвещает свой приезд 8-го или 9-го. Не очень можно желать его приезда. Известия из деревни самые плохие. Дядя Николай Тимофеевич остается в Симбирске по случаю нового манифеста; видно, они приняли его в воинственном духе, и дядя одушевлен искренним энтузиазмом. Гильфердинга письмо смутило даже Константиана; должно заключить, что будет мир. Иван уехал в Москву вечером. И для него, и для нас лучше быть врозь.

Января 4 — день рождения Гриши³. Известий с почты особенно никаких, но надобно ждать мира.

5-е января. Мы были у обедни и вечерни на водоосвящении. Служили торжественно и благочестиво. «Приидите, примите духа премудрости, духа разума, духа страха Божия...» Молитва перед освящением воды в этот день, сочельник (накануне Крещения), удивительно хороша.

6 января. Были у обедни, но, к сожалению, опоздали и не слышали «Елицы во Христа креститесь». После обедни ходили в келии смотреть на Иордан. В одной из келий были со мною две монахини, обе ходившие в Иерусалим; мы разговорились о войне, я объяснила им, что мы отдаем православных под покровительство католиков; они обе понимают как нельзя лучше, что католики хуже турок для православных, и пришли в крайнее удивление и сердечное огорчение при таком известии; одна из них начала молиться, чтобы Господь вразумил Государя, чтобы укрепил Православную Церковь. В этот день получила и письмо от Машеньки; она пишет, что мы принимаем даже истолкования 4 условий, только враги наши будто бы согласились выключить требование об уничтожении Севастополя и флота; но я этому не верю; враги наши не уступят нам этого пункта, а разве только согласились не делать его явным. В 11 часов утра приехал Иван, а за ним должен был вслед явиться Самарин; между тем Константин уехал к Троице, чтобы побывать у Гилярова и Брызгалова. Иван привез подтверждение известия о мире и много разных вестей, и политических, и частных. Говорят, уже Государь и двор повеселели от надежды на мир. А что за мир — позор и грех! Погодин, говорят, написал очень хорошую автобиографию и упомянул в ней об нас, т. е. об отесеньке в особенности, об братьях и об нашем доме⁴. Хомяков слышал и очень хвалит, но нас это немного смутило. Погодин с самым лучшим намерением мог написать весьма неловко и неприлично, по крайней мере, сделать нас смешными.

К нам собираются много гостей и даже таких, которые никогда не бывали у нас. Видно, мало занимательного в Москве. Самарин приехал часа в три, Константин вслед за ним, пошли тотчас разговоры. Самарин был очень прост, дружествен. После обеда читал свой проект об крепостном праве⁵. Это еще не кончено, но написано очень умно, местами прекрасно выражено, но применения к делу кажутся весьма неудобноисполнимыми. Это самый затруднительный вопрос, и вряд ли можно его разрешить на бумаге, но необходимо приготовить к этому неизбежному перевороту, а главное, убедить помещиков добровольно на

него согласиться. В настоящую минуту это самый главный и важный вопрос. Теперь ясно становится, что покуда народ не получит глаз и ушей, чтоб понимать, что около него и с ним делается, то никакого возрождения Россия ждать не может, а уши и глаза откроются только тогда, когда будет он освобожден от рабства, парализующего его способности, его жизнь и участие. Но Самарин думает его распространять; но это не может пройти даром. Негодование благородного русского дворянства изыщет все средства, чтобы повредить ему. Не дай Бог! После чтения много говорили и толковали.

8 января. Целый день Константин читал Самарину отесенькины записки. Самарин просил убедительно прочесть все, что только было написано без него. Самарин был в современном восхищении, особенно от женитьбы Тимофея Степановича⁶. Он сделал очень верное замечание. «Сергей Тимофеевич, сказал он, представляя человека, передавая все его впечатления, его сердце, не идет путем разложения и анализа, но сохраняет его в целостности, передает его в полноте, как оно есть, а между тем вы видите все подробности, и от этого такая свежесть, цельность, жизнь во всем». Это правда, и совершенно противоположное встречаем мы во всех писателях нашего времени; между ними есть и весьма замечательные и даровитые люди, но все они принадлежат к одному разбору, все аналитики, дагерротиписты, лишаящие свой предмет, прежде всего, жизни и души.

После обеда, во время чтения «Гимназии», приехал Мамонов⁷. Мы встретились радушно, — добрый человек и старый знакомый. Мы давно его не видели, и он напомнил нам прежнюю жизнь. Он привез показать свой портрет масляными красками, им же самим написанный. Очень хорошо, но неоконченный, как и все, что он делает. Человек, одаренный разнообразными талантами и не способный ни одного из них обратить в дело. Продолжали читать «Гимназию» и после чая. Много говорили, толковали, спорили даже и, наконец, простились с Самариним. Они ушли все наверх, и Самарин уехал не прежде 3-го часу. Самарин — человек чрезвычайно умный и высоких достоинств. Жаль, что он слишком занялся теперь хозяйством и начинает отставать от другого рода занятий и окончательно теряет доверие к своим способностям, а он мог бы сделать много полезного в умственном мире.

9 января. Получили «Московские Ведомости», и 4 №№ газет иностранных. Все подтверждают одно — постыдный мир; уже начались конференции с русским послом. Хотя и ждали его, но удостоверение в нем привело всех в уныние, скорбь, раздраже-

ние, почти отчаяние. Но теперь надо бы ожидать, что выместится все унижение, которое было испытано перед иностранными государствами и перед своим собственным народом, над нами за то, что были нам на время развязаны языки, что мы высказали свои советы и желания, и письменно и печатно, которые все теперь служат только обвинениями. За все это как бы не пришлось расплатиться! Иван получил письмо от Смирновой, всех поразившее. Она последнее время писала к нему очень часто, высказывала полное сочувствие и даже говорила, что теперь не время быть осторожной, и вдруг сегодня пишет ему такое письмо: «Милостивый государь. Я вас не знаю, не разделяла никогда и не разделяю ваших убеждений и мыслей. Запад гибнет от гордости и пустословного порицания. Россия спасется смирением, любовью и т. д. Служить надобно не фантастической России, а такой, какая она есть» и т. д. Это письмо всех удивило, и после многих толков мы не могли его иначе себе объяснить, как тем, что в настоящую минуту знакомство с такими людьми, как Аксаковы, опасно и то, о чем она в другое время охотно бы стала рассуждать, теперь вовсе неуместно. По рассказам Ивана, он точно написал ей довольно резкое письмо⁸, отказываясь от хлопот ее и Блудовой⁹ за себя в определении на службу, и при этом довольно неосторожно выразился на счет настоящего порядка вещей, но такие письма она привыкла получать, особенно от него, и за два дня перед тем, может быть, оно ее вовсе бы не удивило и не оскорбило; но теперь, под влиянием нового решения при дворе, т. е. решения на мир, она сама быстро перестроила свои убеждения на новый лад и уже оскорбилась, что к ней могли относиться в другом тоне. Придворные люди всегда придворные, и связь их с двором так тесна, что их собственные взгляды и убеждения (незаметно, может быть, для них самих) изменяются, расширяются и суживаются, смотря по тому, какой ветер дует на дворцовом флюгере. Как ни умна Смирнова, но она не могла оторваться от зависимости придворной; это уже сделалось другой природой. Как бы то ни было, ее поступок не предвещает ничего доброго.

Письмо от Хлебникова — благодарность за ноты, описывает трогательные доказательства готовности жертвовать бедных людей. Болит русское сердце, говорит он. Девушка моя мне сказывала, что наши крестьяне толкуют о том, что Севастополь велено будет сжечь; один из них сказал: «Это все равно, что мне велят самому сжечь свою избу, потому что враги не смогли ее разрушить». Под Москвой об этом говорят и понимают, в чем дело, но на других концах России и слух о войне заходил толь-

ко как весть об рекрутстве. Пространна Россия, и народ потерял ведение; откроются ли уши и глаза его когда-нибудь? Получено также письмо от Гриши, у них дети в коклюше. Как это тяжело! Дай Бог, чтоб они скорее оправились.

12 января. Мамонов пробыл у нас три дня и вчера вечером уехал с Константином в Москву. Константин устроил у Самарина празднование юбилея университета по-своему. На публичное празднование они не пойдут: без мундиров не пускают. Они условились собраться несколькими прежними студентами разных курсов и написать каждому о времени своего студентства и прочесть на этом вечере. Константин написал довольно пространное и очень интересное¹⁰. Мамонова тоже подстрекнули; в первый день он прочел нам описание, коротенькое и не дающее никакого понятия о времени. Ему все это заметили и посоветовали пополнить, что он и исполнил довольно удачно, и кажется, сам остался очень доволен своею деятельностью. Они с Константином работали, не переставая целый день, так что даже он сказал, что он написал бы, если б и не был у нас. Он не только ленив, но внутри его не слышно ничего твердого, прочного, дельного. Если б только нужно было возбудить его деятельность, этого еще бы можно было достичь как-нибудь, но в нем нет внутренней, духовной крепости, которую вряд ли возможно внушить кому-нибудь, и потом мне кажется, он способен взмечтать слишком: сейчас задает себе такие задачи, которых выполнить ни в каком случае не может, и бросает все. Что за люди!

Сегодня вечером должно быть это студентское собрание; как-то оно удастся? Константинова статья слишком спешно была написана и потому очень небрежно; он ее не успеет переписать и, верно, будет не разбирать, читая. Газет сегодня не получили, а только два письма от дяди Аркадия Тимофеевича, который приведен в совершенное отчаяние, читая, что пишет «Indépendance Belge» о России. Анна Степановна приписывает очень мило несколько строк и гораздо его рассудительнее; пишет, что только и разговоров что о политике. Получили также письмо от Трутовских¹¹. Слава Богу, у них все хорошо, счастливо; Трутовский занят своей живописью. О политических делах уже мало говорится, уже все бесполезно, чувствуется полное свое бессилие и только ждется что-то неопределенное в далекой дали. Что и когда будет, никто не может знать. Да совершатся святые судьбы Божии над нами!

14 января. Получили сегодня 11 и 13 №№ «Journal de Francfort», а 12-го нет; верно, задержан, так как и 2-й номер; особен-

ного ничего нет. Принятие нами всех 4 условий со всеми их истолкованиями совершенно подтверждается. Английский и французский послы в Вене получили полномочие от их дворов, и кажется, будет мир, потому что мы заранее на все согласны и, вероятно, подпишем все условия; тем более, что Пруссия, говорят, присоединилась к трактату 2 декабря, заключенному Австрией с иностранными державами; Сардиния также, и скоро, одна за другой, и все европейские державы то же сделают. А между тем на этих же конференциях объявлено, что военные действия не прекратятся во время переговоров о мире, и иностранные державы посылают ежедневно подкрепления в Крым; несколько батальонов французской гвардии туда же отправились. Разнесся было слух о нашей победе над турками за Дунаем, будто бы мы разбили 12 тысяч турок и т. д. Но это преувеличено; точно, из корпуса Лидерса был отряжен ген. Ушаков с войском на рекогносцировку на другой берег Дуная, и после небольшого сопротивления турки бежали до Бабадага; наши атаковали Бабадаг, и скоро турки его оставили; у наших всего 1 солдат раненый, а турок с лишком 200 чел. убито, 80 пленных. Доказательство, как легко было бы нам завоевать всю Турцию теперь, когда там вовсе нет войск (Омер-паша отправился в Крым), и особенно при содействии болгар и греков. В Москве праздновали 12 января, столетие Московского университета. По этому случаю получена грамота от Государя, очень умно и хорошо написанная; вероятно, писал Блудов¹². Если б мы не знали заранее, что такого рода грамота и тому подобные слова — пустая бумага, мы бы порадовались за такое уважение к науке; но у нас это не имеет никакого значения, и не будет странно, если завтра же обратят университет в корпус. По поводу юбилея приготовлены и еще готовится много ученых трудов. Говорят, все должны быть в мундирах на этом торжестве, и потому многие, а в том числе и Константин, не будут участвовать в нем, а хотели сами его праздновать особо, частным образом. Сегодня был у нас сосед наш, Пальчиков, преkrасный, умный человек, очень образованный, благочестивый, с твердыми правилами, но ему недостает чего-то, трудно сказать, чего именно; он как-то слишком равнодушно относится ко всему, и к науке, и к знакомым, слишком везде следует по правилам.

16 января, воскресенье. Поутру получили мы «Московские Ведомости» и 2 номера «Journal de Francfort»... Известий политических особенно никаких, переговоры о мире не подвинулись и все скорее сомневаются в достижении мира. «Московские Ведомости» интересны более описанием юбилея, напечатаны речи

и адреса¹³. Слово митрополита, говоренное в университетской церкви, замечательно его особенным красноречием, места некоторые удивительно хороши и по глубине мысли, и по красоте и силе изложения. Все адреса от всех университетов и учебных заведений очень просты и хороши, кроме нескольких, весьма немногих, казенных мест в некоторых из них; во всех отозвалось живое, искреннее сочувствие со всех концов России. Только речь Шевырева невыносимо скучна, пошла и исполнена таких беспрестанных поклонений властям, что невыносимо слушать. В лице его не отличился Московский университет. Можно ли уметь так опошлить всякую мысль и предмет, изо всего сделать шутовство! Что за цветистая речь! Мы ее еще не кончили, как приехал из Москвы Константин, слава Богу, совершенно довольный своей поездкой. Собственно, на акте ни он, ни Самарин не были, отчасти потому, что думали, что без мундиров не будут пускать, отчасти потому, что им как-то не захотелось участвовать на торжестве, в которое вмешалось правительство. Слухи ходили и подтвердились, что вводят батальонное учение в университетах, дают каски и т. д. Но несмотря на казенное вмешательство, это торжество не потеряло своего собственного значения и встретило везде искреннее сочувствие. Все университеты и все училища прислали своих депутатов с адресами (кроме Дерптского, который прислал только адрес). От всех концов съехалось множество всяких лиц, старых студентов и профессоров, для празднования этого дня, и торжество, говорят, удалось как нельзя лучше, потому что было искренно. И Константин и Самарин очень жалели, что увлеклись каким-то оппозиционным духом, тем более, что они могли успеть побывать и на акте, и воротиться вовремя на свой юбилей, в доме Самарина. Их домашний юбилей удался тоже прекрасно. Хомяков был приглашен как гость. Все, кроме Елагиных, приготовили описания своей университетской жизни. Константин заставил Самарина написать в тот же день, и хотя он не успел кончить, но вышло и умно, и живо, и хорошо написано¹⁴. Князь Черкасский, Стахович также написали; у всякого вышло в своем роде и все было интересно, живо, так просто и искренно, что все были вполне довольны и как будто помолодели. По годин приехал среди чтения, и хотя в некоторых описаниях касалось и до него и в числе отзывов были ему и не очень лестные (впрочем, касающиеся более его слога, неумения писать), но он принял все как нельзя лучше, умилялся и улыбался от удовольствия; в заключение он прочел речь «о Ломоносове», которую не успел прочесть в университете. Все были довольны,

во всех пробудилось какое-то одушевление, все почувствовали какую-то связь между собой. Из посторонних был Иван Сергеевич Тургенев и еще человека три. Тургенев — человек, вовсе не принадлежащий к этому кругу, но очень желает примкнуть к нему, потому что отстаёт от противоположного круга. За ужином предложили тосты за университет и за Москву, заставили Константина прочесть стихи его «Свободное Слово», потом стихи Ломоносова, и так разошлись, все очень довольные.

На другой день, получив приглашение на обед университетский, Константин и Самарин решились ехать. Обед был великолепный, обедало 500 человек. Жаль, что американский посол, приехавший нарочно на юбилей и присутствовавший накануне на акте, простудился и не мог быть на обеде. На этом обеде Константин встретил много старых знакомых, которые все ему чрезвычайно обрадовались, обнимались и целовались, по славянскому обычаю. В том числе Милютин, теперь уже генерал, а 23 года тому молодой 17-летний мальчик, принимавший участие в литературном обществе, заведенном тогда Константином. Он вспомнил об этом и сказал, что хранит протоколы этого общества. На другой день Константин, заехавши к Грановскому (который сделал ему перед этим упрек, что он никогда его не видит), согласился у него отобедать, тем более, что Милютин должен был там же обедать; но вместо одного Милютина Константин нашел там весь Запад, и не только московский, но и петербургский; так, например, издатели журналов петербургских и т. д. Обед этот и все общество оставило крайне неприятное впечатление на Константина; он очень жалел, что на него попал. Между тем, в этот день давался обед студентам, и в том числе некоторые профессора и министры присутствовали на нем. Обед, т. е. одушевление, речи, восторг, был необыкновенный. Шевырев, по словам даже его недругов, говорил превосходно. Норов увлекся, выразил искренно свою любовь к университету и студентам, те хотели его даже качать, но он уклонился. Норов целовался, говорят, со студентами. Говорят, была минута, когда многие перекрестились. Что это такое было, трудно понять, но, по свидетельству людей беспристрастных, это было все искренно и просто. В день юбилея Самарин, Константин и множество студентов и профессоров ездили расписаться к Строганову, бывшему попечителю университета, хотя направления западного, но не унижавшему университета, который был почти вынужден правительством оставить эту должность. Строганова не было в Москве, и все это знали, но все хотели, по крайней мере, заявить ему свое одобрение: около дома его была толпа,

это была маленькая демонстрация. Впрочем, конечно, Константин не может быть лично благодарен Строганову, который постоянно преследовал его и даже, как уверяют люди знающие, писал на него донос; все проделки с диссертацией Константина были — его дело. Много видел Константин знакомых, и многие сказали ему, что собираются к нам. Константин предложил дать обед американскому послу; эта мысль понравилась, но вскоре увидели, что она неудобноисполнима: начальство или бы запретило, или бы само вмешалось, чего, конечно, никто не желал. У князя Юрия Оболенского Константин читал по просьбе его записку о своем студенчестве и стихи свои. Там он видел очень хорошенькую девушку, племянницу Оболенского, Евреינוву. С Катериной Алекс. Черкасской у Константина был весьма важный и сильный разговор по поводу некоторых выраженных его нравственных взглядов, например, о необходимости руководителя для женщины и т. д. Константин услышал и узнал в этом то безнравственное начало, которое давно уже нас возмущает и по поводу которого он написал прекрасные стихи «Лже-дух»¹⁵. Это именно утонченная безнравственность нашего времени, которая умела проникнуть во все святые чувства и мысль человека, и как сильно это зло, как незаметно оно вкрадывается под личиной всего прекрасного!

По предложению Константина, у Хомякова устроился филологический вечер, который состоял из четырех филологов: Хомякова, Константина, Гильфердинга и Коссовича. Они вдоволь и всласть наговорились о филологии и даже безжалостно продолжали свои разговоры при посторонних посетителях. Чаадаев неожиданно попал на это заседание, посидел, не выдержал и ушел. Позднее собрались туда Самарин и другие и уже поздно разъехались.

25 января, вторник. Опять давно не писала; несколько дней провели мы так шумно, что только теперь отдохнули. Через пять дней после возврата Константина из Москвы приехал перед обедом Тургенев с Щепкиным; его мы ждали, но не ждали Щепкина. Я не хотела даже выходить на это время (я и в первый раз, когда был у нас Тургенев, не выходила из своей комнаты, не имела особенного интереса его видеть). Мы поехали с Любинькой кататься в деревню; возвращаемся, кучер нам говорит: «Еще приехали гости», смотрим, от крыльца отъезжает кибитка. Это был Хомяков с Гильфердингами, отцом и сыном. Этих людей я непременно желала видеть и потому вышла в гостиную. Как ни рады мы были все Хомякову и Гильфердингам, но очень жалели, что они съехались вместе с Тургеньевым, чело-

веком совершенно противоположным по всем убеждениям. Гильфердинг отец приехал первый раз к нам; человек весьма почтенный и летами и достоинствами, с живым участием ко всему, и очень радушный, с учтивостью и приветливостью прежнего времени; он всем очень понравился, хотя и многие его понятия устарели, и он, служа в министерстве иностранных дел, не позволяет себе резко выражаться об нем, хотя и не защищает его действия. Он, конечно, крайне некрасив лицом, но это безобразие вовсе не противно. Через несколько часов он был у нас как будто давно знакомый.

Тургенев — огромного роста, с высокими плечами, огромной головой, чертами чрезвычайно крупными, волосы почти седые, хотя ему еще только 35 лет. Вероятно, многие его находят даже красивым, но выражение лица его, особенно глаз, бывает иногда так противно, что с удовольствием можно остановиться на лице отца Гильфердинга. Тургенев мне решительно не понравился, сделал на меня неприятное впечатление. Я с вниманием всматривалась в него и прислушивалась к его словам, и вот что могу сказать. Это человек, кроме того, что не имеющий понятия ни о какой вере, кроме того, что проводил всю жизнь безнравственно и которого понятия загрязнились от такой жизни, это — человек, способный только испытывать физические ощущения; все его впечатления проходят через нервы, духовной стороны предмета он не в состоянии ни понять, ни почувствовать. Духовной, я не говорю в смысле веры, но человек, даже не верующий, или магометанин, способен оторваться на время от земных и материальных впечатлений, иной в области мысли, другой под впечатлением изящной красоты в искусстве. Но у Тургенева мысль есть плод его чисто земных ощущений, а о поэзии он сам выразился, что стихи производят на него физическое впечатление, и он, кажется, по тому судит, хороши ли они или нет; и когда он их читает с особенным жаром и одушевлением, этот жар именно передает какое-то внутреннее физическое раздражение, и красоты чистой поэзии, уже нечисты, выходят из его уст. У него есть какие-то стремления к чему-то более деликатному, к какой-то душевности, но не духовному; он весь — человек впечатлений, ощущений, человек, в котором нет даже языческой силы и возвышенности души, какая-то дряблость душевная, как и телесная, несмотря на его огромную фигуру. А Константин начинал думать, что Тургенев сближается с ним, сходится с его взглядами и что совершенно может отказаться от своего прежнего, но я считаю это решительно невозможным. Хомяков сказал справедливо, что это все равно,

что думать, что рыба может жить без воды. Точно, это — его стихия, и только Бог один может совершить противоестественное чудо, которое победит и стихию, но конечно, не человек. Константин сам, кажется, в этом убеждается и на прощаньи пришел в сильное негодование от слов Тургенева, который сказал, что Белинский и его письмо¹⁶, это — вся его религия и т. д. Я уже не говорю о его ошибочных мыслях и безнравственных взглядах, о его гастрономических вкусах в жизни, как справедливо Константин назвал его отношение к жизни, а я говорю только о тех внутренних свойствах души его, о запасе, лежащем на дне всего его внутреннего существа, приобретенном, конечно, такой искаженной и безобразной жизнью и направлением, но сделавшемся уже его второй природой. При таком состоянии, мне кажется, если Бог не сделает над ним чуда и если он не сокрушит сам всего себя, все его стремления и приближения к тому, что он называет добром, только еще более его запутают, и он тогда совершенно оправдает стихи Константина: «Дай Бог, чтоб всем нам придти к истинному свету».

И возле этого человека — Хомяков, человек по преимуществу исключительно духовный, не в смысле только его возвышенной, разумной, истинной веры, согретой самым искренним душевным убеждением, не только в смысле его строгой нравственности, но по свойству его природы, трезвый во всех своих впечатлениях и проявлениях. Необыкновенный человек!

Гильфердинг молодой, ученый всей душой, но несмотря на свою изумительную ученую деятельность, несмотря на исключительность своего направления, он не только человек не односторонний, не сухой, но напротив, принимающий самое живое участие во всех современных вопросах, исполненный самого радужного и безразличного сочувствия ко всем людям; он интересуется жизнью каждого человека, с которым встречается, его занятиями, его впечатлениями, и если только может чем-нибудь с своей стороны быть полезным, удовлетворить каким-нибудь добрым желанием и потребностям людей, особенно которых уважает, он сейчас же предлагает свои услуги, и от него приятно их принимать. Мы его все очень любим за его общительный характер и давно уже дружески с ним знакомы; он и прежде провел у нас в два раза неделю. Щепкин очень глух, и жалко его видеть в обществе не принимающим участия в разговорах.

Обед прошел живо, и хотя мы не ждали гостей, а достало на всех. Тургенев заранее уже завладел стулом возле отесеньки; трудно даже поверить, что он привязывает к такому пустяку

какое-нибудь значение. После обеда, когда вошли мы в гостиную, нас было так много, как будто на рауте в Москве. Начались разные толки и разговоры, иногда общие, иногда частные. Хомяков было думал читать нам свою новую французскую статью о значении православия, католицизма (или, как называет Хомяков, романизма) и протестантизма, но так как тут были бы слушатели, вовсе неспособные понять ее, и так как отесеньке трудно было бы слушать скорое чтение Хомякова по-французски, то чтение не состоялось, и мы, т. е. сестры и Гильфердинг молодой, попросили у Хомякова позволения прочесть ее особо¹⁷.

После чаю мы сели особо в залу за стол; Гильфердингу надобно было сверять свою копию с этой статьи, и мы начали читать, то Гильфердинг, то я, вслух. Статья эта необыкновенна; светлый христианский разум, освещающий, как день, все богословские вопросы веры, самая глубокая душевная вера, живящая все разумные доводы и служащая основой и источником всех его взглядов на весь мир, все, что поражает нас так сильно и заставляет читателя испытать самое высокое наслаждение. Только в некоторых местах вопросы чисто специально богословские для меня не вполне доступны. Мы восхищались каждым словом, каждое слово так полно, так точно, так обдуманно, что удивляешься, каким образом французский язык мог выразить такие глубокие мысли. Мы прочли только половину, в гостиной шумели и говорили, и мы решились оставить чтение до другого дня.

В гостиной шли разговоры о России и русском человеке между Константином, Хомяковым и Тургеневым. Разумеется, с Константином никто вполне не соглашается в его мнении о русском человеке, т. е. крестьянине; вследствие того выходило, что Тургенев с Хомяковым как будто были одного мнения. Константин это и заметил Хомякову, но Хомяков поспешил, даже вопреки учтивости, отречься от того, говоря, что он не одного мнения с Тургеневым и что если б они разговорились далее, то разошлись бы совершенно во взглядах и т. п. Тургенев понял это и сказал: «Константин Сергеевич, в самом деле, хитер, он знал, что его слова помогут ему», или что-то в этом роде. Говорят, Тургенев говорил очень умно. Разошлись, я думаю, около часу.

На другой день поутру, только что мы проснулись, нам говорят, что приехали еще гости. Мы думали, что это Стахович, который давно собирается к нам и потому только не поехал в одно время с Хомяковым, что узнал, что у нас будет много гос-

тей; но это был не Стахович, а князя Юрий и Андрей Оболенские, добрейшие люди и самые простодушные. Мы им всегда рады и жалели, что среди многих других гостей не успеем ими заняться. Юрий Оболенский знал, что у нас будут гости, но Андрею сказал о том, только подъезжая к дому, и того это так смутило, что он готов был воротиться. Итак, наше общество прибавилось еще двумя рослыми мужчинами, и в комнатах еще стало теснее. После завтрака, по просьбе всех гостей, Константин читал отесенькины сочинения, именно хронику: «Женитьбу дедушки и бабушки». Они были, разумеется, в восхищении, особенно Хомяков и Гильфердинг-отец. Тургенев хотя и восхищался, но сделал несколько замечаний. Оболенские уже слышали это самое сочинение и говорят, что в другой раз слушали еще с большим наслаждением. Перед обедом пошли погулять, сперва Тургенев один, а там и все 10 человек, но скоро воротились, потому что чуть не завязли в снегу. Мы поехали кататься и посадили с собой Гильфердинга молодого. Но ветер был так силен, что катанье не было очень приятно, к тому же лошади наши насилу нас ввезли на гору и, когда мы велели повернуть назад, то совсем было завязли. Внимание исключительное Гильфердинга к Л., начавшееся с первой минуты знакомства и возобновившееся с первой же минуты свиданья, нас очень забавляло, тем более, что Л. принимала это внимание очень сурово и даже иногда чуть не грубо. Перед обедом все почти пошли отдохнуть наверх, а Константин с Гильфердингом-сыном воспользовались этим временем, чтобы наговориться о филологии. Оболенские и Щепкин остались внизу, и мы прочли между тем «Театральные сцены» Жихарева¹⁸, где выведен князь Шаховской на репетиции; написано недурно, но не так, чтобы возбудить общий интерес. Тургенев вскоре сбежал сверху в ужасе от разговоров о филологии, которых был невольным слушателем. Скоро и все сошли и сели за стол, который еще более растянулся в этот день. Обед был очень живой, и часто Тургенев возбуждал общий смех своим отвращением к филологии. После обеда было опять чтение другого отрывка из хроники об М. М. Куроедове. Чтение это возбудило, разумеется, много толков о подобного рода жестоких помещиках и т. д. Тургенев расхохотался, пришел в неистовство, нервы его раздражились, и он жалел, что Куроедов не был наказан Степаном Михайловичем примерным образом и т. д. Вечер прошел в разнородных разговорах — и общих, и частных — и толках. Я успела прочесть всю статью Хомякова; Хомяков, поужинав и закурив трубку, расположился, кажется, долго сидеть, по своему обыкновению, но в гости-

ной должны были лечь Рюриковичи, которые всю ночь почти не спали и нуждались в отдыхе¹⁹. Мы стали прощаться: так как Хомяков и Гильфердинг уезжали рано утром, то я и простилась с ними заранее. Прощаясь с Хомяковым, я сказала, какое наслаждение доставила мне его статья. Хомяков принимает всякое сочувствие и одобрение, даже хоть от малого ребенка, с удовольствием и благодарностью, и благодарил меня искренно. В то время, как я ему говорила, мы услышали слова Тургенева, обращенные к маменьке: «Даю вам слово, что в будущее воскресенье пойду в церковь».

Мы переглянулись, я спросила Хомякова: «Какое, вы думаете, произвела бы ваша статья впечатление на Тургенева?»

— Ровно никакого, — сказал он, — т. е. он бы сказал: да, это умно, очень хорошо и больше ничего, и следа бы не осталось.

— Да, — отвечала я, — он, кажется, вовсе не способен ничего понять духовного; однако ж есть какие-то стремления, но это не к духовному, а к душевности какой-то. Он все понимает только впечатлениями, чисто даже физическими.

— Да, это правда, — сказал Хомяков, — стихи Константина Сергеевича, которые он мне читал, сильно написаны на него.

Потом мы поговорили о том, как удивительно, что Vinet, разрушая католицизм и протестантизм²⁰ и чувствуя потребность чего-то другого, какого-то нового жизненного начала в церкви, не только не подозревает, что оно может находиться в православии, но даже не указывает на него, даже не упоминает о нем, как будто его не бывало, а между тем сколько десятков миллионов исповедуют его, и человек ученый, изучивший, конечно, все древнее и новейшее, не знает и не обращает внимания на то, что совершается не далеко от них в виду всех. Удивительно! Даже не находя исхода и утешения на Западе и не вида залогов возрождения в будущем, он указывает на отдаленный несчастный народ и думает в его смирении и детской любви к Богу и детских понятиях найти в будущем обновление жизни веры. Бичер-Стоу, замечательная американская писательница, превосходным, особенно полезным романом своим «Uncle Tom»²¹, также думает, что из этого народа возникнет истина веры. Хомяков сказал, что ему обидно и больно, что он не знал о Vinet при жизни его, что он, конечно бы, сошелся с ним во взгляде. Конечно, Vinet, сколько мог, понял и предчувствовал православие в возможности. Хомяков обещал нам прислать как можно скорее список статьи; черновую же не может дать потому, что она очень перемарана. Он говорит: «Я сидел за каждым словом подолгу для того, чтоб мои враги — не столько иностран-

цы, сколько здешние, особенно духовного звания и направления, — не могли придаться ни к одному слову». Прочтя статью его, чувствуешь силу православия и силу русского ума. Ни то ни другое не может сокрушиться.

На другой день, еще я не вставала, когда уехали Хомяков и Гильфердинги — отец с сыном к Троице, а оттуда в Москву, и в то же время Тургенев с Щепкиным прямо в Москву. Перед отъездом Тургенев высказал некоторые свои мысли, которые привели в негодование Константина, и он сильно выразил его. Тургенев, прощаясь с маменькой, сказал: «Вы, по крайней мере, не отчаиваетесь во мне, как ваш сын», и повторил обещание быть у обедни в будущее воскресенье. У нас остались два Оболенские, но это такие добрые и простодушные люди, что нам показалось, что мы остались одни, и отдохнули с ними. Но князь Юрий Оболенский очень неловко пустился рассуждать и сам совершенно запутался в своих рассуждениях. Константин попробовал было ему уяснить значение брака, как таинства и т. д., но тот остался при том, что после рассуждений он убеждается, что брак не таинство и т. д., и потому лучше не рассуждать. Князь Андрей несравненно умнее и все может понять, прекрасный человек и очень нас любит. Они упросили прочесть Шишкова²², а после обеда читали «Год в деревне» (отрывок из «Гимназии»). Разумеется, остались очень довольны; уже поздно вечером уехали и они, и мы остались одни.

На другой день принялись все опять за прежние свои занятия. Как обыкновенно водится, часто толковали о посещении гостей, об каждом из них в особенности и т. д.

Сегодня, т. е. 25 января, получил Иван письмо от князя Юр. Оболенского с уведомлением, что брат его Дмитрий зовет Ивана в Петербург, чтоб переговорить об месте в Астрахани. Иван решил ехать, хотя, по его словам, вряд ли можно ожидать, что он возьмет на себя это место. Константин также собирался в Москву, и потому они поедут вместе.





А. И. ГЕРЦЕН

Не наши

<фрагменты>

Славянофилы и панславизм. — Хомяков,
Киреевские, К. Аксаков. — П. Я. Чаадаев

Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была одна любовь, но неодинакая... И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны в то время, как сердце билось одно *¹.

I

Рядом с нашим кругом были наши противники, nos amis les ennemis **, или, вернее, nos ennemis les amis *** — московские славянофилы.

Борьба между нами давно кончилась, и мы протянули друг другу руки, но в начале сороковых годов мы должны были встретиться враждебно — этого требовала последовательность нашим началам. Мы могли бы не ссориться из-за их детского поклонения детскому периоду нашей истории; но, принимая за серьезное их православие, но, видя их церковную нетерпимость в обе стороны, — в сторону науки и в сторону раскола, — мы должны были враждебно стать против них. Мы видели в их учении новый елей, помазывающий царя, новую цепь, налагаемую на мысль, новое подчинение совести раболепной византийской Церкви.

* «Колокол», лист 90 (На смерть К. С. Аксакова).

** Наши друзья-враги (фр.). — *Ред.*²

*** Наши враги-друзья (фр.). — *Ред.*

На славянофилах лежит грех, что мы долго не понимали ни народа русского, ни его истории; их иконописные идеалы и дым ладана мешали нам разглядеть народный быт и основы сельской жизни.

Православие славянофилов, их исторический патриотизм и преувеличенное, раздражительное чувство народности были вызваны крайностями в другую сторону. Важность их воззрения, его истина и существенная часть вовсе не в православии и не в исключительной народности, а в тех *стихиях* русской жизни, которые они открыли под удобрием искусственной цивилизации.

Идея народности, сама по себе, — идея консервативная, выгораживание своих прав, противоположение себя другому, в ней есть и юдаическое понятие о превосходстве племени, и аристократические притязания на чистоту крови и на майорат. Народность как знамя, как боевой крик только тогда окружается революционной ореолой, когда народ борется за независимость, когда свергает иноземное иго. Оттого-то национальные чувства, со всеми их преувеличениями, исполнены поэзии в Италии, в Польше и в то же время пошлы в Германии.

Нам доказывать нашу народность было бы еще смешнее, чем немцам: в ней не сомневаются даже те, которые нас бранят, они нас ненавидят от страха, но не отрицают, как Меттерних отрицал Италию. Нам надо было противопоставить нашу народность против онемеченного правительства и своих ренегатов. Эту домашнюю борьбу нельзя было поднять до эпоса. Появление славянофилов как школы и как особого ученья было совершенно на месте; но если б у них не нашлось другого знамени, как православная хоругвь, другого идеала, как «Домострой» и очень русская, но чрезвычайно тяжелая жизнь допетровская, они прошли бы курьезной партией оборотней и чудаков, принадлежащих другому времени. Сила и будущность славянофилов лежала не там. Клад их, может, и был спрятан в церковной утвари старинной работы, но ценность-то его была не в сосуде и не в форме. Они не делили их сначала.

К собственным историческим воспоминаниям прибавились воспоминания всех единоплеменных народов. Сочувствие к западному панславизму приняли наши славяне за тождество дела и направления, забывая, что там исключительный национализм был с тем вместе воплем притесненного чужестранным игом народа. Западный панславизм, при появлении своем, был принят самим австрийским правительством за шаг консервативный. Он развился в печальную эпоху Венского конгресса.

Это было, вообще, время всяческих воскрешений и восстановлений, время всевозможных Лазарей, свежих и смердящих. Рядом с Тейчтумом *, шедшим на воскресение *счастливых* времен Барбароссы и Гогенштауфенов, явился чешский панславизм. Правительства были рады этому направлению, и сначала поощряли развитие международных ненавистей; массы снова лепились около племенного родства, узел которого затягивался туже, и снова отдалялись от общих требований улучшения своего быта; границы становились непроходимее, связь и сочувствие между народами обрывались. Само собой разумеется, что одним апатическим или слабым народностям позволяли просыпаться и именно до тех пор, пока деятельность их ограничивалась учено-археографическими занятиями и этимологическими спорами. В Милане, в Польше, где национальность никак не ограничилась бы грамматикой, ее держали в ежовых рукавицах.

Чешский панславизм подзадорил славянские сочувствия к России.

Славянизм, или русицизм, не как теория, не как учение, а как оскорбленное народное чувство, как темное воспоминание и верный инстинкт, как противудействие исключительно иностранному влиянию, существовал со времени обрития первой бороды Петром I.

Противудействие петербургскому терроризму образования никогда не перемежалось: казненное, четвертованное, повешенное на зубцах Кремля и там пристреленное Меншиковым и другими царскими *потешниками*, в виде буйных стрельцов, отравленное в равелине Петербургской крепости, в виде царевича Алексея, оно является как партия Долгоруких при Петре II, как ненависть к немцам при Бироне, как Пугачев при Екатерине II, как сама Екатерина II, православная немка при прусском голштинце Петре III, как Елизавета, опиравшаяся на тогдашних славянофилов, чтоб сесть на престол (народ в Москве ждал, что при ее коронации изобьют всех немцев).

Все раскольники — славянофилы.

Все белое и черное духовенство — славянофилы другого рода.

Солдаты, требовавшие смены Баркляя-де-Толля за его немецкую фамилию, были предшественники Хомякова и его друзей.

Война 1812 года сильно развила чувство народного сознания и любви к родине, но патриотизм 1812 года не имел старообряд-

* Германизмом (старо-нем. Teutschtum). — *Ред.*

чески-славянского характера. Мы его видим в Карамзине и Пушкине, в самом императоре Александре. Практически он был выражением того инстинкта силы, который чувствуют все могучие народы, когда чужие их задевают; потом это было торжественное чувство победы, гордое сознание данного отпора. Но теория его была слаба; для того чтоб любить русскую историю, патриоты ее перекладывали на европейские нравы: они, вообще, переводили с французского на русский язык римско-греческий патриотизм и не шли далее стиха:

Pour un cœur bien né, que la patrie est chère!*

Правда, Шишков бредил уже и тогда о восстановлении старого слога, но влияние его было ограничено. Что же касается до настоящего народного слога, его знал один офранцуженный граф Ростопчин в своих прокламациях и воззваниях.

По мере того как война забывалась, патриотизм этот утихал и выродился наконец, с одной стороны, в подлую, циническую лесь «Северной пчелы»³, с другой — в пошлый загоскинский⁴ патриотизм, называющий Шую — Манчестером, Шебуева — Рафаэлем, хвастающий штыками и пространством от льдов Торнео до гор Тавриды...⁵

При Николае патриотизм превратился в что-то кнутовое, полицейское, особенно в Петербурге, где это дикое направление окончилось, сообразно космополитическому характеру города, *изобретением* народного гимна по Себастиану Баху⁶ и Прокопием Ляпуновым — по Шиллеру⁷.

Для того чтоб отрезаться от Европы, от просвещения, от революции, пугавшей его с 14 декабря, Николай, с своей стороны, поднял хоругвь *православия, самодержавия и народности*, отделанную на манер прусского штандарта и поддерживаемую чем ни попало — дикими романами Загоскина, дикой иконописью, дикой архитектурой, Уваровым, преследованием униат и «Рукой Всевышнего отечество спасла».

Встреча московских славянофилов с петербургским славянофильством Николая была для них большим несчастьем. Николай бежал в народность и православие от революционных идей. Общего между ними ничего не было, кроме слов. Их крайности и нелепости все же были бескорыстно нелепы и без всякого отношения к III отделению или к управе благочиния. Что, разумеется, нисколько не мешало их нелепостям быть чрезвычайно нелепыми. <...>

* Сколь дорога отчизна благородному сердцу (фр.). — Ред.

II

<...> ...Говорят, Москва, молодая Москва состарелась, не пережила Николая; что и университет ее измельчал, и помещицья натура слишком рельефно выступила перед вопросом освобождения; что ее Английский клуб сделался всего менее английский; что в нем Собакевичи кричат против освобождения и Ноздревы шумят за *естественные и неотъемлемые* права дворян. Может быть!.. Но не такова была Москва сороковых годов, и вот эта-то Москва и принимала деятельное участие за мурмолки и против них; барыни и барышни читали статьи очень скучные, слушали прения очень длинные, спорили сами за К. Аксакова или за Грановского, жалея *только*, что Аксаков слишком славянин, а Грановский недостаточно патриот.

Споры возобновлялись на всех литературных и нелитературных вечерах, на которых мы встречались, — а это было раза два или три в неделю. В понедельник собирались у Чаадаева, в пятницу у Свербеева, в воскресенье у А. П. Елагиной.

Сверх участников в спорах, сверх людей, имевших мнения, на эти вечера приезжали охотники, даже охотницы, и сидели до двух часов ночи, чтоб посмотреть, кто из матадоров кого отделеает и как отделеает его самого; приезжали в том роде, как встарь ездили на кулачные бои и в амфитеатр, что за Рогожской заставой.

Ильей Муромцем, разившим всех, со стороны православия и славянизма, был Алексей Степанович Хомяков, «Горгиас, совпросник мира сего», по выражению полуповрежденного Морошкина. Ум сильный, подвижной, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспори́л всю свою жизнь. Боец без устал и отдыха, он бил и колол, напада́л и преследовал, осыпал островами и цитатами, пугал и заводил в лес, откуда без молитвы выйти нельзя, — словом, кого за убеждение — убежденно прочь, кого за логику — логика прочь.

Хомяков был действительно опасный противник; закалившийся старый бретер диалектики, он пользовался малейшим рассеянием, малейшей уступкой. Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие Богородицу, спал вооруженный. Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете — от казуистики византийских богословов до тонкостей

изворотливого легиста. Возражения его, часто мнимые, всегда ослепляли и сбивали с толку.

Хомяков знал очень хорошо свою силу и играл ею; забрасывал словами, запугивал ученостью, надо всем издевался, заставлял человека смеяться над собственными верованиями и убеждениями, оставляя его в сомнении, есть ли у него у самого что-нибудь заветное. Он мастерски ловил и мучил на диалектической жаровне остановившихся на полдороге, пугал робких, приводил в отчаяние дилетантов и при всем этом смеялся, как казалось, от души. Я говорю «как казалось», потому что в несколько восточных чертах его выражалось что-то затаенное и какое-то азиатское простодушное лукавство вместе с русским себе на уме. Он, вообще, больше сбивал, чем убеждал.

Философские споры его состояли в том, что он отвергал возможность разумом дойти до истины; он разуму давал одну формальную способность — способность развить зародыши или зерна, иначе получаемые, относительно готовые (т. е. даваемые откровением, получаемые верой). Если же разум оставить на самого себя, то, бродя в пустоте и строя категорию за категорией, он может обличить свои законы, но никогда не дойдет ни до понятия о духе, ни до понятия о бессмертии и пр. На этом Хомяков бил наголову людей, остановившихся между религией и наукой. Как они ни бились в формах гегелевской metody, какие ни делали построения, Хомяков шел с ними шаг в шаг и под конец дул на карточный дом логических формул или подставлял ногу и заставлял их падать в «материализм», от которого они стыдливо отрекались, или в «атеизм», которого они просто боялись. Хомяков торжествовал!

Присутствуя несколько раз при его спорах, я заметил эту уловку, и в первый раз, когда мне самому пришлось помериться с ним, я его сам завлек к этим выводам. Хомяков щурил свой косой глаз, потряхивал черными как смоль кудрями и вперед улыбался.

— Знаете ли что, — сказал он вдруг, как бы удивляясь самой новой мысли, — не только одним разумом нельзя дойти до разумного духа, развивающегося в природе, но не дойдешь до того, чтобы понять природу иначе, как простое, непрерывное брожение, не имеющее цели и которое может и продолжаться, и остановиться. А если это так, то вы не докажете и того, что история не оборвется завтра, не погибнет с родом человеческим, с планетой.

— Я вам и не говорил, — ответил я ему, — что я берусь это доказывать, — я очень хорошо знал, что это невозможно.

— Как? — сказал Хомяков, несколько удивленный, — вы можете принимать эти страшные результаты *свирепейшей имманенции*, и в вашей душе ничего не возмущается?

— Могу, потому что выводы разума независимы от того, хочу я их или нет.

— Ну, вы, по крайней мере, последовательны; однако как человеку надобно свихнуть себе душу, чтоб примириться с этими печальными выводами вашей науки и привыкнуть к ним!

— Докажите мне, что *не-наука* ваша истиннее, и я приму ее также откровенно и безбоязненно, к чему бы она меня ни привела, хоть к Иверской.

— Для этого надобно веру.

— Но, Алексей Степанович, вы знаете: «На нет и суда нет».

Многие — и некогда я сам — думали, что Хомяков спорил из артистической потребности спорить, что глубоких убеждений у него не было, и в этом была виновата его манера, его вечный смех и поверхностность тех, которые его судили. Я не думаю, чтоб кто-нибудь из славян сделал больше для распространения их воззрения, чем Хомяков. Вся его жизнь, человека очень богатого и послужившего, была отдана пропаганде. Смеялся ли он или плакал — это зависело от нерв, от склада ума, оттого, как его сложила среда и как он отражал ее; до глубины убеждения это не касается.

Хомяков, может быть, непрерывной суетой споров и хлопотливо-праздной полемикой заглушал то же чувство пустоты, которое, с своей стороны, заглушало все светлое в его товарищах и ближайших друзьях, в Киреевских.

Сломанность этих людей, заеденных николаевским временем, была очевидна. В жару полемики можно было иногда забывать это — теперь это было бы слабо и жалко.

Оба брата Киреевских стоят печальными тенями на рубеже народного воскресения; непризнанные живыми, не делившие их интересов, они не скидывали савана.

Преждевременно состарившееся лицо Ивана Васильевича носило резкие следы страданий и борьбы, после которых уже выступил печальный покой морской зыби над потонувшим кораблем. Жизнь его не удалась. С жаром принялся он, помнится, в 1833 году, за ежемесячное обозрение «Европеец». Две вышедшие книжки были превосходны, при выходе второй «Европеец» был запрещен⁸. Он поместил в «Деннице» статью о Новикове, — «Денница» была схвачена, и цензор Глинка посажен под арест⁹. Киреевский, расстроивший свое состояние «Европейцем», уныло почил в пустыне московской жизни; ничего не

представлялось вокруг — он не вытерпел и уехал в деревню, затая в груди глубокую скорбь и тоску по деятельности. И этого человека, твердого и чистого, как сталь, разъела ржа страшного времени. Через десять лет он возвратился в Москву из своего отшельничества — мистиком и православным.

Положение его в Москве было тяжелое. Совершенной близости, сочувствия у него не было ни с его друзьями, ни с нами. Между им и нами была церковная стена. Поклонник свободы и великого времени французской революции, он не мог разделять пренебрежения ко всему европейскому новых старообрядцев. Он однажды с глубокой печалью сказал Грановскому:

— Сердцем я больше связан с вами, но не делю многого из ваших убеждений; с нашими я ближе верой, но столько же расхожусь в другом.

И он в самом деле потухал как-то одиноко в своей семье. Возле него стоял его брат, его друг — Петр Васильевич. Грустно, как будто слеза еще не обсохла, будто вчера посетило несчастье, появлялись оба брата на беседы и сходки. Я смотрел на Ивана Васильевича, как на вдову или на мать, лишившуюся сына; жизнь обманула его, впереди все было пусто и одно утешение:

Погоди немного,
Отдохнешь и ты!¹⁰

Жаль было разрушать его мистицизм; эту жалость я прежде испытывал с Витбергом¹¹. Мистицизм обоих был художественный; за ним будто не исчезала истина, а пряталась в фантастических очертаниях и монашеских рясах. Беспощадная потребность разбудить человека является только тогда, когда он облакает свое безумие в полемическую форму или когда близость с ним так велика, что всякий диссонанс раздирает сердце и не дает покоя.

И что же было возражать человеку, который говорил такие вещи: «Я раз стоял в часовне, смотрел на чудотворную икону Богоматери и думал о детской вере народа, молящегося ей; несколько женщин, больные, старики стояли на коленях и, крестясь, клали земные поклоны. С горячим упованием глядел я потом на святые черты, и мало-помалу тайна чудесной силы стала мне уясняться. Да, это не просто доска с изображением... Века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, струящейся из нее, отражающей от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между

Творцом и людьми. Думая об этом, я еще раз посмотрел на старцев, на женщин с детьми, поверженных в прахе, и на святую икону — тогда я сам увидел черты Богородицы одушевленными, она с милосердием и любовью смотрела на этих простых людей... И я пал на колени и смиренно молился ей».

Петр Васильевич был еще неисправимее и шел дальше в православном славянизме, — натура, может быть, меньше даровитая, но цельная и строго последовательная. Он не старался, как Иван Васильевич или как славянские гегелисты, мирить религию — с наукой, западную цивилизацию — с московской народностью; совсем напротив, он отвергал все перемирия. Самобытно и твердо держался он на своей почве, не накупаясь на споры, но и не минуя их. Бояться ему было нечего: он так безвозвратно отдался своему мнению и так спаялся с ним горестным состраданием к современной Руси, что ему было легко. Соглашаться с ним нельзя было, как и с братом его, но понимать его можно было лучше, как всякую беспощадную крайность. В его взгляде (и это я оценил гораздо после) была доля тех горьких, подавляющих истин об общественном состоянии Запада, до которых мы дошли после бурь 1848 года. Он понял их печальным ясновидением, догадался ненавистью, мстью за зло, принесенное Петром во имя Запада. Оттого у Петра Васильевича и не было, как у его брата, рядом с православием и славянизмом стремления к какой-то гуманно-религиозной философии, в которую разрешалось его неверие к настоящему. Нет, в его угрюмом национализме было полное, оконченное отчуждение всего западного.

Их общее несчастье состояло в том, что они родились или слишком рано, или слишком поздно; 14 декабря застало нас детьми, их — юношами. Это очень важно. Мы в это время учились, вовсе не зная, что в самом деле творится в практическом мире. Мы были полны теоретических мечтаний, мы были Гракхи и Риензи в детской; потом, замкнутые в небольшой круг, мы дружно прошли академические годы; выходя из университетских ворот, нас встретили ворота тюрьмы. Тюрьма и ссылка в молодых летах, во времена душного и серого гонения, чрезвычайно благотворны; это закал, одни слабые организации смиряются тюрьмой, те, у которых борьба была мимолетным юношеским порывом, а не талантом, не внутренней необходимостью. Сознание открытого преследования поддерживает желание противодействовать, удвоенная опасность приучает к выдержке, образует поведение. Все это занимает, рассеивает, раздражает, сердит, и на колодника или сосланного чаще находят минуты бешенства, чем утомительные часы равномерного, обессилива-

ющего отчаяния людей, потерянных на воле в пошлой и тяжелой среде.

Когда мы возвратились из ссылки, уже другая деятельность закипала в литературе, в университете, в самом обществе. Это было время Гоголя и Лермонтова, статей Белинского, чтений Грановского и молодых профессоров.

Не то было с нашими предшественниками. Им раннее совершеннолетие пробил колокол, возвестивший России казнь Пестеля и коронацию Николая; они были слишком молоды, чтоб участвовать в заговоре, и не настолько дети, чтоб быть в школе после него. Их встретили те десять лет, которые оканчиваются мрачным «Письмом» Чаадаева. Разумеется, в десять лет они не могли состариться, но они сломились, затаились, окруженные обществом без живых интересов, жалким, струсившим, подобо-страстным. И это были десять первых лет юности! Поневоле приходилось, как Онегину, завидовать параличу тульского заседателя, уехать в Персию, как Печорин Лермонтова, идти в католики, как настоящий Печёрин, или броситься в отчаянное православие, в неистовый славянизм, если нет желания пить запоем, сесть мужиков или играть в карты.

В первую минуту, когда Хомяков почувствовал эту пустоту, он поехал гулять по Европе во время сонного и скучного царствования Карла X; *докончив* в Париже свою забытую трагедию «Ермак» и потолковавши со всякими чехами и далматами на обратном пути, он воротился. Все скучно! По счастью, открылась турецкая война, он пошел в полк, без нужды, без цели, и отправился в Турцию. Война кончилась, и кончилась другая забытая трагедия — «Дмитрий Самозванец». Опять скука!

В этой скуке, в этой тоске, при этой страшной обстановке и страшной пустоте мелькнула какая-то новая мысль; едва высказанная, она была осмеяна; тем яростнее бросился на отстаивание ее Хомяков, тем глубже взошла она в плоть и кровь Киреевских.

Семя было брошено; на посев и защиту всходов пошла их сила. Надобно было людей нового поколения, несвихнутых, ненадломленных, которыми мысль их была бы принята не страданием, не болезнью, как до нее дошли учителя, а передачей, наследием. Молодые люди откликнулись на их призыв, люди Станкевичева круга примыкали к ним, и в их числе такие сильные личности, как К. Аксаков и Юрий Самарин.

Константин Аксаков не смеялся, как Хомяков, и не сосредоточивался в безвыходном сетовании, как Киреевские. Мужающий юноша, он рвался к делу. В его убеждениях не неуверенное

пытанье почвы, не печальное сознание проповедника в пустыне, не темное придыхание, не дальние надежды — а фанатическая вера, нетерпимая, втесняющая, односторонняя, та, которая предваряет торжество. Аксаков был односторонен, как всякий воин; с покойно взвешивающим эклектизмом нельзя сражаться. Он был окружен враждебной средой — средой сильной и имевшей над ним большие выгоды, ему надобно было пробиваться рядом всевозможных неприятелей и водрузить свое знамя. Какая тут терпимость!

Вся жизнь его была безусловным протестом против петровской Руси, против петербургского периода во имя непризнанной, подавленной жизни русского народа. Его диалектика уступала диалектике Хомякова, он не был поэт-мыслитель, как И. Киреевский, но он за свою веру пошел бы на площадь, пошел бы на плаху, а когда это чувствуется за словами, они становятся страшно убедительны. Он в начале сороковых годов проповедовал сельскую общину, мир и артель. Он научил Гакстгаузена понимать их и, последовательный до детства, первый опустил панталоны в сапоги и надел рубашку с кривым воротом.

— Москва — столица русского народа, — говорил он, — а Петербург только резиденция императора.

— И заметьте, — отвечал я ему, — как далеко идет это различие: в Москве вас непременно посадят на *съезжу*, а в Петербурге сведут на *гауптвахту*.

«Аксаков остался до конца жизни вечным восторженным и беспредельно благородным юношей, он увлекался, был увлекаем, но всегда был чист сердцем. В 1844 году, когда наши споры дошли до того, что ни славяне, ни мы не хотели больше встречаться, я как-то шел по улице; К. Аксаков ехал в санях. Я дружески поклонился ему. Он было проехал, но вдруг остановил кучера, вышел из саней и подошел ко мне.

— Мне было слишком больно, — сказал он, — проехать мимо вас и не проститься с вами. Вы понимаете, что после всего, что было между вашими друзьями и моими, я не буду к вам ездить; жаль, жаль, но делать нечего. Я хотел пожать вам руку и проститься. — Он быстро пошел к саням, но вдруг воротился; я стоял на том же мосте, мне было грустно; он бросился ко мне, обнял меня и крепко поцеловал. У меня были слезы на глазах. Как я любил его в эту минуту ссоры!» *

Ссора, о которой идет речь, была следствием той полемики, о которой я говорил.

* «Колокол», лист 90.

Грановский и мы еще кой-как с ними ладили, не уступая начал; мы не делали из нашего разномыслия личного вопроса. Белинский, страстный в своей нетерпимости, шел дальше и горько упрекал нас. «Я жид по натуре, — писал он мне из Петербурга, — и с филистимлянами за одним столом есть не могу... Грановский хочет знать, читал ли я его статью в “Москвитяине”? Нет, и не буду читать; скажи ему, что я не люблю ни видеться с друзьями в неприличных местах, ни назначать им там свидания».

Зато честили его и славяне. «Москвитянин», раздраженный Белинским, раздраженный успехом «Отечественных записок» и успехом лекций Грановского, защищался чем попало и всего менее жалел Белинского; он прямо говорил о нем как о человеке опасном, жаждущем разрушения, «радующемся при зрелище пожара».

Впрочем, «Москвитянин» выражал преимущественно университетскую, доктринерскую партию славянофилов. Партию эту можно назвать не только университетской, но и отчасти *правительственной*. Это большая новость в русской литературе. У нас рабство или молчит, берет взятки и плохо знает грамоту, или, пренебрегая прозой, берет аккорды на верноподданнической лире.

Булгарин с Гречем не идут в пример: они никого не надули, их ливрейную кокарду никто не принял за отличительный знак мнения. Погодин и Шевырев, издатели «Москвитянина», совсем напротив, были добросовестно раболепны. Шевырев — не знаю отчего, может, увлеченный своим предком, который середь пыток и мучений, во времена Грозного, пел псалмы и чуть не молился о продолжении дней свирепого старика; Погодин — из ненависти к аристократии.

Бывают времена, в которые люди мысли соединяются с властью, но это только тогда, когда власть ведет вперед, как при Петре I, защищает свою страну, как в 1812 году, врачует ее раны и дает ей вздохнуть, как при Генрихе IV и, *может быть*, при Александре II*. Но выбрать самую сухую и ограниченную эпоху русского самовластья и, опираясь на батюшку-царя, вооружаться против частных злоупотреблений аристократии, развитой и поддержанной той же царской властью, — нелепо и вредно.

Говорят, что, защищаясь преданностью к царской власти, можно смелее говорить правду. Зачем же они ее не говорили?

** Писано в 1855 году.

Погодин был полезный профессор, явившись с новыми силами и с не новым Гереном¹² на пепелище русской истории, вытравленной и превращенной в дым и прах Каченовским. Но как писатель он имел мало значения, несмотря на то, что он писал всё, даже «Гец фон Берлихингена» по-русски¹³. Его шероховатый, неметеный слог, грубая манера бросать корноухие, обгрызенные отметки и пожеванные мысли, вдохновил меня как-то в старые годы, и я написал в подражание ему небольшой отрывок из «Путевых записок Вёдрина»¹⁴. Строгонов (попечитель), читая их, сказал:

— А ведь Погодин, верно, думает, что он это в самом деле написал.

Шевырев вряд даже сделал ли что-нибудь как профессор. Что касается до его литературных статей, я не помню во всем писанном им ни одной оригинальной мысли, ни одного самобытного мнения. Слог его зато совершенно противоположен погодинскому: дутый, губчатый, вроде неокрепнувшего бланманже и в которое забыли положить горького миндаля, хотя под его патокой и заморена бездна желчной, самолюбивой раздражительности. Читая Погодина, все думаешь, что он бранится, и осматриваешься, нет ли дам в комнате. Читая Шевырева, все видишь что-нибудь другое во сне.

Говоря о слоге этих сиамских братьев московского журнализма, нельзя не вспомнить Георга Форстера, знаменитого товарища Кука по Сандвичевским островам, и Робеспьера — по Конвенту единой и нераздельной республики. Будучи в Вильне профессором ботаники и прислушиваясь к польскому языку, так богатому согласными, он вспомнил своих знакомых в Отаити, говорящих почти одними гласными, и заметил: «Если б эти два языка смешать, какое бы вышло звучное и плавное наречие!»

Тем не меньше, хотя и дурным слогом, но близнецы «Москвитянина» стали зацеплять уж не только Белинского, но и Грановского за его лекции. И все с тем же несчастным отсутствием такта, который восстанавливал против них всех порядочных людей. Они обвиняли Грановского в пристрастии к западному развитию, к известному *порядку идей*, за которые Николай из *идеи порядка* ковал в цепи да посылал в Нерчинск.

Грановский поднял их перчатку и смелым, благородным возражением заставил их покраснеть. Он публично, с кафедры спросил своих обвинителей, почему он должен ненавидеть Запад и зачем, ненавидя его развитие, стал бы он читать его историю? «Меня обвиняют, — сказал Грановский, — в том, что история служит мне только для высказывания моего воззрения.

Это отчасти справедливо, я имею убеждения и провожу их в моих чтениях; если б я не имел их, я не вышел бы публично перед вами для того, чтоб рассказывать, больше или меньше занимательно, ряд событий»¹⁵.

Ответы Грановского были так просты и мужественны, его лекции — так увлекательны, что славянские доктринеры притихли, а молодежь их рукоплескала не меньше нас. После курса был даже сделан опыт примирения. Мы давали Грановскому обед после его заключительной лекции. Славяне хотели участвовать с нами, и Ю. Самарин был выбран ими (так, как я нашими) в распорядители. Пир был удачен; в конце его, после многих тостов, не только единодушных, но выпитых, мы обнялись и облобызались по-русски с славянами. И. В. Киреевский просил меня одного: чтоб я вставил в моей фамилье *ы* вместо *е* и через это сделал бы ее больше русской для уха. Но Шевырев и этого не требовал, напротив, обнимая меня, повторял своим сорпано: «Он и с *е* хорош, он и с *е* русский». С обеих сторон примирение было откровенно и без задних мыслей, что, разумеется, не помещало нам через неделю разойтись еще далее.

Примирения, вообще, только тогда возможны, когда они не нужны, т. е. когда личное озлобление прошло или мнения сблизились и люди сами видят, что не из чего ссориться. Иначе всякое примирение будет взаимное ослабление, обе стороны полиняют, т. е. сдадут свою резкую краску. Попытка нашего Кучук-Кайнарджи¹⁶ очень скоро оказалась невозможной, и бой закипел с новым ожесточением.

С нашей стороны было невозможно заарканить Белинского; он слал нам грозные грамоты из Петербурга, отлучал нас, предавал анафеме и писал еще злее в «Отечественных записках». Наконец он торжественно указал пальцем против «проказы» славянофильства и с упреком повторил: «Вот вам они!» Мы все понурили голову. Белинский был прав!

Умирающей рукой некогда любимый поэт, сделавшийся святошей от болезни и славянофилом по родству, хотел стегнуть нас; по несчастю, он для этого избрал опять-таки полицейскую нагайку. В пьесе под заглавием «Не наши»¹⁷ он называл Чаадаева отступником от православия, Грановского — лжеучителем, растлевающим юношей, меня — слугой, носящим блестящую ливреку западной науки, и всех трех — изменниками отечеству. Конечно, он не называл нас по имени, — их добавляли чтецы, носившие с восхищением из залы в залу донос в стихах. К. Аксаков с негодованием отвечал ему тоже стихами, резко клеймя злые нападки и называя «не нашими» разных славян, во Христе бозе нашем жандармствующих.

Обстоятельство это прибавило много горечи в наши отношения. Имя поэта, имя тещи, круг, в котором он жил, круг, который этим восхищался, — все это сильно раздражало умы.

Споры наши чуть-чуть было не привели к огромному несчастью, к гибели двух чистейших и лучших представителей обеих партий. Едва усилиями друзей удалось затушить ссору Грановского с П. В. Киреевским, которая быстро шла к дуэли.

Середь этих обстоятельств Шевырев, который никак не мог примириться с колоссальным успехом лекций Грановского, вздумал побить его на его собственном поприще и объявил свой публичный курс. Читал он о Данте, о народности в искусстве, о православии в науке и пр.; публики было много, но она осталась холодна. Он бывал иногда смел, и это было очень оценено, но общий эффект ничего не произвел. Одна лекция осталась у меня в памяти — это та, в которой он говорил о книге Мишле «Le Peuple»¹⁸ и о романе Ж. Санда «La Mare au Diable»¹⁹, потому что он в ней живо коснулся живого и современного интереса. Трудно было возбудить сочувствие, говоря о прелестях духовных писателей Восточной церкви и подхвалявая Греко-российскую церковь. Только Федор Глинка и супруга его Евдокия, писавшая «о млеке пречистой девы», сидели обыкновенно рядышком на первом плане и скромно опускали глаза, когда Шевырев особенно неумеренно хвалил Православную Церковь.

Шевырев портил свои чтения тем самым, чем портил свои статьи, — выходками против таких идеи, книг и лиц, за которые у нас трудно было заступаться, не попавши в острог.

Между тем, «каких ни вымышляли пружин, чтоб умудриться» хорошо издавать «Москвитянина», он решительно не шел. Для живого полемического журнала надобно непременно иметь чутье современности, надобно иметь ту нежную щекотливость нерв, которая тотчас раздражается всем, что раздражает общество. Издатели «Москвитянина» вовсе были лишены этого ясновидения, и, как ни вертели они бедного Нестора и бедного Данта, они убедились наконец сами, что ни рубленой сечкой погодинских фраз, ни поющей плавностью шевыревского красноречия ничего не возьмешь в нашем попорченном веке. Они подумали, подумали и решились предложить главную редакцию И. В. Киреевскому. Выбор Киреевского был необыкновенно удачен не только со стороны ума и талантов, но и с финансовой стороны. Я сам ни с кем в мире не желал бы так вести торговых дел, как с Киреевским.

Чтоб дать понятие о хозяйственной философии его, я расскажу следующий анекдот. У него был конский завод, лошадей

приводили в Москву, делали им оценку и продавали. Однажды является к нему молодой офицер покупать лошадь, конь сильно ему приглянулся; кучер, видя это, набавил цену, они поторговались, офицер согласился и взошел к Киреевскому. Киреевский, получая деньги, справился в списке и заметил офицеру, что лошадь оценена в восемьсот рублей, а не в тысячу, что кучер, вероятно, ошибся. Это так озадачило кавалериста, что он попросил позволения снова осмотреть лошадь, и, осмотревши, отказался, говоря: «Хороша должна быть лошадь, за которую хозяину было совестно деньги взять»... Где же лучше можно было взять редактора?

Он горячо принял за дело, потратил много времени, переехал для этого в Москву, но при всем своем таланте не мог ничего сделать. «Москвитянин» не отвечал ни на одну живую, распространенную в обществе потребность и, стало быть, не мог иметь другого хода, как в своем кружке. Неудача должен был сильно огорчить Киреевского.

После второго крушения «Москвитянина» он не оправлялся, и сами славяне догадались, что на этой ладье далеко не уплывешь. У них стала носиться мысль другого журнала.

На этот раз победителями вышли не они. Общественное мнение громко решило в нашу пользу. В глухую ночь, когда «Москвитянин» тонул и «Маяк» не светил ему больше из Петербурга²⁰, Белинский, вскормивши своею кровью «Отечественные записки», поставил на ноги их побочного сына²¹ и дал им обоим такой толчок, что они могли несколько лет продолжать свой путь с одними корректорами и батырщиками²², литературными мытарями и книжными грешниками. Белинского имя было достаточно, чтоб обогатить два прилавка и сосредоточить все лучшее в русской литературе в тех редакциях, в которых он принимал участие, — в то время как талант Киреевского и участие Хомякова не могли дать ни ходу, ни читателей «Москвитянину».

Так я оставил поле битвы и уехал из России. Обе стороны высказались еще раз*, и все вопросы переставились громадными событиями 1848 года.

Умер Николай, новая жизнь увлекла славян и нас за пределы нашей усобицы, мы протянули им руки, но где они? — Ушли? И К. Аксаков ушел, и нет этих «противников, которые были ближе нам многих своих».

* Статья К. Кавелина и ответ Ю. Самарина. Об них в «Dévelop. des idées réolut.»²³.

Не легка была жизнь, сожигавшая людей, как свечу, оставленную на осеннем ветру.

Все они были живы, когда я в первый раз писал эту главу. Пусть она на этот раз окончится следующими строками из надгробных слов Аксакову.

«Киреевские, Хомяков и Аксаков *сделали свое дело*; долго ли, коротко ли они жили, но, закрывая глаза, они могли сказать себе с полным сознанием, что они сделали то, что хотели сделать, и если они не могли остановить фельдъегерской тройки, посланной Петром и в которой сидит Бирон и колотит ямщика, чтоб тот скакал по нивам и давил людей, то они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей.

С них начинается *перелом русской мысли*. И когда мы это говорим, кажется, нас нельзя заподозрить в пристрастии.

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

У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы — за пророчество: чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому пароду, русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как *сердце билось одно*.

Они всю любовь, всю нежность перенесли на угнетенную мать. У нас, воспитанных вне дома, эта связь ослабла. Мы были на руках французской гувернантки, поздно узнали, что мать наша не она, а загнанная крестьянка, и то мы сами догадались по сходству в чертах да по тому, что ее песни были нам роднее водевилей; мы сильно полюбили ее, но жизнь ее была слишком тесна. В ее комнатке было нам душно: всё почернелые лица из-за серебряных окладов, всё попы с причетом, пугавшие несчастную, забитую солдатами и писарями женщину; даже ее вечный плач об утраченном счастье раздирал наше сердце; мы знали, что у ней нет светлых воспоминаний, мы знали и другое — что ее счастье впереди, что под ее сердцем бьется зародыш, — это наш меньший брат, которому мы без чечевицы уступим старшинство. А пока —

Mutter, Mutter laß mich gehen,
Schweiften auf der wilden Höhen!*

* Мать, мать, отпусти меня, позволь бродить по диким вершинам! (нем.). — Ред.

Такова была наша семейная разладаца лет пятнадцать тому назад. Много воды утекло с тех пор, и мы встретили *горный дух*, остановивший наш бег, и они, вместо мира мошей, натолкнулись на живые русские вопросы. Считаться нам странно, патентов на пониманье нет; время, история, опыт сблизили нас, не потому, чтоб они нас перетянули к себе или мы их, а потому, что и они и мы ближе к истинному воззрению теперь, чем были тогда, когда беспощадно терзали друг друга в журнальных статьях, хотя и тогда я не помню, чтобы мы сомневались в их горячей любви к России или они — в нашей.

На этой вере друг в друга, на этой общей любви имеем право и мы поклониться их гробам и бросить нашу горсть земли на их покойников с святым желанием, чтоб на могилах их, на могилах наших расцвела сильно и широко молодая Русь!» *



* «Колокол», 15 января 1861.



А. А. КОЗЛОВ

Алексей Степанович Хомяков

Сентября 23 умер от холеры А. С. Хомяков, об котором, хотя понаслышке, но имели понятие все образованные люди в России: поэтому мы находим не лишним сказать читателям «Московского вестника» несколько слов о значении покойного в нашей общественной жизни. Мы говорим в общественной жизни, потому что известность Хомякова основана не столько на его ученых или поэтических произведениях, сколько на тех сторонах его личности, которые делали из него лучшего представителя так называемого славянофильского направления в нашей литературе и отчасти в жизни, т. е. общественного деятеля. Мы вовсе не хотим сказать, чтобы ученые статьи Хомякова по разным отраслям так не имели своих достоинств: они бесспорно обнаруживают талантливость этого писателя, начитанность, его искусство в изложении. Но они много теряют от исключительности односторонних воззрений автора, от безнадежных усилий с его стороны защитить иногда натяжками систему, которая сама по себе шатка и неопределенна, наконец, от самого разнообразия предметов, которых касался он в своих ученых произведениях. Что касается до его поэтических произведений, то они всегда отличались блестящим, выработанным стихом, умною, благородною мыслью, но зато страдали недостатком той художественной образности, которая составляет существенное свойство истинной поэзии. Поэтому-то как ни почтенна литературная деятельность покойника, она далеко не объясняет в наших глазах той известности, какою он пользовался. Мы можем объяснить ее только теми свойствами Алексея Степановича, которые делали его душою людей, ему единомышленных, которые доставляли ему глубокое уважение самых жарких его противников. Это были свойства, которыми обладают общественные деятели по преимуществу. Хомяков обладал огромною памятью,

быстрым соображением, способностью легко и во всей полноте воспринимать и усваивать чужую мысль: к этому присоединялась обширная начитанность, многостороннее образование, выработанный долговременною практикою дар слова. Подобные качества давали Хомякову преимущество перед другими его единомышленниками. Некоторые из них бесспорно люди талантливые, но ни один не мог бы назваться полным представителем целой сферы славянофильских воззрений: некоторые из них имели гораздо более, чем Хомяков, познаний в отдельных отраслях доктрины, но едва ли кто, по нашему мнению, соединял в своем сознании так полно все существенные стороны этих отражений в их систематической связи и целостности. Кроме этих качеств в самом характере Хомякова были особенные черты, которые позволяли ему группировать направления по сущности своей шаткого людей искренних, даровитых, безукоризненных по своей добросовестности и другим нравственным свойствами. Хомяков был хладнокровен, он имел редкую даже в наше время терпимость к чужому, враждебному образу мыслей, в нем не было тени той олимпийской гордыни, с которою нередко у нас люди, сделавшиеся известными в науке и литературе, относятся к людям темным и безвестным. Нам не раз случалось быть свидетелем таких случаев, где Хомяков терпеливо, без насмешек, с гуманностью спорил с людьми, не только неизвестными науке, но имевшими самые несвязные, самые темные представления о самом предмете спора. Мы удивляемся той деликатности и серьезности, с какими он опровергал бессвязные фразы, часто совершенную чепуху, которыми иногда возражал ему в споре неопытный противник. Эту личность в отношении к другим, эту терпимость мы ни чем иным не можем объяснить, как только глубоким убеждением Хомякова в его доктрине, искреннею преданностью его своим убеждениям и уважением к человеческой личности вообще. Поэтому-то достаточно было знать очень немного Хомякова, чтобы вынести из этого знакомства чувство глубокого уважения к нему, как бы далеко при этом человек ни расходился с ним в убеждениях. Мы знаем один случай из жизни Хомякова, который может служить лучшею меркою для него как человека убеждений, как общественного деятеля. Назад тому лет пять, шесть в Москве было несколько студентов, которые время от времени собирались к одному из своих товарищей потолковать и поспорить между собою о разных философских и научных интересах, их занимавших. Студенты эти были люди бедные, неизвестные, но искренно преданные науке, горячо уважавшие свои посильные убеждения.

Когда с одним из них случайно познакомился Алексей Степанович, то ни на минуту не задумался приезжать к этим молодым людям на вечер каждую неделю или один, или в сопровождении кого-нибудь из своих друзей. Он, помещик нескольких тысяч душ, человек, принадлежавший к высшему обществу, имевший почетное место в литературе, просиживал за полночь в душной мансарде, в обществе бедняков, у которых на десять стаканов с чаем переходила из рук в руки одна чайная ложка. Все эти молодые люди в своих воззрениях на науку не сходились с покойным, поэтому в их спорах с ним вследствие горячности и невыдержанности характеров были иногда резки, относились к нему без церемоний, как к товарищу. Несмотря на всю эту невзрачную обстановку, несмотря на то, что в обществе могли бы находить странными отношения Хомякова с юношами-студентами, он долгое время продолжал свои посещения и сохранял всегда глубокое сочувствие к своим горячим и неприязненным соперникам, ценя искренно преданность их своим убеждениям. Разумеется, молодые люди с своей стороны платили ему полным уважением. Да, мы думаем, что только тот имеет убеждения, кто ценит их в других людях, в каких бы формах и при какой бы обстановке они ни высказывались. Хороша ли, дурна ли славянофильская доктрина, судить здесь не место; верно только то, что Хомяков был один из несравненных и лучших ее представителей, и потому-то всякий дорожающий своими убеждениями, а следовательно уважающий искренность их и в другом, с уважением вспоминает о покойнике и искренно пожелает успокоения его праху.





А. И. КОШЕЛЕВ

Мои воспоминания об А. С. Хомякове

Первое мое знакомство с А. С. Хомяковым было в 1823 году, в Москве, в доме Веневитиновых. Короче друг с другом мы сошлись в Петербурге, в марте 1827 года, во время предсмертной болезни Дмитрия Веневитинова. Брат Хомякова Федор ухаживал за больным как нежнейшая мать или сестра, а нас (своего брата Алексея и меня) он почти не впускал к больному, находя, что мы очень неловки и только его тревожили своим уходом. Но время этих нескольких суток, проведенных нами вместе, в третьей комнате от больного, среди тревог и страхов, мы много толковали и спорили о философии вообще, и о Шеллинге в особенности, о христианстве и о других жизненных вопросах, и вследствие того очень сблизились. Затем, во время моего пребывания в Петербурге с 1827 по 1831-й год, А. С. Хомяков часто жил там, и тогда почти ежедневно мы виделись или у князя Одоевского, или у К. А. Карамзиной, или друг у друга. Хомяков всегда был строгим и глубоковерующим православным христианином, а я — заклятым шеллингистом, и у нас были споры бесконечные. Никогда не забуду одного спора, окончившегося самым комическим образом. Проводили мы вечер у князя Одоевского, спорили втроем о конечности и бесконечности мира, и незаметно беседа наша продлилась до трех часов ночи. Тогда хозяин дома нам напомнил, что уже поздно и что лучше продолжить спор у него же на следующий день. Мы встали, начали сходить с лестницы, продолжая спор; сели на дрожки и все-таки его не прерывали; я завез Хомякова на его квартиру; он слез, я оставался на дрожках, а спор шел своим чередом. Вдруг какая-то немка, жившая над воротами, у которых мы стали, открывает форточку в своем окне и довольно громко говорит:

Mein Gott und Herr, was ist denn das? * Мы расхохотались, и тем окончился наш спор.

В Петербурге, у князя Одоевского, мы часто встречали профессора Велланского, графа М. Ю. Виельгорского и других умных и ученых людей. В наших беседах принимал живое участие приехавший из Москвы наш приятель В. П. Титов. Вечера и обеды у князя Одоевского все более и более скрепляли нашу дружбу и сильно содействовали к нашему умственному и нравственному развитию. У К. А. Карамзиной мы видали часто Блудова, Жуковского. П. А. Муханова и других; а из женщин особенно нас очаровывала и красотой, и умом девица Россети, вышедшая впоследствии замуж за Н. М. Смирнова. Хомякову она внушила стихи «Иностранке»; но когда она их узнала от П. А. Муханова, то осталась ими очень недовольною и некоторое время относилась к Хомякову весьма холодно. В карамзинской гостиной предметом разговоров были не философские предметы, но и не петербургские пустые сплетни и рассказы. Литературы, русская и иностранная, важные события у нас и в Европе, особенно действия тогдашних великих государственных людей Англии Каннинга и Гускиссона составляли всего чаще содержание наших оживленных бесед. Эти вечера, продолжавшиеся до поздних часов ночи, освежали и питали наши души и умы, что в тогдашней петербургской душной атмосфере было для нас особенно полезно. Хозяйка дома умела всегда направлять разговоры на предметы интересные.

Так прожили мы до июня 1831 года, когда я, больной, отправился за границу. Свиделся я опять с Хомяковым в Москве в начале 1833 года. С того времени мы зимою постоянно жилали в Москве, очень часто видались и у него, и у меня, и особенно у И. В. Киреевского. Последний жил у Красных ворот с своею матерью А. П. Елагиною, которую мы все горячо любили и глубоко уважали. Тут бывали нескончаемые разговоры и споры, начинавшиеся вечером и кончавшиеся в 3, 4, даже в 5 и 6-м часу ночи или утра. Тут вырабатывалось и развивалось то направление православно-русское, которого душою и главным двигателем был Хомяков.

Многие из нас вначале были ярыми западниками, и Хомяков почти один отстаивал необходимость для каждого народа самобытного развития, значение веры в человеческом душевном и нравственном быту и превосходство нашей Церкви над учениями католичества и протестантства. Впоследствии большинство

* Боже мой, Господи, что же это такое? (нем.). — *Ред.*

из нас перешло, по искреннему убеждению, к этому направлению; но некоторые из наших приятелей и собеседников остались при своих с Запада полученных мнениях и воззрениях и прозвали нас славянофилами, хотя расположение и любовь к славянам никогда не составляли самую существенного основания наших убеждений.

В наших беседах читались разные статьи, которые, за строгостью и бессмысленностью цензуры, не могли быть переданы печати. Хотя вера и философия были преимущественными предметами этих бесед, однако часто возбуждались и политические вопросы, и в особенности вопрос о прекращении крепостной зависимости крестьян и дворовых людей. Насчет способов и времени совершения сей реформы были между нами разногласия: Киреевские, как Иван, так и Петр, опасались радикальных и спешных по сему предмету мер, а Хомяков и я, мы крепко отстаивали полное освобождение крестьян посредством одно-временною выкупа по всей России. Но все мы были согласны в том, что крестьяне должны быть наделены землею и что птичья свобода для крестьян была бы не добром, а величайшим бедствием, не шагом вперед, а страшным шагом назад. Быт народа русского и его воззрения, как вероисповедные, так и общественные, были самою любимую темою наших разговоров. На вечерах у Елагиной, Киреевских, Свербеевых и у нас бывали Чаадаев, Герцен, Грановский и другие сторонники противных мнений. Явились туда также молодые люди К. Аксаков, Ю. Самарин, Попов, Валуев, В. Елагин и другие, которые не замедлили вполне присоединиться к православно-русскому направлению и подчиниться благову влиянию Хомякова. Эти вечера много принесли пользы как лицам, в них участвовавшим, развивая и уясняя их убеждения, так и самому делу, т. е. выработке тех двух направлений, так называемых славянофильского и западного, которые ярко выказались в нашей литературе сороковых и пятидесятых годов.

Так протекли многие годы, и только война с Турциею в союзе почти со всею Европою своими тяжкими ударами несколько изменила характер этих бесед. Уже не Церковь с своими догматами и учреждениями, не философия немецкая, не община с своими обычаями и установлениями занимали нас преимущественно. Грозные события 1854 и 1855 годов приковали к себе все наше внимание. Мы все чувствовали, что бедствия, которые испытывала Россия, ею вполне заслужены, и по этому поводу Хомяков с особенным жаром и увлечением говорил о том, что безнаказанно нельзя ни стеснять и подавлять дух человеческий,

ни допускать его стеснение и подавление. Вскоре начавшееся новое царствование подало нам надежды на лучшее будущее. Утомленные гнетом только окончившегося тридцатилетнего царствования, мы радостно собрались у меня вечером в самый день присяги Государю, весело выпили за Его здоровье и от души пожелали, чтобы в Его царствование совершилось великое дело освобождения крестьян и русский человек мог ожить умом и духом.

Вскоре после того мы задумали издавать журнал¹, но препятствий к тому оказалось много. В сотрудниках, и весьма даровитых, у нас не было недостатка; но многие из них, Хомяков, И. Киреевский, К. Аксаков и некоторые другие, были под цензурною опалою, т. е. все их статьи должны были цензоваться не в Москве, а исключительно в Петербурге. Такое распоряжение было сделано вследствие статей, ими представленных к напечатанию во 2-й книге «Московского сборника»². Я был несколько раз у попечителя университета В. И. Назимова, ездил в Петербург к А. С. Норову, тогдашнему министру народного просвещения (в то время цензура еще не была передана в Министерство внутренних дел); отправлялся туда и Хомяков. Наконец, после долгих хлопот и разного рода разъяснений, особенно при горячем содействии В. И. Назимова, я получил разрешение издавать журнал под именем «Русская беседа». С особенным жаром посвятил себя этому изданию А. С. Хомяков и верно исполнил данное им мне слово: не отказываться ни от какой работы, которую я как издатель и редактор на него наложу. В «Беседе» он напечатал много стихотворений и статей: последние появлялись то с подписью его имени, то от имени «Беседы». Они все вошли в 1-й том полного собрания его сочинений, напечатанного в Москве³. К удовлетворительному ходу «Русской беседы» особенно много содействовал Хомяков не только помещением в ней своих сочинений, но и тем, что он умиротворял возникавшие в среде ее сотрудников разногласия. Всех требовательнее и настойчивее был К. Аксаков, и тут мне не раз случалось обращаться к Хомякову для укрощения порывов его исключительности. Впрочем, дело шло у нас ладно, и в течение пяти лет не было напечатано в «Русской беседе» ни одной статьи, которая бы возбудила неудовольствие кого-либо из сотрудников.

Не могу не упомянуть об одном случае, бывшем при издании «Беседы» и окончившемся особенно счастливо по милости Хомякова. Напечатана была в 1858 году статья «Вырождение болгар», где греко-фанариоты выставлены были в настоящем их

виде и где обстоятельно описывалось угнетение болгар царградским патриархатом. Эта статья, пропущенная цензурой, вызвала замечания тогдашнего обер-прокурора Св. Синода графа Александра Петровича Толстого, и в цензурном комитете получена была бумага, которою требовалось от редакции «Русской беседы» разъяснения и делались ей разные внушения. Я тотчас же отправил эту бумагу в копии по эстафете в деревню к Хомякову, который через два дня доставил мне великолепный ответ на все предъявленные мне замечания и внушения. Я велел этот ответ переписать, подписал и отправил его в цензурный комитет. Ответ был таков, что уже более мы не получали никаких замечаний и внушений, хотя и продолжали писать и печатать статьи в том же смысле. Прилагаю ниже этот ответ.

Опубликование высочайшею рескрипта на имя виленского генерал-губернатора несказанно обрадовало Хомякова, и он всю душою предался разъяснению в беседах вопроса об освобождении крестьян. Он следил с самым живым участием за ходом этого дела, как в губернских комитетах, так и в Редакционных комиссиях, учрежденных в Петербурге. Он вообще не одобрял действий ни тех ни других, находя, что первые руководствовались узкими сословными интересами, а вторые не обращали надлежащего внимания на требования в этом деле народного духа и быта. Он особенно не одобрял предположений, касавшихся переходного девятилетнего положения для крестьян, устройства волостного суда и управления и тех статей, которые, по его мнению, подкапывали русскую общину. Это свое неодобрение переходною состоянием и свои мысли насчет выкупа он ясно и резко высказал в письме к Я. И. Ростовцеву. В этом письме, коего черновой подлинник сохранился в бумагах покойного, он пространно и обстоятельно доказывал несостоятельность девятилетнего переходного положения и необходимость одновременного обязательного выкупа*. Сам он не дождался окончательного решения этого дела. Он скончался от холеры 23 сентября 1860 года в своей деревне, в с. Ивановском Донковского уезда Рязанской губернии.

* Письмо к Ростовцеву о способе увольнения помещичьих крестьян от крепостной зависимости ныне вошло во второе издание первого тома Сочинений А. С. Хомякова (М., 1879, с. 639). Письмо это до такой степени замечательно, что Я. И. Ростовцев, как мы слышали от лиц кк нему близких, выражал намерение пригласить Хомякова к участию в трудах Редакционных комиссий; но приглашение это почему-то не состоялось. П. Б.

Имея счастье много лет пользования дружбою А. С. Хомякова и быть с ним в самых коротких отношениях, я могу сказать, что в моей жизни мне не случилось встретить человека более постоянного в своих убеждениях и в сношениях с людьми. Я знал Хомякова 37 лет, и основные его убеждения 1823 года остались те же и в 1860 году. Вместе с тем никак нельзя было упрекать его в косности. Напротив, он постоянно шел вперед в развитии своих мыслей, тщательно всматривался в события и сопровождавшие их обстоятельства, угадывал очень удачно их внутренний смысл и соображал свои мнения с их требованиями. Многие упрекали его в любви к софизмам и спорам и уверяли, что он противуречил часто сам себе, защищая сегодня то, что он опровергал накануне. Такой упрек показывает лишь одно, что люди, позволявшие его себе, не вникали в глубокий смысл его слов. Действительно, он иногда как будто противуречил себе: так, в беседе с иными людьми он словно отделялся от Православной Церкви, нападая на некоторые ее обряды, на ее служителей и на подчиненное ее положение гражданской власти, и позволяя себе все это даже осмеивать; в беседе же с другими лицами он крепко отстаивал необходимость соблюдения церковных обрядов и строго порицал тех, которые, самовольно или из пренебрежения, или из личной гордости, позволяли себе становиться выше Церкви и не исполнять ее установлений. В таких его речах было только видимое, а вовсе не действительное противоречие. Для Хомякова дороже всего была жизнь, правда, как в Церкви, так и в человеке. Когда он видел перед собою людей, для которых обрядность составляла суть Церкви, то считал долгом разить эту обрядность; когда же, напротив того, он встречал людей, которые, соглашаясь с главными догматами Церкви, с ее идеальной стороною, считали обряды принадлежностью толпы, а не развитой части исповедников, то он защищал обряды, будучи глубоко убежден в том, что мы, как люди, должны иметь и определенные, осязательные формы для выражения наших чувств и убеждений, что мы обязаны дорожить связью с народом, отнюдь себя из него не исключать и быть с ним в возможно полном единстве. Он был душою предан свободе, всегда имел ее в виду и крепко за нее ратовал, и вместе с тем он отстаивал самодержавие. Многим казались такие его речи софизмами; а между тем тут, в его понятиях, не было ничего противуречающего. Хомяков пуще всего ненавидел ложь, а именно такую представлялась ему всякая западноевропейская конституция, переложенная на нашу почву. Он глубоко был убежден, что система противувесов (*system des contre-poids*),

господствующая на Западе, была произведением ложного, внешними обстоятельствами обусловленного развития тамошнего просвещения и тамошней жизни, что она совершенно неприменима к России, что у нас должна быть иная, более полная, более человечная свобода и иная более сильная, более действительная власть; и что мы сумеем согласовать самодержавие с широкою гласностью и со всенародным представительством. Он мог ошибаться, но никогда и ни в каком случае он не позволял себе говорить против своих убеждений, а убеждения его были так тверды и постоянны, как едва ли в ком-либо из русских. Случалось мне его упрекать в том, что он излагал свои мнения в виде софизмов, и я получал от него в ответ: «Наше общество так апатично, так сонливо, и понятия его покоятся под такою толстой корою, что необходимо ошеломлять людей и молотом пробивать кору их умственного бездействия и безмыслия».

Во все продолжение нашей дружбы, т. е. слишком тридцати лет, ни разу Хомяков на меня не сердился, и никогда, ни на один день, не было между нами холодности. Случалось мне на него сердиться и даже его бранить, но своею детскою кротостью он тотчас меня обезоруживал, и никогда мы с ним не расходились с дурным чувством друг против друга. Как он способен был сильно любить, так и сильно ненавидеть; но он ненавидел не людей, даже не представителей каких-либо мнений, а развратников и существа бездушные, употреблявшие насилие к достижению своих целей. Пуще всего он ненавидел насилие, в каком бы виде оно ни являлось. Благотворения путем насилия возбуждали особенное его негодование, и он беспощадно разил либералов, которые желали быть благодетелями народа вопреки его желаниям. Он был не скор на осуждения, старался переноситься в положение тех, кого в чем-либо обвиняли, и позволял себе порицание даже жесткое, но не иначе как по обсуждении всех обстоятельств дела и по оценке тех побуждений, которыми обвиняемый мог руководствоваться. Вообще же он был чрезвычайно благодушен к людям, и только в крайнем случае он позволял себе показывать к человеку неуважение. Особенно кроток он был к людям глупым и уверял, что он еще в жизни не встречал ни одного дурака и что в глупейшем человеке есть сторона, в которой он умен.

Простота его обхождения была очаровательна. Он себя ценил очень невысоко, даже чересчур невысоко, никогда и никому не давал почувствовать свое над ним превосходство и ко всем относился как к существам вполне ему равным.

Хомяков интересовался всем, имел обширные сведения по всем частям человеческого знания, и не было предмета, который был бы ему чужд или в котором бы он не принимал участия. Помню, однажды отправились мы на вечер к Свербеевым, куда нас пригласили для беседы с одним русским, возвратившимся с Алеутских островов. Шутя я говорю ему: «Ну, друг Хомяков, придется тебе нынче послушать и помолчать». В начале вечера действительно Хомяков долго слушал этого заезжего русского, расспрашивал его подробно насчет Алеутских островов, но под конец высказал ему по этому предмету такие сведения и соображения, что путешественнику почти приходилось обратить оглобли и ехать откуда приехал, для окончательного ознакомления с местами, где он пробыл уже несколько лет.

Память и способность скорочтения были в Хомякове изумительные. Помню однажды, в споре богословском с И. Киреевским, он сослался на одно место в творениях одного св. отца, которые он читал лет пятнадцать тому назад в библиотеке Троицкой лавры и которые только там и имелись. Киреевский усомнился в верности цитаты и сказал Хомякову в шутку: «Ты любишь ссылаться на такие книги, по которым тебя нельзя верить». Хомяков указал почти страницу, 11 или 13, и место на этой странице (в середине), где находится сделанный им цитат. По učinенной справке, ссылка его оказалась совершенно верною. (Это было редкое издание творений св. Кирилла Иерусалимского.) Однажды он увидел у меня на столе три-четыре книги, только что купленные, и взял их у меня на одну ночь. На следующее утро книги были мне возвращены; и когда после, месяц спустя, я их прочел и вздумал экзаменовать моего скорочеца, то убедился, что он в одну ночь внимательнее их прочел, чем я в течение целого месяца.

Хомяков сочинял свои статьи нескоро: он долго их обдумывал и обрабатывал в голове; но когда он начинал их писать, то они выливались у него на бумагу быстро, и он мало их исправлял. Стихотворения свои он почти никогда сам не передавал бумаге; по большей части их записывали те, кому он их сообщал. Когда случалось упрекать Хомякова в том, что он слишком мало пишет и слишком много говорит, то он отвечал: «Изустное слово плодотворнее писанного; оно живет слушающего и еще более говорящего, чувствую, что в разговоре с людьми я и умнее, и сильнее, чем за столом и с пером в руках. Слова произнесенные и слышанные кореннее слов писанных и читанных».

Обряды церковные, и в особенности посты, он соблюдал строго, никогда при том не осуждая тех, которые в этом отно-

шении действовали иначе. Даже в Париже, где в первый раз он был в ранней молодости, он сумел во весь Великий пост ни разу не оскорбиться. Он говорил, что содержит посты потому, что Церковь их установила, что не считает себя вправе становиться выше ее и что дорожит этою связью с народом. В церковь он ходил очень прилежно, и хотя имел привычку вставать по утрам поздно, часу в 12-м, однако по праздникам не пропускал обедни и часто ходил даже к заутрени. Молился он много и усердно, но старался этого не показывать и даже это скрывать. Никто и никогда не мог упрекнуть его в святости. Для Хомякова вера Христова была не доктриною и не каким-либо установлением; для него она была жизнью, всецело обхватывавшею все его существо. Когда он говорил о Христе и его учении, о различных вероисповеданиях и церквях, и о судьбе христианства в прошедшем, настоящем и будущем, — тогда в словах его была какая-то сила необычайная, возбуждавшая в слушателях понятие о деятельности апостольской. И жизнь его подкрепляла силу его слов.

В заключение не могу не упомянуть о редкой способности Хомякова привлекать к себе и привязывать и стариков, и сверстников своих, и молодежь. Он становился средоточием везде, где находился, и в Москве, и в каждой гостинице, куда он приезжал. Этим он был обязан, конечно, своему обширному, глубокому и своеобразному уму и своей всегда живой и завлекательной речи, но еще более кротости и безобидности своей беседы. Молодежь, особенно свирепая, как он ее называл, расположенная к тому, что впоследствии названо было нигилизмом, была предметом его особенной заботливости. Он любил беседовать с этими юношами, которые были к нему чрезвычайно хорошо расположены, и он на них действовал благодетельнее всяких проповедей и других внушений.

Да! Жизнь этого человека была постоянным подвигом на благо ближнего, подвигом, который достойно оценится разве потомством.

28 февраля 1873





А. И. КОШЕЛЕВ

Записки

<фрагмент>

<...> Здесь считаю уместным поговорить обстоятельно о нашем кружке. Он составил не искусственно — не с предварительно определенной какою-либо целью, а естественно, сам собою, без всяких предвзятых мыслей и видов. Люди, одушевленные одинаковыми чувствами к науке и к своей стране, движимые потребностью не попугаями повторять, что говорится там — где-то на Западе, а мыслить и жить самобытно, и связанные взаимною дружбою и пребыванием в одном и том же городе — в древней столице — в сердце России, — эти лишь видались ежедневно, обслуживали сообща возникающие вопросы, делили друг с другом и общественные радости (которых было очень мало, и общественное горе (которого было в избытке), и таким образом незаметно даже для самих участников составилась кружок единомышленный и единомысленный. Он составилась так незаметно, что нельзя даже приблизительно определить года его рождения. Он имел влияние сперва слабое, а потом все более и более действенное не только в литературе, но и в общественной, даже политической жизни России; а потому некоторые сведения о людях, его составлявших, и вообще о направлении этого кружка будут, думаю, не лишними, и тем более что эти люди, как отдельно, так и в совокупности, подвергались разным упрекам, насмешкам, клеветам и обвинениям, которых они нимало не заслуживали и которые главнейше исходили из того, что вообще мало знали эти личности, не понимали или не хотели понять их убеждений и даже нередко умышленно представляли последние в извращенном виде.

Этот кружок, как и многие другие ему подобные, исчез бесследно с лица земли, если бы в числе его участников не было одного человека замечательного по своему уму и характеру, по

своим разнородным способностям и знаниям, и в особенности по своей самобытности и устойчивости, т. е. если бы не было *Алексея Степановича Хомякова*. Он не был специалистом ни по какой части; но все его интересовало; всем он занимался; все было ему более или менее известно и встречало в нем искреннее сочувствие. Всякий специалист, беседа с ним, мог думать, что его именно часть в особенности изучена *Алексеем Степановичем*. Хомяков мог с полной справедливостью о себе сказать: «*Nihil humanum a me alienum puto*» *. Обширности его сведений особенно помогали, кроме необыкновенной живости ума, способность читать чрезвычайно быстро и сохранять в памяти навсегда все им прочтенное **. Весьма замечательно было в Хомякове свойство проникать в сокровенный смысл явлений, схватывать их взаимную связь и их отношения к целому, — к тому единственному, которое проявляется в истории человечества; и при этом чрезвычайная последовательность и устойчивость в главных основных убеждениях. Не Хомяковым ли указано нашей интеллигенции действие православия на развитие русского народа и на великую будущность, православием ему подготовленную? Не Хомяковым ли впервые глубоко прочувствована и ясно сознана связь наша с остальным славянством? Не им ли угаданы в русской истории, в русском человеке и в особенности в нашем крестьянине те задатки или залого самобытности, которых прежде никто в них не видал, даже не подозревал и которые, однако, должны возратить нашу отчасти слишком высоко и отчасти слишком униженно о себе мыслящую интеллигенцию на настоящую родную почву? Все товарищи Хомякова проходи-

* Ничто человеческое мне не чуждо (*лат.*). — *Ред.*

** В подтверждение этого расскажу два случая, которых я был свидетелем. Купил я три-четыре книги серьезного содержания; Хомяков выпросил их у меня на одну ночь; поутру рано книги были мне возвращены. Я читал эти книги две, три недели; и потом, при разговоре о них, я увидел, что Хомяков прочел их вовсе не бегло и многое в них заметил и подчеркнул, что ускользнуло от моего внимания. А вот образчик его памяти. Однажды, при богословском споре, Хомяков сослался на одного св. отца, которого творения имелись только в академической библиотеке, что при Троице-Сергиевской лавре. Мы усомнились в верности цитаты, особенно потому, что знали, что Хомяков более десяти лет не был у Троицы. Он положительно назвал сочинение и сказал, что приведенная им цитата находится на 10 или 12 странице книги. Мы написали одному приятелю в Лавре; и он вполне подтвердил не только самую цитату, но и страницу, указанную Хомяковым.

ли через эпоху сомнения, маловерия, даже неверия и увлекались то французскою, то английскою, то немецкою философиею; все перебивали более или менее тем, что впоследствии называлось западниками. Хомяков, глубоко изучивший творения главных мировых Любомудров, прочитавший почти всех св. отцов и не пренебрегший ни одним существенным произведением католической и протестантской апологетики, никогда не уклонялся в неверие, всегда держался по убеждению учения нашей Православной Церкви и строго исполнял возлагаемые ею обязанности. С юности и до самой кончины он неуклонно соблюдал церковные установления. В Париже, где в первый раз он был еще в молодых летах, им во время Великого поста не был нарушен строгий пост. Хомяков рассказывал, что, когда в Петербурге он был юнкером и потом офицером, товарищи его, мало знавшие установление своей Церкви, говаривали ему: «Уж не католик ли ты, что так строго соблюдаешь посты?» Он это делал не потому, что считал сухоядение верным путем ко спасению, а потому, что посты установлены нашею Церковью, что он не признавал за ее исповедниками права самовольно изменять ее установления и что не хотел отделяться в этом отношении от народа, строго соблюдавшего посты. Безусловная преданность православию, конечно, не такому, каким оно с примесью византийства и католичества являлось у нас в лице и устах некоторых наших иерархов, но православию св. отцов нашей церкви, основанному на вере с полною свободою разума, *любовь к народу русскому*, высокое о нем мнение и убеждение в том, что изучение его истории и настоящего быта одно может вести нас к самобытности в мышлении и жизни, — составляли главные и отличительные основы и свойства образа мыслей Хомякова*. Эти мысли свои он проводил всего больше в наших беседах, где они находили почву самую благодарную, особенно вследствие того, что философия, даже немецкая, далеко не вполне нас удовлетворяла; что мы чувствовали потребность большей жизненности в науке и во всем нашем внутреннем быте и что все мы ощущали и сознавали необходимость прекращения разрыва интеллигенции с народом, — разрыва, вредного для обоих, равно их ослаблявшего и препятствовавшего самостоятельному развитию России. Усиливали влияние Хомякова на нас следующие обстоятельства: полнейшая простота и искренность во всех

* Он вовсе не был «народником» в смысле Шишкова или последующих так называвшихся славянофилов под знаменем «Руси»; нет, он был далек от таких узких и вредных учений.

его словах и действиях, отсутствие в нем всякого самомнения и всякий гордости и снисхождение его к людям, доходившее до того, что он отрицал существование дураков, утверждая, что в уме самого ограниченного человека есть уголок, в котором он умен и который нужно только отыскать. Еще помогало Хомякову в усилении его на нас влияния то, что он вовсе не был доктринером, безжизненным систематиком, требовавшим безусловного подчинения провозглашенным им догматам. Он охотно подвергал обсуждению самые коренные свои убеждения, вовсе не выдавал себя за непогрешимого или за проглотившего всю науку докторанта и любил вести споры по Сократовой методе. Хотя Хомяков никогда не выдавал себя за либерала, но никогда не укорял кого-либо в либерализме. Он уважал и ценил его и сам был отменно либерален как в своих мнениях и действиях вообще, так и в отношениях к собеседникам и даже к противникам, старавшись им доказать несостоятельность их убеждений и не позволяя себе действовать ни на кого, хотя словом, насильственно. Он легко переносился на точку зрения своих противников; иногда даже нарочно защищал крайние мнения в противоположность другим крайним мнениям. Так, не раз случалось ему прикидываться даже скептиком в спорах с людьми формально суеверно-набожными; и напротив того, он выказывал себя чуть-чуть не формалистом или суеверною старухой в спорах с людьми отрицательного направления. Это заставляло некоторых, плохо его понимавших, говорить, что Хомяков любит только спорить и что у него нет твердых постоянных убеждений; кто же хорошо его знал, тот видел в этом только способ, вовсе не предосудительный, часто весьма удачный и Хомяковым особенно любимый, к уяснению и уничтожению заблуждений и к утверждению того, что он считал истиною. Хомяков был столько же устойчив в своих основных убеждениях, сколько расположен к изменению второстепенных мнений по требованию обстоятельств и согласно полученным сведениям. В этих последних мнениях он вовсе не коснел: он постоянно развивался и очень охотно принимал все, что наука и жизнь доставляли нового. Хотя он скончался на 57-м году своей жизни, однако, зная его, можно утвердительно сказать, что если бы он дожил и до глубокой старости, то он не пережил бы себя; в нем было так много внутренней жизненности и восприимчивости к внешнему миру, что застой был для него невозможен.

Знаю, что заслуги и достоинства Хомякова еще далеко не оценены как следует, что его богословские сочинения, приведшие в трепет и ожесточение иезуитов, заставившие призаду-

маться некоторых англичан и протестантов и возвратившие к православию многих колебавшихся и блуждавших сынов нашей Церкви, в России еще запрещены и провозятся только в виде контрабанды *; и что его творения вообще, по большей части, покоятся на полках в библиотеках и книжных лавках. Думаю, однако, что недалеко то время, когда, наконец, великая польза деятельности Хомякова будет обще-сознана; и тогда нашему кружку будет поставлено в заслугу, что он содействовал к развитию мыслей Хомякова и что пшеничное зерно пало не на бесплодную землю.

Вторым деятелем в нашем кружке был *Иван Васильевич Киреевский*. Он был очень умен и даровит; но самобытности и самостоятельности было в нем мало, и он легко увлекался то в ту, то в другую сторону. Он перебивал локкистом, спинозистом, кантистом, шеллингистом, даже гегельянцем; он доходил в своем неверии даже до отрицания необходимости существования Бога; а впоследствии он сделался не только православным, но даже приверженцем «Добротолубия»¹. С Хомяковым у Киреевского были всегдашние нескончаемые споры: сперва Киреевский находил, что Хомяков чересчур церковен, что он недостаточно ценил европейскую цивилизацию и что он хотел нас нарядить в зипуны и обувь в лапти; впоследствии Киреевский упрекал Хомякова в излишнем рационализме и в недостатке чувства в делах веры. Прения эти были чрезвычайно полезны как для них самих, так и для нас, более или менее принимавших в них участие. Эти беседы продолжались далеко за полночь и часто прекращались только утром, когда уже рассветало. Они оба друг друга высоко ценили, глубоко уважали и горячо любили. Деятельность И. В. Киреевского по разработке с православной точки зрения разных философских вопросов была весьма полезна и значительна. Его последние статьи, помещенные в «Русской беседе», явили в нем высокого и глубокого русского мыслителя, равно чуждого как ограниченности и сухости рационалиста, так и мечтательности и туманности мистика.

Другими собеседниками нашими были *М. П. Погодин*, *С. П. Шевырев*, *П. В. Киреевский* и некоторые другие лица. Первые двое никогда вполне не разделяли мнений Хомякова, найдя, особенно в первые годы, что по духовным делам он слишком протестантствовал и что русскую историю он переделывал по-своему, находил в ней то, чего там не было, и влагал в

* Слава Богу, теперь эти сочинения уже не запрещены и даже напечатаны без всяких урезок в Москве (1882).

нее свои измышления. Впрочем, впоследствии времени произошло некоторое сближение в мнениях Погодина и Шевырева с убеждениями так называемых славянофилов. *П. В. Киреевский* весь был предан изучению русского коренного быта, с любовью и жаром собирал русские народные песни, не щадил на это ни трудов, ни издержек и принимал деятельное участие в прениях только тогда, когда они касались любимых его предметов.

Впоследствии вступили в наш кружок две замечательные личности — *Константин Сергеевич Аксаков* и *Юрий Федорович Самарин*. Оба они были очень умны и даровиты: и хотя они были чрезвычайно дружны, однако свойства их ума и дарований были совершенно различны. В первом преобладали чувство и воображение; он страстно любил русский народ, русскую историю и русский язык и делал в двух последних поразительные, светоносные открытия. Правда, часто он впадал в крайности, и мысли, самые верные в основе, становились в его устах парадоксами; но любовь, которою все у него одушевлялось, приобретала ему друзей и последователей и усиливала его влияние в обществе, и особенно на женщин. *Ю. Ф. Самарин* действовал совершенно иными орудиями: у него по преимуществу преобладали критика, логика и диалектика. Тружеником был он примерным: во всю жизнь он учился; никакие трудности и работы его не устрашали; своим железным терпением он все преодолел. Он действовал сильно и в литературе, и в общественной, даже политической, жизни; он приобретал много ценителей и почитателей, но мало приверженцев и друзей. Оба они глубоко уважали Хомякова, высоко ценили его деятельность и признавали себя постоянно и охотно его учениками. Они принимали в наших беседах самое живое участие и вскоре сделались в нашем кружке первостепенными деятелями. Не могу здесь не упомянуть об *Иване Сергеевиче Аксакове*, тогда только вышедшем в отставку, поселившемся в Москве и начинавшем с нами все более и более сближаться. Тогда он был чистым и ярким западником, и брат его Константин постоянно жаловался на его западничество. О нем я буду иметь случай говорить впоследствии и не один раз.

Сообщая сведения об этом кружке, нельзя не упомянуть о людях, более или менее принимавших участие в наших беседах, хотя они вовсе не разделяли наших общих убеждений. Такими были — *Чаадаев*, *Грановский*, *Герцен*, *Н. Ф. Павлов* и некоторые другие умные и замечательные люди. *Чаадаев* охотно бывал на наших вечерних собраниях; но он особенно любил, чтобы его посещали по понедельникам утром. Тут происходили

горячие богословские и исторические споры; Чаадаев постоянно доказывал превосходство католичества над прочими вероисповеданиями и неминуемое и близкое его над ними торжество. Не менее настойчиво Чаадаев утверждал, что русская история пуста и бессмысленна и что единственный путь спасения для нас есть безусловное и полнейшее приобщение к европейской цивилизации. Легко себе вообразить, что такие мнения не оставались без сильных возражений со стороны Хомякова, и споры были столь же жаркие, сколько и продолжительные. С *Герценом* прения были более философские и политические. Начинались они всегда очень дружелюбно и спокойно, но часто кончались настоящими словесными дуэлями: борцы горячились и расставались с неприятными чувствами друг против друга. Грановский, Н. Ф. Павлов и другие усердно поддерживали Герцена. Эти препирательства ожесточали наших противников; и они позволяли себе против нас вообще и против Хомякова в особенности даже клеветы. А мы пользовались делаемыми нам возражениями для полнейшего развития наших мнений и вовсе не относились враждебно к нашим противникам. За недостатком доводов они осыпали нас насмешками и сильно сердились; а мы смиренно им замечали: «*Tu te faches. Jupiterè, donc tu as tort*» *. Это особенно их бесило.

Нас всех и в особенности Хомякова и К. Аксакова прозвали «славянофилами»; но это прозвище вовсе не выражает сущности нашего направления. Правда, мы всегда были расположены к славянам, старались быть с ними в сношениях, изучали их историю и нынешнее их положение, помогали им, чем могли, но это вовсе не составляло главного, существенного отличия нашего кружка от противоположного кружка западников. Между нами и ими были разногласия несравненно более существенные. Они отводили религии местечко в жизни и понимании только малообразованного человека и допускали ее владычество в России только на время, — пока народ не просвещен и малограмотен; мы же на учении Христовом, хранящемся в нашей Православной Церкви, основывали весь наш быт, все наше любомудрие и убеждены были, что только на этом основании мы должны и можем развиваться, совершенствоваться и занять подобающее место в мировом ходе человечества. Они ожидали света только с Запада, превозносили все там существующее, старались подражать всему там установившемуся и забывали, что есть у нас свой ум, свои местные, временные, духовные и

* Ты сердисься, Юпитер, следовательно, ты не прав (фр.). — *Ред.*

физические особенности и потребности. Мы вовсе не отвергали великих открытий и усовершенствований, сделанных на Западе, — считали необходимым узнавать все там выработанное, пользоваться от него весьма многим: но мы находили необходимым все пропускать через критику нашего собственного разума и развивать себя с помощью, а не посредством позаимствований от народов, опередивших нас на пути образования. Западники с ужасом и смехом слушали, когда мы говорили о действии народности в областях науки и искусства; они считали последние чем-то совершенно отвлеченным, не подлежащим в своих проявлениях изменению согласно с духом и способностями народа, с его временными и местными обстоятельствами, и требовали деспотически от всех беспрекословного подчинения догматам, добытым или во Франции, или в Англии, или в Германии. Мы, конечно, никогда не отвергали ни единства, ни безусловности науки и искусства вообще (*in idea*); но мы говорили, что никогда и нигде они не проявлялись и не проявятся в единой безусловной форме: что везде они развиваются согласно местным и временным требованиям и свойствам народного духа: и что нет догматов в общественной науке и нет непременных, повсеместных и всегдашних законов для творений искусства. Мы признавали первую, самую существенную нашу задачею — изучение самих себя в истории и в настоящем быте; и как мы находили себя и окружающих нас цивилизованных людей утратившими много свойств русского человека, то мы считали долгом изучать его преимущественно в допетровской его истории и в крестьянском быте. Мы вовсе не желали воскресить древнюю Русь, не ставили на пьедестал крестьянина, не поклонялись ему и отнюдь не имели в виду себя и других в него преобразовать. Все это — клеветы, ни на чем не основанные. Но в этом первобытном русском человеке мы искали, что именно свойственно русскому человеку, в чем он нуждается и что следует в нем развивать. Вот почему мы так дорожили собиранием народных песен и сказок, узнаванием народных обычаев, поверий, пословиц и пр. Замечательно, что то, что мы тогда говорили и утверждали, что возбуждало негодование и насмешки западников, сделалось теперь мнением и воззрением почти всех и каждого. Кто теперь не за связь со славянами? Кто теперь не за изучение русской старины, обычного народного права и других особенностей нашего народного быта? Кто теперь не признает в них глубокого смысла и великого для нашей будущности значения? Кто теперь отвергает действие народности в науке и искусстве? Конечно, есть еще пункты, и весьма важные, в которых так назы-

ваемые славянофилы стоят особняком и весьма расходятся с так называемыми западниками; но прежняя борьба и прежний антагонизм между ними ослабли и остались более в воспоминаниях, чем в действительности. Кстати здесь мимоходом сказать, что нас всего более обвиняли в китаизме, т. е. во вражде к прогрессу и в упорной привязанности к старым обычаям и формам. Время в этом отношении нас, кажется, всего лучше оправдало. Мы стояли не за обветшалое, не за мертвящее, а за то, в чем сохранялась жизнь действительная. Мы восставали не против нововведений, успехов вообще, а против тех из них, которые ложно таковыми казались и которые у нас корня не имели и не могли иметь. Не мы ли были самыми усердными поборниками освобождения крестьян, и притом с наделением их в больших по возможности размерах землю? Не мы ли оказались самыми ревностными деятелями в земских учреждениях? Подняли, одушевили, двинули вперед Россию не доктрины французские, английские или немецкие, а те чувства и мысли, которые живут в русском православном человеке и которые теперь почти противоположны западноевропейским стремлениям и понятиям. Новейшие события и настроение Англии и даже Франции во время борьбы славян на Балканском полуострове должны, кажется, отрезвить самых ярых западников. Настоящими прогрессистами и либералами были и теперь оказывается — мы, а не те, которые этими эпитетами себя величали. А называть нас следовало *не славянофилами*, а в противоположность западникам, скорее, *туземниками* или *самобытниками*, но и эти клички не полно бы нас характеризовали. Мы себе никаких имен не давали, никаких характеристик не присваивали, а стремились быть только не обезьянами, не попугаями, а людьми, и притом людьми русскими. <...>





С. М. СОЛОВЬЕВ

Мои записки для детей моих, а если можно, и для всех

<фрагмент>

<...> Между тем, в конце 1846 года, я сблизился с славянофилами. Я уже упоминал, что во время моего студенчества и в первый год пребывания за границую я был жарким славянофилом; но потом все больше и больше занятия историею, и особенно русскою, дали мне возможность приобрести правильный взгляд на отношения между древнею и новою Россиею; благодаря науке и умеренности моего характера, я не увлекся: признав необходимость Петровского периода, признав его закономерность, правильность истечения его из предшествовавших условий русского общества, я сохранил от прежних моих любимых занятий древнею русскою историею, от прежнего славянофильства, всю теплую симпатию к Древней Руси, к ее лучшим людям. Эта теплота высказывалась в моих лекциях, в моих статьях, чего славянофилы не могли не заметить, особенно в противоположность с выходками Кавелина и других крайних западников против Древней Руси. По приезде моем из-за границы я видался с тремя славянофилами — Александром Поповым, Пановым и Валуевым. С первым, как уже было сказано, я познакомился в Берлине, потом встречал в Мюнхене и Париже. По возвращении, я нашел его в Москве в одинаковом со мною положении, т. е. добывающимся кафедры в Московском университете по юридическому факультету. Это был тогда человек с большими способностями, преимущественно на словах, бойкий, смелый, иногда дерзкий говорун, мало способный к труду; отсюда, блестящий на словах, он оказывался чрезвычайно слабым на деле: слушая его, всякий должен был сказать: какие блестящие спо-

собности у этого человека! А прочтя его статью, всякий должен был пожать плечами. Юридический факультет, сплошно составленный из западников, никак не хотел пускать к себе Попова — и имел на то полное основание, хотя славянофилы и провозглашали, что это — великий философ. По выслушании его пробной лекции факультет объявил, что лекция слаба; Попов напечатал ее в «Москвитянине»¹; критика согласилась с факультетом. Тогда Хомяков через Веневитинова рекомендовал его Блудову, который и поместил его во II-м отделении Собственной Е[го] И[мператорского] В[еличества] Канцелярии. И здесь Попов оказался таким же, каким был известен и в Москве.

Панов был совершенная противоположность Попову. Это был человек умный, распорядительный, несколько не даровитый, до крайности неказистый, вялый, насилу вытаскивающий слова изо рта, но святой человек: окруженный самолюбцами, он отличался отсутствием самолюбия, скромностью необыкновенною, но где приходилось работать, работал за всех.

Валуева я знал еще во время студенчества: он был курсом старше меня: живой, красивенький мальчик, без устали бегавший по лекциям не только своего, но юридического факультета, нахватывающий отовсюду знания, с подозрительным румянцем на щеках; потом я встретился с ним мельком в Париже; когда же я возвратился в Москву, то чахотка уже разрушала его; несмотря на то, он работал над изданием памятников древней русской истории и особенно над разработкою местничества; плодом этого труда был «Симбирский сборник»; вскоре отправили его вторично за границу, но он в Новгороде умер. Валуев и Панов (который также скоро умер в 1849 или 1850 году) были лучшие из славянофилов в нравственном отношении. Обращусь к другим, которые остались жить и действовать. Хомяков — низенький, сутуловатый, черный человек, с длинными черными косматыми волосами, с цыганскою физиономиею; с дарованиями блестящими, самоучка, способный говорить без умолку с утра до вечера и в споре не робевший ни перед какою уверткой, ни перед какою ложью: выдумать факт, процитировать место писателя, которого никогда не было, — Хомяков и на это был готов; скалозуб прежде всего по природе, он готов был всегда подшутить над собственными убеждениями, над убеждениями приятелей. Понятно, что в нашем зеленом обществе, не имевшем средств оценить истинного знания, добросовестности и скромности, с последним неразлучных, Хомяков прослыл гением; это вздуло его самолюбие, сделало раздражительным, неуступчивым, завистливым, злым.

После Хомякова самое видное место в славянофильском кружке занимали Аксаковы. Старик Сергей Тимофеевич — в молодости театрал, игрок, клубист, легонький литератор, переводчик, стихоплет; в старости, когда я с ним познакомился, человек больной, никуда уже не выезжавший, умный, практический, хитрый, с убеждениями ультразападными, чего при случае и не скрывал, а между тем очень легко прилаживался к славянофильскому кружку, где ему было очищено почетное место, первый готовый подтронуть над сыновьями, над их славянофильством и в то же время считавший славянофильство своим родным, фамильным делом, делом священным и неприкосновенным. Жена, его Ольга Семеновна, старуха добрая до тех пор, пока дело не шло о ее сыновьях, о их мнениях, о их кружке: но если бы кто вздумал задеть их, Ольга Семеновна превращалась в фурию, и только окрик мужа, наследника «Багровщины», заставлял ее умерять свои неуместные порывы. Старший сын этой четы, Константин, достойный прозвища Багрова, человек, могущий играть большую роль при народных движениях и в гостиных зеленого русского общества, со львиною физиономиею, силач, горлан, открытый, добродушный, не без дарований, но тупоумный; последнее можно было бы легко сносить за открытость, добродушие, наивность, но что делало его нестерпимым, так это крайнее самолюбие и упорство в мнениях, для поддержания которых он средств не разбирал. В Хомякове эта неразборчивость смягчалась шутливостью, которая мешала противнику его раздражаться; но спорить с Аксаковым было глупо и вредно для здоровья; правда, Аксаков не позволял себе выдумывать фактов, но зато никакая самая чудовищная натяжка его не останавливала, и это, разумеется, раздражало гораздо больше, чем всякая выдумка, ибо против последней легкое средство — сказать и доказать, что нет ничего подобного, но против способности перевернуть всякое слово и событие в свою пользу — где средство?

К. Аксаков когда-то хорошо учился в Московском университете, когда именно нечему было в нем учиться, и ученик, т. е. студент, кончил курс университетский лет шестнадцати; он считал себя знатоком русской истории, потому что прочел Румянцевское собрание грамот и несколько томов изданий Археологической комиссии; для подкрепления своих любимых мыслей он брал наскоком в древней русской истории несколько явлений, но у него никогда не доставало ни времени, ни духу проследить русскую историю хотя бы и не по источникам; Карамзина он не читал, из моей истории прочел первый том, ког-

да писал свою статью против родового быта, а потом начал читать с VI тома, когда в славянском совете ему поручено написать разбор моей истории для «Русской беседы»: это он мне сам сказал откровенно; о новой русской истории, с XVIII века, не имел никакого понятия, об истории западных и славянских народов — также. Считал он себя и филологом, но филологи отзывались об его занятиях очень неудовлетворительно². 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: Аксаковы жили очень открыто, хлебосольно, всегда можно было у них застать кого-нибудь, всегда кто-нибудь обедал. Второй сын Аксаковых, Григорий, служил в губернии, не был ничем замечателен; третий, Иван, воспитанник училища правоведения — человек с поэтическим дарованием, умнее брата, но никак не учнее. Сначала могло казаться, что из него будет путь, что он успеет избежать крайностей своей партии. Но он скоро бросил службу, и отсутствие крепкого научного образования, с одной стороны, и практической деятельности — с другой, выставили и его на жертву этим крайностям. Кроме сыновей, у Аксаковых было еще пять дочерей, очень некрасивых, непривлекательных. Старшая, Вера, отказавшись от надежды на замужество, начала играть роль в славянофильской гостиной. После одна из них сумела выйти замуж; три умерли одна за другой в короткое время.

Товарищ К. Аксакова по университету и приятель его, Юрий Самарин, человек замечательно умный, но холодный, несимпатичный господин, сделался сначала славянофилом, по недостатку ученого образования, особенно в истории, потом укрепился в славянофильстве по самолюбию; он имел на это некоторое право: в начале службы своей у лифляндского г[енерал]-губернатора Суворова он перенес свои убеждения на практическую почву, стал держать оппозицию Суворову за преданность последнего немецким интересам, написал и распустил против Суворова письмо, за что был посажен в крепость, потом послан в Киев на службу и тут окончил свое служебное поприще; понятней, что он озлобился, и когда после другие члены кружка освежались надеждою на лучшее будущее, Самарин оставался пессимистом.

Наконец, в славянофильском кружке изредка появлялись два человека, которые считались также коноводами: это два брата Киреевские — Петр и Иван. Петр — доброе, кроткое, симпатичное существо — напоминал мне добродушных чешских властенцев³; он был очень трудолюбив, много читал, но не был даровит, не был умен, не имел никакого характера; нравствен-

ная слабость, неспособность двинуться, сделать что-нибудь, — порок, которым страдали все эти люди вообще, — в Петре Киреевском доходил до невероятных размеров; вобрать в себя, начитаться, наслушаться, наглядеться — это было его дело; но самому что-нибудь написать, сделать — для этого нужны были усилия необычайные.

Брат его, Иван Киреевский — человек даровитый, крайний западник вначале, потом круто повернувший в противную сторону, вследствие перемены религиозных убеждений. Его славянофильство ограничивалось сферою философскою и религиозною. Как прозелит относительно христианских убеждений, он враждебно стал смотреть на нерелигиозное движение мысли в просвещенном человечестве, вывел, что такое движение коренится в свойстве западных народов, в их церковных условиях, и что соглашение мысли с чувством должно произойти у народов, к Восточной церкви принадлежащих; как это должно произойти, этого уяснить для себя он не мог, и потому должен был ограничиться одною скудною отрицательною деятельностью, вооружаться против западной философии, толковать о возможности православной философии.

К этим — не скажу мыслителям, но мечтателям, поэтам и дилетантам науки, из которых по большей части слагался славянофильский кружок, — присоединялся человек с противоположною натурою, человек практический, мастер обсуживать предметы осязательные, но становившийся совершенным дураком, когда предмет поднимался в высшую сферу: то был Кошелев. Кошелев благую часть избрал в мирском земном смысле: отказался от служебного движения, от служебных почестей, чтоб приобрести состояние, и приобрел большое посредством откупов¹ и еще кое-каких сделок, как говорят, вовсе нечистых; рассказывали, что в одну прекрасную ночь он подбежал беспрестанно к зеркалу, чтоб смотреть, не поседел ли он от мучительного беспокойства, ибо дела по откупам пошли так дурно, что грозило разоренье круглое; наконец, он решился на дело нечистое, на смещение воды с вином, что ли, и этим спас себя; рассказывали также, что он выгодно купил большое имение, подкупивши управителя, который доносил барину, что имение никуда не годится, что его следует продать, хотя и за бесценок. Разумеется, все это рассказывалось не в славянофильском кружке. Наживши большое состояние, надворный советник Кошелев, полный еще сил, мужик и горлан, захотел играть роль передового человека в обществе; он бросился в оппозицию, примкнул к славянофилам и стал для них чрезвычайно полезен денежны-

ми средствами. Обращение его в славянофилы происходило постепенно на моих глазах. Сначала он хотел играть роль примирителя, срединного человека, приглашал к себе на богатые обеды и ужины людей из обеих партий — Грановского и Аксакова — и рассаживал их по концам стола, сам садился по середине и подле себя сажал меня и других средних, умеренных, к которым думал принадлежать; но недолго продержался он на середине и хватил в самую сильную крайность, — начал строго соблюдать посты, с одной стороны, с другой — отрастил бороду и надел армяк, нарядил в какой-то шутовской, будто бы старинный русский, костюм и жену свою, отличавшуюся глупостью.

XV

Вот и все действующие или действительные славянофилы, не перечисляя страдательных, которых обязанность состояла — съезжаться в собрания кружка, слушать и восхищаться Хомяковым с товарищи. Я в этом кругу не бывал, как сказано уже, до конца 1846 года, несмотря на знакомство с отдельными его членами, Поповым, Валуевым, Пановым. Впервые я увидел круг в сборе на вечерах у Свербеевых. Свербеев, Дмитрий Николаевич, служивший когда-то по дипломатической части, но давно в отставке, человек богатый, очень неглупый и образованный, любивший оригинальничать тем, что становился в оппозицию против порывов нашего зеленого общества, так склонного к порывам и способного доходить в них до смешного, — оппозицию, со стороны Свербеева законную и почтенную, если б он сумел не пересаливать; так, например, оппозиция была законна и почтенна, когда она направлялась действительно против смешных и более чем смешных порывов; но Свербеев позволял себе вооружаться и против таких порывов, которые были вполне законны. Вообще, Свербеев был человек почтенный, очень мне нравившийся по умеренности, сдержанности, столь редкой в нашем обществе, хотя, как сказано, он и из этой умеренности любил делать парад. Жена его — в молодости очень привлекательная лицом, женщина крайне самолюбивая, любившая играть роль, окружать себя избранным обществом, особенно мужским; вот почему всякий сколько-нибудь замечательный человек приглашался к Свербеевым на вечера, которые поэтому в описываемое время были очень оживленны и приятны, — это была нейтральная почва для западников и

славянофилов. Тут увидал я последних во всей их красе и выводил их из терпения тем, что упорно молчал, когда они задирали меня, начиная споры о предметах, близких мне по занятиям.

Я слыл сначала западником. Сближение мое с славянофилами произошло таким образом: К. Аксаков писал тогда драму «Освобождение Москвы в 1612 году»⁵; по обычаю, господствовавшему у славянофилов, она перед окончанием и напечатанием читалась в разных кружках; автору очень хотелось узнать мнение специалиста, и он затащил меня к себе; сочинение его, не удавшееся на сцене, было очень эффектно в чтении; я не мог не выразить сочувствия к сценам драмы, — это, разумеется, очень понравилось. Несколько дней спустя, по какому-то, не помню, случаю, я должен был писать к Аксакову, и, для шутки, написал записку старым русским языком XVII века, никак не предполагая, чтобы шутка эта произвела такое впечатление: Аксаков просто сошел с ума от восторга, перенесшись моею запискою в древнюю Русь, и привязался ко мне страстно; не хотел слушать, когда ему замечали, что я — западник; познакомил меня с своим семейством. Умный старик мне понравился, и я стал бывать у них очень часто, ибо у них всегда было очень весело. Константин начал ходить ко мне на лекции, а я, как нарочно, читал тогда специальный курс истории смутного времени: самая живая эпоха в Древней Руси читалась живо, с сочувствием, и это еще более воспламенило Аксакова.

Весною 1847 года, в Великий пост, Аксаков защищал диссертацию свою о Ломоносове; много было смеху, когда я, возражая ему, начал его упрекать в нелюбви к Древней Руси; много было смеху, когда в тот же день, после пира, данного новым магистром, я прочел написанное мною языком летописи сказание о том, как славяне, т. е. славянофилы, ездили жениться, по поводу помолвки Панова; чрез несколько дней явился новый источник смеха: я написал также языком летописи сказание о том, как Аксаков писал и защищал свою диссертацию. Жилось мне тогда весело; с обеих сторон, и с востока, и с запада, меня уважали, ласкали; фимиам, который мне воскурляли со всех сторон, мне очень нравился. <...>





Ф. И. БУСЛАЕВ

Мои воспоминания

<фрагмент>

<...> Оба наши милые товарищи, Александр Николаевич и Василий Иванович, были славянофилы. Они ввели меня в этот интересный, высокообразованный кружок тогдашнего московского общества. Благодаря им я познакомился с Алексеем Степановичем Хомяковым, Константином Сергеевичем Аксаковым, с Киреевскими, Свербеевыми, Васильчиковыми, с поэтом Языковым и его племянником Валуевым, который приходился также племянником и Хомякову, женатому на сестре Языкова. К этому же кружку принадлежали мои милые профессора Погодин и Шевырев, хотя не в одинаковой степени разделяли его убеждения, первый — меньше, второй — вполне, а также и незабвенный товарищ по университету Юрий Федорович Самарин. Какими-то судьбами сюда же примкнулся самый равнодушнейший ко всевозможным партиям и сектам дорогой мой товарищ по студенческому общежитию, бесподобный чудак Каетан Андреевич Коссович — надобно думать потому, что давал уроки классических языков племяннику Хомякова Валуеву и был несказанно осчастливлен тем, что Хомяков подарил ему очень дорогой санскритский словарь Вильсона, напечатанный в Калькутте.

Говорить вообще о славянофильстве я, разумеется, не буду. Оно давно уже заняло надлежащее себе место в истории умственного, нравственного и политического развития русской жизни. Когда очутишься в среде самого движения, не оглянешь всей толпы, а сталкиваешься лишь с отдельными лицами. На мое счастье, это были люди передовые тогдашнего общественного движения. Но и об историческом значении их говорить нечего; оно более или менее всем известно. Расскажу вам только о моих личных сношениях с некоторыми из них.

Будучи равнодушен к их славянофильским убеждениям и идеям, я высоко ценил их нравственные достоинства, безукоризненную чистоту их помыслов, гордую независимость духа, соединенную с милым простодушием, иногда доходящим до детской наивности. Я любил их сердечно и вместе уважал глубоко, как недостижимые для меня образцы высшего совершенства, какое человеку доступно. Таковы были для меня Константин Сергеевич Аксаков и Петр Васильевич Киреевский. Тут же к ним прибавлю еще двоих, но из другой, не славянофильской среды, моих незабвенных товарищей, профессоров Сергея Дмитриевича Шестакова и Тимофея Николаевича Грановского.

Киреевский жил на Остоженке, по левую руку, если идти от Пречистенских Ворот, в своем собственном доме близ церкви Воскресенья. Дом был каменный, двухэтажный, старинный, с железной наружной дверью и с железными решетками у окон нижнего этажа, как есть крепость. Уцелев в таком виде от московского пожара 1812 года, он стоял в тенистом саду, запущенном, без дорожек. На улицу выходила эта усадьба только сплошным забором с воротами. Кажется, дом этот существует и теперь, но уже в обновленном виде. Петр Васильевич занимал верхний этаж и жил, сколько мне известно, один-одинехонек; женат он не был. Большая комната из передней, вроде залы, была и приемной для гостей, и рабочим для него кабинетом, с неровным, щелистым и протоптанным полом. Мебели всего было — ветхий диван у глухой стены, придвинутый к окну, а против него у другого окна большая деревянная коробка, запертая висячим замком; у стены против окон дубовый шкаф с книгами; у дивана большой четырехугольный стол и вдобавок ко всему до полдюжины разнокалиберных стульев и кресел.

Меня очень интересовала эта бабья коробка под замком, и когда я ближе познакомился с Петром Васильевичем, решил удовлетворить своему любопытству и спросил его, какое сокровище хранить он так бережно взаперти и всегда перед своими глазами. «Так я вам не говорил? — сказал он в ответ. — А здесь хранятся народные песни, былины и духовные стихи, которые много лет я собирал повсюду, где случалось бывать. Между ними много и таких песен, которые записаны моими друзьями и знакомыми. Вот эту пачку дал мне сам Пушкин и при этом сказал: «Когда-нибудь ее от нечего делать разберите-ка, которые поет народ и которые смастерил я сам». И сколько ни старался я разгадать эту загадку, — продолжал Киреевский, — никак не мог сладить. Когда это мое собрание будет напечатано, песни Пушкина пойдут за народные».

По различию в наклонностях и занятиях московские славянофилы делили свои ученые интересы по специальностям с особым представителем для каждой. Хомяков взял себе всеобщую историю и богословие; он был великий диалектик и отличался бойкостью и силою доводов в диспутах с раскольниками, которые его очень уважали. Иван Васильевич Киреевский был философ; энергичность его философских взглядов оценила сама цензура строгими запрещениями. Юрий Федорович Самарин блистательно заявил свою специальность в образцовых работах о государственном, политическом и экономическом строе русской земли с ее окраинами. Ученою специальностью Константина Сергеевича Аксакова был русский язык и его грамматика, которой он хотел дать своеобразный вид соответственно неисчерпаемой глубине народного духа. Степан Петрович Шевырев в своих публичных лекциях был для славянофилов представителем по истории русской литературы.

На долю Петра Васильевича Киреевского, кроме народной поэзии, выпала русская история, которою в течение всей своей жизни он усердно занимался, но, сколько мне известно, очень немного успел напечатать. В этом деле он вполне удовлетворял славянофилов, потому что не жаловал Петра Великого. Только в этом смысле и могла годиться для них история русского народа. Представьте себе, какая злополучная судьба постигла этого благодушного врага преобразований, совершенных Петром Великим! Киреевский никогда не мог примириться с тяжелою, досадливою мыслью, зачем нарекли также и его при крещении Петром, а не каким-нибудь другим именем. И он не на шутку горевал, как Тристрам Шенди¹, отец которого столько же ненавидел это имя, как если бы назвали его сына Иудею в честь предателя Искарота.

Значение Константина Сергеевича Аксакова в среде московских славянофилов далеко не ограничивалось специальными пределами русской грамматики. Он был вдохновенный оратор и рьяный поборник эмансипаций в тяжелые времена сурового режима. Нравом был он столько же кроток и незлобив, как Петр Васильевич Киреевский, но отличался от него неукротимую пылкостью, которая дает великую силу страстно любить друзей и презрительно ненавидеть врагов. Вместе с тем был он так благодарен и сострадателен, что не только человека, и мухи не обидит. Врагами его были не сами люди, а их принципы, помыслы и дела. Я уверен, что для воплощения своих идей он не задумался бы принести себя в жертву и радостно пошел бы на любое место, чтобы, сгорая на костре, предъявить миру свое

исповедание, как христианские мученики времен Нерона. Он мог достигнуть такого нравственного совершенства в своем незлобии к вражеским силам, потому что был чист и невменяем, как младенец. Недаром товарищи и друзья называли его не Константином Сергеевичем, а ласкательно, как малого ребенка: «Кónста».

В то время я безусловно предпочитал славянофильское общество западникам, которые, впрочем, и не составляли тогда такого замкнутого кружка и множились врассыпную. Да они и мало были мне известны. Многие из них стали знамениты уже впоследствии. В начале сороковых годов Тургенев не думал, не гадал, что судьба решила быть ему великим писателем и после Пушкина первым мастером русского слова. Станкевич в 1840 году умер в Италии и унес с собою все надежды и упования, который на него возлагались. Белинский еще не успел заявить тогда гениальных способностей критика, который насквозь был проникнут врожденным ему эстетическим вкусом и тонким чутьем отгадывать на первых порах только что зачинающееся литературное дарование.

Впрочем, московские славянофилы были не так брезгливы, чтобы не допускать в свой интимный кружок кое-кого из западников. Они дружески и доверчиво относились к Тимофею Николаевичу Грановскому, к Герцену, даже к Чаадаеву, которого величали католическим аббатиком. Двух последних я впервые увидел на вечере в одном славянофильском семействе. Это было — как сейчас вижу — в угольной комнате, довольно просторной, с двумя окнами на улицу и с одной дверью в гостиную. У глухой стены против двери на диване с двумя или тремя дамами сидела молодая и красивая хозяйка и курила сигару, — папиросы тогда еще не вошли в общее употребление. Ее муж переходил из одной комнаты в другую, занимая одиноких гостей или прислушиваясь к беседам говорящих между собой. Против хозяйки от двери к заднему углу у стены был тоже диван; на диване сидят рядышком Чаадаев с Хомяковым и горячо о чем-то между собою рассуждают; первый в спокойной позе, а другой вертится из стороны в сторону и дополняет свою скороговорку жестами обеих рук. Для Алексея Степановича Хомякова разговаривать значило вести диспут. В этом деле он был неукротимый боец; свои состязания ловко и задорливо умел тянуть до бесконечности. Когда же противник начинал с ним соглашаться, он придерется к какому-нибудь его словечку или обмолвке, бросится в сторону и является перед ним с новым запасом вооружения, дает другой оборот спору и другую обста-

новку и повторяет такую атаку до тех пор, пока тот не выбьется из сил.

У окна в углу, близ дивана с дамами, в кресле сидел неизвестный мне господин, лет тридцати, среднего роста, плотного сложения, с коротко остриженными волосами; круглое и полное лицо без бакенбард и усов, в темно-синем фраке с металлическими, позолоченными пуговицами, гладкими, без гербов. Он был спокоен и медлителен в движениях и разговорчив, лишь изредка перемолвится с хозяйкой или даст короткий ответ престарелому Александру Ивановичу Тургеневу, который, наклонив голову и сложив руки за спиною, шагал взад и вперед по комнате и, останавливаясь там и сям, прислушивался к говорящим. Легкий гул оживленной беседы время от времени покрывался зычными возгласами Константина Сергеевича Аксакова, который пылко ораторствовал в соседней комнате. Меня очень заинтересовал господин в синем фраке с позолоченными пуговицами. Как и зачем попал сюда, думалось мне, этот петербургский чиновник, такой приформленный и этикетный? К моему крайнему удивлению, мне сказали, что это Герцен. Он только что воротился из Вятки, куда был сослан.

Обстоятельства так счастливо для меня сложились, что в течение нескольких месяцев мне привелось раза по два и по три в неделю видеться с Иваном Васильевичем Киреевским, коротко с ним сблизиться и сердечно полюбить его. Нам удобно было заходить друг к другу, потому что мы жили в соседстве: я на Знаменке у графа, а он в одном из переулков между этой улицей и площадью храма Спасителя. Это было в конце зимы и в начале весны 1845 года. На это время Погодин уезжал куда-то из Москвы, и за него издавал «Москвитянина» Киреевский, а в помощь себе и в сотрудничество пригласил меня. Я работал у него для библиографии и критики; под мелкими статьями своего имени не подписывал, за исключением одной, которую означил инициалами, о чем скажу вам сейчас. Из библиографических отзывов помнятся мне теперь только два. Один был серьезного тона и вполне одобрительный, о книге графа Сперанского, содержащей в себе лекции о красноречии, которые читал он, еще будучи молодым профессором Духовной академии². Другой отзыв о каком-то ученом сочинении Греча по литературе и по русскому языку я покусился настрочить в занозливом балагурном стиле барона Брамбеуса и «Северной пчелы», с разными глумливыми подковырками, а под статью с мальчишескою замашкою подписал Ф. Б.: пускай, дескать, читатели подумают и

обрадуются, что Фаддей Булгарин поссорился наконец с своим закадычным другом Гречем и печатно обругал его³.

Из крупных рецензий поместил я тогда в «Москвитяине» всего две. Одна была об издании «Слова о полку Игореве» с обширными примечаниями Дубенского⁴. На основании строгого филологического метода братьев Гриммов я довольно жестко нападал на толкования издателя и предлагал свои, которые давали тексту новый смысл, более значительный и жизненный, соответственно старинному быту, преданиям и народной поэзии. В другой я критически разобрал главу о местоимениях из общей или философской грамматики, которую составлял тогда для Академии наук Иван Иванович Давыдов⁵. Будучи вооружен достаточными сведениями по сравнительной грамматике Боппа⁶ и по истории русского и других славянских наречий, я легко открыл в этой статье значительные промахи. Этим, конечно, я не оскорбил бы своего наставника и профессора, которому был во многом обязан, если бы выразился спокойно и прилично, а не запальчиво и насмешливо. Сверх того угораздило меня задать его личность довольно прозрачными намеками, которые кое-где я вставил в виде примеров, как употребляются местоимения синтаксически в целом предложении. Цензор не заметил этих непристойных выходов и пропустил статью целиком; когда же были они обнаружены и подхвачены злословием, Иван Иванович не на шутку рассердился и обзывал меня молокососом и нахалом; впрочем, к великой моей радости, впоследствии смилостивился ко мне, как вы увидите из его переписки со мной, о которой будет сказано в своем месте.

Итак, в среде московских славянофилов я узнал и полюбил бесподобных людей, а не их славянофильство. Мне и в голову не приходило задаваться мыслью, в чем и как отличает себя эта партия от западников. Это меня несколько не интересовало. Потому и о себе самом я не мог догадываться, кто я таков, славянофил или западник. На этот вопрос натолкнул меня один случай, который живо выступает в моей памяти.

Это было в Кунцеве, где каждое лето проводил граф со своим семейством до конца пятидесятых годов, когда возвратился он из Москвы в Петербург. Дач было тогда в Кунцеве наперечет, около полдюжины. Граф и графиня с детьми помещались в большом двухэтажном доме, где теперь живет летом владелец усадьбы Солдатенков; мне отведены были две комнаты в каменном флигели, направо от дома. Другой такой же флигель насупротив этого, а также и по обеим сторонам два одноэтажных дома отдавались внаймы другим дачникам. Кроме того, было

еще три дачи: одна в саду, переделанная из бани, так и слыла «банею»; другая за липовой рощей называлась «Гусарево» и третья на дороге к Проклятому Месту — «Монастырка», получившая это прозвище от того, что здесь когда-то жила княгиня Голицына, выбывшая из монастыря. На этом месте теперь одна из дач Солодовникова. Утрамбованных широких дорожек по ту сторону тогда не было, и мы пробирались по узенькой тропинке, протоптанной по обрыву вдоль крутых берегов Москвы-реки мужиками и бабами из Крылатского и Татарова. Чтобы отдохнуть, бывало, присядешь на гладкое местечко той тропинки, а ноги спустишь в обрыв, перед бесподобною панорамою, расстилающеюся далеко внизу по ту сторону реки; налево Хорошово с садами и огородами, а направо — широкая равнина на несколько верст вплоть до горизонта, по которому тянутся длиною полосую дачи Петровского парка с царским дворцом. Привольно было тогда разгуливать по Кунцеву. Повсюду тишь и гладь да божья благо дать. Не то, что теперь.

Однажды на закате солнца пришли ко мне Дмитрий Львович Крюков, который жил тогда близ Кунцева в Давыдовке, и гостивший у него Тимофей Николаевич Грановский. Они хотели захватить меня с собой на прогулку. Кроме того, у Крюкова была и другая цель. Он работал тогда над переводом Тацитовых «Аннал» и для выработки своего слога усердно изучал памятники русской литературы старинной и народной. Чтобы взять у меня кое-что по этому предмету, оба они принялись пересматривать мои книги, расставленные на полках, и немало дивились разнообразному их содержанию. Тут стояли рядом: «Иоанн Екзарх Болгарский» Калайдовича и «Немецкая Мифология» Якова Гримма, «Остромирово Евангелие» и Библия на готском языке в переводе Ульфилы, памятники русской литературы XII столетия и сравнительная грамматика Боппа с его же санскритским словарем, «Суд Любуши» и отрывки древнечешского перевода Евангелия, изданные вместе в одной книге Шафариком и Палацким, а рядом «Дорийцы» Отфрида Миллера, русские былины и песни Кирши Данилова, Краледворская рукопись и чешские «Старо-былые Складанья» (т. е. стихотворенья) в изданиях Ганки, сербские песни Вука Караджича, вперемежку с томами «Божественной Комедии» Данта, которая всегда была при мне неотлучно, и Сервантесов «Дон-Кихот», на чтении которого я учился тогда испанскому языку, и многое другое, чего теперь не припомню; но названные книги, без всякого сомнения, находились тогда в моем кунцевском кабинете, потому что настоя-

тельно были мне нужны для моих ученых работ, предпринятых именно в то самое время.

Крюков и Грановский полагали меня настоящим славянофилом и теперь приходили в недоумение при виде такой разнокалиберной смеси моих ученых интересов, которые широко и далеко выступали из узких пределов славянофильской программы. «Что же вы такое? — спрашивали они меня, — славянофил или западник?» — «Да и сам не разберу», — им отвечал я. Именно с этих пор стал занимать меня этот вопрос, но несколько не беспокоить, потому что я не придавал ему большого значения. Теперь не могу припомнить, скоро ли сложилось мое убеждение по этому предмету, но в главных пунктах было оно, кажется, вот какое.

Несмотря на мою любовь к Италии и на благоговение к ученым трудам Якова Гримма, назвать себя западником я решительно не мог, по крайней мере в том смысле, как это прозвище прилагается к Чаадаеву или к Белинскому. Не стану же я, думалось мне, вместе с Чаадаевым поклоняться Римскому Папе и в качестве московского аббатика прислуживать ему за обеднею, хотя бы даже и в Сикстинской капелле: я давно знал, что не боги обжигают такие скудельные горшки; не стану вместе с ним же позорить Византию, потому что знаю высокое ее призвание в средневековой истории просвещения не только в России, но и в остальной Европе, потому что восхищаюсь великими произведениями византийского художества, базиликами времен Юстиниана в Равенне, Палатинскою капеллою в Палермо, собором апостола Марка в Венеции и так далее до бесконечности. Я не презирал вместе с Белинским «дела давно минувших дней, преданья старины глубокой», как он сам выразился о «Трех портретах» Тургенева⁷; напротив того, я посвящал себя на прилежное изучение именно русских преданий и их глубокой старины; я не глумился и не издевался вместе с Белинским над нашими богатырскими былинами и песнями, а относился к ним с таким же уважением, как к поэмам Гомера или к скандинавской «Эдде». После всего этого, думалось мне, — какой же я западник.

Постольку же не мог я назвать себя и славянофилом. Не меньше Константина Сергеевича Аксакова я любил русский язык, но изучал его не по методу мечтательных умозрений заодно с ним, а всегда пользовался точным микроскопическим анализом сравнительной и исторической грамматики. В наших преданиях, в стародавних обычаях, в былинах, песнях и сказках славянофилы видели заветные тайники народных сокровищ доморо-

щенной мудрости, равных которым по их глубине не было и нет во всем мире; для меня же все это служило интересным и ценным материалом, к которому я старательно подбирал сходные, а иногда и почти одинаковые факты из других народностей, преимущественно из родственных по происхождению, т. е. индоевропейских. Славянофилы восхищались образцовым строем русской семьи, русской общины и земщины, русским третейским судом и другими особенностями так называемого обычного права. Мне гораздо интереснее было анализировать только терминологию семейных отношений, именно самые слова: отец, мать, сын, дочь, брат, сестра, свекровь, сноха, и на основании законов сравнительной грамматики возводить их к санскритскому языку для очевидного доказательства, что наши предки в незапамятные времена вместе с собою вынесли из своей азиатской прародины уже вполне благоустроенную семью. По географической карте Шафарика и московские славянофилы, увлеченные панславизмом, мечтали об изгнании немцев из Австрии, чтобы совокупить чехов, лужичан, словаков, сербов, поляков и других их соплеменников в одно великое панславянское государство, между тем как я, начинив свою голову параграфами немецкой мифологии Якова Гримма, представлял себе умилительную картину примирения германцев с славянами в идеальной апотеозе Асов и Ванов, из которых сложилось дружественное и родственное сонмище скандинавского Олимпа.

Но довольно об этом. Больше не стану утомлять вас разными подробностями о занимавшем меня вопросе. На моих глазах начиналась междоусобная война славянофилов с западниками, и я, не думая, не гадая, очутился между двумя враждебными лагерями, но, сыскав себе укромное местечко, спрятался в своей маленькой крепостце до поры до времени от выстрелов того и другого. <...>





Б. Н. ЧИЧЕРИН

Воспоминания.

Москва сороковых годов

<фрагмент>

<...> Кроме своих друзей и кружка «Русского вестника», я в это время часто видался и с славянофилами. Кошелев, который с Павловым был давнишний приятель, очень меня обласкал и зазвал к себе. У него еженедельно собирались по вечерам, и тут, в течение двух зим, происходили бесконечные споры.

Отношение славянофилов к западникам состояло вовсе не в противоположности учений. Из предыдущего можно видеть, что у так называемых западников никакого общего учения не было. В этом направлении сходились люди с весьма разнообразными убеждениями: искренно православные и отвергавшие всякую религию, приверженцы метафизики и последователи опыта, социал-демократы и умеренные либералы, поклонники государства и защитники чистого индивидуализма. Всех их соединяло одно: уважение к науке и просвещению. И то другое, очевидно, можно было получить только на Западе, а потому они сближение с Западом считали великим и счастливым событием в русской истории. При этом они вполне признавали, что когда младенческий народ приходит в соприкосновение с высшею цивилизациею, он сначала усваивает себе преимущественно внешние формы, иногда с большим легкомыслием; но лекарство от этого зла они видели в более глубоком понимании и усвоении плодов просвещения, а никак не в возвращении к отжившей старине. Славянофилы, напротив, выработали весьма определенное учение, которое разделялось ими всеми. Это была настоящая секта. В основании лежали возвышенные и верные начала: глубокое нравственно-религиозное чувство и пламенный патриотизм; но то и другое искажалось преувеличением, узкостью и исключительностью.

По их теории источник всякого просвещения заключается в религии: и наука и искусство от нее получают свои верховные

начала. Западный мир развивался под влиянием двух оторвавшихся от истинного корня отраслей христианства: католицизма, свойственного романским племенам, и протестантизма, составляющего принадлежность племен германских. Эти две противоположные крайности одинаково удаляются от цельной христианской истины, хранимой Православною Церковью. Последняя представляет высшее единство противоположностей, вследствие чего она призвана создать из себя новую, высшую цивилизацию. Развитие Запада закончило свой круговорот и дало из себя все, что могло дать; ныне это не более как разлагающееся тело, которое должно уступить место новым, живым силам, лежащим в православном русском народе. Подобно тому как греко-римский мир исчез в историческом процессе и передал знамя человеческого просвещения германцам, созданный последними западный мир должен в свою очередь уступить это знамя новому историческому деятелю, имеющему высшее призвание, — России. Но, чтобы исполнить свое назначение, русский народ должен крепко держать своих собственных начал. В новейшее время народное самосознание в нем помрачилось. Вследствие пагубного переворота, совершенного Петром Великим, высшие классы оторвались от родной почвы и примкнули к низшей, западной цивилизации. Истинно русские начала сохранились только в простом народе. Возвести эти начала в высшую, сознательную форму, пробудить в русском обществе затмившееся народное самосознание — такова должна быть цель русской мысли и литературы, и в этом состоит задача славянофильства.

Таким образом, в этом учении русский народ представлялся солью земли, высшим цветом человечества. Без упорной умственной работы, без исторической борьбы, просто вследствие того, что он от дряхлевшей Византии получил православие, он становился избранником Божиим, призванным возвестить миру новые, неведомые дотоле начала. И среди этого народа носителем его самосознания являлся маленький кружок славянофилов, которые выступали как пророки будущего и обличители современного человечества. Они возносились на недостижимую высоту, с которой они в безграничном самоуслаждении презрительно смотрели на гниющий западный мир и на жалких поклонников этой отживающей свой век цивилизации. И патриотизм, и религиозное чувство, и народное самолюбие, и личное тщеславие — все тут удовлетворялось. Но, конечно, все это было не более как чистое фантазерство, лишенное всякого научного, как исторического, так и философского основания. Ни один серьезный ученый не мог примкнуть к этому направлению, которое, по самому существу своему, в научном отноше-

нии осталось бесплодным. Даже по древней русской истории, на которой сосредоточивалась вся их любовь, славянофилы не произвели ничего дельного. С трудом можно указать на серьезное исследование, вышедшее из их школы. Все основательные работы, имеющие действительно научное значение, принадлежат их противникам. Славянофильское учение было произведением досужих московских бар, дилетантов в науке, которые думали упорный труд и зрелую мысль заменить виртуозностью и умственной гимнастикой, создавая себе привилегированное умственное положение с помощью салонных разговоров и журнальных статей. Значение их в истории русской мысли состояло единственно в том, что они возбуждали прения; но это более чем искупалось вредною стороною их деятельности, тем, что они сбивали с толку неприготовленные умы, которые ослеплялись блеском софистики и увлекались обаянием ходульного патриотизма. Никакого самосознания в русском обществе они не пробудили, а, напротив, охлаждали патриотические чувства тех, которые возмущались нелепым превознесением русского невежества над европейским образованием. Нет ничего, что бы так вредило всякому делу, как безрассудное преувеличение. Я сам на себе испытал, до какой степени прирожденная мне любовь к отечеству, составлявшая одно из самых заветных чувств моей жизни, страдала от необходимости вести войну с славянофилами. Приходилось напирать на темные стороны нашего быта, чтобы побороть то высокомерное презрение, с которым они относились к тому, что нам было всего полезнее и что одно способно было вывести нас из окружающего нас мрака. Ни одной путной мысли о так называемых русских началах они не высказали, а рассеяли только множество кривых воззрений, которые немало содействовали господствующему ныне умственному хаосу. В практическом же отношении лучшие из них легко сходились с западниками, ибо цель у тех и других была одна: расширение свободы. Поэтому, когда наступила пора практической деятельности, теоретические различия сгладились и споры умолкли.

Основателями славянофильского учения были Иван Васильевич Киреевский и Хомяков. К сожалению, я Киреевского не знал. Он умер в 1856 году, именно в то время, когда я ближе познакомился с славянофилами. Но я от многих о нем слышал как о самом симпатическом члене славянофильского кружка. С кротким и мягким характером он соединял большую задушевность, значительный ум и широкое литературное образование, которое как-то плохо клеилось с странностью его воззрений. Я уже говорил, как он, будучи в молодости ярым последовате-

лем Шеллинга, вслед за своим учителем перешел к религиозному миросозерцанию. Однако он не примкнул к католицизму. Усвоив себе еретические воззрения мюнхенской реакционной школы и отзываясь с сочувствием о новой философии Шеллинга, от которой он ожидал поворота в западной философии, сам он углубился в православную мистику. Ополчаясь против рационализма, так же как западные мыслители богословской школы, он искал его корней не в протесте Лютера, а дальше, в учении самой Католической церкви, которую он обвинял в том, что она поставила силлогизм на место живого единения любви: обвинение ложное, ибо, в противоположность Православной Церкви, преобладающим элементом в католицизме является начало власти, а вовсе не силлогизм. Исходя из этих начал, Киреевский хотел и в философии заменить логический анализ цельным воззрением, вытекающим из совокупности человеческих способностей. Вследствие этого он оклеветанных, по его мнению, мистиков признавал глубочайшими мыслителями, единственными постигавшими истину в ее полноте. С этой точкой зрения он излагал всю историю философии, древней и новой, уверяя, что все западное мышление развивалось под исключительным влиянием Аристотеля, того из греческих философов, который, по его определению, представлял не более как посредственную обыкновенность. Во всем этом, конечно, не было ни тени научной истины. На лету схваченные явления освещались ложным светом и извращались в угоду фантастической теории, которой все достоинство заключалось в изящном изложении. Едва ли бы эти кабинетные измышления тихого и скромного Киреевского нашли себе приверженцев, если бы те же самые мысли с большим блеском и с большею настойчивостью не стал проповедовать Хомяков.

Хомяков был истинным главою партии. У него были все нужные для того свойства: определенность мысли, удивительная находчивость и изворотливость, дар слова, способность убеждать и притягивать к себе людей, а вместе и те отрицательные качества, которые нередко обеспечивают успех. Он представлял необыкновенное сочетание силы, ума и самой беззастенчивой софистики, глубины чувства и легкомысленного шарлатанства. Друзья его видели только первую сторону, хотя иногда с улыбочкою признавали его слабости; враги же обращали внимание преимущественно на вторую. Потому о нем выражались самые противоположные суждения со стороны людей, близко его знавших. Настоящее лицо составлялось из обоих. В молодости он славился как поэт. Но стих его, всегда тщательно и изящно отделанный, был вообще холоден и безжизнен. Тургенев рас-

сказывал, что однажды в споре с Аксаковым он утверждал, что у Хомякова нет даже искры поэтического дарования, и, взявши в руку книгу его стихотворений, доказал им, что все у него сочиненное, а не выливающееся из души, как у истинного поэта. Однако под старость у него в стихах выражалось иногда глубокое религиозное чувство, а также патриотическое одушевление, которое, в соединении с блеском образов, поднимало его до поэзии. Его скорбно-патриотические стихи по поводу Крымской кампании облетели всю Россию¹.

Но на старости лет Хомяков не пленялся уже славою поэта. Ему не только хотелось быть мыслителем и ученым, но он положительно считал себя всеведущим. Не было пустого и мелкого вопроса, о котором бы он не толковал с видом знатока. «Я специалист во всем», — говорил бывший тамбовский губернский предводитель Никифоров; это изречение можно было вполне приложить к Хомякову. Книги он глотал, как пилюли. Его друзья говорили, что ему достаточно одной ночи, чтобы усвоить себе самое глубокомысленное сочинение. Разумеется, таково было и чтение. Когда пошли толки о гегелизме, Хомяков заперся на несколько дней с «Логикой» Гегеля и затем, вышедши из своего уединения, объявил, что он перегрыз четверик свищей. Однако он с этими свищами обращался очень ловко и осторожно. Он утверждал, что в «Логике» все так связано и выведено с такою последовательностью, что, признавши первое положение, тождество чистого бытия и небытия, все остальное вытекает из него необходимым образом. Коренная ошибка заключается именно в этом первом положении, далее которого Хомяков и не шел в своих бесконечных спорах о гегелизме. Так же обходился он и со всем остальным. Он знал множество названий книг, из каждой схватывал что-нибудь на лету и из всего этого делал удивительный винегрет. В статье о русской художественной школе говорилось и о всеобщей истории, и о винокурении, и об укатывании зимних дорог². У него был рецепт на все, и все эти рецепты он соединял в общую микстуру, которая должна была служить к вящему возвеличению славянофильства. Однажды в каком-то журнале он напечатал подобный попури и в той же книжке поместил статейку о борзых собаках³. Встретив Михаила Александровича Дмитриева, он спросил его: «Что вы мне скажете о моей статье?» — «Да вот что, — отвечал остроумный Дмитриев, — я все хотел у вас спросить: зачем это вы статью о борзых собаках поставили особо?» Хомяков добродушно рассмеялся.

Такое же разнообразие всякой всячины представлял и его разговор, необыкновенно блестящий и остроумный, то серьез-

ный, то шуточный. Говорил он без умолку, спорить любил до страсти, начинал в гостиной и продолжал на улице. Про него рассказывали по этому поводу забавные анекдоты. Однажды после какого-то литературного вечера Герцен, который отличался теми же свойствами, сел в свой экипаж и продолжал шумный разговор с ехавшим с ним вместе приятелем. После него выходит Хомяков, зовет кучера: нет экипажа. Оказалось, что его кучер уехал порожняком за Герценом и после оправдывался так: «Слышу, кричат, спорят; ну, думаю, верно, барин! Я и поехал за ними».

Соперничая с Герценом в блеске и находчивости, Хомяков уступал ему в добросовестности, и это делало разговор его менее привлекательным. Без сомнения, в основных своих чувствах и мыслях он был вполне искренний человек, глубоко верующий, непоколебимый в своих убеждениях; это и давало ему возможность действовать на других, даже выходящих из ряда вон людей. Но в прениях вся его цель заключалась в том, чтобы какими бы то ни было средствами побить противника. Он прибегал ко всяким уловкам, извивался, как змея, иногда сам подшучивал над предметом своего поклонения, чтобы устранить удар и показать свое беспристрастное отношение к вопросу. Пламенный патриот, видевший в русском народе властителя будущего, провозвестника новых идей, он с усмешкой говорил, что русский человек не выдумал даже мышеловки. Иногда же, припертый к стене, он не брезгал ссылкой на ложные факты и фантастическими цитатами. Про него рассказывали, что однажды, встретившись с Цуриковым, который тоже занимался богословскими вопросами, он хотел поразить его цитатою какого-то несуществующего соборного постановления. Но Цуриков, который на этот счет сам был мастер, отвечал ему тем же, и они начали бомбардировать друг друга мнимыми постановлениями соборов, над чем сами после смеялись вместе с публикою. Мне также случалось наткнуться на такого рода ссылки в спорах с Хомяковым, и это было даже одно из первых моих впечатлений при ближайшем знакомстве с ним. В 1855 году он приехал на несколько дней в Петербург, где я в то время находился. Тургенев дал для него большой литературный вечер. Зашла речь об освобождении крестьян, и Хомяков стал разглагольствовать об общественном владении как об исконном, специально русском учреждении, разрешающем все мировые задачи. Я в то время занимался этим вопросом; древние грамоты были мне хорошо известны, и я начал доказывать, что в древней России не было ничего подобного. Встретив такой неожиданный отпор и видя, что на почве напечатанных актов он со мною не справится, Хо-

мяков сослался на то, что у Киреевского есть какие-то неизданные документы, которые неопровержимо доказывают существование у нас общинного владения в древнейшие времена. Разумеется, никто этому не поверил, и Тургенев на следующий день пошел трубить об этом по городу. Сам Хомяков поспешил переменить разговор и стал доказывать, что наши инженеры не умеют защищать Севастополь. Он говорил, что писал даже об этом Сакену и послал ему описание изобретенных им снарядов для опускания пушек и для ночного освещения неприятельских траншей. Он воображал себя таким же специалистом в военном деле и в инженерном искусстве, как в философии, в употреблении барды и в борзых собаках.

Это энциклопедическое всеведение и эта неразборчивость в средствах происходили оттого, что Хомяков не был только убежденным человеком; он видел в себе предводителя партии, призванной изменить лицо мира. Его учение возносило его на высоту, с которой обозревалось настоящее, прошедшее и будущее. Никакая мелочь не должна была ускользать от его всевидящего ока, и все должно было служить торжеству славянофильской идеи. Нельзя было ни о чем с ним говорить, чтобы он тотчас не свернул на отношение славянофилов к западникам. Это была совершенная мания. Во всяком пустом вопросе, во всяком суждении о людях ему мерещилась коренная противоположность взглядов. Везде он видел темные интриги и каверзы, направленные против славянофилов. Он воображал, что общество их ненавидит, что бюрократия их преследует, а литература не имеет иной цели и иных стремлений, как их уничтожить. Мне случалось выражать удивление, что, вращаясь постоянно в противоположном лагере, я ничего не ведаю об этих кознях. «Это оттого, что вы стоите за редутом», — отвечал Хомяков. Между тем мне было хорошо известно, что никакого редута тут не обреталось. Когда же появлялось что-нибудь выходящее из рядов славянофильской партии, хотя бы даже вовсе не замечательное, он предавался таким восторгам, что сами его друзья приходили в недоумение. Однажды при мне Ю. Ф. Самарин, с свойственною ему ирониею, рассказывал, как Хомяков хотел обратить его к поклонению Мадонне, написанной славянофилом Мамоновым, который, будучи студентом, славился своими карикатурами, и как Юрий Федорович решительно не в состоянии был постигнуть ее красоту. Павлов, который был приятель с Хомяковым, услышав об его восторгах, полетел его допрашивать: «Правда ли, что ты Мадонну Мамонова ставишь выше Сикстинской?» — «По идее выше», — спокойно отвечал Хомяков.

Но главною его специальностью были богословские вопросы. Изданные им на французском языке богословские полемические брошюры составляют, конечно, самое значительное из всего, что он писал. За них его друзья возвели его даже в отцы Церкви⁴. В этих брошюрах выражается вся изворотливость его ума; но, вникая в них глубже, трудно усмотреть в них что-либо, кроме чисто логической гимнастики. Об исторических исследованиях, которые в деле церковного предания имеют первенствующее значение, нет и помину. Все ограничивается построением церковной истории по правилам гегельянской философии, которою Хомяков, отвергая ее, пользовался, когда было нужно, только невпопад: из начального единства сперва выделяется одна противоположность — начало власти, затем другая — начало свободы, и над обеими возвышается наконец вытекающее из первоначальной основы высшее единство — единомыслие любви, которое должно соединять все и всех. В то время эти брошюры только что появились в печати⁵, и Кошелев мне их навязал, как нечто весьма замечательное. Я внимательно их прочел и, возвращая их на вечеру у Кошелева, сказал свое мнение. Хомяков, услышав издали, что речь идет о новых его произведениях, тотчас подлетел и стал допрашивать, что я об них думаю. «Ваши брошюры повергли меня в недоумение, — отвечал я. — Вы отвергаете с одной стороны власть, как решающее начало в спорах, с другой стороны свободу, как ведущую к разногласию, и требуете единомыслия любви. Все это очень хорошо, когда оно есть; но что делать, когда его нет, как обыкновенно и случается между людьми? Ведь вы не признаете решения большинства?» — «Отнюдь нет, — отвечал Хомяков. — Тогда две церкви». — «Как две? Обе святы и непогрешимы?» — «Нет, — непогрешима только одна». — «Которая же?» — «На это нет внешних признаков, дух истины открывается только любящему сердцу. Поститесь и молитесь, и вы узнаете». — «Но тогда зачем же вы пишете полемические брошюры; вы бы просто написали, что вы постились и молились и Дух Святой открыл вам, что Православная Церковь единая истинная. Католик будет воображать, что ему открыто совсем другое». Хомяков стал доказывать, что для единомыслия любви необходимо предварительное общее сошествие. «В таком случае, на что же вы нападаете? — возразил я. — Ведь сошествие было; вопрос обсуждался на Флорентинском соборе. Католики остались при одном мнении, мы при другом. Оказались две церкви, которые никакими внешними признаками не различаются и могут иметь равное притязание на непогрешимость». — Но Хомяков утверждал, что сошествие было вовсе не такое, какое требуется. На-

добно было сначала прочесть старый символ веры и потом уже обсуждать вопрос об исхождении Св. Духа, как требовал Марк Эфесский. Но его не послушали и прямо приступили к прениям. Я заметил, что тут уже вопрос сводится не различию догмы, а просто к крючкотворству: надобно или сначала читать и потом препираться, или прямо препираться? К этому окончательно и сводилось все это мишурное построение, которое под внешним блеском скрывало совершенную пустоту содержания. Обвиняя Западную церковь в том, что она поставила силлогизм на место любви, славянофилы сами строили все свое богословское здание на чистых силлогизмах, и притом ложных, то есть софистике.

Ревностным приверженцем этого учения был сам хозяин дома, где собирались, — Александр Иванович Кошелев; но умственная поддержка, которую он мог дать своей партии, была весьма неважная. Я мало встречал образованных людей с меньшей способностью к теоретическим вопросам. Иногда я даже удивлялся, как человек, несомненно, очень умный в сфере практических интересов, оказывается до такой степени слабым, когда речь заходит о теоретическом предмете. Он не умел поддерживать ни одной мысли, а целиком глотал то, что клали ему в рот его друзья, повторяя одно и то же положение без малейшего доказательства. Пустота изданных после его смерти записок обличает скудость умственного содержания. В практических делах, напротив, он был смышлен и толковит, когда не увлекался своими теоретическими убеждениями. Он составил себе большое состояние в откупках, и, как говорили близко знающие люди, не совсем прямыми путями. Дела шли плохо, и Кошелев решил поставить все на карту: он на торгах снял несколько уездов, смежных с его большим винокуренным заводом, и стал производить корчемство в самых широких размерах. В результате получилось миллионное состояние, с которым он оставил откупное дело и поселился в Москве, желая разыгрывать здесь роль литературного мецената. На его средства издавались все славянофильские журналы и сборники. Он хотел также дом свой сделать литературным центром, где бы сходились славянофилы и западники. В особенности же он ревностно хлопотал о вербовке новых членов в малочисленную славянофильскую секту. Однажды он с обычной своею громкою усмешкою, походившею на рычание зверя, объявил, что он настоящего генерала уговорил надеть русское платье. И на следующий вторник я увидел в гостиной Кошелева толстого светского генерала, важно восседающего в мужицком одеянии. Это был Н. А. Жеребцов, автор пустейшей и нелепейшей книги «Histoire de la Civilisation en Russie»⁶. Когда в описываемое время

на сцену явился Кокорев, славянофилы хотели и этого невежественного шарлатана завербовать в свой кружок. Они всячески с ним нянчились, что и вызвало ходившее тогда по рукам стихотворение, написанное Н. Н. Боборыкиным, с заключительным четверостишием, принадлежавшим С. А. Соболевскому:

Во имя странного святого
Устроен ваш славянский скит;
На бочке там вина простого
Великий Кокорев сидит.
Пред ним коленопреклоненный,
Не враг, конечно, откупов,
Кадит усердно муж почтенный,
Отец «Беседы», Кошелев.
И воскадит ему он паки,
Пока его не сломит рог
Кабакомудрый Бенардаки,
Двукрат продавший Таганрог.

Ревностный либерал, Кошелев писал проекты освобождения крестьян и, как член рязанского комитета, ратовал против представителей дворянских интересов, князя Волконского и Офросимова. Он надеялся быть членом Редакционных Комиссий и играть там выдающуюся роль. Я в это время встретил его за границею. Он купался в море и говорил мне, что постоянно получает журналы заседаний Редакционных Комиссий, которыми он отменно доволен. Но по возвращении в Россию его постигла неожиданная неприятность. Государь, который почему-то был невысокого мнения о его нравственных свойствах, отказал в назначении. Тогда Кошелев немедленно повернул фронт и протянул руку своим бывшим противникам, Волконскому и Офросимову, чтобы вместе вести атаку против Редакционных Комиссий. Он сам с удивительною наивностью рассказывает об этом в своих записках. Казалось бы, что после этого его друзья должны были сделаться с ним крайне осторожны. Однако же, когда они вместе с Милютиным призваны были к реорганизации Польши, они настояли на приглашении его в министры финансов, и на этот раз последовало согласие свыше. Однако Кошелев некоторое время колебался, боясь потерять свою репутацию либерала. Ю. Ф. Самарин, который оставался в Москве, с большим юмором описывал в письме к Черкасскому, каким образом Кошелев дал наконец свое согласие. Получивши сперва его отказ, Черкасский из Варшавы писал Самарину, чтобы тот сделал предложение Бабсту. Самарин при Кошелеве прочел это письмо. Тогда Кошелев вдруг, по своему обыкновению, крикнул на всю улицу и громовым голосом воскликнул: «Я поеду». Но и тут в самом скором времени последовал такой же

поворот фронта, как и во время Редакционных Комиссий. Будучи призван как союзник, он тотчас присоединился к врагам. В своих записках он с такою же невозмутимую наивностью рассказывает, что, приехавши в Варшаву, он встретился с Арцимовичем и тут же объявил ему, что он вовсе не клеветет Милютину, а готов действовать заодно с своим собеседником. Они подали друг другу руку и, поддержанные наместником, пошли в поход против вызвавших его друзей. И на этот раз, однако, поход вышел неудачен. Не прошло нескольких месяцев, и Кошелев в отставке вернулся в Москву, украшенный анненскою лентою, которою он очень гордился. Политическая карьера его была кончена. Напрасно он за границу печатал брошюры, доказывавшие необходимость созвать земский собор; никто им не внимал. Оставалось опять разыгрывать в Москве роль литературного мецената. Он снова стал давать деньги на издание журналов, но на этот раз сошелся уже с социал-демократами, ибо старые славянофилы окончательно от него отшатнулись. По-прежнему он старался по вторникам устраивать у себя литературные вечера, и в этих заботах был даже умилителен. В Москве давным-давно не было уже никакого литературного кружка, всякие умственные интересы заглохли, а старик все хлопотал, суетился, зазывал к себе всех и каждого, неутомимо делал визиты даже совершенно неизвестным молодым людям, открывал новые знаменитости. Скука на этих вечерах была страшная, разговор не клеился, а Кошелев все продолжал говорить о своих вторниках как о каком-то старинном и важном московском учреждении. До конца он не отставал и от общественной жизни, был гласным городской думы, и хотя по глухоте редко участвовал в прениях, но заседал в финансовой комиссии, где высказывал дельные мнения. Я был в то время городским головою и находил в нем поддержку в осторожном отношении к финансовым вопросам. Кошелев выражал даже удивление, что мы всегда спорим, когда встречаемся в гостинной, и, напротив, постоянно сходимся в Думе на практической почве.

Редко на вечерах Кошелева появлялась семья Аксаковых, которая занимала видное место в славянофильском кружке, однако с особенным оттенком. В ней преобладающим началом был доведенный до крайности патриотизм. Это была старая, отличная, чисто русская семья, в высшей степени почтенная, с живыми умственными интересами, с глубоким благочестием и с горячей любовью к отечеству. Но все эти высокие качества были извращены рьяным славянофильством.

Я вовсе не знал старика, Сергея Тимофеевича. По общему отзыву, это был самый умный и самый симпатический член се-

мый, одаренный большим здравым смыслом, с горячим сердцем, с знанием жизни и людей, хотя и он на старости лет поддался увлечениям сыновей. Из напечатанных отрывков его писем видно, как трезво и глубоко он судил о таких явлениях, как «Переписка с друзьями» Гоголя, которая своим религиозным направлением могла подкупать славянофилов и которою увлекался сын его, Иван. Под конец жизни у него проявился и довольно значительный литературный талант. Все прежние его опыты были неудачны. «Только на старости лет он дошел до искренности», — говорил про него Н. Ф. Павлов. «Семейная хроника», бесспорно, ставит его в ряды лучших русских писателей.

Далеко не таким умом и не таким дарованием обладал Константин Сергеевич; но по силе и страстности своих убеждений он сделался направляющим членом семьи. Даже отец, который в нем души не чаял, подчинился его влиянию. Это была самая чистая, возвышенная и пылкая душа. Всецело погруженный в умственные вопросы, одержимый самою пламенною любовью к отечеству, он боготворил Россию и все русское. В молодости, под влиянием кружка Станкевича, с которым он был близок, он занялся философиєю и заразился господствовавшим тогда гегелизмом. Но и в ту пору, как он мне сам говорил, он был убежден, что русский народ преимущественно перед всеми другими призван понять Гегеля, — дикая мысль, вполне характеризующая его взгляды. Впоследствии он совершенно примкнул к течению Хомякова, хотя оттенок гегелизма у него всегда оставался. Он русскую историю строил по всем правилам Гегелевой логики: древняя Россия представляла положение, новое отрицание, а будущая, возведенная славянофилами, должна была явиться восстановлением в высшей форме первоначального положения. Эта формула могла успешно прилагаться разве только к бороде: в древней России была борода, в новой ее сбрили, в будущем она должна восстановиться. Все же остальное, и самое существенное — литература, учреждения — никак не могло втесниться в эту схему. Сам Ломоносов, которого Аксаков избрал предметом своей магистерской диссертации, отнюдь не мог считаться чистым отрицанием. Но для Аксакова фактическая сторона была последним делом. Он уносился в облака и строил свои воздушные замки, не обращая ни малейшего внимания на действительность. Постоянно роясь в древних грамотах, он видел в них только то, что хотел видеть, закрывая глаза на все остальное. Древняя Россия была для него идеалом человеческого общежития. Самые противоположные явления одинаково приводили его в восторг — и новгородское вече, и московские цари. В вече, прототипе русского мира, он видел

совершеннейшую форму совещания, в которой господствует не юридическое начало большинства, свойственное презренному Западу, а славянское начало любви, выражающееся в требовании единомыслия. Аксаков не подозревал, что исследователи древнегерманского права то же начало единомыслия считали принадлежностью чисто германских народов. В сущности, оно свойственно всякому неустроенному общежитию, где не выработались правильные формы совещаний. В Новгороде оно вело к тому, что разъяренные партии бросали противников в Волхов. Но Аксаков нимало этим не смущался; он везде видел только согласие и любовь. Точно так же и Московское государство представляло для него совершеннейший из всех образов правления — самодержавие, совещающееся с народом. Тут не было взаимного недоверия и взаимных ограничений, порождаемых внутреннею враждою. Между царем и народом установился полный союз любви: народ оставил за собою свободу мысли, а царю предоставил полноту воли, и царь, с своей стороны, одушевленный любовью, совещался с народом и действовал по его мысли. Что в Московском государстве под этими совещательными формами господствовало чисто татарское холопство сверху донизу, от первого боярина до последнего крестьянина, это Аксаков также не хотел видеть. Он строил фантастическую идиллию, не думая даже о том, что ею нарушалась та духовная цельность, которую славянофилы считали первою принадлежностью славянского племени: мысль и воля распределялись по разным органам, отношение невозможное ни при каком общественном устройстве и неизбежно ведущее к подавлению свободы мысли. Между тем эта уродливая фантазия ставилась в образец всем народам. «Нам нечего учиться у Запада, — говорил мне Аксаков, — в Древней Руси все было». Но вдруг при Петре Великом повеяло отрицанием, и вся эта идиллия рушилась. Увлеченные бессмысленным и преступным подражанием Западу верхние слои русского народа оторвались от своего корня, теперь чисто русские начала можно найти только в одном крестьянстве. На нем сосредоточились все патриотические надежды и вся пламенная любовь Аксакова. Как древняя Россия представлялась ему идеалом человеческого общежития, так русский мужик был для него высшим идеалом человека. Он украшал его всеми добродетелями; мирская сходка была для него живым воплощением любви и согласия; общинное землевладение признавалось чистейшим продуктом любви, призванным примирить все противоречия, которыми терзаются западные народы. Аксаков не допускал ни малейшей тени в этой светлой картине. Однажды я рассказал ему происшествие, случившееся у

нас в деревне. Ночью, зимним путем, приехали грабители в повозке, запряженной тройкой и нагруженной всякими инструментами. Их увидали, лошадей остановили, и грабители были схвачены. Отец отправил их к становому с конвоем из крестьян; во главе был поставлен один из самых умных и надежных мужиков. И что же? Разбойники по дороге убедили их заехать в кабак, напоили их и были отпущены. Аксаков принялся с жаром защищать крестьян, утверждая, что это произошло единственно оттого, что становой — лицо правительственное; русский же народ верит только выборным. Этим способом можно было, конечно, оправдать все что угодно.

При таком нескончаемом фантазерстве, разумеется, о научной деятельности не могло быть речи. Постоянно занимаясь русской историей, Аксаков не представлял по этой части ни одного серьезного исследования. Тяжеловесная его диссертация о Ломоносове⁷ лишена всякого значения, а мелкие статьи не содержат ничего, кроме журнального разглагольствования. Он пробовал себя и на филологическом поприще, издал русскую грамматику. Но филология — наука западная, которую не заменишь доморощенными измышлениями. Буслаев обличил полную несостоятельность этой попытки⁸. Столь же мало успеха имели и его беллетристические произведения. Он написал комедию «Князь Луповицкий»⁹, с обличительным направлением, но без малейшего комизма и лишенную всякого художественного элемента. Затем он написал драму «Освобождение Москвы в 1612 году»¹⁰, которая намеренно должна была отличаться отсутствием выдающихся лиц и всякого драматизма. Главным действующим лицом являлся в ней русский народ. Эту пьесу поставили на сцену. Я был на первом представлении, которое было вместе и единственным. Скука была непроходимая, так что едва можно было высидеть до конца.

В сущности, Аксаков вовсе не имел таланта писателя. Но он говорил хорошо, с увлечением, и этим даром, в соединении с пылкостью убеждений и с чистотой характера, действовал на мало подготовленных слушателей. В устной проповеди славянофильских начал заключалось главное дело его жизни. Он первый, в сороковых годах, надел терлик и мурмолку¹¹ и в высоких мужицких сапогах разъезжал по московским гостиным, очаровывая дам своим патриотическим красноречием. Над ним подсмеивались даже его друзья, про него рассказывали разные анекдоты: например, как он в доказательство, что русский климат лучший на свете, зимою подбежал к растворенной форточке, полную грудью стал вдыхать в себя морозный воздух и тут же схватил жабу, от которой слег в постель. Но оживления в

общество он вносил немало. Как фанатик, преданный одной идее, он представлял оригинальное явление. Он очень огорчился, когда в 1849 году его, вместе с другими, заставили снять русское платье. Перед этим император Николай имел милостивый разговор с Юрием Самариним, который был посажен под арест за «Рижские письма»¹². Государь остался также очень доволен ответами арестованного в то же время Ивана Аксакова. Славянофилы возмечтали, что правительство склоняется на их сторону, и принялись усердно возвеличивать монарха, как вдруг их постиг такой неожиданный удар. Русское направление поражалось в самое сердце, в образе шапки мурmolки и высоких сапогов. Сам старик Сергей Тимофеевич опечалился не в меру и придал этому делу неподобающее историческое значение. Хомяков тотчас объяснил это по-своему, тем, что их жалует царь, истинный представитель русского народа, а гонит русское общество, зараженное тлетворным влиянием Запада. В графе Закревском славянофилы видели представителя этого развращенного общества. Все это был чистейший вздор, который напрасно повторил Д. Ф. Самарин в предисловии к 7-му тому издаваемых им сочинений брата¹³. Постоянно вращаясь во всех сферах московского общества, я могу достоверно сказать, что никакой ненависти к ним не питали. Вне литературного круга на них смотрели как на чудаков, которые хотят играть маленькую роль и отличаться от других оригинальными костюмами. Менее всего можно было графа Закревского считать представителем русского общества. Он был чистым представителем превозносимого славянофилами русского самодержавия, которое не терпело независимости мнений ни в славянофилах, ни в западниках и воспрещало всякое уклонение от принятой формы. Николай Павлович особенно на этом настаивал. Он выражал сочувствие мнениям славянофилов, когда они ополчались против западных либеральных идей, которые были ему столь же противны, как и им, но он не допускал, чтобы они при этом смели иметь свои особенные мысли и стремления. Бороды он брил всем дворянам, и я, приезжая из деревни в Москву, всякий раз должен был с нею расставаться, чему, однако, не думал придавать какое-либо историческое значение.

Гораздо умнее и даровитее Константина Сергеевича был младший его брат Иван. Изданные после его смерти «Письма из Астрахани»¹⁴, куда он поехал с ревизующим сенатором тотчас после выхода из Училища правоведения, показывают раннюю его зрелость. Он был дельный и работающий чиновник, который самые сложные поручения исполнял добросовестно и толково. К этому присоединялись нравственные качества, свойственные

всему семейству, возвышенность чувств и неуклонная прямота характера. У него был и поэтический талант, о котором свидетельствует недоконченная его поэма «Бродяга»¹⁵. Но, не имея никакой серьезной подготовки и не успевши выработать собственных убеждений, он легко подпал под влияние старшего брата. Фанатизм, более нежели ум и талант, увлекает колеблющихся. Как человек, с открытыми глазами смотрящий на практическую жизнь, он иногда подтрунивал над идеальными представлениями брата о русском мужике; но в теоретической области он ничего не мог противопоставить проповеди, которая затрагивала самые глубокие струны его сердца. Он целиком проглотил славянофильское учение и сделался ревностным его последователем. Нельзя без некоторой грусти читать те ответы, которые он написал на заданные ему в III Отделении вопросы, когда он в 1849 году был арестован как неблагонадежный человек. Недоученный правовед громит свободные учреждения и всю цивилизацию Запада, о которых не имел ни малейшего понятия. Разумеется, такое направление как нельзя более прихотилось по сердцу Николаю Павловичу. Аксаков был тотчас выпущен, и ему дано было важное поручение по службе.

Скоро, однако, служебные обязанности пришли в столкновение с склонностью к поэзии. Министр, следуя бюрократическим воззрениям того времени, не считал приличным, чтобы его чиновники писали стихи. Он предложил Аксакову выбор между службою и стихотворством. Аксаков, с благородным чувством достоинства, не хотел терпеть такого посягательства на свою независимость. Он вышел в отставку, несмотря на то, что его друзья, между прочим, Ю. Ф. Самарин, сильно убеждали его снести неприятность, и продолжать службу. Однако и потом он не остался. В сущности, он не имел к этому настоящего призвания. Он сам мне говорил, что для него писать стихи — все равно что плясать в кандалах. Ему эта форма казалась совершенно неестественною, между тем как настоящий поэт именно в ней находит истинное выражение своих мыслей и чувств. Кольцов с гораздо большим трудом писал прозою, которая невольно принимала у него стихотворный оборот.

Отказавшись от поэзии, Аксаков всецело предался журналистике. Он хотел быть распространителем славянофильских идей, особенно после того как главные корифеи этой партии, в том числе и его брат, сошли в могилу, а другие занялись практическими вопросами. Несколько журналов, один за другим, погибали под его смелою редакциею, подвергаясь правительственной каре; но он не унывал, возобновлял предприятие сызнова, благодаря связям получал новые разрешения и продолжал ра-

боту до самого своего конца. Нельзя не сказать, что он и к этому делу вовсе не был подготовлен, так что путного выходило весьма мало. Талант у него, бесспорно, был, и довольно значительный; было одушевление, инициатива, умение владеть языком, говорить благородною речью; когда он громил порядки прошедшего времени, он был красноречив. Успеху его много содействовало и неуклонное благородство убеждений, отсутствие всяких мелких чувств и всяких недостойных уловок. Но нравственное достоинство и литературный талант не могли восполнить коренной недостаток основательного образования и трезвого отношения к жизненным вопросам. Серьезное содержание заменялось пустозвонною славянофильскою фразою, которая повторялась и повторялась на все лады. Сначала она возбуждала внимание; легковверные даже ею увлекались; но потом она начинала нагонять скуку, а наконец от нее делалось тошно. Это нескончаемое разглагольствование о каких-то русских началах, об оторванности высших классов, о слепом поклонении Западу было тем невыносимее, что оно изливалось с самою резкою самоуверенностью, кстати и некстати. При тогдашнем положении русской журналистики надобно было серьезные и практически приложимые мысли высказывать в возможно умеренных выражениях, а тут в самой резкой форме обнаруживалась все одна и та же пустота. Черкасский, несмотря на свою близость к славянофилам и на приязнь к Аксакову, приходил в негодование от этого способа обсуждения общественных вопросов. В письме к Самарину, которое мне довелось читать, он в весьма сильных выражениях характеризует журнальную деятельность Ивана Сергеевича. Я часто говаривал, что у нас есть один умный и образованный журналист (Катков), да и тот подлец, и один честный журналист, да и тот пустозвон.

В это позднейшее время я иногда сходиллся с Аксаковым, особенно после его женитьбы на Анне Федоровне Тютчевой, с которою я уже прежде был знаком и которая приглашала меня к себе. Она была женщина очень умная и образованная, с благородным пылом, но раздражительного характера. Мужа она любила страстно, хотя во многом с ним не сходилась. В первую пору их супружества беседы с ними, когда они были вместе, бывали довольно затруднительны. Проживши весь век при дворе, она плохо говорила по-русски, и с нею надобно было вести беседу на французском языке, тогда как с ним, наоборот, неловко было говорить по-французски. Они расходились и в мнениях: «Что мне делать? — говорила она иногда с отчаянием. — Я терпеть не могу славян и ненавижу самодержавие, а он восхваляет и то и другое». Одно, в чем они вполне сходились,

это — глубокое благочестие, соединенное с искреннею привязанностью к Православной Церкви.

Такие отношения к жене, естественно, должны были развить в Иване Сергеевиче некоторую терпимость. Действительно, в частных сношениях он оказывал ее вполне. Я даже иногда ему удивлялся. Можно было беседовать с ним в течение нескольких часов самым приятным образом, как со всяким разумным человеком, и не догадаться, что у него в голове торчит неисправимое славянофильство. Он даже избегал споров. Но как только он брался за перо, он точно закусывал удила и, закрывши глаза, без всякого уже удержу пускался стремглав в свою славянофильскую болтовню. Перед самою его смертью у нас завязалась маленькая, но довольно характеристическая переписка. Он получил от министра внутренних дел предостережение за то, что один из всех русских журналистов осмелился высказать правду насчет наших отношений к Болгарии. В министерском решении его упрекали даже в недостатке патриотизма. На это он в своем журнале отвечал весьма благородно, и я написал ему из Крыма сочувственное письмо. «Не понимаю только, — писал я, — отчего вы в этой ни с чем не сообразной политике обвиняете оторванную от национальной почвы бюрократию; обвиняйте восхваляемое вами самодержавие, которое одно несет за нее ответственность. вспомните, что та национальная политика, за которую вы стоите, получила свое начало не в древней, а в новой России, и притом от немки, от Екатерины Второй. Все дело в том, что она была умная женщина и знала, чего хотела». На это он мне отвечал, что проведение национальной политики в восточном вопросе при Екатерине Второй объясняется тем, что при ней русские люди не успели еще совершенно офранцузиться или онемечиться: они переменили только кафтаны, а внутренне оставались русскими. Полное же превращение в иностранцев совершилось только в начале царствования Александра Павловича. «Помилуйте, Иван Сергеевич, — возразил я, — разве можно считать оторвавшимся от России то поколение, которое на своих плечах вынесло двенадцатый год и довело до высшей степени совершенства то духовное орудие, в котором выражается самая суть народного духа — русский язык. Ведь это — поколение Пушкина». Ответа уже не последовало; через несколько дней пришло известие о его смерти. Это был последний представитель старого славянофильства. После него оно мелькает, как блуждающие огоньки на могилах, лишенное самостоятельной жизни.



IV

PRO ET CONTRA



1. ИДЕЙНЫЕ СПОРЫ ПЕРИОДА ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАСЦВЕТА «РАННЕГО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА»

П. Я. ЧААДАЕВ

Письмо из Ардатова в Париж

Уже давно слышали мы в своей глуши о новом близком возрождении единственного московского журнала. Сохранив наши прежние связи со многими московскими литераторами, нам знакомыми еще в то время, когда не обнаруживалось прекрасное стремление, которым они нынче отличаются, мы всегда старались не терять из виду их следов и на теперешнем их поприще. Таким образом узнали мы довольно скоро о новой участи «Москвитянина». Новый сотрудник, принявший на себя все бремя будущей редакции¹, нам был добрый приятель, когда он еще на другом пути, вовсе противоположном нынешнему своему направлению, испытывал свои молодые силы при общем сочувствии всего тогдашнего грамотного круга. Мы сохранили к нему с тех пор самые теплые чувства любви и уважения, и потому весело нам было слышать о его возвращении к литературной деятельности. Мы уже собрались было написать к нему по этому случаю поздравительное послание с изъявлением искреннего нашего желания, чтобы его предприятие увенчалось успехом, как вдруг объявление о издании «Москвитянина» на следующий год попало нам в руки. Не знаю, как тебе выразить действие, произведенное на меня этими печатными строками. С одной стороны, живейшее удовольствие, сердечное умиление при виде всех благих предположений новой редакции, всей пламенной ее любви к древнему нашему быту, к древним нашим нравам, к древней нашей общественности, одним словом, ко всему тому, что, по выражению одного из наших новых учителей, «заключает в себе тайну русского величия»²; с другой

стороны, удивление, грусть при виде какой-то скрытой злобы против всего нерусского, как будто нашу добрую, терпимую, милосердную Россию нельзя любить, не ненавидев всего прочего создания. Я тем более был поражен этим явлением, что сочинителя объявления любил именно за те свойства души и сердца, которых тут более не находил. Как произошла в нем эта перемена, каким образом его прекрасная душа, не способная доселе что-либо ненавидеть, могла теперь исполниться столь сильною враждою ко всему человечеству, что, по условиям приличия, ни желание успеха, ни долговременное в ней пребывание высокого нравственного чувства, не могли укротить ее? Вот что сказал я себе, прочитав в первый раз объявление, но, прочитав его в другой раз, новое недоумение возникло в уме моем. Старый мой приятель владел, бывало, хорошо языком; его немногие труды отличались строгою последовательностью, стройностью, светлостью мысли. Куда это все девалось? Насилу разберешь, что он хочет сказать. «Благоговение, — говорит он, — перед истинами православного христианства». Что это за православное христианство? По сие время слышали мы только о Церкви Православной, хотя, впрочем, в строгом смысле и это не что иное, как плеоназм, ибо Церковь не православная не есть Церковь, но плеоназм, по крайней мере, необходимый, для того чтобы различать Церковь, почитающую себя православною, от тех церквей, которых таковыми не почитает; но какая, скажите, была нужда присваивать это прилагательное самому христианству? Разве может быть христианство не православное, т. е. ложное, а все-таки христианство? Разве в области вечного духа непрременной правды есть место для какой-нибудь полуправды? Странно, как могли родиться в той именно духовной сфере, которая по праву называет себя единственно истинной, эта несознательность мысли, эта невятность христианского понятия, это необдуманное сочетание слов, допускающие как будто возможность христианства и не истинного, однако не теряющего чрез то права называться христианством. «Любовь, — продолжает он, — к древней нашей жизни, сердечное сочувствие к настоящей». Следовательно, настоящая жизнь России не заслуживает его любви, довольно с нее его участия, следовательно, жизнь народа может быть прервана без чрезвычайного какого-нибудь потрясения; следовательно, народ может в одно доброе утро отказаться от своей прежней жизни и начать жить на новый лад; следовательно, довольно одной какой-нибудь сильной воли, чтобы оттолкнуть все прошедшее народа и сотворить ему какое-то искусственное настоящее³; и наконец, что это за жал-

кий народ, меняющий таким образом свое бытие ни за что, ни про что. В том нет никакого сомнения, что жизнь не только одного народа, но большей части рода человеческого может измениться через какой-нибудь переворот духовный или политический, то есть чрез какое-нибудь новое понятие о тех великих предметах, которые составляют нравственное существование человека, или чрез насильственное разрушение общественного состава. Но ничего подобного с нами не случилось. Мы веруем в то же самое, во что веровали наши предки, суеверуем в то же самое, во что они суеверовали; та же самая самодержавная власть, из начал народных возникшая, ведет нас на пути предназначенном. Мы тот же самый добрый покорный крестьянский народ, какой и прежде был. Семена, брошенные провидением в нашу почву, вышли из земли, выросли в большие деревья, покрылись листом, потом благоуханным цветом и наконец принесли плоды. В этом естественном произрастании нашем не было никаких сокрушительных случаев. Мы шли необходимым путем к необходимой цели; мы росли, выросли и созрели. Много исчезло из обрядов нашего народного быта, но оно исчезло потому, что не могло существовать. Не произвол какой-либо разрушил гнилые члены нашего общественного здания; их разрушила собственная гнилость. Для этого не нужно было никакого насильственного действия, достаточно было одного естественного закона. Само собою разумеется, что в назначенное время нашлись воля и власть, которые раскидали все это тление, но эти воля и власть произросли на нашей земле, под нашим православным небом они вышли из корня русской жизни точно так же, как и те прекрасные свойства народа русского, которые и прежде всегда покоряли его той же воле, той же власти. Может быть, в истории всемирной нет примера такого строгого логического развития. Всему тому, что мы видим вокруг себя, добру, и злу, без большого труда можно найти начало в наших летописях: всему тому, что, по словам наших новых учителей, нас так высоко ставит перед прочими народами мира, всем тем бесчисленным преимуществам, которыми мы, по их мнению, пользуемся перед этими народами в деле общественном, в области духа, корень и причины очевидны. Стоит только бросить взгляд на родовое наше сложение, вникнуть в наши верования и в их чудное родство с этим сложением, чтобы весь дивный подвиг нашего исторического прохождения озарился самым ярким светом. Благодаря трудам современной учености никто более не сомневается в огромном развитии нашей общественной жизни во времена допетровы. Всякому те-

перь известно, что народ русский, по примеру всех прочих отраслей своего великого племени, всегда участвовал в земской управе своей страны. На первой странице нашего бытописания видим разительный тому пример. Не только обряд народного совещания, на котором решено было принять веру Христову, но и самый приговор народный сохранены летописцем: «Володимер, — говорит он, — посла по всему граду глагол, аще кто не обрящатся заутра на реце противник мне да будет. Сие же слышавше людие с радости») содыху и радующесея глаголяху: аще ее не добро было, не бы сего князь и бояре прияли»⁴. Итак, очевидно, что народной воле одолжены мы введением христианства в наше отечество. В продолжение всей нашей истории, на всяком шагу нашего шествия, повторяется то же самое явление; всегда народная воля таким образом выражалась; всегда таким жил и действовал ум и смысл народный.





Д. А. ВАЛУЕВ

<Россия и Запад>

Предисловие к «Сборнику исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных» (Ч. 1. М., 1845)

Первым двадцатилетием настоящего века Россия окончила со славою свой государственный подвиг, начатый Петром Великим.

Не завоевывая, лишь защищаясь и нередко защищая угнетенного или молящего о защите *, она незаметно стала во главе тех самых народов, которые еще недавно не хотели знать про ее существование. — Ее подвиг на этом поприще кончен. Направлению, принятому государством последовало, разумеется, все направление жизни и деятельности общества, литературы, — искусства. Задача России была узнать Запада, уроки его вековой опытности, богатые плоды его долгой, трудовой жизни.

Такова наука была ей необходима. Оставаясь в тесной исключительности своего быта, государство не могло развить своих вещественных сил, и даже для духовных сил России едва ли была возможность когда-либо прийти к своей полной и сознательной жизни иначе как через знакомство с Западом и его умственным достоянием. Но для того, чтобы Россия могла понять этот Запад, — было также необходимо, чтобы она, хотя на время, перенесла на себя некоторые его явления и формы.

Еще с половины XVI века начала Россия знакомиться с Западом и усваивать себе многие плоды его просвещения. Петр Ве-

* Таково участие России в войне семилетней, сперва в защиту Австрии и потом Пруссии, итальянский поход Суворова, и в то же время высадка русского корпуса в Голландии, в помощь англичанам, и участие России в войне против Наполеона в 1812 г.

ликий лишь сомкнул крутым поворотом своей воли в жизнь одного поколения то, что иначе — совершилось бы в течение одного или двух веков, — вероятно, постепеннее, с меньшими утратами и жертвами. Но дало бы иную, может быть, более блестящую историю России.

Как мы с Петром Великим приняли в себя достойные западного мира, так и этот западный или германский мир принял в себя когда-то наследие древнего человечества. Но условия нашего положения при таком займе были гораздо благоприятнее для нас и нашего будущего. Мы получили западное просвещение не как переданное нам в наследство от другого, почившего мира, но как плод и опыт другой, более изведавшей и блестящей жизни, которая нам предложила свои уроки. — Воспользоваться этими уроками и опытами, познакомиться с этим вновь для нас открывшимся, более просвещенным *, миром было для России, бесспорно, необходимою; но воспользоваться тем или другим опытом, усвоить себе то или другое явление из его жизни, предоставлено было нашему выбору.

Не так счастлив был германец. Наследства завоеваний покупаются своей дорогой ценою, кроме той крови, которой они стоили; они приносят с собою народам-завоевателям ** свои долги нравственные, если и не денежные, как то бывает с наследствами в частном быту людей. Для германца, пришедшего на римскую почву, свободного выбора не было и быть не могло. Бессознательно и поневоле впитал он в себя все дурное и хорошее полуязыческого римского мира и доселе после 14-ти столетий еще не может расплатиться со всеми своими долгами ***.

* Мы понимаем здесь просвещение в том общем неопределенном значении, которое обыкновенно дают ему. Если же понимать под просвещением не одни вещественные улучшения в быту человека, усовершенствования науки, художеств и видимое благоустройство общества, а то совокупное умственное и нравственное движение, которое должно соединять народы в единство братолюбивой жизни и осуществлять в обществе чистую мысль христианства, во сколько она осуществима в человеке, — то, во всяком случае, еще останется под сомнением, кого с большею справедливостью можно назвать просвещенною — Россию ли XV или XVI века, или ей современную католическую и протестантскую Европу?

** Вспомним при этом, что Россия и Норвегия — единственные два государства в Европе, которые не были основаны завоеванием.

*** История религиозных убеждений есть вместе итог всей истории Запада; а между тем вся жизнь и развитие латышского общества и латышского церковного государства, которым обнимались и создавались все общественные отношения средневековой жизни, услов-

Россия была счастливее: Запад ничего не мог произвольно навязать ей ни дурного, ни хорошего. Он мог передавать нам только то, что мы сами выбирали; ибо свободный выбор оставался всегда за нами. Если же в чем мы дурно воспользовались им, то мы одни и виноваты.

Учителю же и просветителю нашему мы обязаны многим, и не можем не быть благодарны ему за то, что он за нас выработал, пережил и претерпел, и что досталось нам даром, без труда, без пота и крови, — за добро и зло, истину и ложь, которые он вынес из своего долгого трудового века. На Западе впервые были подняты и пробуждены все вопросы науки и жизни к их мировой деятельности, и во всем живом многообразии их развивавшей и ими развиваемой личности; — у западного человека достало мужества, чтобы не остановиться ни перед одним вопросом, и не испугаться ни одной крайности умственного или нравственного мира. И потому обвинять ли его в этих крайностях? Они были лишь неизбежными спутниками его духовной отваги и страстной деятельности. Своими опытами жизни и даже своими заблуждениями он не менее принес в общее достояние человечества и служил ему, чем сколько служили Христианству, высшему и конечному единству всего человеческого, другие народы и земли своим страдательным и робким бездействием; — которое, может быть, одно делало возможным в недозревшем духовно человечке сохранение в чистоте его духовного завета. Но и те другие народы одинаково необходимы в общей экономике человечества. Произнести же приговор миру латинскому могут разве будущее и будущее поколения самого Запада? — но не мы, которым суждено воспользоваться всеми плодами его жизни, и уроками его опытов, — ибо суд наш, если и беспристрастный, едва ли может избежать обвинений в пристрастии даже неблагодарности?

Мы многому научились у Запада, но не следует забывать и того, что уроки учителя тогда только достигают своего назначения, когда они пробудят в ученике его собственные силы, и он сумеет основать на них свою самостоятельную жизнь и сознательное мышление; — иначе же вся его наука бесплодная трата сил и времени или бесполезная, если не вредная, забава.

лены предшествующими данными языческого римского и германского мира. Прямым и необходимым плодом католицизма был протестантизм со всеми его крайними современными выводами, а дальнейшего исхода, на том же пути, пока не представляется для человека, беспристрастно и со стороны смотрящего на историю Запада.

В меру тому богатству, которое мы приняли, и тот подвиг, который предстоит нам. Но мы должны помнить, что такое даровое богатство, никем не купленное, разве утратами из своей внутренней жизни, — непрочное; — что это просвещение, хотя и привитое к нам, не могло перейти в кровь и соки самой жизни и передать ей своего прошедшего, своих верований и надежд, в которых его сила и живое могущество. Оно привито к нам, но пока остается в нас каким-то междоумком; — чем-то совершенно чуждым и внешним всему нашему остальному существованию, каким-то тепличным растением, оторванным от своего корня и родимой почвы и потому лишенным всех своих живых соков и, по-видимому, не обещающим никакого плода.

Таково действительно наше нравственное отношение к Западу; — и наше просвещение, если и должно было перейти через него, то не должно и не может на нем остановиться. Но где же исход к лучшему или, по крайней мере, более зрелому, — что нам укажет дорогу? Разве не так же раболопно мы выжидаем указки нашего учителя для своей каждой мысли и каждого шага в науке, литературе или искусстве? И не в этом ли Запад, — первообраз всего высшего и разумного, что только может когда-либо воспитать умственное и общественное развитие человечества? И разве не так же простодушно убеждены мы*, что других путей для мысли, науки и жизни более нет и быть не может и не должно; и что нам, за одно с последующими поколениями Запада, остается и возможно только продолжать или оканчивать им начатое? Но окончить свое дело и привести свое просвещение к его последним общественным и умственным итогам может только сам Запад, довершая назначенный ему круг жизни. Мы же, разделенные с ним всем нашим прошедшим и всем, что есть в нас своего и живого, продолжать его дела не можем, да и Запад в помощниках и продолжателях себе не нуждается и мы, не призванные и не прощенные делатели в деле чужом, — в нем только лишние!

Давно уже за нас решила в этом просвещенная Европа и доселе повторяет в своих пасквилях и даже похвалах, которыми устаивает Россию; но вольно нам не слушаться ее в таком нам близком вопросе, когда мы послушные ее во всем нам постороннем. Пора бы, казалось, нам убедиться и в том, что многое из того, что Запад, по-видимому, уже выработал за нас, и

* Мы разумеем все так называемые образованные классы России, которые доселе воспитываются, — рождаются и умирают в этом или близком к этому, если и не осознанном, веровании.

нам передал готовым и оконченным, нам еще придется начинать сызнова, но пользуясь, разумеется, всем богатым запасом его уроков и опытов*. Уже время подумать и том, чтобы нам самим и из себя вырабатывать внутренние начала своей нравственной и умственной жизни, приняв на себя и всю ответственность в ней, умея дать в ней отчет себе другим — и связать ее с своим народным прошедшим и будущим; — а не довольствоваться, — в пустоте своей внутренней жизни, — одним убеждениями, взятыми напрокат, вместе с последней модой из Парижа, или системой из Германии, — посылками без вывода или выводами без данных, из силлогизма, прожитого или переживаемого другим миром.

Таковы, кажется, бесспорные и разумные требования от нас того нравственного отношения к Западу, в которое поставила нас прихотливая судьба. — Рано или поздно эти требования осуществляются. Мы не можем не отвечать им и не можем не признать их; если только наперед не откажем себе и русской науке, — русской жизни, мысли и слову, во всякой живой и небесплодной будущности. Если же не предвидим для себя в будущем ничего, кроме тщетной задачи связать себя со всей полнотой западной жизни; — не имеем другой надежды, кроме повышенья из учеников его в его подмастерья или работники, то заранее обрекаем себя на всегдашнюю посредственность** и умственное несовершенство перед Западом, — который сам же первый осудит все наши непрошенные жертвы и подвиги и тощие плоды напрасно растроченной жизни.

И потому мы должны сознавать себя и видеть в том просвещении, которое приняли от Запада, не вывод из чужой жизни, которой дальнейший силлогизм для нас невозможен и неуловим, 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. — Ибо Россия, бесспорно, еще не пережила и не узнала в себе самой деся-

* Нам — так же, как и всякому другому народу, который бы поставлен был в то же отношение к другому, более просвещенному миру.

** Само собою разумеется, что все это может относиться только к области литературы, науки, искусства. В области же государства, прямо подлежащей государственной власти, никто и никогда не сомневался, кажется, чтобы Россия с тех самых пор, когда вошла в систему государств Европы, уже не занимала в кругу их одно из первых мест.

той доли тех духовных и вещественных богатств, которые заключены в ее духе или рассеяны на ее незримом пространстве.

С одной стороны, такое отношение России к просвещенному Западу, разумеется, может для многих быть предметом бесплодного отчаянья в себе и в России, причиной их нравственно-бессилья или предлогом для их нравственного усыпления; — но, с другой стороны, самые невыгоды такого положения представляются как большое преимущество перед Западом. Россия не только имела свой свободный выбор в том, что принимала от его духовных и вещественных богатств, но могла и снова отрицать от себя те явления, которые впоследствии находила себе противоречащими. Свобода, или свободный выбор, также мало исключает безошибочность в добре и зле, как и слепая необходимость, и сверх того при всяком займе от других поколений той всегдашней истины*, которую они из себя выработали, необходимо переносится вместе то случайное и частное, что нераздельно с их жизнью. Но когда оно принимается свободным и сознательным выбором государства, а не слепую необходимостью, как прямая прививка к жизни; тогда есть возможность для этой жизни: отрицать со временем это случайное и частное.

Для Германии и народов романских, которые заняли римскую почву, и наследовали древнее просвещение, это отрицание осталось доселе невозможным, несмотря на столько протекших веков, сколько перебродивших народных стихий и столько прожитого ими в величии и славе; но оно возможно и предвидится для России, когда она придет к своей более сознательной жизни в мысли, науке и литературе. Тогда все, что есть случайного и частного в том западном направлении, которое она приняла в себя, само собой отложится от ее духовной и умственной жизни как чуждое и не принадлежащее ей и оставит за собой один

* Кроме, разумеется, самой науки, открытий в науках положительных и частных истин в других науках, не должно забывать и другое, хотя отрицательное, но не менее драгоценное богатство, передаваемое каждым поколением своему преемнику — тех уроков и опытов, которые выработаны его заблуждениями. Всякая новая ложь и новое заблуждение, развивающие новые отрицания той или другой истины, приносят ей ту великую услугу, что делают ее проявление зрелее и воспитывают ее к большей полноте этих проявлений, предупреждая тем новые возможные возражения или противодействия ей, настоящих и будущих противников. — Тогда только может та или другая истина войти в человеческое свое полное проявление и незыблемо утвердиться в общем сознании, когда исчерпан весь круг противоположных ей, возможных заблуждений.

очищенный материал, на развитие ее собственных сил для будущего человечества.

Полтора века употребила Россия на то, чтобы узнать этот Запад, учиться у его просвещения и пересаживать в себя его общественные и умственные явления и формы. Туда направлены были все силы государства, все сочувствия общества. Жизнь, литература, искусство, на перерыв и без разбора перенимали или переводили на русский лад все западное или не русское, дурное или хорошее, что только ни попадалось под руку, и доселе еще по невольной привычке иностранное название уже наперед говорит в нас в пользу самой вещи *. Изредка появлявшееся

* Когда у нас толкуют об общем превосходстве всякого немецкого мастерового перед мастеровым русским, о том, что всякий немец уже сам по себе заслуживает большее доверие, то забывают обыкновенно, — что вина в этом случае общая, как со стороны потребителей, так и класса производящего, и что надо, чтобы обе стороны подали друг другу руку для того, чтобы изменилось такое отношение. Не менее необходимо, чтобы потребители отстали от своих предрассудков, как и то, чтобы русские купцы и мастеровые заслужили себе большее доверие. Так, например, жиду тем труднее быть честным, что, если и случится ему быть таким, никто не верит ему, потому только, что он жид. Но справедливо замечали почти все писатели о жидях, даже и противные им, что в этом характере жидов столько же виноваты сами жида, — и виноваты, разумеется, первые, — сколько и то христианское общество, которое всюду или отвергало их, или, допуская к себе, обрекало на все унижения человеческого достоинства, и поставляло как пария вне всех человеческих законов. Одна Россия, имевшая перед собой гибельный пример Польши, никогда не терпела в себе жидовского населения, и в этом случае поступала, разумеется, с гораздо большим человеколюбием, чем государства средних веков, их допускаящие в себя. Надеемся, что никто не примет это за сравнение, мы указываем только на явление параллельное. — Так и русскому мастеровому, тем труднее быть хорошим мастеровым, что никто не верит доброте его изделия, потому только что его изделие русское. И поэтому он поневоле часто принужден идти в батраки к немцу или выдавать свою работу за иностранную. Заметим, сверх того, что в этом случае класс потребителей был первым виновником такого отношения и необходимо вызвал его своим исключительным поклонением всему иностранному и презрением без разбора ко всему русскому, презрением, которое бесспорно господствовало во всей России до самого недавнего времени и от которого недавно только стали мы отвыкать. Впрочем, класс потребителей был еще не столько виноват перед классом производящих своим пристрастием ко всему иностранному, сколько тем, что изменив внезапно свои обычаи и привычки жизни, и вырвав работника из его привычной

на русской почве художественное произведение, художественный или литературный талант следовали, разумеется, за общим течением. Таковы каменные громады Елисаветина времени, такова, за малыми исключениями, вся наша литература XVIII века, — таков, наконец, Жуковский, последний и даровитейший представитель этой эпохи в литературе.

Разумеется, что науке западной остается еще много дела у нас, она далеко не так обобщена, не так изучаема, как того требовать и ожидать можно. Но мы, по крайней мере, достигли одного утешительного и плодovitого результата, — что в нас пробуждено одинакое сочувствие и любовь ко всем явлениям этой науки, и ко всем явлениям человечества и вместе с тем доселе уберегли себя от всякой исключительности*. И потому если не в массах, то по крайней мере в десятках лиц наука стоит, — хотя и не на той степени буквенной учености, которой требует немец, — то на всей высоте ученых вопросов и их пониманья. Сочувствие же это с умственными вопросами других народов осталось доселе недоступно Франции и Англии, не говоря уже о какой-нибудь отжившей Италии или еще не дожившем до науки испанце. Франция и Англия доселе остаются во всей тесной ограниченности своего исторического и ученого прошедшего, и не только не могут понимать умственных работ и умственного движения Германии, но даже воспользоваться (в той степени, как следовало бы ожидать) филологическими и историческими трудами немцев**. Впрочем, и Германия, несмотря

колен, — он необходимо должен был лишить его на долгое время всякой возможности соперничать со всяким иностранцем. Поэтому классу потребителей, казалось, следовало бы первому исправить свою вину и тем вызвать и класс производящих на исправление в себе тех недостатков, которые мешают доселе восстановлению должного отношения между обоими.

- * Убережем ли себя и на будущее время, это сомнительно? — но вероятно, что с этой стороны, больше потеряем, чем выиграем, с большим развитием у нас народного начала.
- ** В справедливости такого обвинения нельзя не согласиться, когда до сих пор ни одна школа немецкой философии не нашла в обеих землях ни одного последователя, не только дельного противника, и даже Кузен, первая современная знаменитость Франции, теперь уже потерял в самой Франции всякий философский авторитет, а Дюгальд Стюарт ни *аза* не понял в Канте. Между тем в обеих землях публичность дошла уже до того, что каждый спешит на общую выставку со всяким полувзглядом или полумыслью, которая представляет в себе хоть тень чего-то нового, и, кажется, нельзя отказать Франции и Англии в ученом и умственном движении. Впро-

на всю многообъемлемость и отрешенность ее умственной и ученой жизни, не может доселе вполне освободиться от известной исключительности, которую налагает на нее общее прошедшее и тесное родство со всем западным миром. Но зато положение русского (которым, разумеется, он еще не умел воспользоваться) перед всяким историческим вопросом, может быть, самое выгодное, какое есть в просвещенном мире; ибо он может рассматривать всякое общественное явление или народную личность Запада как нечто ему совершенно внешнее, — как естествоиспытатель рассматривает явления вещественной природы.

Нечего нас обвинять, что мы до сих пор ничего или почти ничего не прибавили к науке западной; доселе мы не могли и даже, может быть, не должны были ей ничего принести от себя; ибо мы были еще только учениками ее, и не выходили из ее умственной опеки. Мы могли бы только прибавить к массе ма-

чем, с другой стороны, Германия так же мало может избежать обвинения в совершенном равнодушии к религиозным вопросам Англии и в непонимании их. Но это равнодушие объясняется тем, что немец в своей рациональной гордости не хочет даже снизить до их исторического значения. Вообще для Германии закрыты все религиозные вопросы в их значении как исторической науки, ибо для немца-протестанта существуют только две точки отправления: индифферентная или рациональная, из которых та или другая одинаково лишены всякой исторической основы, и прилагают к историческим явлениям Церкви мерило совершенно чуждое и неприменимое к ее явлениям. Сверх того Германия, связанная воспоминаниями католическими, до сих пор не знает и не хочет знать обо всем вне католического мира. Положение католика также мало выгодно, как и положение протестанта при всяком историческом занятии, которое касается в объеме, несколько широком, вопросов религиозных, а между тем борьба религиозных верований — окончательный итог всей истории Запада. Католик принужден на каждом шагу оправдывать то, что не находит в себе никакого оправдания, или прилагать к историческим явлениям готовый суд Церкви, который она уже произнесла над каждым из них, словом или делом; ибо не было на Западе ни одного великого общественного явления, в котором бы не участвовала и сама Церковь. Не разорванный как протестант с исторической основой, он не может, однако же, воспользоваться выгодой своего положенья, ибо находится с ней или в постоянном раздоре и тогда выбирает дорогу взаимных уступок и соглашений между двумя противоречиями или, рабски повинувшись всем требованиям своего положения, может прибавить новые фолианты к огромным и почтенным трудам бенедиктинцев, иезуитов и др., важным как материал, но ничего не прибавит к самой науке.

териалов, которые ежегодно накапливает Германия для будущей науки, или несколько ученых имен к несметному числу ее почтенных тружеников, постоянно занятых раскладыванием в старых рамках, но на новый лад, всяких различных цитат и многоученых авторитетов*.

Пока еще не наставало свое сознательное мышление, не просыпались иные силы и требования и мысль своя, живая и самобытная, не нуждающаяся более в рамках учителя и тетрадках для памяти, не лучше ли было с смирением продолжать свое учение? набираться дальнейших уроков чужого опыта и плодов чужого труда? Мы так и делали. Когда же, — свежие силы новопришедшего в историю народа, и все глубокие тайники его внутреннего, еще неосознанного духа, скрытая мысль и поэзия его быта и недаром прожитого им прошедшего, — раз отзовутся в его мыслящих представителях, знакомых с просвещением, прочного мира, — тогда всякий добросовестный труд, в области науки, принесет ей в дань не букву и не мертвый набор актов, а свое живое слово и свежую силу, которая даст ей новое движение, и оплодотворит ее почву, где она оскудела.

С пробуждением такой жизни более зрелой и самобытной** в мысли и науке нечего, однако ж, бояться за западное направление и за западную науку. Столбовой дороге, пробитой Петром, не зарасти травой, и делу его не заглохнуть, — в деятелях и ревнителях на прежнем поприще недостатка не будет. Западное просвещение не может не увлекать нас и не быть для нас более чем соблазнительным. Давать себе ответ и удовлетворение на все потребности души и мысли в готовых результатах чужой жизни, ничем не требуя от себя и обходясь без своего труда и внутренней работы над собою, так соблазнительно для нашей русской ленивой природы, — что тяжело и трудно ей проснуться для иных требований и даже мудрено требовать от нее такого усилия над собою.

Если же обратимся к Западу и забудем на время Россию, — нет того вопроса, которого бы он не разрешил нам, нет той по-

* Мы говорим, разумеется, не об людях, каковы Нибур, Гримм, Шлоссер, Лео, Риттер и др., но преимущественно о последнем десятилетии и об массе ежегодной немецкой ученой производительности, нельзя не удивляться ее обилию, и огромности предпринимаемых трудов, и в то же время их относительной бесплодности и скудости живых и новых результатов для науки.

** Мы не говорим, чтобы она уже пробудилась, но только указываем на необходимость этого пробуждения и на некоторые признаки такой более самобытной уже начинающейся жизни.

требности души, на которую бы не ответил, и даже в тех вопросах, на которые еще сам не нашел для себя ответа. Ибо что бы мы ни делали, какие бы ни были наши подвиги похвального самозабвенья, все же мы остаемся в его делах не более как *дилетантами!* А потому для тех из нас, которые обрекли себя на жалкую роль такого дилетантства, ни потребностей западной жизни не могут быть так искренни и глубоки, ни вопросы ее так неумолимо строги, как для тех, для коих эти требования, — вся их обнимающая жизнь, и живой плод всего их народного и общественного прошедшего. Ибо напрасно думают, что может быть перенесен с одной почвы на другую весь внутренний мир человека. Переносятся одни формулы его и наглядные выводы, но уже лишены всех задатков внутренней жизни. Так созревший плод, который, по-видимому, уже окончил свою растительность, падает семенем на родную почву и вырастает в новое дерево, и тот же плод, перевезенный на заморский рынок *, служит только прихоти немногих и дорогим аристократическим лакомством.

Немудрено, впрочем, если западный мир часто убивает в нас нашу собственную самодеятельность, повергая в незаконную дремоту все лучшие созидающие силы души и невольно заслоняя перед нами тот внутренний мир мысли, образов и убеждений, который неразделен с духовною личностью каждого народа. Едва сознанный или только угадываемый робкою наукою, бедный художеством слова, нищий дарами искусства, он не может не исчезать и не теряться перед яркими красками, в которые облечен мир западный; — он остался доселе чужд всему, что бы облекло его в ту красоту образов, дало его явлениям ту осязательность, перед которыми только и может преклоняться большинство; и потому мудрено ли, если для этого большинства он не может не исчезать перед обаяньем, которое разлива-

* Римлянин наследовал, по-видимому, все плоды греческой жизни, но ему остались незнакомы высокие требования греческой души. Так и западный человек еще выжидает новой спеющей жатвы, и не обрелал успокоенья в своих исканиях истины, между тем как для близорукого взгляда дилетантства всему уже есть удовлетворенье, — на всякий вопрос готов ответ, нет и не предвидится более ни новых путей, ни новых требований для науки и жизни, — и просвещенному человечеству остается только распространять на других, еще оставшихся в прежнем варварстве сынов его, те же не оцененные блага, не спрашивая даже у варваров, хотят ли они этих благ или нет, и признают ли они благом то, что им дают в замену их отцовского достоянья.

ет вокруг себя мир западный, — перед могуществом его воспоминаний, из которых каждое уже облечено в красноречивую рамку романа или драмы, величием и гордостью его громкого многовекового прошедшего, — всем блеском и соблазном его настоящей кипучей и волнующейся жизни... И так прекрасны все наши первые молодые мечты о нем, так он гордо увенчан пред нами всеми красотами поэзии, природы и искусства — и так бедна и скудна перед нами жизнь и даже наше прошедшее слишком строгое и однообразное, чтобы быть увлекательным, и слишком простое, чтобы быть доступным для многих, что наше увлечение понятно и извинительно даже там, где оно переходит, по-видимому, за ложные границы.

Ибо чего просит прежде всего большинство людей, называющих себя просвещенными и приобретших право презирать и учить своих непросвещенных братьев, как не громких слов и имен, блеска и мишуры жизни, наполняющих ту пустоту существования, которая составляет неотъемлемую принадлежность просвещенного большинства; и чего требует оно от самой жизни, как не наслаждения всем умственным, нравственным и вещественным комфортом, который изготавливается для него услужливым просвещением? Но, к сожалению, нередко и лучшие умы, — чего они ищут в этой науке, искусстве и самом просвещении, которому служат? Часто, если и бессознательно, они ищут того же комфорта, усыпления мысли и сил души в ограниченности той или другой системы или рутины, — удовлетворения всем новым изысканным требованиям просвещенного существования и его нравственного сибаритства... И наконец, не было ли такое развитие всестороннего комфорта, удовлетворяющего всем потребностям человека, основной задачей всего западного просвещения и всей жизни западного человечества? * Таковы, по крайней мере, его собственные, если и не совсем сознанные выводы и новые стремления жизни, которые уже не видят иной задачи для человечества, кроме обобщения того же комфорта.

* Так, католицизм, дающий готовое разрешение на все потребности христианской души и совести, в живом представителе духовной истины на земле и протестантизм, дающий право каждой личности на саморазрешение всех требований своей совести и духовного убеждения, не суть ли это, в известном смысле, только два видоизменения одной общей религии нравственной бестревожности? (комфорта). — Ту же задачу, не разрешенную в области веры, берет на себя систематизм в науке, формализм в обществе, мода в гостинной и т. д.

Таков этот западный мир, перенесенный во всем его нравственном могуществе в беззащитную перед ним и простую природу русского человека и теперь уже присущий всей нашей внутренней жизни и нераздельный со всем нашим внешним существованием, с детства уже говорящий нам в образах, понятиях и звуках, в которых мы от колыбели воспитаны и в которые уже невольно облекается каждая наша мысль и чувство.

И потому нечего нам бояться за наше западное просвещение, и нечего пугать себя возвратом так называемого допетровского варварства. Отречься вполне от Запада значило бы нам отречься от самих себя. Отрекаться от него как от внешних форм и оболочек жизни не стоит того, если само время не заставит отречься; отречься как от науки и опыта жизни мы не должны, если бы и могли, и не можем, если бы и захотели, ибо вдесятеро легче выучиться вновь самой трудной науке, чем забыть или намеренно разучиться тому, что раз выучено. К тому же толчок, данный России, слишком силен и дан слишком сильной, могучей рукою, чтобы она (если и не в той исключительности) не продолжала еще долго идти по той же дороге и чтобы европейский слой ее скоро забыл свою благодетельницу Европу.

Но вместе с тем с первым двадцатилетием XIX века для государства русского настала, как мы сказали, новая эпоха. Довершив свой подвиг на Западе, успокоив и умерив взволнованную Европу, оно обратило свои силы на самого себя и на своих забытых единоверцев.

Классические воспоминания призывали Европу на вопль издыхающей Эллады под варварством турка, — и Наварин спас Грецию¹. Но другие святейшие узы связывали с Грецией Россию, и гром русских пушек под стенами Царьграда даровал окончательную свободу единоверной Греции. Россия не захотела воспользоваться своими завоеваниями, но плодом ее торжества была свободная Греция, новое, единоверное государство, и трое других единоверных княжеств, а такой многообещающий плод стоил всяких завоеваний.

С падения Царьграда Россия оставалась в продолжении трех столетий единственным православным государством на всем пространстве земного шара. В наш век и в его последнее двадцатилетие она увидела себя внезапно окруженной четырьмя другими православными государствами, которых историческая жизнь, так же как и ее*, еще впереди. Факт этот еще не до-

* По крайней мере, сравнительно со всеми другими государствами Европы. Сербия и даже Валахия и Молдавия едва ли менее заслу-

вольно замечен и оценен доселе, но он готовит совершенно иную историю для будущих столетий. В то же время Россия подняла оружие в защиту недавнего царства, повергшего свой венец и скипетр перед единоверной Россией, чтобы спасти себя от разбойничьих ватаг мусульманских и своих красавиц от поставщиков султанского сераля. — Границы Закавказья были раздвинуты и ограждены: армяне, принадлежащие к восточному исповеданию, соединены в одну область, которая служит вместе средоточием их духовной паствы**, и доселе Россия не перестает ополчаться против диких твердынь Кавказа, — в защиту от хищничества горцев, — своих прикавказских владений. Наконец, в то же время совершается возвращение в церковь унии. Мирная проповедь разносит учение Христово в тундры Крайнего Севера, дотоле незнакомые с благословением христианства, и с помощью России заводятся православные школы на Востоке.

Не менее многозначительны были в то же время внутренние действия России. Право есть высшее условие и цель всей жизни и стремлений общества. Здоровое развитие права, может быть, первое условие общественного благоденствия, и потому на него должно было устремиться прежде всего внимание государства. Свод законов и Полное собрание были первым великим делом на новом поприще.

Второе условие и основа всей гражданской жизни государства, после самого права, есть бесспорно поземельная собственность, и вторым делом государства была забота о точном определении ее и приведение в порядок. Таково полюбовное, чересполосное размежевание, которого значение тем более важно в государственной жизни России, что закон предоставил в этом случае дело частное частному домашнему разбирательству, оставляя за собою одну охрану и оберегание выгод и прав каждого. Таково было общее отношение гражданского закона и судебного порядка к жизни в древнем Риме; пока в нем была еще сильна внутренняя жизнь права; и таково оно было более или менее, в древней России.

Та же просвещенная заботливость правительства открывала для науки государственные архивы, собирает из архивов и биб-

живают название государств, чем какое-нибудь Виртембергское или Ганноверское королевство, и едва ли не более весит в системе государств европейских.

* Мы, разумеется, понимаем одно оседлое население армян, ибо армяне, так же как жиды в Европе, рассеяны по всему Востоку.

лиотек других государств все относящееся до России, печатает источники нашей истории, собирает разбросанные по лицу всей империи памятники нашего древнего быта и нашей древней общности. Она же знакомит Россию с ее единоплеменниками: славянские кафедры основаны во всех университетах, и молодые люди посылаются на счет правительства в славянские земли, для изучения славянских языков. Издано «Вооружение русских войск»²; издание, которого доселе не оценена вся важность. Эта книга впервые облекла для нас в образы и лица нашу забытую старину: мы узнали, по крайней мере, в чем ходили наши предки, какой вид имели наши древние города и села, и то уже много для первого начала. Теперь только начинает быть возможным для поэта роман или драма из нашей древней жизни, — живописцу картина, ваятелю статуя. Для того, чтобы художественное созерцание могло быть живое и полное, должны быть даны художнику живые образы и краски, — в которые могли бы облечься его мечты и ясновиденья; — мысль художника должна заранее свыкнуться с этими образами, их полюбить и в них вдуматься. Но для того, чтобы могло существовать между нами такое искусство, отзывающееся на все родные звуки русской души, которое бы воскресило перед нами бледные тени нашего прошедшего и вызвало к жизни все, что доселе для нас мертво и немо, — надо, чтобы с детства мысль наша и представление об нашем прошедшем, облекались в определенные и живые образы русской жизни, а не в какие-нибудь римские тоги и рыцарские мантии или туманные представления своей незрелой фантазии. Поэтому книга эта оказала великую услугу России тем, что она сделала общим достоянием доступное для нее только немногим в том или другом государственном хранилище. Ею сделано уже много, но такое начало обещает еще более.

Если бы средние века не оставили по себе столько живых следов и гордых памятников прошедшего, которые на каждом шагу воскрешают его для западного человека, едва ли бы был возможен роман Валтер-Скотта или «Фауст» Гете. Мы не были так счастливы, как Запад; от нашего прошедшего уцелели одни немногие остатки, разбросанные по всему безграничному пространству России. В том, разумеется, столько же виноваты мы, сколько отцы наши и деды, но более всего виновато то неуважение и невнимание к своей исторической жизни, которое вообще заметно везде, где жизнь народная еще преобладает над жизнью государственной. Но теперь, когда мы дожили до иных требований и начали понимать цену того, что утрачено, — вос-

полнить по возможности преступную утрату, собрать, воскресить, хотя на бумаге, все еще для нас уцелевшее и сделать его общедоступным каждому; — такова святая, на нас лежащая обязанность перед будущими поколениями и перед нашим прошедшим, которое с каждым днем все далее уходит от нас и безвозвратно теряется. До тех же пор, пока это не сделано, и если мы не поспешим этим делом, нам никогда не узнать нашего прошедшего в его живой полноте, так как Запад знает свои средние века и не только в его поэтической и художественной истине, но даже в его общественном значении. По странному закону всего органического, мысль человеческая так нераздельна со всей ее внешней обстановкой, что пока не даны живые образы для всех явлений нашего древнего быта, она невольно наполняет эти пробелы заученными и более знакомыми ей образами древней или средневековой жизни, — а вместе с образами иного мира незаметно вкрадываются понятия, сочувствия и внутреннее мерило исторических явлений, — чуждые явлениям нашей жизни.

Впрочем, наше прошедшее и не могло столько оставить по себе, сколько средневековый Запад, потому что ему чуждо было разнообразие западной жизни. Оно было проще и было связано в общее и живое единство одних условий жизни, обычаев и общественных верований (не только чуждое тому общему уровню, который проводится над всеми явлениями жизни новейшей образованностью, — но и не совместимое с ним); а поэтому и вся внешняя обстановка жизни и даже внутренний семейный быт мало чем разнились, начиная от боярских палат и до крестьянской избы. А такая общая простота жизни делает и воссоздание это гораздо легче и проще, чем обыкновенно думают.

Наконец наша церковная и светская архитектура перестала искать своих образцов в одном языческом и христианском Риме; она вспомнила, что была Византия и еще есть остатки от древней России и русский давно забытый язык уже не совершенный изгнанник из высших слоев общества, как то было прежде.

Направление, принятое государством, новые народные силы, им пробужденные, не могли не найти отовсюду сочувствия и отголоска. Влияние это отразилось не только на просвещенном обществе России, которое начало уже сбрасывать с себя западную исключительность и оковы французских и немецких идей, и приходит к более зрелому и самостоятельному мышлению; но оно уже проявляется в литературе, искусстве и т. д. Пушкин в последние годы своей жизни уже забывает свои байроновские

мечты и образы и поет русскую жизнь на русский лад; и в каждом новом стихе его и новой строчке его прозы уже высказывался новый великий поэт, которого недоставало России и которого судьба не захотела дать ей, отняв у нее Пушкина в самом начале его нового поэтического возраста. Наконец явился Гоголь, первый русский художник, принадлежащий всем творчеством своего таланта русской жизни и народной мысли и ничего не переводивший из пришлых чувств и пришлых идей на русский лад и русские нравы; — и самое искусство в Русском Художнике начинает показывать требования самостоятельности и своего живого развития, о котором прежде и не думало.

Наука, может быть, всех менее последовала этому движению (мы разумеем не школьную науку, а ту науку, которая двигает мысль и знание человеческое), и даже самая близкая к жизни наука историческая. До сих пор едва ли она знает всю важность своей задачи, едва подумала о том, чтобы пишущую, читающую романы и играющую в карты Россию познакомить с Россиею, которая на нее трудится и работает, и доселе остается почти такою же, какою застал ее Петр Великий, во всех преданиях и условиях прошедшего, уже давно забытого и утраченного ее другою половиною. Едва ли что сделано доселе этой наукой, чтобы воскресить это прошедшее в его живых образах и требованиях *, и еще менее сделано ею, чтобы познакомить Россию со всем, что есть ей родного по вере и крови в других государствах и краях земного шара; — а без всякого знания ей никогда не узнать и себя во всей полноте и должной отчетливости.

Для мира романо-католического и германо-протестантского наука живая и полная возможна уже потому, что она равно обнимает и знает весь свой мир и что от нее не утаился ни один единоверный или единоплеменный уголок земного шара, в который бы она не внесла своего светильника. А мы что знаем, не говоря уже о единоверцах, но даже о единоплеменниках? и то нам рассказали из милости немцы, французы и англичане. Наконец, в самой истории Запада есть сотни явлений, для которых наука русская и православная должна найти совершенно иное разрешение, чем какое доселе находили для них люди за-

* Если Карамзин и воскресил нам наше прошедшее во внешних образах государственной жизни, — то бесспорно, однако ж, что он не воскресил и не мог воскресить его в живых требованиях современной науки, и во многом даже отодвинул силою своего художественного таланта, не говорим знание, но понимание нашего прошедшего, даже перед Щербатовым, не говоря уже о Болтине или Татищеве.

падные, необходимо заключенные в свою тесную сферу, из которой выйти они не могут, не отказавшись от самих себя.

Такова задача, которая, по нашему мнению, предстоит в наше время для русской исторической науки.

Что касается до самой России, то, не говоря уже о бессмертном труде Карамзина, материалов для исторической науки ее прошедшего уже собрано множество, много совершено частных трудов; много сделано для внешней обработки событий; но доселе немногие взглянули на внутренний смысл их, не много тронуты живых струн в истории этого прошедшего. Обвинять в этом, впрочем, некого; — разгадка внутренних вопросов жизни всегда приходит после, когда уже уяснена внешняя оболочка событий. Прошедшее, как и настоящее, бывает распутано и приведено в порядок в заглавиях вещей, прежде чем бывают поняты самые вещи. Первый труд так же необходим и важен, как второй; ибо без него последний невозможен. Сверх того, мы можем пока только указывать на последний как на необходимое требование науки, которому она рано или поздно ответит; — и терпеливо ожидать от времени исполнения этих требований.

Итак, бесспорно, что многое уже сделано для русской истории, хотя большее еще остается сделать; — но зато на другом, более широком, ей родном поприще, доселе не сделано почти ничего. До тех же пор, пока русская наука не усвоит себе всего родного русскому миру, невозможно для нее живое и полное знание самой России, как знает себя мир романо-германский.

А потому, считая первым и ближайшим требованием современной исторической науки у нас дополнить сначала первую, так сказать, материальную задачу ее, прежде чем подвигаться далее; — мы намерены прежде всего знакомить по возможности с современным состоянием и историею всех земель и племен, единоверных и единоплеменных России. Знакомство же такое познакомит нередко и Россию с нею самою, и мы пойдем в самих себе многое, что доселе было для нас загадкою, или об чем доселе и не думали.

Теперь постараемся определить, что должно войти в наше издание, держась с возможною точностию данного заглавия: «Сборник исторических и статистических сведений о России, и народах ей единоверных * и единоплеменных».

* Мы сказали *единоверных*, а не *православных*; и потому относим также сюда все христианские племена и земли, принадлежащие вообще к восточному исповеданию и которые бесспорно отделены

Если мы поставили *единоверных* прежде *единоплеменных* и намерены обратить наше особенное внимание на первых, то это не потому только, что Россия с ними наименее знакома, но и потому, что прежде и выше всего мы полагаем связь веры; хотя на простой взгляд, так же как и в обычном быту людей и даже в ежедневном политическом ходе государств, *единоплеменность*, по-видимому, сильнее связывает людей и общества и имеет большее значение в жизни. Но если объять историю человечества в ее более широких размерах, взглянуться пристальнее в ее прошедшее и вдуматься в его будущее, мы увидим, что одна вера и духовные убеждения людей разделяют человечество на великие исторические массы; — или соединяют государства и народы в общую судьбу.

Как право есть высшее условие всей гражданской жизни человека в обществе, так вера и народное исповеданье 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. Если наконец взглянем на настоящее, то увидим, что босняк-мусульманин, говорящий тем же славянским языком, как и все его славянские братья, зовет себя турком и больше ненавидит славянина, чем самый турок, а для славянина и вместе католика по убеждениям менее доступен истинный взгляд на славянский мир, чем для всякого добросовестного и знающего немца.

Говоря о *единоплеменном* и *единоверном* России, не следует также забывать, что под Россией мы можем разуметь только славянское племя и восточное православное исповедание, перед которым исчезают все другие народности и исповедания, входящие в ее состав. Перед лицом государства все они пользуются одними правами и одною защитой, но перед исторической наукой они не могут иметь одинаковых прав на ее внимание, и невольно вспоминается старинная русская пословица: все вхожи в дом чада и домочадцы, но не все чада. Ибо если одинаково по-

от общего вселенского единства одним *непросвещением* своим. Расколы западные не могут быть иначе рассматриваемы, как в связи с Западною церковью, так и отдельные восточные исповедания во всех основах духовного убеждения и задатках исторической судьбы нераздельны с Восточною церковью.

нимать под Россией все мелкие земли, племена и веры, к ней принадлежащие, татарина и бурята, мусульманина и буддиста, то в единоверное и единоплеменное ей пришлось бы нам поневоле включить все веры и все поколения земного шара; — на неизмеримом пространстве России, вероятно, нашлись бы более или менее близкие представители каждого из них; но не они, — не бурят, не мусульманин, дают ей характер и определение; не они воспитали и создали государство. И потому всякий подданный государства принадлежит России, — но Россия принадлежит только православному и русскому, ибо ему одному принадлежат и с ним одним нераздельна ее история, ее прошедшее и будущее. Под православным же и русским, разумеется, должно понимать всякого русского и вместе православного, Великой ли, Малой, или Белой России.

Продолжая определять наше заглавие, мы должны также заметить, что принимаем слово «исторический» в его самом широком смысле и понимаем историю как науку, которая одинаково следит за всею внутреннею и внешнею жизнью общества, и обнимает ее во всех ее высших самостоятельных проявлениях (как история права, народного хозяйства, художества, литературы, языка и т. д.) и что, наконец, под статистикой мы понимаем не сбор современных, случайно встретившихся фактов, а науку живую, которая должна неотступно следить за историею во всех многосторонних образах человеческого существованья, и служит ей математическою поверкою. И потому, нимало не ограничивая статистику одним настоящим, мы полагаем статистические факты далекого прошлого не менее драгоценными для науки, как и все самые любопытные современные сведения, ибо первые служат поверкою для жизни, уже совершившей свой круг и стоящей перед судом науки, — а последние еще принадлежат к данным для неуловимого будущего и к самой жизни, на которую наука еще не получила своего права.

Итак, давая историческое значение статистике, науке современного по преимуществу, мы указываем вместе с тем на общее направление издания, ибо вообще намерены знакомить особенно с историческою стороною всех многообразных явлений религиозной и народной жизни, в единоверном и соплеменном нам мире. Раскрывать и вызывать к жизни и в свете общечеловеческого ведения живые начала прошедшего, которые воспитывают будущее науки и жизни, таково дело науки, — современное же и все вызываемое его требованиями еще не подлежат ее области.

Определив наш * взгляд на историю и наши от нее требования, цель издания и его объем, мы укажем теперь на вторую побочную цель, которую имели также в виду.

Кроме немногих больших трудов, все, что почти доселе сделано в нашей исторической науке, рассеяно в множестве периодических изданий и вместе с ними исчезает в общем потоке всего современного. В других землях есть публичные библиотеки, где всегда можно найти № старого журнала, и самые журналы гораздо специальнее, есть указатели и пр. У нас всего этого еще нет, и потому сыскать статью, помещенную в старых годах какого-нибудь периодического издания, — дело почти невозможное; а между тем нигде, может быть, не рассеяно столько частных сведений и чисто ученых разысканий рядом с модами, повестями и пр., как в наших журналах. — Противодействовать этому недостатку, собирая по возможности исторические труды в одно каждому доступное издание, и тем сохранять для науки то, что иначе могло бы затеряться для нее среди журнального хлама, такова наша другая цель.



* Такой взгляд во многом, может быть, вовсе не разделяем многими из участников в издании, как в том можно убедиться из многих статей, помещенных в 1-м томе, — а потому не должно быть смешиваемо одно с другим. Всякий взгляд и всякое представление фактов могут быть более или менее ошибочны, но факты остаются те же, как бы ни было односторонно их представление (если только оно добросовестно;) и самое заблуждение, если не прямо, то противодействием, которое оно вызвало или вызовет, одинаково вырабатывает то истинное воззрение или ту истину, которая должна окончательно утвердиться в науке и сделаться ее общим местом. Ошибаться можем и мы, более или менее, так же как и другое; всякое воззрение вырабатывается окончательно только временем и только временем освобождается от всего личного и случайного. Но только наука и добросовестное изучение ее во всех ее многосторонних направлениях и во всей односторонности каждого из них может окончательно разоблачить вопросы всего их случайного и навсегда утвердить на незыблемой почве. Для такой же последней задачи и цели всякой науки и всякого звания одинаково служит и всякое заблуждение, и даже нередко более чем незрелая недодуманная или недосказанная истина.



Ю. Ф. САМАРИН

О мнениях «Современника», исторических и литературных

<фрагмент>

<...> Представив свое мнение о натурализме, мы не станем опровергать мнения г. Белинского; пусть рассудят читатели. Приступаем к той части его статьи, которая для нас особенно интересна: к суждению о так называемой партии славянофильской. Происхождение ее критики объясняют следующим образом: «Известно, что в глазах Карамзина Иван III был выше Петра Великого, а допетровская Русь лучше Руси новой. Вот источник славянофильства»¹. Коротко и ясно; но верно ли?

Сравнение Иоанна III с Петром встречается у Карамзина в томе VI, гл. 7-й. Вот начало этого места: «Новейшие историки замечают в Иоанне разительное сходство с Петром Первым; оба, без сомнения, велики; но Иоанн» и пр. Далее: «Не здесь, но в истории Петра должно исследовать, кто из сих двух венценосцев поступил благоразумнее или согласнее с истинною пользою отечества». Итак, сравнение и суждение отложено; нечего искать его; здесь же показаны только некоторые различия в целях и образе действия; например: «Не видим, чтобы Иоанн пекся о просвещении умов науками... он хотел единственно великолепия, силы», и, конечно, никто в этих словах не увидит предпочтения в пользу Иоанна, а простое указание различия, объясняемого различными потребностями двух царствований, разделенных двумя веками. В том же месте Карамзин говорит, что Иоанн ввел в Россию и государственную систему Европы и заимствовал искусства у «образованных народов, но не мыслил о введении новых обычаев, о перемене нравственного характера подданных; принимал только тех иностранцев, от которых ожидал пользы в деле художеств, ремесел, торговли и политики, и оказывал им только милость, как пристойно великому

монарху, к чести, не к унижению своего народа... Петр думал возвысить себя чужеземным названием Императора; Иоанн гордился древним именем Великого Князя». Здесь действительно проглядывает предпочтение; но не должно забывать, что Карамзин писал в такую эпоху, когда слишком худо знали и мало ценили старину, когда, под влиянием суждения иностранцев, у нас возводили государственное величие России не выше Петра. Карамзин во многих случаях писал ввиду современного предубеждения. Наконец, если бы даже из одного этого места мы захотели вывести образ мыслей Карамзина о предмете, о котором он не сказал решительного слова, то все, что мы имели бы право приписать ему, заключалось бы в следующем: Иоанн III уберется от некоторых крайностей, в которые вовлечен был Петр I пристрастием к иностранцам. Следует ли из этого, что Иоанн III был выше Петра, и вправе ли был критик говорить об этом, как о деле известном? Во всяком случае, мысль Карамзина заключала бы в себе не более как суждение о сравнительном достоинстве двух личностей — и только. Самое суждение может быть справедливо и ошибочно, но никак не может быть распространено на две различные эпохи, еще менее служить источником какой-либо системы.

Второе мнение, приписанное Карамзину, еще страннее. Во-первых, что значит слово *лучше*? Думал ли, например, Карамзин, что русское государство до Петра было стройнее и могущественнее; или что учреждения Иоанна IV и Бориса Годунова были лучше учреждений Екатерины; или что войско, разбитое при Калке, было лучше войска, одержавшего Полтавскую победу? Ведь это также вещи *хорошие*. Но, может быть, он думал, что до Петра высшие сословия связаны были с низшими теснее, чем после реформы; что общество было цельнее и тверже в своих убеждениях? Ведь и цельность общества, и твердость убеждений вещи *не дурные*. Что ж, наконец, по вашему мнению, думал Карамзин? Слово *лучше* имело бы смысл только в том случае, если бы Карамзин сказал где-нибудь, что реформой Петра Россия ничего не выиграла или потеряла существенное, получив взамен излишнее, что вообще реформа была шагом назад. Но зачем гадать об исторических убеждениях Карамзина, когда их можно извлечь из собственных его слов? Всякому, кто прочел «Отрывок о древней и новой России»², известно, что Карамзин видел в русской истории прогрессивный ход; что в сближении древней допетровской России с Европою и в заимствовании от нее воинских уставов, системы дипломатической, образа воспитания или учения, самого светского обхождения — они

видели торжество явной пользы, явного превосходства над старым навыком (это подлинные слова его, с. XLV). Далее, перечислив все личные достоинства, все подвиги Петра, все, чем обязана ему Россия, Карамзин сказал: «Но мы, россияне, имея перед глазами свою историю, подтвердим ли мнение несведущих иноземцев и скажем ли, что Петр есть творец нашего величия государственного? Забудем ли князей Московских: Иоанна I, Иоанна III, которые, можно сказать, из ничего воздвигли державу сильную и, что не менее важно, учредили твердое в ней правление единовластное? Петр нашел средства делать великое. Князья Московские приготавлиали оное». Вот что думал Карамзин, и вот пояснение сравнения Иоанна III с Петром I. Наконец, Карамзин написал следующие строки: «Сравнивая все известные нам времена России, едва ли не всякий из нас скажет, что время Екатерины было одно из счастливейших для России, едва ли не всякий из нас пожелал бы жить тогда». Из каких же источников известно критику, что в глазах Карамзина Русь допетровская была лучше новой?

Итак, Карамзину приписано мнение, которого он не имел и, следовательно, не мог передать славянофилам.

Начав с двойного промаха, критик говорит: «По рассмотрении ближе причин, вызвавших явление славянофильства, нельзя не увидеть, что существование и важность этой литературной котерии (т. е. славянофильства) чисто отрицательные, что она вызвана и живет не для себя, а для оправдания и утверждения именно той идеи, на борьбу с которою обрекла себя... Положительная сторона их доктрины заключается в каких-то туманных, мистических предчувствиях победы Востока над Западом, которых несостоятельность обнаруживается фактами действительности, всеми вместе и каждым порознь. Но отрицательная сторона их учения гораздо более заслуживает внимания, не в том, что она говорит против гниющего будто бы Запада (Запада славянофилы решительно не понимают, потому что меряют его на восточный аршин), но в том, что они говорят против русского европеизма; а об этом они говорят много дельного» и т. д.³

Которая из двух сторон существует для другой — решит время; во всяком случае, хорошо было бы и то, если бы встреченное им противоречие внушило не-славянофилам (как называет их автор) счастливую мысль подвергнуть свои убеждения строгой проверке и, буде возможно, оправдать их. Критик не нашел интереса говорить о положительной стороне доктрины славянофилов; наше дело идти за ним по пятам, куда он ведет; потому

и мы отстраним этот предмет, заметив ему мимоходом, что если бы заменить слова Восток и Запад другими, в настоящем случае тождественными, то дело, может быть, прояснилось бы для него. Покойный Валуев очень ясно определил в предисловии к своему «Историческому сборнику»⁴, что значит Восток. Это значит: не Китай, не исламизм, не татары, а мир славяно-православный, нам единоплеменный и единоверный, вызванный к сознанию своего единства и своей силы явлением Русского государства. В отличие от него, Запад значит: мир романо-германский, или католико-протестантский. Есть ли между ними существенное, коренное различие и, следовательно, условие борьбы, в какой бы, впрочем, то ни было сфере, в этом нетрудно убедиться — стоит несколько времени сряду проследить за иностранными газетами и политическими брошюрами. Из них мы узнали бы, что Европа давно почувствовала в историческом явлении России и в пробуждении славянского племени присутствие какой-то новой силы, для которой она не находит у себя мерила. Она бы и рада убедиться, вместе с критиком, в несостоятельности предчувствия о победе восточного начала над западным; да почему-то ей не верится! Что касается до обвинения в непонимании Запада, то мы могли бы сказать в ответ, что неславянофилы не понимают России, потому что меряют ее на западный аршин; но мы желали бы оправдаться, если бы только мы знали, что именно значит теперь Запад и Европа. Было время, когда под словом *Европа* разумели аудиторию Берлинского университета, потом — два или три журнала, издающиеся в Париже; но что именно оно значит теперь, нам неизвестно.

Допустив основательность нападения славянофилов против русского европеизма, критик говорит: «Нельзя остановиться на признании справедливости какого бы то ни было факта, а должно исследовать его причины, в надежде в самом зле найти и средства к выходу из него. Этого славянофилы не делали и не сделали; но зато они заставили если не сделать, то делать это своих противников»⁵. Не сделали — конечно, потому, что это такое дело, над которым, вероятно, будет трудиться не одно поколение; не делали — это несправедливо. Критик согласится по крайней мере, что им стоило немалого труда заставить признать необходимость самой задачи; не далее как на следующей странице он возражает на приписанную им нелепость следующими словами: «Нет, это означает совсем другое, а именно то, что Россия вполне исчерпала, изжила эпоху преобразования, что реформа совершила в ней свое дело, сделала для нее все, что могла и должна была сделать, и что настало для России

время развиваться самобытно, из самой себя». Наконец мы слышим из уст противной стороны повторение мысли, высказанной и пущенной в ход славянофилами. Почему она обращена против них, это трудно понять; но, во всяком случае, они определили задачу, стремление, к которому приобщается теперь сам критик. До сих пор оно ограничивается сферой ученых разысканий; на этом поприще, то есть на поприще исследований нашей народности в истории и литературе, славянофилы сделали хоть что-нибудь*; что сделали неславянофилы, неизвестно.

Последний выписанный нами отрывок служит ответом вот на какие слова: «Неужели славянофилы правы, и реформа Петра Великого только лишила нас народности и сделала междоумками? И неужели они правы, говоря, что нам надо воротиться к общественному устройству и нравам времен не то баснословного Гостомысла, не то царя Алексея Михайловича (насчет этого сами господа славянофилы еще не условились между собою)?»⁶ В другом месте: «По их мнению (литературных старообрядцев), реформа Петра убила в России народность, а следовательно, и всякий дух жизни, так что России, для своего спасения, не остается ничего другого, как снова обратиться к благодатным, полупатриархальным нравам времен Кошихина»⁷.

Признаемся, мы прочли эти строки не без досады. Если все наши споры должны содействовать развитию сознательных убеждений, то первым условием их должна быть обоюдная добросовестность. Мы не смеем думать, чтобы нам удалось когда-нибудь склонить наших противников на нашу сторону; но если они делают нам честь излагать и опровергать наш образ мыслей, то мы вправе требовать от них, чтоб они выслушивали нас. Вы возражаете нам, очень хорошо; но зачем же после того затыкать себе уши? Разве для того, чтобы не слышать ответа и быть вправе во второй и в третий раз повторить одно и то же возражение? Мы думали, что «Современник» оставит эту обветшалую систему. Когда и кто из славянофилов, и в каком издании, высказал ту мысль, которую критик рассудил за благо им приписать? Не все ли они единогласно говорят, что время Алексея Михайловича было временем порчи? Не сказал ли еще недавно Погодин в заключении одной статьи: избави нас Бог от застоя времен кошихинских?⁸ И, когда шла речь об утрате нашей народности, не говорили ли они всегда, что утрата безусловная, — иначе мы бы погибли, — а утрата временная, сознатель-

* Стоит упомянуть о трудах Венелина, Шевырева, Погодина и пр.

ная 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? И кому приходило в голову признать случайными явление Петра Великого, его реформу и последующие события до 1812 года? Кто не признавал их исторически необходимыми? Нужно ли повторить еще раз объяснения, почти что поступившие в разряд общих мест? Кажется, незачем.

Система спора, принятая критиком в отношении к славянофилам, так удобна, что действительно трудно от нее отказаться. Обыкновенно он навязывает им то, чего они никогда не говорили, а потом опровергает их тем, что они первые сказали. Вот ответ критика на мнимый совет их обратиться ко временам кошихинским: «Не об изменении того, что совершилось без нашего ведома и что смеется над нашею волею, должны мы думать, а об изменении самих себя на основании уже указанного нам пути вышею нас волею. Дело в том, что пора нам перестать *казаться* и начать *быть*; пора оставить, как дурную привычку, довольствоваться словами и европейские формы и внешности принимать за европеизм. Скажем более: пора нам перестать восхищаться европейским потому только, что оно не-азиатское, но любить, уважать его, стремиться к нему потому только, что оно *человеческое*, и на этом основании все европейское, в чем нет человеческого, отвергать с такой же энергиею, как и все азиатское, в чем нет человеческого»⁹.

А вот что было напечатано в 1845 году в «Историческом сборнике»: «Пора бы, казалось, нам убедиться и в том, что многое из того, что Запад, по-видимому, уже выработал за нас и нам передал готовым и оконченным, нам еще придется начинать сызнова, но пользуясь, разумеется, всем богатым запасом его науки, его уроков и опытов. Уже время подумать и о том, чтобы нам самим и из себя вырабатывать внутренние начала своей нравственной и умственной жизни, приняв на себя и всю ответственность в ней, умея дать в ней отчет себе и другим и связать ее с своим народным прошедшим и будущим, а не довольствоваться — в пустоте своей внутренней жизни — одними убеждениями, взятыми напрокат, вместе с последней модой из Парижа или системой из Германии, — посылками без вывода или выводами без данных из силлогизма, прожитого или переживаемого другим миром. Как мы с Петром Великим приняли в себя достояние западного мира, так и этот западный или германский мир принял в себя когда-то наследие древнего человечества. Но

условия нашего положения при таком займе были гораздо благоприятнее для нас и нашего будущего. Мы получили западное просвещение не как переданное нам наследство от другого, почившего мира, но как плод и опыт другой, более изведавшей и блестящей жизни, которая нам предложила свои уроки. Воспользоваться этими уроками и опытами, познакомиться с этим вновь для нас открывшимся, более просвещенным миром было для России, бесспорно, необходимою; но воспользоваться тем или другим опытом, устроить себе то или другое явление из его жизни предоставлено было нашему выбору»¹⁰.

Конечно, не все в разбираемой нами статье есть повторение старого. Вот, например, мысль совершенно оригинальная: «Да, в нас есть национальная жизнь, мы призваны сказать миру свое слово, свою мысль; но какое это слово, какая мысль — об этом пока еще рано нам хлопотать»¹¹. Кажется, национальная жизнь, сознанный народом, есть его слово. Не хлопотать о мысли и слове значит не сознавать своей жизни, не стараться познать ее. Хорош совет! Г-н Кавелин доказывал, что до XIII века в России не было сознания; г. Белинский пошел далее и сказал в начале своей статьи, «что Ломоносов не мог найти содержания для своей поэзии в общественной жизни своего отечества, потому что тут не было не только сознания, но и стремления к нему, стало быть, не было никаких умственных и нравственных интересов»¹². Наконец, и этого показалось мало: выходит, что и теперь даже рано хлопотать о сознании. Читая подобные отзывы, не знаешь, чему более удивляться: широте ли размаха, о которой говорит г. Никитенко в своей статье, или необыкновенной быстроте, с которой разрослась мысль, пущенная в ход счастливой рукой г. Кавелина и подхваченная г. Белинским? При этом встречается только одно затруднение: как согласить совет повоздержаться в деле сознания с тем, который дан двумя страницами выше, «что настало для России время развиваться самобытно, из самой себя». Едва ли можно будет при этом обойтись без сознания.

В последнем отрывке, нами выписанном, есть еще одна мысль, на которой следует остановиться. Критик (все-таки в опровержение или в дополнение к образу мыслей славянофилов) объявляет, что надобно любить и заимствовать только человеческое и отвергать все национальное, в чем нет человеческого. Подобным правилом оканчивается и статья г. Кавелина, нами разобранный; наконец, то же самое повторялось и вероятно, будет повторяться много раз. Читая эти добродушные советы, можно подумать, что ко всему, что может быть заимствова-

но нами, прибит ярлычок с надписью *человеческое* или *национальное* и что есть люди, колеблющиеся в выборе.

Да кто же взял на себя труд сортировки? Где образчики для определения национального и человеческого? Неужели все то, что выдается было и выдается за общечеловеческое, должно быть принято на веру? Католик вполне уверен, что учение Римской церкви, практические правила, ею предписанные, безусловно истинны для всех времен и народов. По его понятиям, католическое и человеческое — слова тождественные, и с этим убеждением он заводит пропаганду, француз прошлого века был почти уверен, что французский язык есть язык человеческий, а не национальный, что нравы французские решительно человеческие. Ни тому ни другому мы не верим. Если нет внешнего признака, по которому бы можно было сразу отличить человеческое от национального, то, значит, надобно прибегнуть к внутреннему признаку, то есть определить истину и достоинство каждой идеи, каждого учреждения. Итак, вместо слов: *общечеловеческое* и *национальное* будем употреблять следующие, в этом случае тождественные: безусловно-истинное и условно-истинное или условно-ложное (это все равно), и тогда наставление г. Белинского получит следующий смысл: пора нам перестать восхищаться полуложным, пора и уважать и любить только безусловно-истинное. Да кто ж когда-либо думал иначе? Какая школа сознательно предпочитала ложное истинному? Правда, многие, лучше сказать, все они, стремясь к абсолютно истинному, в то же время принимали и навязывали другим много национального и ложного. То же будет с вами и с нами, потому что ни вы, ни мы не безошибочны. Это — несчастье, конечно, но не порок. Ваш совет хорош, но не нов; прежде чем вы его предложили, им руководствовалось все человечество; повторяя его, вы ничего не уясняете и не даете средств его исполнить. Вместо того, чтоб играть словами: народное и человеческое, лучше укажите норму или признак человеческого, составьте свод человеческих начал; тогда мы примем его или отвергнем, по крайней мере будет что принять, — а до сих пор вы предлагали нам условное выражение, под которым можно разуместь что угодно. Наконец, и общечеловеческих начал нельзя пересчитать по пальцам; как выражение человеческой сущности, они должны составлять одно целое, проникнутое одним духом: формулировав основные начала, вы должны будете определить и приложения их в различных сферах жизни. Все это также нелегко, а главное — это задача не нашего времени, а постоянная задача всех времен. Итак, сказавши: мы хотим об-

щечеловеческого, а не национального, — вы не решили спора. С вопросом: что есть общечеловеческое и как отличить его от национального, — спор только что начнется. Приложите это к предмету наших толков, и тогда вы увидите, что мы дорожим старою Русью не потому, что она старая или что она наша, а потому, что мы видим в ней выражение тех начал, которые мы считаем человеческими или истинными, а вы, может быть, считаете национальными и временными. Точно так г. Кавелин полагает, что мы заимствовали у Европы не ее исключительно национальные элементы, которые во время реформы будто бы исчезли или исчезали, а общечеловеческие; а мы, вероятно, по ближайшем определении этих элементов, признали бы в них многое за народное и ложное.

Критик не взял на себя труда возвести спора до основных вопросов и продолжает по-своему излагать образ мыслей славянофилов. «Одни, — говорит он, — смешали с народностью старинные обычаи, сохранившиеся теперь только в простонародии, и не любят, чтобы при них говорили с неуважением о курной и грязной избе, о редьке и квасе, даже о сивухе»¹³. Славянофилы уважают дом, в котором живет русский крестьянин, каков бы он ни был, и пищу, добытую его трудом, какова бы она ни была; они удивляются, что есть на свете люди, которые могут находить удовольствие говорить об этом с неуважением; наконец, они не хуже других чувствуют неудобство курной избы, лишения и соблазны, которым подвергается крестьянин; но они думают, что брюзгливая чопорность, с которою натуральная школа говорит о курной избе, не есть необходимый приступ к ее перестройке, что вообще ирония и насмешка заключают в себе мало побуждений к улучшениям. «Другие, — продолжает критик, — сознавая потребность высшего национального начала и не находя его в действительности, хлопочут выдумать свое и неясно, намеками, указывают нам на смирение как на выражение русской национальности. Им можно заметить, что смирение есть, в известных случаях, весьма похвальная добродетель для человека всякой страны, но что она едва ли может составить то, что называется народностью»¹⁴. Заметим и мы, что никогда никому не приходило в голову видеть в свойстве народа (в этом смысле, если мы не ошибаемся, автор употребляет слово *смирение*) высшее его начало. Свойство, как природное определение, не может быть началом, точно так как нельзя сказать о человеке, что его высшее начало есть его сангвинический темперамент. Смирение само по себе, как свойство, может быть достоинством, может быть и пороком, признаком

силы и слабости, смотря по тому, от чего оно происходит и перед чем народ или человек смиряется; как начало, смирение есть нравственная обязанность, предполагающая известные убеждения, известное понятие об отношении человека к Богу и к другим людям, и в таком случае оно рассматривается и оценивается в совокупности с целым строем верований и духовных стремлений. Но мы не понимаем, почему свойство общечеловеческое не может составить того, что называют народностью. Казалось бы, наоборот. Что же такое народность, если не общечеловеческое начало, развитие которого достается в удел одному племени преимущественно перед другими, вследствие особенно-го сочувствия между этим началом и природными свойствами народа? Так, личность есть начало общечеловеческое, которое развито преимущественно племенем германским, и потому сделалось его национальным определением.

То же самое странное возражение делает автор по поводу любви: «Толкуют еще о любви, — говорит он, — как о национальном начале, исключительно присущем одним славянским племенам, в ущерб галльским, тевтонским и иным западным... Мы, напротив, думаем, что любовь есть свойство человеческой природы вообще, и так же не может быть исключительно принадлежностью одного народа или племени, как и дыхание, зрение, голод, жажда, ум, слово... Ошибка здесь в том, — продолжает критик, — что относительное принято за безусловное»¹⁵. Нет, ошибка в том, что вы, вероятно, без умысла, второпях, вставили одно лишнее слово: *исключительно*. Оно, конечно, придает мысли особенную силу и для эффекта недурно, но зато оно искажает мнение, на которое вы возражаете. Любовь есть свойство общечеловеческое, доступное каждому лицу, но которое в одном племени может быть гораздо более развито, чем в другом; например, то племя, которого жестокость к рабам и побежденным была неумолима, в этом случае оказывало в себе менее любви, чем то, которое смотрело на них с семейной точки зрения. Точно так, зрение есть свойство общечеловеческое, а есть люди зоркие, есть близорукие, есть слепые. Наконец, что гораздо важнее, одно племя может верить твердо в творческую силу любви и стремиться основать на ней общественный союз; другое племя может вовсе не доверять ей, а, допуская ее только как роскошь, основывать свое благосостояние на законе и принуждении. Отличается ли русский народ преобладанием любви и доверием к ней — это другой вопрос. Критик не доказал противного, потому что стремление народа не доказывается в десяти строках, примерами, выхваченными из его истории. Из того,

что закон был нарушаем, не следует, чтобы не признавали его обязательным. Мы не станем приводить доказательств в пользу другого мнения, но мы берем на себя доказать тем способом, который употребил критик, что любой народ имеет или не имеет любое народное свойство.

Замечательно, между прочим, противоречие, в которое впадает автор, толкуя о любви. Он признал ее за общечеловеческое свойство всякого племени, как дыхание, жажда и пр., следовательно, без которого племя быть не может; затем, чрез 15 строк, мы читаем: «Национальным началом она (т. е. любовь) никогда и не была, но была человеческим началом, поддерживавшимся в племени его историческим или, лучше сказать, его неисторическим положением. Положение изменилось, изменились и патриархальные нравы, а с ними исчезла и любовь как бытовая сторона жизни». Да в каком же виде и где она уцелела, если ее нет в быту? Разве в учреждениях или в книгах? Не очевидно ли, что отсутствие ее как бытовой стороны все равно что совершенное отсутствие; и следовательно, русский народ утратил, вместе с патриархальными нравами, общечеловеческое свойство, столь же необходимое и неотъемлемое, как жажда, дыхание и т. д.

Вот все, что г. Белинский сказал о славянофилах.

В этой части его статьи есть мысли нелепые; это те, которые произвольно приписаны славянофилам. Повторим их:

Реформа Петра убила в России народность и всякий дух жизни.

Россия для своего спасения должна обратиться к нравам эпохи Кошихина или Гостомысла.

Свойство смирения есть русское национальное начало.

Любовь есть национальное начало, исключительно присущее славянским племенам.

Встречаются также мысли совершенно справедливые: это те, которыми г. Белинский возражает славянофилам, также произвольно, потому что некоторые из этих мыслей они первые пустили в ход, а других никогда не думали отвергать. Вот они:

Россия изжила эпоху преобразования, и для нее настало время развиваться самобытно, из самой себя.

Миновать эпоху преобразования, перескочить за нее, нельзя.

Реформа Петра не могла быть случайна.

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.

Крепкое политическое и государственное устройство есть ручательство за внутреннюю силу народа.

Смирение и любовь суть свойства человеческой природы вообще.

Впрочем, г. критик в одном месте заранее просит извинения у гг. славянофилов на случай, если бы, по неумышленной ошибке с его стороны, оказалось, что в его статье приписано им что-нибудь такое, чего они не думали или не говорили. Если бы г. критик предвидел также противоположный случай, то есть что, может быть, в числе возражений встретятся мысли самих гг. славянофилов, тогда оговорка его была бы совершенно полна и обнимала бы всю его статью, во сколько она касается до его противников.

Мы, с своей стороны, ни минуты не сомневались в неумышленности его ошибок: мы уверены, что они произошли оттого, что он, подобно другим, судил с чужого голоса, держался на поверхности вопросов и не дошел до основной причины разномыслия. Заключим наш ответ такою же просьбою о снисхождении к нашим ошибкам и благодарностью г. критику за желание быть беспристрастным, обнаруженное в его статье и которое, надеемся, когда-нибудь исполнится.





В. Г. БЕЛИНСКИЙ

Ответ «Москвитянину»

<фрагменты>

<...> Что такое «московское направление», загадочной речью о котором начинается статья? Разумеется, так называемое славянофильство. Очевидно, что автор статьи — славянофил. Но он не хочет этого названия; он говорит, что его партию окрестили им петербургские журналы. Из этого видно, что он сам чувствует все смешное, заключающееся в этом слове, но он не чувствует, что слово может быть смешно не само собою, а заключенным в нем понятием, и что переменить название вещи не значит и изменить самую вещь. Петербургские журналы не стоваривались давать название славянофилов литераторам известного образа и мыслей; вероятно, они или подслушали его у самих этих литераторов, или извлекли из сущности их учения, альфа и омега которого суть славяне, враждебно и торжественно противопоставляемые гниющему Западу. На свете много охотников называть своих противников смешными или не смешными именами. Это же и немудрено; но мудрено дать кому-либо такое название, которое бы принято было всеми. Такие удачные названия редко выдумываются кем-нибудь, но принадлежат всем и никому в особенности. Таково и название славянофилов. Но пусть славянофилы не будут больше славянофилами; нам это все равно: мы не видим важного вопроса не только в названии славянофилов, но даже и в сущности их учения. Итак, пусть они из славянофилов переименуются во что им угодно, но только не в «московское направление»: этого не может допустить здравый смысл. Во-первых, выражение «московское направление» неловко и неудобно для обозначения литературной партии: как называть людей «направлением»? А во-вторых — и это главное, — почему славянофильство именно *московское* направление? Мы понимаем, что господам славянофилам, живущим в Москве, очень лестно прикрыться именем такого важно-

го в России города, как Москва, и завербовать в свои ряды всех москвичей поголовно; но лестно ли это будет для Москвы и москвичей — вот вопрос! И что на это скажут, с одной стороны, те московские ученые, которые, по словам самого критика «Москвитянина», не разделяют образа мыслей «московского направления», но хорошо с ним знакомы; а с другой стороны, лица, которые разделяют этот образ мыслей, но живут и пишут в Петербурге?.. Нам кажется, что славянофильству чуть ли не более следует название *петербургского* направления, чем московского. По крайней мере, сколько мы знаем славянофильство, оно совсем не так ново на Руси, как, может быть, думают сами последователи этого учения. Кому не известно, что успехи Карамзина в преобразовании русского литературного языка вызвали в начале нынешнего столетия партию, которая, вооружаясь против его нововведений, думала отстаивать от иноземного влияния родной язык и добрые праотческие нравы! Как вы думаете, не сродни ли эта партия нынешним славянофилам? Вот несколько стихов на выдержку из послания Василия Пушкина к Жуковскому¹, — пьесы, по которой можно до известной степени судить о живости и характер борьбы двух партий нашей литературы того времени:

В чем уверяют нас Паскаль и Боссюэт,
 В «Синописе» того, в «Степенной Книге» нет.
 Отечество люблю, язык я русский знаю:
 Но Тредьяковского с Расином не равняю, —
 И Пиндар наших стран тем слогом не писал,
 Каким Баян в свой век героев воспевал.
 Я прав, и ты со мной, конечно, в том согласен;
 Но правду говорить безумцам — труд напрасен.
 Я вижу весь собор безграмотных *славян*,
 Которыми здесь вкус к изящному попран.
 Против меня теперь рыкающий ужасно.
 К дружине вопиет наш Балдус велегласно:
 «О братии мои, зову на помощь вас!
 Ударим на него — и первый буду аз.
 Кто нам грамматике советует учиться,
 Во тьму кромешную, в геенну погрузится;
 И аще смеет кто Карамзина хвалить,
 Наш долг, о людие, злодея истребить».

Итак, любезный друг, я смело в бой вступаю;
 В словесности раскол, как должно, осуждаю.
 Арист душою добр, но автор он дурной,
 И нам от книг его нет пользы никакой,
 В странице каждой он слог древний выхваляет
 И русским всем словам прямой источник знает;

Что нужды? Толстый том, где зависть лишь видна,
Не есть лагарпов курс, а пагуба одна.
В славянском языке и сам я пользу вижу,
Но вкус я варварский гоню и ненавижу.
В душе своей ношу к изящному любовь;
Творенье без идей мою волнует кровь.
Слов много затвердить не есть еще ученье:
Нам нужны не слова, нам нужно просвещение.

Видите ли: и здесь уже люди, объявившие себя против европейского образования, названы *славянами*; а далеко ли от славян до славянофилов? Правда, с обеих сторон здесь спор чисто литературный, потому что другого тогда и не могло быть; и разумеется, славянофильская партия нашего времени двинулась дальние своей прародительницы. А где было гнездо этой старой славянской партии? — в Петербурге. Послание, из которого мы выписали несколько стихов, написано было в Москве — центре литературной реформы того времени. В последнее время славянофильство, как новое направление, резко и решительно провозгласило в московском журнале «Москвитянин»; и тут оно упреждено было в Петербурге: издание «Маяка» началось годом ранее «Москвитянина». Многие славянофилы не любят вспоминать о «Маяке», как будто чуждаются его, никогда не высказывают своего мнения ни за, ни против него; подумаешь, что они и не знают ничего о существовании подобного журнала. А это оттого, что «Маяк» был самым крайним и самым последовательным органом славянофильства. Верный своему принципу, исходному пункту своего учения, он никогда не противоречил ему и логически дошел до крайних, до последних своих результатов. Он не признавал ни тени истины во всем, что хоть сколько-нибудь противоречило его основному убеждению; и если знаменитейших представителей русской литературы, от Ломоносова и Державина до Пушкина, он объявил зараженными западной ересью, вредными и опасными для нравственной чистоты русского общества, — он сделал это не по чему другому, как по строгой последовательности, строгой верности началу своего учения. В нем все было едино и цело, все сообразно с его направлением и целью: и язык, манера выражаться, и литературное, и художественное достоинство его стихов и пр. Он больше славянофил, чем «Москвитянин», и потому имел полное право смотреть на него как на противоречивый, непоследовательный орган того учения, которое во всей чистоте своей явилось только в нем, пресловутом «Маяке». Но этим самым, разумеется, он оказал очень дурную услугу славянофильству,

потому что выставил его на позорище света в его истинном, настоящем виде; а известно, что есть предметы, которые стоит только высказать в их действительном значении и образе, чтобы уронить их, хотя это делается иногда и с целью, напротив, поднять и повесить их в глазах общества.

Как бы то ни было, но из всего сказанного нами неоспоримо следует, что называть славянофильство «московским направлением» отнюдь не следует, потому Петербургу славянофильство принадлежит не только не меньше, но чуть ли еще не больше, чем Москве. Отстранивши от Москвы так невпопад навязываемое ей московскими славянофилами исключительное право на славянофильство, мы действуем в ее пользу, а не против ее. Но точно так же мы не согласились бы назвать славянофильство и «петербургским направлением». Только тогда можно означить какое-нибудь направление именем города, когда оно действительно есть главное, исключительное направление этого города, а все другие существующие в нем направления являются на втором и третьем плане, слабы, незначительны, ничтожны. Но по поводу славянофильства этого нельзя сказать ни о Петербурге, ни о Москве. В том или другом городе жили и действовали знаменитейшие представители нашей литературы, имевшие решительное и важное влияние на литературу, на образование общества, и они-то между тем нисколько не принадлежать к славянам. Мы знаем, что гг. московские славянофилы могут указать нам с торжеством, по крайней мере, на два знаменитые в литературе имени, как такие, которые, если бы и не принадлежали им вполне, то более или менее симпатизируют с ними — именно на имя Гоголя, после издания его «Переписки с друзьями». Но это ровно ничего не доказывало бы в их пользу, потому что великое значение Гоголя в русской литературе основывается вовсе не на этой «Переписке», а на его прежних творениях, положительно и резко антиславянофильских. И потому гг. московские славянофилы были бы вполне верны своей точке зрения, если бы восхищались только «Перепиской», а на все другие произведения Гоголя смотрели бы косо. Но они и их приняли под свое высокое покровительство, вероятно, ради будущих, новых его произведений, которых характер заранее определяется в их глазах «Перепиской». «Маяк» никогда не обнаружил бы такой непоследовательности: если б он здравствовал доселе, вероятно, он расхвалил бы «Переписку» и простил бы за нее Гоголю его прежние произведения, но только простил бы, не отрицая настоятельной необходимости для них очистительного аутодафе.

Что касается до массы русских литераторов, прежних и теперешних, старых и молодых, они избирают местом своего жительства Петербург или Москву по разным обстоятельствам их жизни, не всегда зависящим от их воли, и, уж конечно, всего менее по уважению к тому образу мыслей, который разделяют. И потому отвести для славянофилов город Москву, а для литераторов противоположного направления — город Петербург может войти в голову только квартирмейстерам особого, исключительного рода. Как в Петербурге много славянофилов, так точно в Москве много не-славянофилов, и наоборот. Критик «Москвитянина» указывает на Петербург как на местопребывание противоположной «московскому направлению» партии, и сам же говорит, что в Москве есть ученые, не разделяющие этого направления, и отзывается о них с уважением. Странное дело: почему же направление славянофилов, живущих в Москве, «московское», а направление этих ученых, тоже живущих в Москве, да еще издавна, по словам критика «Москвитянина», не-московское?.. В этом видно притязание на первенство значения, высокое уважение к своему славянофильскому значению, в ущерб всякому другому значению. Мы так думаем, что право на первенство в этом случае может дать только преимущество таланта, а не отношение к той или другой партии... Что же ввело в заблуждение критика «Москвитянина» и заставило его выдумать «московское направление»? Неужели то обстоятельство, совершенно внешнее и случайное, что в Петербурге мало журналов, но все же есть их несколько, и некоторые из них направление славянофильского, другие — не имеют ничего общего с славянофильством; а в Москве всего-навсего один журнал, и он славянофильский? И что поэтому московские ученые и литераторы, не принадлежащие к славянофильской партии, помещают свои труды в петербургских журналах? Нет, это не то! Тут скрываются более важные причины. Господам славянофилам нужно, необходимо, волей или неволей, навязать Москве славянофильство. По их мнению, это учение одно истинно русское, национальное, а Москва — представительница и хранительница русской народности. Итак, очевидно — что-нибудь одно из двух: или славянофильство — направление ложное, или оно московское... Москва, вишь, виновата! И потому, говоря так много о выражении «московское направление», мы не привязались к мелочи, а обратили особенное внимание на один из важнейших спорных пунктов славянофильства... Читатели уже видят, как крепок и прочен этот спорный пункт; но мы покажем это еще больше, обратившись к другим таким же точ-

кам опоры направления, претендующего на звание «московского»...

Таким же точно образом, как не признаем мы этого названия, не признаем мы существование спора между Москвой и Петербургом. Правда, бывали прежде и бывают и теперь споры между московскими и петербургскими литераторами, но так же точно, как и споры московских с московскими же и петербургских с петербургскими же литераторами; но ни Москва с Петербургом, ни Петербург с Москвой никогда и не думали спорить. Да из чего же бы им и спорить? Было время, когда Москва спорила с Тверью и Рязанью, но на то были свои исторические причины, которых теперь не существует, и время это давно прошло. Петербург и Москва — оба принадлежат России и равно дороги, важны и необходимы как ей, так и друг другу <...>

Третье и последнее обвинение против нас в статье «Москвитянина» состоит в искажении нами образа мыслей гг. славянофилов. Может быть, мы и действительно не совсем верно излагали их образ мыслей и приписывали им иногда такие мнения, которые им не принадлежат, и умалчивали о таких, которые составляют основу их учения. Но кто же в этом виноват? Конечно, не мы, а сами гг. славянофилы. До сих пор ни один из них не потрудился изложить основных начал славянофильского учения, показать, чем оно разнится от известных воззрений. Вместо этого у них одни

Намеки тонкие на то,
Чего не ведает никто².

Доселе их образ мыслей проглядывает только в симпатиях и антипатиях к тем или другим литературным произведениям и лицам. Кроме того, они беспрестанно противоречат самим себе; так что можно подумать, что у них столько же мнений, сколько и лиц. Можно указать на выходки, разбросанные там и сям, против европеизма, цивилизации, необходимости образования и грамотности для простого народа, против реформы Петра Великого, современных нравов, какие-то темные намеки, что русскому обществу надо воротиться назад и снова начать свое самобытное развитие с той эпохи, на которой оно было прервано, надо сблизиться с народом, который будто бы сохранил в чистоте древние славянские нравы и несколько не изменился в продолжение веков. Все это, может быть, и заслуживает по крайней мере быть выслушанным: но для этого сперва должно быть высказанным. Белинский в статье своей в первой книжке «Со-

временника» сказал, что явление славянофильства есть факт, замечательный до известной степени³, как протест против безусловной подражательности и как свидетельство потребности русского общества в самостоятельном развитии. В подобном отзыве не могло быть ничего оскорбительного для славянофилов. Напротив, он давал им удобный случай объясниться с своими противниками, изложив им свое учение и показав им, в чем и где именно они понимают его неверно. Но славянофилы поступили иначе. Как люди, не привыкшие к благосклонным о себе отзывам со стороны не принадлежащих к ним литературных партий, они до того обрадовались отзыву Белинского, что начали смотреть на всех своих противников, как на разбитое в прах войско, а на себя — как на великих победителей. Вот что называется — не давши сражения, торжествовать победу! Вместо того, чтобы объяснить свой образ мыслей, они с ожесточением начали нападать на чужие мнения.

Скажите, легко ли после этого судить верно о таком образе мыслей?

Давно уже замечена за славянофилами замашка — основывать важность своего ученья на таких фактах, которые или вовсе не существуют, или доказывают совсем противное. Мы сейчас представим доказательство этого из статьи М... З... К..., где между прочим выдается за несомненную истину, будто бы «на красноречивый голос Мицкевича взоры многих, в том числе и Жорж Занд, обратились к славянскому миру, который понят ими как мир общины, и обратились не с одним любопытством, а с каким-то участием и ожиданием». Эта оригинальная выходка снабжена выноской, в которой говорится об известном сочинении Жорж Занда — «Жишка» или «Зишка». Все это, по мнению критика «Москвитянина», значит ни больше ни меньше, как то, что Европа ужасно как занята так называемым славянским вопросом; а по нашему мнению, все это ровно ничего не значит, если Занд избрала предметом своего сочинения гусситскую войну, это могло произойти без всякого отношения к важности или неважности славянского вопроса, а, напротив, именно оттого, что гусситская война — событие чисто европейское, западное, католическое; славянского тут только национальное происхождение действующих лиц, да бесплодный для них исход героической впрочем борьбы. Когда дело реформы взяло на себя германское племя, реформа восторжествовала над католицизмом. Что касается до Мицкевича, его действительно красноречивый, хотя и сумасбродный, голос точно обратил на себя некоторое время внимание парижан, жадных до новостей; но

к славянскому вопросу все-таки не возбудил никакого участия. Известно, что французское правительство принуждено было запретить Мицкевичу публичные чтения, но не за их направление, нисколько не опасное для него, а чтобы прекратить сцены, несогласные с общественным приличием. Надо сказать, что в Париже есть некто Товьянский, выдающий себя за пророка и чудотворца, который призван, когда настанет время, устроить к лучшему дела сего мира. Мицкевич уверовал в этого шарлатана, — что доказывает, что у него натура страстная и увлекающаяся, воображение пылкое и склонное к мистицизму, но голова слабая. Отсюда учение его носит название мессианизма или товьянизма, и ему следуют несколько десятков человек из поляков. Когда раз на лекции Мицкевич в фанатическом вдохновении спрашивал своих слушателей, верят ли они новому мессии, какая-то восторженная женщина бросилась к его ногам, рыдая и восклицая: «Верю, учитель!» Вот случай, по которому прекращены лекции Мицкевича, и о них теперь вовсе забыли в Париже. Вообще в Европе мало заботятся о чужих вопросах и чужих делах, потому что у всех много своих и все заняты ими. Это особенно относится к французам; для них и другие страны существуют только по отношению к Франции. Может быть, поэтому в их журналах можно находить более или менее верные известия только об Англии, Испании и Италии: они к ним ближе и больше связаны с ними политически. Говорят в Париже и о России, но отнюдь не потому, что это славянская земля, а потому, что это великое и могущественное государство с огромным влиянием в сфере европейской политики.

И вот на каких фактах славянофилы основывают важность своего учения! Но вот еще пример, как трудно, как невозможно понимать их. Кавелин сказал, что на новгородском вече «дела решались не по большинству голосов, не единогласно, а как-то неопределенно, сообща»⁴. Эти слова объясняются целым взглядом Кавелина на новгородскую общину, как чуждую всякого прочного основания и потому неспособную развиться ни в какую государственную форму. М... З... К... возражает на это, что в Новгороде было двоевластие и что идеал новгородского быта можно определить как согласие князя с вечем. Этим он хочет указать на особенности славянского общинного начала, составляющего краеугольный камень славянофильства. Но из его слов видно, что особенного и оригинального в этом быте ничего не было, что он отзывается карикатурой на нынешние конституционные монархии, основа которых — двоевластие, а идеал — согласие короля с палатой. Критик «Москвитянина» при-

бавляет, что редкие минуты этого согласия князя с вече представляют апогей новгородского быта⁵, но признается, что оно осуществлялось только иногда, и то ненадолго. Что же тут было особенно любовного, согласного, общинного, по любимому выражению славянофилов? В возражение на слова Кавелина критик «Москвитянина» замечает, что «способ решения по большинству запечатлевает распадение общества на большинство и меньшинство и разложение общинного начала; вече, выражению его (общинного начала), нужно именно для того, чтобы примирить противоположности, цель его — вынести и спасти единство; от этого вече обыкновенно оканчивается в летописях формулой: «снидошася вси в любовь». Скажите, Бога ради, есть ли, может ли быть в каком бы то ни было совещательном правлении другой способ решения вопросов, кроме как по большинству голосов? Утверждать это — значит смеяться над здравым смыслом. Что на новгородском вече случалось бывать единодушному решению вопросов, без всякого противоречащего меньшинства — это не диво; это случается, даже нередко, и в представительных камерах конституционных государств нашего времени; тем чаще это могло случаться в массе народа, везде склонного к мгновенному единодушному увлечению и порыву, как в добре, так и в зле. Также часто могло случаться, что меньшинство являлось слишком ничтожным, чтобы спорить с большинством, и часто соглашалось с ним не по убеждению, а из опасения хлебнуть волховской водицы. Известно, что в случае разделения мнений на половины равные или почти равные бывали драки и побоища, доставлявшие Волхову обильную добычу; которая сторона побеждала, та и решала вопрос. И потому его решение все-таки всегда зависело от большинства или по крайней мере от перевеса физической силы. Но Кавелин был прав, сказавши, что дела решались на вече не по большинству голосов: он хотел этим указать на отсутствие баллотировки или другой какой-нибудь постоянной, неизменной, коренным законом определенной формы для обнаружения большинства, а потому и прибавил: «а как-то совершенно неопределенно, обща», т. е. бестолково и нелепо, как прилично общине чисто патриархальной, совершенно чуждой юридического элемента. И такие общины были совсем не у одних славянских племен, как уверяют славянофилы, а были и у всех племен и народов в патриархальном состоянии, даже и у дикарей, да только нигде они не развились, во многих местах не удержались. И у кельтских племен были эти общины, ибо они управлялись братьями народа и советами старцев, жрецов, и т. д.; но только гер-

манские народы развили общинное начало, потому что внесли в него юридическое начало как главное и преобладающее.

А между тем общинный быт славянских племен — краеугольный камень славянофильства; по крайней мере он не сходит у них с языка, и ему назначили они свидетельствовать в пользу любовности как общественной стихии, отличающей славянские племена от всех других. Но не значит ли это — основывать свое учение именно на тех фактах, которые особенно противоречат ему? Как же вы хотите, чтобы такое учение понимали, и чтобы; говоря о нем, не впадали в противоречия? И потому Белинский охотно признает, что он изложил основания славянофильства неверно и противоречиво, и не будет защищаться от возражений своего противника по этому вопросу, тем более что эти возражения не подвинули его, Белинского, ни на шаг вперед по части понимания славянофильства, а, напротив, повергли его еще в большее прежнего недоразумение насчет этого таинственного учения. Он не станет спорить с славянофилами даже и в таком случае, если они скажут ему, что он ошибся и впал в противоречие, назвавши славянофильство заслуживающим внимания и имеющим какой-нибудь смысл явлением, но охотно согласится с ними в этом, по личной потребности внутреннего очищения... Да и как спорить с славянофилами о чем бы то ни было, возражать им против чего бы то ни было или защищаться против них в чем бы то ни было, когда они, как кажется, окончательно порешили, что их учение несомненное самой несомненной книги восточных народов, что все несогласное с ним есть оскорбление истины и нравственного чувства? Просим наших читателей вспомнить, что наговорил критик «Москвитянина» на натуральную школу; нашел ли он в ней хоть что-нибудь хорошее, что находят в ней иногда, хотя и не искренно, а ради приличия, даже риторические враги ее? Еще раз: как спорить с людьми, которым во что бы ни стало нужно оправдать свою систему, и которые поэтому не уважают даже фактов? Белинский, например, сказал: «Известно, что в глазах Карамзина Иоанн III был выше Петра Великого, а допетровская Русь лучше России новой: вот источник славянофильства». Говоря так, он имел в виду не одну «Историю» Карамзина, но и рукописный его обзор древней и новой истории России, известный многим. Критик «Москвитянина», выписывая из IV тома «Истории» Карамзина параллель между Иоанном III и Петром Великим, сам соглашается, что здесь действительно проглядывает предпочтение в пользу Иоанна; а потом как-то выводит, что Белинский взвел на Карамзина небылицу.

Мы ответили критику «Москвитянина» на все три его обвинительные против «Современника» пункта. Читатели видели, как важны и действительны противоречия между статьей Никитенко и статьей Белинского, равно как и помещаемыми в нашем журнале произведениями натуральной школы. Что касается до второго пункта, т. е. до односторонности и тесноты образа мыслей «Современника», — ясно как день, что они заключаются в нашем несогласии с основаниями славянофильства, — в том, что мы никак не можем принять за аксиому предположения, будто европейский быт ложен своим основанием отрицания крайностей, — что мы не можем отделить Гоголя от натуральной школы иначе, как только на основании неоспоримого превосходства его таланта, а отнюдь не на том темном и непонятном для нас основании, будто он сделался живописцем пошлости по личному требованию внутреннего очищения, — что мы не можем ненавидеть и преследовать натуральную школу, взводя на нее разные небылицы и обращая против нее то, что составляет ее существенное достоинство, т. е. симпатию к человеку во всяком состоянии и звании, за то только, что она не поняла личной потребности внутреннего очищения. Но фанатизм последователей какого-нибудь учения доказывает не его истинность, а только его односторонность, исключительность и часто совершенную ложность. А как судят славянофилы об изящных произведениях, например? Для них тут все дело в направлении: согласно оно с их направлением, так в произведении есть талант; не согласно, оно — чистейшая бездарность. Вот из тысячи примеров один. Тургенев у «Москвитянина» и у «Московского сборника» постоянно находился в разряде бездарных писак, особенно за его стихотворный физиологический очерк: «Помещик». Но вот «Московскому сборнику» показалось почему-то, что в своем рассказе охотника «Хорь и Калиныч» Тургенев совпал с славянофилами в понятии о простом народе, — и за это Тургенев тотчас же и торжественно произведен «Московским сборником» из бездарностей в талант, а рассказ его назван — шутка ли! — *превосходным*. Да неужели же талант писателя прежде всего не в его натуре, не в его голове, а всегда только в его направлении? Неужели сочинение не может в одно и то же время отличаться и талантом, и ложным направлением? Мы не думаем, чтобы славянофилы не знали этого, но они с умыслом закрывают глаза на эту истину, с умыслом держатся этой (говоря словами М... З... К...) «клеветы на действительность, в смысле преувеличение темных ее сторон, допущенной для поощрения к совершенствованию», т. е. к переходу в славянофильство; но (скажем опять словами того же М... З... К...)

«никто не вправе заподозреть намерения; мы верим, что оно чисто и благородно, но средство не годится, и путь слишком хитер», т. е. слишком отзывается детством. Но по крайней мере «Московский сборник» обнаружил похвальную готовность похвалить хорошее в писателе противной стороны, хотя и по-своему объяснил это внезапное и неожиданное им явление хорошего у писателя, который, по его мнению, до тех пор писал только дурное. Вот его собственные слова по этому предмету: «Вот что значит прикоснуться к земле и к народу: вмиг дается сила! Пока Тургенев толковал о своих скучных любвях, да разных апатиях, о своем эгоизме, все выходило вяло и бесталанно; но он прикоснулся к народу, прикоснулся к нему с участием и сочувствием, и посмотрите, как хорош его рассказ! Талант, таившийся в сочинителе (а!), скрывавшийся во все время, пока он силился уверить других и себя в отвлеченных и потому небывалых состояниях души, этот талант вмиг обнаружился; и как сильно и прекрасно, когда он заговорил о другом. Все отдадут ему справедливость: по крайней мере мы спешим сделать это. Дай Бог Тургеневу продолжать по этой дороге!» Почему же М... З... К... не заметил этого: ведь рассказ «Хорь и Калиныч» напечатан в первой же книжке «Современника», в которой напечатаны и разбираемые им статьи? Ясно, что или он боялся это сделать, чтобы его нападки на натуральную школу в его же собственных глазах не обратились в совершенную ложь, или что два славянофила не могут говорить об одном и том же предмете, не противореча друг другу.

Как же после этого требовать от других, чтобы они верно судили о таком учении, в котором еще не успели согласиться сами его последователи? Вот, когда они сами вникнут хорошо и основательно в то, что выдают за начало всякой премудрости, да ясно и определенно изложат свое учение, — тогда их будут слушать, не станут приписывать им того, чего они не говорили, и, может быть, не соглашаясь с ними вполне, охотно отдадут справедливость тому, что есть хорошего и справедливого в их образе мыслей. Но для этого им нужно больше говорить о себе, чем о других, больше доказывать свои положения, чем опровергать чужие, потом выражаться насчет своих противников повежливее, с большим достоинством, и вообще не ограничиваться одними общими отвлеченными рассуждениями о любви и смирении, но проявлять их в действии. Любовь и смирение, бесспорно, прекрасные добродетели на деле, но на словах они стоят не больше всякой другой болтовни.





С. П. ШЕВЫРЕВ

О новом происхождении имени славян и славянофилов

В 1844 и 5 годах имя славян и славянофилов начало часто показываться в петербургских журналах и подвергалось с тех пор неутомимым преследованиям, как имя какой-то особенной партии, неприятной по духу и направлению. Первая, кажется, во зло употребила это «Библиотека для чтения». За нею последовали «Отечественные записки». А там уже все журналы хором стали грешить против выдуманных ими славян и до сих пор не умолкают.

Откуда произошло это название и кому оно приписано?

В некоторых ученых и литераторах, особенно Москвы, обнаружилась сильная потребность сознать то, что составляет существенную основу русского человека, его характер, его религиозные и нравственные начала, его первоначальное устройство общественное, его коренные свойства, его взгляд на мир, его отношения семейные, его отношения к народам иноземным — и утвердившись в этом сознании, с новой своей точки зрения, без предубеждений посторонних, без убеждений невозможных, из сферы своей народной жизни, взглянуть и на развитие других народов: словом, сказалась потребность самобытности русской в деле сознания, потребность науки живой, а не чуждой и отвлеченной.

Это стремление чрезвычайно как оскорбило тех, которые, давным-давно отказавшись от существенных основ русской жизни, все бытие русского человека полагают в том только, чтобы передразнивать внешними формами жизни и языком все то, что составляет одну внешность западного образования, не вникая в коренные его основы, в его сущность, в особенность его явлений. Эти люди, видя стремление в некоторых быть и в мыслях русскими, рассердились на них за то. *Русскими* они назвать их

не могли, потому что это было бы обидно для них самих и приводило их к неизбежному вопросу: *а мы-то что?* Потому они избрали хитрость: давай назовем их славянами и славянофилами — и частное видовое значение обратили в общее. Средство было придумано очень хитро — и удалось. И оно пошло в ход, и сопровождалось всевозможными насмешками.

Между тем изобретатели мысли славян, действуя или против людей им неприятных, сами бессознательно обличали свое направление, приписывая им в насмешку имя славян, они сами тем отказывались от имени русских, которое общими своими признаниями непременно заключается в первом, и тем бессознательно наказали себя за злой умысел.

Имя славян никогда у нас не подвергалось насмешкам. Вспомним славную эпоху отечества, в эпоху двенадцатого года. Тогда Жуковский, представитель современных мыслей и чувств в поэзии, в своих произведениях не отделял имени славянина от имени русского. Надобно еще сказать, что Жуковский по сочувствиям свои принадлежал тому поколению, которое обнаружило сопротивление защитнику славянства Шишкову. Еще в песне 1806 года имя славян раздавалось вместе с именем русским, а в 1812 году раздалось еще громче. Припомним стихи из «Певца в стане русских воинов»:

О Царь, здесь сонм твоих сынов,
К тебе горит любовью;
Наш каждый ратник славянин;
Все долгу здесь послужит.
Вожди славян, хвала и честь!
Свершится истребление;
Отчизна к вам взывает: месть!
Вселенная: спасенье!
Подыдем чашу!.. Богу сил!
О братья, на колена!
Он искони благословил
Славянские знамена.

Припомним еще другие, сильнейшие строфы из «Певца», в Кремле, ведь они гремят славою лучших наших подвигов:

Тебе, Россию, Царь земли!
Народ твой уповаet:
Прими ее и повели,
Да славой процветает.
Да нравов древних чистотой
Союз семей хранится;
Да в них с невинной простотой
Свет знаний водворится.

Вели, да пламенеет славянин,
Что он наследник славы,
Что он великих предков сын,
Которых меч кровавый.
И древле был противным страх...
Друзья! отцы пред нами,
Но тех же мы цветом полях,
Под теми ж небесами.
Где года славы расцвели;
Пред нами та ж дорога,
На коей деды протекли
За Русь, Царя и Бога!
Храни Царя, Царю пошли
Твое благоговенье.
Ему все радости земли!
Тебе ж благодаренье
За дарственную высоту
Его души благия,
За чистой славы красоту,
В какой им днесь Россия;
За первенство среди Царей,
Объятое не бранью,
Но неизмением людей
И миротворной дланью;
За твердое презренье бед;
За благость в правой мести;
За кротость на верху побед
И верность Царской чести;
За блеск, в каком умом являть
Он доблесть славянина...

В послании к императору Александру с такую же честью и
славой раздается имя славян:

О славный Кульмский бой! О доблесть славянина!

Так обращается поэт к Рейну:

О старец вод! о ты, с минуты мирозданья
Не зривший на берегу еще лица славян
Ликуй и отражай в волнах славянский стан!

Если в славную эпоху нашей жизни поэты так же, как Жуковский, гордились именем славян, как же могло случиться, что теперь такое высокое имя нашего племени употребляется в насмешку?





Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Очерки гоголевского периода русской литературы. Статья третья

<фрагмент>

<...> Представив характеристику критической деятельности и отношений к Гоголю Н. А. Полевого и г. Сенковского, мы перейдем прямо к журналам и журналистам, бывшим на стороне Гоголя, не упоминая ни одним словом о некоторых других журналистах, бравивших автора «Мертвых душ». Не считаем также, с другой стороны, нужным беспокоить некоторых невинных журналистов припоминаниями о их простодушных сомнениях в Гоголе: добрые люди давно простили им грех неведения, в котором они находились, а иные из них, быть может, еще и по сию пору находятся, повторяя разные обвинения, вычитанные из статей Н. А. Полевого¹. Таким образом, мы можем, оставив в стороне различных мелких писателей, усиливавшихся подвизаться против Гоголя, перейти к изложению критической деятельности и мнений о Гоголе тех журналистов, которые считали Гоголя великим писателем.

Если б кто, придерживаясь исключительно строго хронологического порядка, решил разрывать тесно связанные между собой факты, при изложении различных мнений о Гоголе, ему пришлось бы начать свой обзор свидетельством Пушкина о достоинствах «Вечеров на хуторе», потому что Пушкин не только первый похвалил Гоголя, но и вообще был первым из всех, в каком бы то ни было смысле заговорившим нашей публике о Гоголе². Поставив себе целью дать не бессвязный хронологический перечень статей о Гоголе, а изложение распространения в литературном мире и в публике понятий о значении Гоголя, мы должны были соединять в одну цельную характеристику все, что было говорено о Гоголе с той или другой точки зрения, соблюдая порядок, в каком одно направление приобрело первен-

ство над другим в литературе. Таким образом, надобно было начать наш обзор суждениями журналистов, бывших представителями направлений, господствовавших в нашей критике до того времени, когда приобрели решительное преобладание «Отечественные записки», которым, в числе других заслуг, принадлежит и честь прочного утверждения в публике справедливых понятий о Гоголе³. Следуя этому плану, нам должно, прежде нежели мы займемся изложением этих ныне господствующих и совершенно разделяемых нами мнений, представить обзор литературных воззрений «Москвитянина», который в продолжение первых двух или трех лет своего существования имел некоторую долю влияния на публику и литературу, пока, отчасти по причинам, лежавшим в сущности его собственного характера, отчасти по неудержимо возрастающему влиянию «Отечественных записок», совершенно ослабел. Это решительно обозначилось в 1844, если еще не в 1843 году. После того существование «Москвитянина» было едва заметно в литературе до 1849 или 1850 года, когда «молодая редакция» (термин, употребленный самим издателем) обновила его силы⁴. Мы здесь говорим о мнениях, которые существовали в русской литературе до приобретения «Отечественными записками» совершенного преобладания; потому исключительно говорим о «Москвитянине» первой редакции, — «Старом Москвитянине», если можно так выразиться, и (повторяем слова, сказанные в начале предыдущей статьи) выводы наши нимало не относятся к обновленному, или «новому», «Москвитянину». Но кроме этой краткой оговорки необходима другая, требующая более обстоятельного развития.

Старый «Москвитянин» иногда называли журналом славянофильским. Поводом к этому мнению было то, что из всех существовавших до нынешнего года журналов он по преимуществу, или даже он один, высказывал относительно некоторых вопросов понятия довольно, по-видимому, близкие к славянофильским. Но только в «некоторых вопросах» и только «по-видимому»; в сущности же старый «Москвитянин» был органом г. Погодина и г. Шевырева, как новый «Москвитянин» — органом г. Погодина и г. А. Григорьева. Иногда помещались в этом журнале и чисто славянофильские статьи; однажды (в 1845 году) заведовал им один из славянофилов⁵, но только три или четыре номера журнала в этом году были замечательны, остальные не представляли ничего интересного; а отдельные статьи, являвшиеся изредка в другие годы, не имели влияния на общий характер журнала.

Мы не знаем, много или мало соответствия с своим образом мыслей находят славянофилы в мнениях г. Погодина; но, во всяком случае, это мнения отдельного человека, а не целой школы. Что же касается мнений г. Шевырева, не подлежит сомнению, что гг. Аксаковы, Киреевские, Хомяков не считают г. Шевырева своим. Из этих слов очевидно, что мы не находим особенной близости в характере понятий гг. Шевырева и Погодина, а еще менее возможным считаем присоединять г. Шевырева к славянофилам, и что из нашей характеристики образа понятий г. Шевырева не должно выводить никаких суждений ни о г. Погодине, ни тем более о славянофилах.

Но этого отрицательного указания было бы недостаточно. У многих понятия о г. Шевыреве, о г. Погодине, о славянофильстве так тесно связаны, что для предупреждения ошибочных заключений необходимо точнее определить различие в литературном характере двух редакторов старого «Москвитянина» и высказать определительное мнение о славянофильстве.

Г. Погодин не принимал на себя роли критика художественных произведений, потому о нем здесь мы можем упомянуть только эпизодически: его деятельность как журналиста, ограничивавшаяся статьями или чисто ученого, или публицистического содержания, не входит в границы наших очерков; содержание его статей не касается нашего предмета. Мы обратим внимание читателя только на их изложение. Слог г. Погодина богат странностями, которые подавали даже повод к забавным пародиям. Но невозможно не признаться, что точность, меткость, оригинальность, непринужденность, сжатость, энергия, совершенная естественность составляют неотъемлемые его качества. Нельзя также не прибавить, что наблюдательность, проницательность, отсутствие всякого педантизма, строгая логика в развитии мыслей и вообще замечательная сила здравого смысла — неизменные достоинства всего, что было написано господином Погодиным. Мы не принадлежим к числу его поклонников, — но справедливость требует назвать его ученым основательным; и самые противники его согласятся, что он оказал своей специальной науке — русской истории — значительные услуги. Та же справедливость требует сказать, что в его любви к науке нет ни жеманства, ни притворства, что он защитник просвещения и что как бы ни казались нам странны некоторые его мнения, но никто не может и подумать назвать его обскурантом. Этого достаточно, чтобы вынудить у каждого здравомыслящего человека сочувствие к нему во многих случаях и во всяком случае обеспечить ему право на уважение.

Мы никогда не разделяли и не чувствуем ни малейшего влечения разделять мнения славянофилов*, но по всей справедливости должны сказать, что если понятия их и надобно признать ошибочными, то нельзя не сочувствовать им как людям, проникнутым сочувствием к просвещению. Отчасти в увлечении жаром полемики, еще более потому, что смешивали истинных славянофилов с людьми, которые пустоту и кичливость своих мнений прикрывают напыщенными родомонтадами^б на отрывочные и непонятные мысли, заимствованные напрокат у славянофилов, эту школу обвиняли во вражде к науке, в обскурантизме, в стремлении возвратить Россию «ко дням Кошихина» и т. д. Упреки эти делались не по слепой ненависти, не по желанию взвести на противников предосудительную небывальщину, а по искреннему убеждению в их справедливости; но они несправедливы, — по крайней мере, относительно таких людей, как гг. Аксаковы, Кошелев, Киреевские, Хомяков, решительно несправедливы. Горячая ревность к основному началу всякого блага, просвещению, одушевляет их. Нет нужды лично знать их, чтобы быть твердо убежденну, что они принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе; а эти качества достаточно ручаются за чистоту и возвышенность их намерений. Считаю излишним прибавлять, что личный характер каждого из этих людей выше всякой укоризны. Кто знаком с славянофилами только по полемике, которую некогда вели петербургские журналы против старого «Москвитянина», тот их не знает. Мы не возьмем на себя смелости от своего лица излагать перед читателями полную систему их убеждений, как мы их понимаем: система эта представляется нам не во всех пунктах достаточно ясною, и мы не хотим подвергаться опасности ввести читателей в заблуждение; вернее будет, если мы представим извлечение из статьи г. И. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»**. Она пока остается едва ли не лучшим выражением славянофильства. Мы будем совершенно строго держаться собственных слов автора.

* Мы употребляем это имя, как наиболее всем известное; но нам кажется, что, будучи придумано в то время, когда мнения лучших последователей школы были еще мало известны, оно не имеет в настоящее время никакого внутреннего смысла. Мы готовы с удовольствием заменить его другим, какое будет нам указано самими последователями мнений, о которых идет речь.

** Московский сборник. 1852. С. 1—68.

Еще не очень давно то время, когда вопрос об отношении русского просвещения к западному был почти невозможен или разрешался так легко, что не стоило труда его предлагать. Тому тридцать лет едва ли можно было встретить мыслящего человека, который бы постигал возможность другого просвещения, кроме заимствованного из Западной Европы. Общее мнение было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в духе или основных началах образованности. У нас (говорили тогда) было прежде только варварство: образованность наша начинается только с той минуты, как мы начали учиться у Европы. Оттого там учителя, мы — ученики.

Но с тех пор в просвещении западном и в просвещении русском произошла перемена. Европейское просвещение достигло той полноты развития, где его особенное начало выразилось с очевидной ясностью. Результатом этой полноты развития, ясности итогов было общее чувство недовольства. Правда, науки процветали, внешняя жизнь устраивалась благоприятно. Но жизнь лишена была своего существенного смысла, ибо, не проникнутая никаким общим, сильным убеждением, она не могла быть ни украшена высокою надеждою, ни согрета глубоким сочувствием. Анализ разрушил все основы, на которых стояло европейское просвещение с самого начала своего развития. И с тем вместе этот анализ, эта логическая деятельность, этот отвлеченный разум дошел до сознания своей ограниченной односторонности. Он убедился, что высшие истины ума, его существенные убеждения лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса. Этот результат европейской образованности выражен передовыми мыслителями Запада. Теперь западному человеку остается или ограничиться равнодушием ко всему, что выше чувственных интересов, — но это неестественно и унизительно, или возвратиться к тем отвергнутым убеждениям, которые одушевляли Запад прежде конечного развития отвлеченного разума, — но эти убеждения уже разрушены. Потому-то почти каждый, чтоб избегнуть этой мучительной пустоты, начал изобретать в своей голове для всего мира новые общие начала жизни и истины, мешая старое с новым, возможное с невозможным.

У нас большая часть людей, следивших за явлениями европейской жизни, убедившись после этого в неудовлетворительности европейской образованности, обратили внимание свое на те особенные начала просвещения, не оцененные европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще за-

мечаются в ней помимо европейского влияния. Эти основные начала, которых мы не замечали прежде по пристрастию к западной образованности и безотчетному предубеждению против своей старины, представлявшейся варварскою, совершенно отличны от тех элементов, из которых составилось просвещение европейских народов.

Основными элементами в развитии Западной Европы были: Римская церковь, древнеримская образованность и государственность (общественное устройство), возникшая посредством завоевания и из борьбы побежденных с победителями. Все эти три элемента были совершенно чужды древней России. Она приняла христианство из Византии, древнеязыческая образованность переходила к ней уже сквозь учение христианское, русское государство основалось и утвердилось самобытно, не испытав завоевания.

Развитие элементов западной образованности обнаружило их неудовлетворительность и односторонность. Потому нам нужно прилепиться к своим основным элементам образованности, исчисленным выше, гораздо полнейшим и плодотворнейшим. Тогда возможна будет в России наука, основанная на самобытных началах, отличных от тех, какие нам предлагает просвещение европейское. Тогда возможно будет в России искусство, на самородном корне расцветающее. Тогда жизнь общественная в России утвердится в направлении, отличном от того, какое может ей сообщить образованность западная.

Однако же, говоря: «направление», я не излишним почитаю прибавить, что этим словом я резко ограничиваю весь смысл моего желания. Ибо, если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь наяву, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее, было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина. Одного только желаю я... чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие.

Из читателей, которые не принадлежат к числу записных последователей славянофильства, очень немногим понравятся эти выписанные нами места, если только они потрудятся вни-

мательнее всмотреться в смысл основных мыслей и подумать о выводах, до которых могут и должны привести эти основания, будучи логически развиты. А тем, которые читали самую статью г. И. Киреевского, она, без сомнения, понравилась еще гораздо менее, нежели наше извлечение: в ней слишком ярко выставлены на первый план иные слишком сомнительные тезисы, которые мы почли удобным сделать едва заметными в нашем изложении, потому что у других славянофилов они действительно не играют особенно важной роли; мы старались извлечь из статьи г. Киреевского общие всей школе положения, а не принадлежащие лично автору преувеличения тех или других мнений школы. Другие, может быть, сообщили бы этим тезисам развитие более обольстительное, и сам г. И. Киреевский в других случаях говорит гораздо завлекательнее. Чтобы дать пример этого, укажем на его статью «Обозрение современного состояния словесности». Специальный смысл ее, по нашему мнению, также существенно несправедлив, и многие факты также приведены или поняты ошибочно, — да иначе и быть не могло, иначе она была бы помещена не в «Москвитяине» 1845 года, иначе не явился бы и «Московский сборник» с статьею И. Киреевского; но дело не в том: мы указываем на «Обозрение современного состояния словесности» с целью выставить на вид, что в этой статье очень много есть мыслей верных и прекрасных. Ее введение, представляемое нами в выноске, достаточно убедит в этом читателя. А превосходное заключение статьи послужит для нас наилучшим заключением эпизода о славянофильстве.

Но возвратимся к статье «Московского сборника» и рассмотрим главные положения, из которых развита система воззрений, в ней изложенная. Существеннейшим основанием всему служит в ней аксиома: западная цивилизация оказалась неудовлетворительною и одностороннею. Анализ показал, что элементы, из которых она развивалась, односторонни, и не дал новых оснований для жизни и убеждений. Да откуда же известно все это? Уж конечно, не из творений тех «передовых мыслителей», на которых ссылается автор. Они говорят совершенно противное: анализ их показал новые основания для жизни и убеждений; они вовсе не находят, чтобы западная цивилизация дошла до своего «полного развития»: напротив, они утверждают, что нравственные науки еще только начинают развиваться, общественные отношения тоже, приложенная наука к жизни — тоже, и за что ни возьмись — то же самое; все отрасли знания (исключая чистую математику и астрономию, которые уже до-

стигли очень высокой степени совершенства), все сферы жизни находятся еще в первых периодах развития, быстро развиваются и через сто, даже через пятьдесят лет далеко уйдут вперед по пути развития. Одним словом, Запад — не человек преклонных лет, который говорит: «Карьера моя уже сделана, и сделана неудовлетворительно: увы! жизнь моя шла по ложному пути; а начинать новую жизнь мне уже не под силу... увы, увы!» Нет, Запад — юноша, и юноша еще очень молодой и свежий, который (устаи своих «передовых мыслителей») говорит: «Кое-что (и довольно много) я знаю; но очень многому мне еще остается учиться, я еще горю жаждою большего знания и учусь довольно успешно. Я не совершенно неопытен; но мне еще нужно приобрести гораздо более опытности. Моя карьера только что еще начинается, я едва еще только начинаю отгадывать, что такое жизнь и как устроится моя жизнь. Мне еще остается много трудиться, чтобы обеспечить себе прочное, безбедное существование; но трудиться я готов: силы у меня довольно, и, пожалуйста, не отчаивайтесь за мою будущность: я уже имею некоторые верные залогои того, что моя будущность мало-помалу устроится довольно хорошо». — Вот что говорит Запад устаи своих «передовых мыслителей». Возьмите французского, немецкого, английского ученого, все равно, лишь бы только он был человек умный и дельный: каждый из них скажет вам то же самое.

Откуда же взялась у нас (да и у некоторой части западной публики) мысль, или, лучше сказать, не мысль, а мелодраматическая фраза о том, что Запад дряхлый старец, который извлек из жизни уже все, что мог извлечь, который истощился жизнью, и т. д.? Да все из разных западных же пустыньких или тупоумных книжонок и статей, потому что, нечего греха таить, и на Западе много сочиняется пустых книжек и статей, по крайней мере, по десяти на одну дельную, все равно как и у нас, на одну умную статью г. И. Киреевского приходится по крайней мере десяток жалких статей, написанных на ту же, по видимому, тему, но написанных педантами или людьми ограниченными. По преимуществу эти унылые книжки и статьи пишутся на французском диалекте; главные богадельни для этих беззубых воздыханий — различные «Revue des deux Mondes», «Revue Contemporaine», «Revue de Paris» и газеты с фельетонами. Пишутся они отчасти французскими Маниловыми, отчасти французскими Чичиковыми, потому что, опять нечего греха таить, во Франции, как и повсюду, есть свои Маниловы и Чичиковы, отчасти людьми плутоватыми, отчасти добродушными, но вообще людьми отсталыми. Основание для вздохов и

охов о бедной европейской цивилизации, о погибающей Европе — то, что они по поверхностному простодушию не могут или по расчету не хотят понять строгих, но благих идей современной науки, выраженных «передовыми мыслителями». Для низших слоев публики, упивающихся переводами дюмазовских романов, эти книжки и статейки в огромном количестве переводятся и на немецкий язык. Впрочем, и немецкие Маниловы фабрикуют подобные книжки и статейки в изрядном количестве и качестве, потому что Германия, довольно скудная Чичиковыми, преизобилует Маниловыми. Переводятся и переделываются они также и в Англии, но в меньшем количестве, потому что англичане мало расположены к маниловщине, как народ сухой, а Чичиковы там заняты биржевыми и фабричными проделками. Читая воздыхания людей, поневоле впадешь в тоску об участи европейской литературы, науки, цивилизации и т. д., все равно как, перечитывая в старом «Москвитянине» статьи г. М. Дмитриева, г. А. Студитского, г. Шевырева и т. д., мы впадали в совершенную тоску об участи русской науки, литературы и т. д. Но мы извиняемся, по крайней мере, необходимостью пересмотреть старый «Москвитянин» для дела, которым теперь занимаемся; а кому какая необходимость читать произведения Сент-Бева, Филарета Шаля, Сен-Рене-Тальяндые, Луи Ребо, Мишеля Шевалье и т. д., и т. д.? Тут уж совершается чисто произвольный грех. Зато и наказание за этот грех посылается тяжкое: оплакивать скоропостижную дряхлость и безнадежную гибель целой части света! Чтобы составить себе справедливое понятие о современном состоянии европейской науки и цивилизации, надобно действительно изучать его в произведениях «передовых мыслителей» Запада. И кто поймет значение их трудов, тому общий вопрос о Европе и об отношении России к Западной Европе представится столь же простым, как представлялся, по мнению автора, тридцать лет тому назад. А в частности он будет думать о старинной Руси точно так же, как думал о ней Петр Великий, который очень близко, кажется, знал ее по собственному опыту. Относительно понятий о различии основных элементов старинной русской жизни от элементов жизни западной он также будет судить очень скромно, потому что современная европейская наука хотя и не занималась специальной разработкою русской старины, но достаточно уяснила вопросы об исторической жизни многих других народов, которые находились или находятся в положении, очень похожем на состояние допетровской Руси, или имели на старинную нашу жизнь влияние. Результаты исследований наших соб-

ственных ученых о нашей старине совершенно подтверждают справедливость общих понятий современной науки о тех специальных элементах, присутствие которых в старинной Руси кажется автору столь важным и оригинальным. Кстати, невозможно сомневаться в том, что славянофилы говорят об этих элементах без непосредственного знакомства с объяснениями и взглядами лучших специалистов наших и европейских. По всему очевидно, что они представляют себе эти элементы не в том истинном виде, как они излагаются в специальных сочинениях, а сообразно своим личным понятиям, — понятиям дилетантов, не углублявшихся в тяжелые специальные сочинения, а узнавших о содержании этих сочинений из рецензий, писанных людьми отсталыми.

Кроме главной мысли об односторонности западной цивилизации и неспособности ее к дальнейшему развитию, — мысли, навеянной журналами вроде «*Revue des deux Mondes*», — есть еще другая основная мысль в системе славянофилов — одностороннее пристрастие к своему. Чувство любви к своему хорошо; но оно должно быть проверяемо анализом фактов. Мы долго придумывали, как бы объяснить это удовлетворительным образом, но вспомнили, что очень удовлетворительно объяснен этот вопрос в стихотворении г. Хомякова (Московский сборник. 1852. С. 141):

«Мы род избранный, — говорили
Сиона дети в старину, —
Нам Божьи громы осушили
Морей волнистых глубину.

Для нас Синай оделся в пламя,
Дрожала гор кремнистых грудь,
И дым и огонь, как Божье знамя,
В пустынях нам казали путь.

Нам камень лил воды потоки,
Дождили манной небеса,
Для нас закон, у нас пророки,
В нас Божьей силы чудеса».

Не терпит Бог людской гордыни;
Не с теми он, кто говорит:
«Мы соль земли, мы столб святыни,
Мы Божий меч, мы Божий щит!»

Не с теми он, кто звуки слова
Лепечет рабским языком
И, мертвенный сосуд живого,
Душою мертв и спит умом.

Он с тем, кто гордости лукавой
В слова смиренья не рядил... и т. д.

Вообще должно сказать, что славянофильство навеяно к нам с Запада: нет ни одной существенной мысли в нем (решительно *ни одной*), которая не была бы заимствована из некоторых второстепенных французских и немецких писателей, преимущественно из писателей, недовольных тем, что их различные отсталые понятия или наивные ожидания не подтверждаются наукою. Но известно, что многое уже ненужное в одной стране еще может приносить некоторую пользу в некоторых других странах. Многие понятия, сделавшиеся в своем отечестве уже совершенно отсталыми, нимало не основательными, в других странах еще могут получить достоинство относительной свежести и основательности, потому что противопоставляются мыслям, еще более отсталым, еще менее основательным, могут иметь интерес живости и новости и в этом качестве возбуждать деятельность ума, направлять его к дальнейшим успехам, — одним словом, приносить пользу. Объяснимся примером. Для Германии уже устарели системы Канта и Шеллинга, когда Кузен переделал их для Франции; но во Франции они были еще новостью и, несмотря на то, что искажены были в переделке, принесли довольно значительную пользу. И наоборот, многие сочинения, уже устарелые для Франции, приносили свою пользу в Германии, будучи переводимы или переделываемы на немецкий язык. Так надобно смотреть и на наше славянофильство. Оно основано на заимствовании мыслей, устаревших на их родине; но у нас эти мысли могут еще для очень многих иметь новизну, возбуждать деятельность ума, приносить пользу. Не говорим уже о том, что они живоительно действуют на развитие в нашей литературе действительно современных мыслей, вызывая противодействие.

Но мало сказать в оправдание славянофильству, что оно приносит относительную или отрицательную пользу. Есть в нем некоторые стороны и безусловно хорошие. Посредственные французские или немецкие писатели, которыми оно навеяно, конечно, сами не могли бы придумать ничего особенно хорошего; зато они мало и придумали своего: почти все у них взято из писателей действительно хороших. Правда, многие из книг, откуда они почерпали, слишком заплесневели от ветхости; но кое-что, и даже довольно многое (преимущественно критика всех пережитых современною наукою и жизнью ступеней развития), заимствовано из современных гениальных писателей.

Правда, они иногда порядочно искажают заимствуемые гениальные мысли, но все-таки не все живое стерли с них. Правда, эти свежие мысли вплетены в систему, сущность которой довольно ветха; но новые заплатки на ветхом платье тем ярче блещут свежестью своих красок, — они безобразят самое платье, но сами по себе еще больше выигрывают от его безобразия. Если бы в посредственную повесть какого-нибудь дюжинного беллетриста была вставлена глава из «Мертвых душ», повесть в целом стала бы вдвое безобразнее, но прелесть отрывка из «Мертвых душ» была бы — хотя бы он был даже отчасти переделан к худшему — вдвое поразительнее в этой повести, нежели в самих «Мертвых душах». И скажите, разве было бы бесполезно прочесть эту повесть человеку, который еще не имел (и, быть может, долго не будет иметь) случая прочесть «Мертвые души»? И не бойтесь продолжительности его заблуждения: так или иначе, но он услышит, что отрывок, ему понравившийся, заимствован из Гоголя, и тогда никто его не удержит от чтения самого Гоголя. Есть люди требовательные, неуступчивые, которые говорят: «Все или ничего, клочки и обрывки никуда не годятся»; но иногда самый требовательный человек видит себя в необходимости с благоразумною уступчивостью говорить: «Лучше хлеб с мякиной, нежели совершенно ничего».

Это о положительном содержании славянофильства. Что же касается его стремлений, нельзя не отдать ему полной справедливости. В извлечении статьи г. Киреевского «О характере просвещения Европы» последние строки, отмечены у нас вносными знаками, выписаны нами без всяких перемен и составляют заключение в самом подлиннике: истязуйте эти строки как хотите, но вы не можете найти в них вражды к просвещению; напротив, они внушены горячею ревностью к просвещению и к улучшению русской жизни. Можно и должно не соглашаться с почтенным автором в средствах к достижению, но нельзя не признать: цель его — цель всех благомыслящих людей.

Можно отыскать и много других хороших сторон в славянофильстве; но мы боимся, что уже утомили читателей слишком длинным отступлением. Потому скажем только, что для развития той части русской публики, которая им увлекается, эти убеждения гораздо более полезны, нежели вредны, служа переходною ступенью от умственной дремоты, от индифферентизма или даже вражды против просвещения к совершенно современному взгляду на вещи, к совершенному разрыву с нашей старинной бездейственностью и холодностью в деле общем. Потому-то люди, которых в насмешку называли «западниками», и

славянофилы, несмотря на жаркие споры между собою, были сподвижниками в одном общем стремлении, которое тем и другим было в сущности дороже всего остального, что их разделяло. Что же касается этих пунктов несогласия, мы изложили о них мнение, которое кажется нам справедливо, и можем прибавить только, что довольно было бы выставить на вид основные мысли, например, из приведенного нами в выноске начала статьи самого г. И. Киреевского «Обозрение современного состояния словесности», — и эти его собственные понятия обличили бы несправедливость его выводов относительно дряхлости западной цивилизации. Но к чему это? лучше будет окончить наш эпизод о славянофилах превосходным заключением, которое дал г. Киреевский своей статье о современном состоянии словесности:

«Мы думаем, что все споры о превосходстве Запада или России, о достоинстве истории европейской или нашей и тому подобные рассуждения принадлежат к числу самых бесполезных, самых пустых вопросов, какие только может придумать правдолюбие мыслящего человека. И что, в самом деле, за польза нам отвергать или порочить то, что было или есть доброго в жизни Запада? Не есть ли они, напротив, выражение нашего же начала, если наше начало истинное? Вследствие его господства над нами (*то есть господства этого истинного начала*) все прекрасное, благородное, по необходимости нам свое, хотя бы оно было европейское, хотя бы африканское. Голос истины не слабеет, но усиливается своим созвучием со всем, что является истинного, где бы то ни было» (Москвитянин. 1845. № 2).
<...>





П. А. ВЯЗЕМСКИЙ

О славянофилах

Не знаю, вредно ли или нет направление так называемое славянофильское. Но судя об этом направлении в отношении чисто литературном (которое одно подлежит нашему суждению), невозможно, по мнению моему, признавать в нем ничего предосудительного. Если же под литературною вывескою скрывается тайна политическая и вредный умысел, то это дело другое. Но оно уже не подлежит цензуре, а высшему правительству. Цензура же должна судить не лицо, не автора, а только представляемое им сочинение. Если совращать ее с прямых правил, коими руководствоваться она должна, в силу данного ей устава, если требовать от цензуры, чтобы она иначе смотрела на рукопись так называемого славянофила, нежели на рукопись, например, последователя так называемой натуральной школы, то суждения ее будут неминуемо пристрастны, своевольны и, следовательно, противозаконны. Обращаясь к прозванию славянофилов, нельзя не заметить, что это прозвание насмешливое, данное одною литературной партией другой партии. Это чисто семейные, домашние клички. Лет за сорок пред сим, мы же, тогда молодые литераторы карамзинской школы, так прозвали А. С. Шишкова и школу его. В последнее время прозвище это воскресили и обратили к некоторым московским литераторам, приверженцам старины. Из журнальных статей и пересмешек возникло пугало, облеченное политическою таинственностью. Собственно же, судя о славянофильстве по его словопроизводству, мудрено заключить, что может быть вредного в любви к славянам, нашим предкам и одноплеменным братьям, и в любви к славянскому языку, который был языком нашей истории и есть язык нашей Церкви? Отказаться от чувства любви ко всему славянскому значило бы отказаться нам от истории нашей и от самих себя. Государь Император Николай I в достопамятных словах

своих, обращенных к профессорам, сказал: «Надобно сохранить то в России, что искони бе». Следовательно, должно сохранять и родовое чувство любви к славянскому нашему происхождению.

Повторяю, если где-нибудь и в ком-нибудь, под оболочкою славянолюбия, таится нечто другое и вредное, то должно преследовать и преграждать это другое, но нельзя преследовать славянолюбия, иначе пришлось бы преследовать чувство и образ мыслей чисто русские и свойственные каждому из нас; кому только дороги имя русского и сопряженный с этим именем родственные, семейные и духовные предания нашей народной исторической и государственной жизни.

Что же касается прямо до статьи «О богатырях»¹, я никак не могу доискаться в ней политического значения, и, во-первых, просто потому, что не могу признать автора ее сумасшедшим, а одному безумию можно было бы приписать намерение противодействовать существующему законному порядку полуисторической, полубаснословною картиною нравов, обычаев и поверий, существовавших в России почти за 1000 лет до нас. Даже и сегованья об этой отдаленной эпохе могут быть также не важны и чужды всякого политического умысла, как общие сегования поэтов о золотом веке, а потому за исключением двух или трех мест в цитатах, приводимых автором из древних песней, я полагаю, что статья К. С. Аксакова, в теперешнем ее изложении, не может по цензурным правилам подлежать запрещению. Нужным считаю присовокупить, что и эти места, сами по себе как цитаты, не предосудительны и составляют выражение времен давно минувших, не имеющих никакого соотношения к нашим временам. Но по легкомыслию и невежеству многих читателей эти выписки могли бы для некоторых служить поводом к соблазну, и следовательно, благоразумнее их устранить. В дополнение к моим замечаниям, позволю себе подкрепить их общим заключением. Более 40 лет принадлежу я к званию писателей. С некоторым самолюбием и с благодарностию замечу, что деятельности моей по этому званию отчасти обязан возможностью и честью подавать ныне голос мой в главном управлении цензуры. Таким образом, думаю без излишней гордости, что нельзя отказать мне, по крайней мере, в опытности моей по этому вопросу. Руководствуясь этою опытностию и добросовестным убеждением, которое, впрочем, разделяли со мною лучшие и благонамереннейшие наши писатели, начиная с Карамзина и Жуковского, скажу откровенно, что все многосложные, подозрительные и слишком хитро обдуманые притеснения цензу-

ры не служат изменению в направлении мыслей, понятий и чувств. Напротив, они только раздражают умы и отвлекают от правительства людей, которые по дарованиям своим могут быть ему полезны и нужны. Наконец, эти притеснения, или излишние стеснения, могут именно возродить ту опасность, от которой думают отделаться прозорливостью цензурной строгости. Они могут составить систематическую оппозицию, которая и без журнальных статей и мимо стоокой цензуры получить в обществе значение, вес и влияние. Подозревая таких и таких-то писателей, правительство облекает их в политический характер и обращает на них общественное мнение. Самое молчание их полно смысла и значения. При законных средствах нашего правительства ему и нам еще долго нечего опасаться злоупотребления нашей литературы. Скорее следует опасаться действия и последствий насильственного молчания.

Позволительно в умеренной свободе излагать свои мнения, желания, даже и тогда, когда они не буквально согласны с общим порядком и ходом действительности, выражения эти уже и тем безвредны, что они самым делом выражения испаряются и к тому же обессиливаются и нейтрализуются противодействием других мнений, других воззрений, направлений. Заперти всякий протест, даже в основании своем безопасный, крепнет и безмолвно вооружается. Правительство обязано заботиться не только о текущем дне и о случайных явлениях, с ним сопряженных, но еще более должно пещись о будущем и о событиях, которые могут зародиться в настоящем, чтобы впоследствии созреть и осуществиться.





Н. П. ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ

О судьбе убеждений.

По поводу А. С. Хомякова *

<фрагменты>

Мм. Гг.! Г. временный председатель в речи своей по поводу нашей утраты затронул вопрос, вне пределов простого личного воспоминания. В недавней потере он указал нам отраженье общей судьбы, как будто писанной нашему времени. Он напомнил нам странный факт, уже переставший казаться странным, — так он сделался обыкновенен: лучшие наши деятели уносятся преждевременно, в цвете лет, в полноте сил, мало того, — уносятся в ту минуту, когда именно и наступает для них зрелая пора, когда кончается процесс внутреннего развития и только что открывается настоящая общественная деятельность.

Факт знаменательный! Им поразился еще Гоголь, впоследствии сам испытавший ту же участь. Кончина первоклассных наших поэтов, не только неожиданная, но насильственная в fullest смысле, внушила ему мысль искать в этом обстоятельстве даже особый, так сказать, ниспосылаемый нравственный урок, — что-то чрезвычайное, самую чрезвычайностью долженствующее поражать современников. «Три первых поэта, — восклицает он в одном из известных своих писем, — Пушкин, Грибоедов и Лермонтов, один за другим, в виду всех, были похищены насильственной смертью, в пору самого цветущего мужества, в полном развитии сил своих, и никого это не поразило! Даже не содрогнулось ветреное племя!»¹ <...>

Как бы то ни было, но пред нами явление постоянное, следовательно, и причины для него существуют постоянные. Извест-

* Речь, произнесенная в заседании Общества Любителей Российской Словесности 6 ноября 1860 г.

ного рода деятельность у нас прекращается преждевременно: не свершив пути, она прерывается смертью деятелей или же вдруг становится в тупик, сворачивает в сторону, как видим это в Гоголе, и также опять кончается смертью деятеля. И это не вчера или сегодня, а постоянно. Ответ ясен: стало быть, такие люди нам не нужны, говоря телеологически. Или, переводя это на язык простой причинности: стало быть, нет полных жизненных условий для такой деятельности. Остается указать: чем же эти деятели провинились пред нами или чего недостает в нашей жизни для их деятельности?

Не виноват ли здесь самый род деятельности, — не противен ли он законным историческим стихиям народа или всем физиологическим его условиям? Трудно было бы ожидать, в самом деле, особенного процветания музыки в Англии или философии в Турции. Но мы теряем ученых, как и литераторов, музыкантов, как и живописцев. Погибают ли у нас, по крайней мере, относительно легкие таланты, — может быть, заслоняется их личная деятельность другою, более сильною? В тени дуба неудобно расти мелкому кустарнику. Напротив, не спорится у нас именно деятелям крупных размеров, а посредственность процветает. А рождаются, однако, и вырастают у нас сильные таланты по всем родам, не в пример другим странам, часто. Давно замечено, что в литературе у нас художников даже более, чем беллетристов. И это при всей ограниченности размеров, с какой, относительно к массе народонаселения, распространено образование, сравнительно с другими странами! Стало быть, почва здорова, есть откуда тянуть жизненные соки; стало быть, беда собственно в атмосфере, неблагоприятна среда, в которой должен развернуться цвет. <...>

Когда в полночной час Светлого Воскресенья загудит в Москве торжественный звон; улицы наполняются оживленным народом; на всех лицах явится особенное, светлое выражение; посылаются всюду радостные восклицания и приветствия; все сливается в одно торжественное чувство, — мне часто в эти минуты приходит на мысль положение людей, которые так или иначе отрешились от народных преданий, которым живые обычаи представляются пустою церемонией, словом, для которых связь с народною жизнью и ее верованиями совершенно порвана. Что они делают, что они думают? Продолжают ли они в этот день вести свои обыкновенные дела, обыкновенным порядком? Но это невозможно при всеобщем расстройстве будничной житейской машины. Стараются ли они искусственно войти во всеобщее, им, однако, чуждое, настроение? Но это крайне тя-

жело и неловко, при сознании своей неискренности, своего внутреннего противоречия, и для честного человека невыносимо. Остаются ли они спокойными, холодными, может быть, несколько насмешливыми зрителями общего движения? Но чувство нравственного одиночества томительно. Думаю скорее, что на этот раз в душу их закрадывается скука и некоторое озлобление: это будет логичнее, и сам нравственный закон выдерживается вернее. Противонравственное отчуждение от общего единства должно разрешиться в противонравственное же чувство озлобления и, в этом самом озлоблении, понести для себя и нравственное возмездие.

Предположим и обратный случай, когда вздумал бы кто сказать задушевное и разумное слово толпе, где царствует разногласица и бестолковая суетливость. Вы предполагаете обратиться к цельному обществу, а встречаете итог разрозненных личностей; думаете обменяться словом, а кругом вас бессмысленные лица, бессвязные речи...

В том и другом случае последствие, кажется, одинаково. Сколько-нибудь продолженное состояние подобного духовного одиночества невозможно. Скоро либо среда затянет одинокую личность — в свою жизненность или в свою безжизненность, все равно, — либо, когда натура крепка, она сломится перед средою окончательно. Долгая деятельность для нее, во всяком случае, невыносима. Не то же ли и в более обширной среде, с более обширною деятельностью? Страшно громадная личность нужна, чтобы одолеть всенародный сон или усыпить всенародное внимание. Но и та не является, обыкновенно, без исторических подготовлений.

Я не намерен останавливаться долее на этих общих соображениях. Полагаю, что закон общественного взаимодействия, сам по себе, понятен каждому. Но не могу не договорить, что с указанной точки зрения судьба убеждений нашего покойного председателя стоит особенного внимания.

Давно тому назад, не помню кто, едва ли не Гакстгаузен, в своем известном сочинении о России подводил воззрения Хомякова к следующему положению: «Греция призвана была проявить красоту. Рим — силу, новая Европа — рассудок. Будущая эпоха должна осуществить любовь, и к осуществлению ее призваны народы славянские»². Если б спросили меня, как вкратце выразить воззрения Хомякова, я бы отвечал одним словом: любовь. Любовь — это действительно первое и последнее слово, к которому сводились все его убеждения. В любви Хомяков признавал не только высшее начало деятельности в

практическом смысле, но и высшее начало знания, единственное твердое обеспечение истины. Из сказанного другими в настоящем заседании вы отчасти проследите сами, мм. гг., проявление этой главной идеи в деятельности Хомякова общественной, художественной и ученой. Насколько выказалась она в его образе мыслей и деятельности, по крестьянскому вопросу, понятно без пояснения. Дело освобождения само есть дело любви, и не может быть иначе понимаемо. Но вспомните его стихотворения: в каком он не обращается к этому чувству, к этой заповеди, к этому началу, назовите как хотите. Во всех он зовет к братству, к духовному слиянию, и не во имя вражды к чему-нибудь, не для противостояния кому-нибудь, но единственно ради самого братства, ради животворной силы духовного слияния, не более и не менее, — чтобы соединить, если возможно, и всех людей, и все народы в этот живой нравственный узел. К любви он обращается за утешениями, как и за укоризнами; в любви же указывает цель подвигу, отвращая высокомерные мысли и сокрушительные замыслы. Выше любви он не находит призвания горячо любимой родине. Тем самым, кому пророчит падение, он предсказывает кару именно за нарушение закона братства, за отступление от любви. Словом, любовь есть высший подвиг, как и высшая радость, есть высшая сила, есть — все.

Понятно отसेле, почему в исторических своих убеждениях Хомяков примкнул к школе так называемой славянофильской: ее воззрения строились на замечательном факте, что государство началось у нас не завоеванием, как повсюду, а добровольным призванием власти и что в дальнейшем ходе основой к историческому развитию служила у нас не вражда сословий, как на Западе. Хомяков здесь должен был видеть жизненное проявление признаваемого им начала. А отсюда, какое поле представляется для новой постановки социальных вопросов, независимой от идеи раздора, которая, по необходимости, присуща западному уму при суждении о государствене и общественных отношениях! При взгляде на историческое существование отношений мирных, основанных на любви, не воздвигается ли само собою понятие об обществе, как единице живой, органической, а не отвлеченной, внешней, условной, и не изменяются ли этим самым обычные старые построения, со всеми их последствиями? А отсюда, какое прямое указание на существенное значение единоплеменности и единоверности, и какой близкий для Хомякова переход к славянофильству в теснейшем смысле, к особенной любви его к славянам! А отसेле понятно и то, почему Хомяков столько дорожил русскою общиною: в ней видел он

бытовое явление не только коренное славянское, но именно то, в котором обеспечивается свобода любовью.

Не боясь показаться слишком утонченным, скажу, что даже теоретические воззрения Хомякова на искусство, даже его соображения философские, и, наконец, самые взгляды филологические, стояли не вне зависимости от его главной идеи. Я бы назвал, что все это — отражение начала любви в области отвлеченного мышления. Существенное значение любви то, что она есть связь живая, духовная, целостная. Кто убежден в таком начале для жизни, не естественно ли тому искать соответствующих законов и в мире отрешенном? По крайней мере, знаю людей, которые, наоборот, от живых начал в отрешенной мысли пришли к признанию любви, как начала социального, видя в последней существенное отражение и необходимое дополнение первых; сошлись, таким образом, с Хомяковым, независимо от его воззрений, и идя обратною дорогою. Как бы то ни было, Хомяков и в теоретической области повсюду искал именно живого, духовного и целостного. С этой точки, во время господства крайних теорий об односторонней объективности в искусстве, высказал он свои мысли о необходимой связи художника с своим произведением. В силу того самого, с другом своим Киреевским, в философской области восставал он против односторонности исключительного логического направления, и требовал признания прав цельному разуму; а тем с большею верностью главной идее, — и это, собственно, была уже его мысль, — искал он и в отрешенном мире утвердить более живое, *волящее* начало: в признании безвольной мысли за верховное начало он и видел главнейший недостаток немецкой философии. Слышанное вами письмо г. Гильфердинга³ показывает, с какою последовательностью и полнотою переносил Хомяков те же стремления к живому, духовному, целостному и в область своих филологических занятий.

Я умолчал бы о самом существенном, когда бы не сказал, что глубочайшею основою, на которой коренилось убеждение во всеобъемлющем начале любви, служили для Хомякова убеждения религиозные; самую сферу, где осуществляется это начало, он признавал именно Церковь, в смысле, который сейчас объясню. На счастливом совпадении православной веры с общинным устройством в русском народе Хомяков и основывал свое чаяние о великом историческом призвании своей родины. В верности церковному духу он и видел существенный, если не единственный, залог ее преуспевания. Вне общения с Церковью он отрицал всякую полноту жизни нравственной и даже ум-

ственной. Надеюсь, что предшествовавшим изложением я не подал настолько поводов к недоразумению, чтобы кто мог предполагать, будто Хомяков находил условие жизни собственно в каких-нибудь положениях, принимаемых из уважения к авторитету, отвлеченно, с полною уверенностью, притом в неспособности их к дальнейшему развитию. Такая мысль была бы прямо противоположна его воззрениям. Церковь есть высшее, возможное на земле, осуществление начала любви; а в любви, как сказал я, Хомяков поставлял не только высшее начало деятельности в тесном смысле, но и единственное начало живого, цельного и твердого знания: надеюсь, этим все сказано. Нравственный вопрос Хомяков постоянно выдвигал вперед, все остальное брал уже как необходимое дополнение или следствие. Таким образом, по его понятиям, выход из церковного единства, то есть из церковной любви, необходимо разрушает цельность духовного бытия, как потому, что нравственное бытие, само по себе, составляет существенную сторону духовности человека, так и потому, что заключает в себе почти корень всему. Между тем пребывание в церковном общении не только не мешает развитию, напротив, только помогает взаимным восполнением личной ограниченности, как в сфере жизни, так и знания. Самое признание церковных истин перестает быть отвлеченным признанием: оно является живым взаимосоглашением знания. Самый авторитет при этом перестает быть авторитетом, хотя и остается им. Возможно полное знание истины дано только всеобщей равноправности, и единодушная любовь есть его мерило: авторитет есть только выражение этой всеобщности, и сам является только служением этой любви. На этих простых умозаключениях держались все воззрения Хомякова: бытовые, исторические, философские. На них опирались его известные мысли о ходе жизни и просвещения в Европе. Отсюда истекали его требования новой постановки философских вопросов и сознание неудовлетворительности Европейских систем. В одностороннем ходе жизни и просвещения в Европе он видел естественное следствие ее церковного отпадения. Наоборот, если замечал где-нибудь полноту духовного проявления, он не упускал это объяснять всегда более или менее близким влиянием Церкви. Уверенность во всеотзывающемся влиянии церковных начал Хомяков проводил столь последовательно, что даже в таком обстоятельстве, какова последняя война, он находил отражение мысли, положенной в историю церковным отпадением Европейских народов.

Хомяков не таил от себя и от других, что народы, оставшиеся исторически верными Церкви, сами стоят на крайне низкой степени развития. «Я знаю, — писал он, обращаясь к западному миру, — вы можете требовать от нас строгого отчета в плодах, которые должна бы истина принести народам, ее хранящим, в плодах, которых должно бы ожидать от нашей признательности и которые отвергнуты нашею неблагодарностью. Мы не станем оправдываться. Не будем говорить ни о борьбах и страданиях нашей истории, ни о лжи образования, почерпаемого более нежели столетие из источников нечистых. Все это нас не оправдывает. Каковы бы ни были ваши обвинения, допускаем их справедливость; в каких бы пороках вы нас ни упрекали, не отрицаемся: сознаемся в них со смирением, со скорбью, с горечью». Но этим, в глазах Хомякова, нисколько не уменьшалась сила заключения, что блестящее развитие Европы все-таки односторонне, и что полнота развития возможна все-таки только там, где сохранено для него начало. Может быть жизнь, — скажем его словами, — при всех признаках смерти; и может быть смерть при всей кажущейся жизни. Будущее только там, где Церковь. <...>





2. ПОЛЕМИКА И ИССЛЕДОВАНИЯ ПЕРИОДА «ПОЧВЕННОЧЕСТВА» И «ПОЗДНЕГО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА»

А. А. ГРИГОРЬЕВ

Народность и литература

<фрагмент>

К числу несомненных, купленных опытом фактов нашего времени принадлежит тот факт, что, в сущности, нет уже более теперь у нас двух направлений, лет за десять тому назад резко враждебно стоявших одно против другого, *западного и восточного*. Факт этот пора засвидетельствовать для общего сознания, ибо для сознания отдельных лиц, для сознания каждого из нас, пишущих и мыслящих людей, он уже засвидетельствован давно. Это засвидетельствование, конечно, обошлось весьма многим из нас довольно дорого, потому что не легко вообще расставаться с служением каким бы то ни было идолам, но тем не менее совершилось во всех добросовестно и здравомыслящих людях. О недобросовестно мыслящих, о привилегированных жрецах кумиров и о нездравомыслящих, запуганных кумирами до потемнения сознания, говорить нечего. Засвидетельствовать правду всякого факта и идти от него дальше, идти вперед способны бывают только те, кто, вступая на новый берег, сами сжигают за собою корабли, да простодушное тысячеголовое дитя, называемое массою, которая по инстинктивному чувству идет неуклонно вперед. Жрецы постоянно желают воротить мысль назад по той простой причине, что им это выгодно, что назад у них есть теплый и почетный угол; пугливое же нравственное мещанство так же инстинктивно, по чувству самосохранения, держится за полы жреческих риз, как инстинктивно, по чувству жизни, по вере в жизнь, влечется вперед масса. Это

общий закон, который припомнить, однако, непременно следует, говоря о таком значительном вопросе, как вопрос о народности.

Что самый факт перехода вопроса о нашей народности в совершенно другой вопрос совершился, это очевидно из самого поверхностного взгляда на дело. Исключительно народное воззрение славянофильства не встретило в массе сочувствия и, постигнутое каким-то роком, потеряло самых блестящих своих представителей. Исключительно западное воззрение, сплотившееся в немногом числе своих последних, запоздалых представителей в «Атенеи», явилось для публики мрачным воззрением кружка и встречено было не только равнодушием, но даже негодованием, когда выставило свои крайние грани, свое печальное убеждение в том, что австрийский солдат является цивилизатором в славянских землях¹. А ведь менее чем за двадцать лет можно было безнаказанно, в порыве увлечения теорией проповедовать, например, что Турция, как организованное целое, как государство, должна пользоваться большим сочувствием, чем неорганизованный сброд славянства, ею поработощенного. И тоже менее чем за двадцать лет слово «славянофил» было позорным прозвищем!

В двадцать лет много воды утекло. Славянофильство хотя и пало, но пало со славою. Западничество же дожило до грустной необходимости сказать свое последнее слово, и слово это единодушно, единогласно, так сказать, всею землею было отвергнуто с негодованием. Да и нельзя иначе: славянофильство верило слепо, фанатически в неведомую ему самому сущность народной жизни, и вера вменена ему в заслугу. Западничество шло против течения: оно не признало и не хотело признать явлений жизни; оно упорно отрицало в литературе и в быту народном то, что на глазах всех и каждого или выросло, или раскрылось могучего и крепкого в последнее десятилетие. Мимо его прошли намеренно или ненамеренно им не замеченные силы; им слепо отрицались такие явления, как значение общины, Островский с миром раскрытой им жизни; песни народа, как будто поднимавшиеся из-под спуда; речь народная, вливавшаяся животельной струею в литературу; поворот нравственный к семейному началу, диаметрально противоположный исключительному протесту и отрицанию сороковых годов; возникшая любовь к преданию, сильное и быстрое распространение изучения родного быта; а главным образом западничество не хотело обратить даже внимания на правдивые и порожденные более свободным разъяснением фактов обличения Петровской реформы, на ра-

зоблачения ее несостоятельности в началах и последствиях, несостоятельности, за которую мы и наше время являемся неплатными должниками. Оно твердило свою старую песню, что Петр вдвинул нас в круг мировой общечеловеческой жизни, — песню, о правде которой ни один здравомыслящий человек с ним и прежде не спорил и теперь не спорит, и не хотело дать в этой общей мировой жизни права нашей народной особенности, упорно стремилось заставить нас повторять чужую жизнь и много-много что рабски продолжать ее в науке и еще в быту общественном, забывая, что в природе вообще нет и не может быть повторений, что ни один лист не похож на другой на дереве, что не было племени, кроме племен, совершенно отчужденных от человечества, которое бы не внесло чего-либо своего в мировое движение. А тут перед ним было не какое-либо видовое племя, а целый особый отдел индоевропейской расы — славянство, отдел столь же значительный и древний, как эллинство или его любимое германство.

Кроме того, исключительное западничество шло так далеко в своей вере в «прогресс» и вместе с тем так подчиняло идею прогресса теории, созданной германством и романством, что всю жизнь предков и всякую жизнь, не подходившую под эту условную теорию, лишало какого бы то ни было человеческого значения, отчисляло прямо к зверству. Свежо предание, а верится с трудом. Но доведите даже и теперь любого исключительного западника (попадают такие и теперь, но уже редко) до наивной последовательности мысли, и он должен будет сказать вам свое затаенное, задушевное убеждение, что Владимир Мономах, например, Мстислав Мстиславич, Прокопий Ляпунов и Минин были (по его мнению, конечно), в сущности, не люди, а звери, *во-первых*, потому что родились в XI, XII и XVII столетиях, а не в XIX, *во-вторых* же, потому что не имели счастья принадлежать к единственно человеческой германо-романской породе. Презрение западников к родному быту и к его преданиям точно так же доходило, и подчас даже доходит теперь еще, до положительных нелепостей. Весьма недавно высказана, например, была в «Параллелях» г. Палимпсестова, напечатанных в «Русском слове», между множеством дельного та дикая мысль, что полезно было бы заменить песни нашего народа чем-либо более соответствующим «*нравственности*».

Такого посягательства на свои коренные основы не простит ни одна жизнь, хоть бы даже она была и звериная. Такое посягательство совершаемо было притом и совершается во имя узкой теории, во имя условного идеала образованности и нравственно-

сти, как будто бы *вне* его, этого германо-романского идеала, ничего не было в прошедшем и будущем для человечества.

Западничество с готовыми мерками, со взятыми напрокат данными приступало к живой жизни. В этом его сила, в этом же, пожалуй, и его историческая заслуга. Нет сомнения, что романо-германский мир своим долгим и славным существованием выработал великие общественные, нравственные и художественные идеалы, как некогда выработал таковые же мир эллино-римский. Нет сомнения, что ни в какой новой жизни идеалы эти не должны пройти бесследно; но нет сомнения и в том, что всякая новая жизнь имеет собственные могучие силы творчества, носит в себе свои идеалы, которые отрицать ради прежних, готовых и выработанных, как бы блестящи эти прежние ни были, — и грех, да и фактически невозможно.

На теорию западничества, уничтожавшую жизнь в крайних логических последствиях своих, отвечало и славянофильство не меньшими крайностями, в особенности же в пылу битвы. Ясное теперь дело, что ни широкая и многосторонняя натура Хомякова, ни глубокий ум И. В. Киреевского не были чужды понимания красоты и величия идеалов западной жизни, тем более что и тот и другой, да и все славянофильство, на этих идеалах воспитались; что с германским рационализмом оба ныне спящие в могилах благородные борцы сражались оружием того же рационализма. Но в пылу битвы, заведенные в логические крайности, они и еще более их слепые последователи, отвечая на теорию западничества, постоянно завлекались тоже в теорию, которая, в сущности, как и всякая теория, мало уважала живую жизнь. Им выставляли западные идеалы развития за конечное слово человечности. Не мирясь с такою конечностью, чуя в жизни их окружавшей новые силы, хотя только что чуя, а не зная их, они доходили путем противоречия до того результата, что Запад отжил, что там, по выражению высокого хомяковского стихотворения,

Светила бледные мерцают, догорая,

и в поэтическом одушевлении новою верою зывали:

Проснися, дремлющий Восток!²

Рьяные последователи их фанатически проповедовали уже в виде догмата мысль о том, что Запад отжил, что основы его жизни разбиты или разбиваются, сходясь, впрочем, в этом с

* Этим самым (лат.). — *Ред.*

крайними теоретиками самого Запада³. Грязные же адепты мракобесия и существующего подхватывали слова, что Запад отжил, и переводили их словами, что Запад сгнил; из чего ео ipso * выходил странный для многих, хоть вовсе не логический, результат, что у нас все процветает, «тишь да гладь, Божья благодать»! Насколько такой вывод несвойствен был всем благородным представителям славянофильства, оказалось ясно как день из всей их энергической, хотя и безуспешной деятельности в «Сборниках» и в «Беседе»⁴. Покойный Хомяков говорил часто, что Англия — лучшее из *существующих* государств, а славянство — лучшее из *возможных*, да вслед за тем с злою и грустною иронией прибавлял всегда, что, может быть, так оно и останется лучшим из *возможных*.

Горький смысл этой иронии слишком прямо противоречил непрошеным выводам адептов мрака, чтобы благородное направление славянофильства нужно было оправдывать в какой-либо связи с учениями «Маяка» и иных мрачных изданий.

Западничество во имя своих готовых идеалов отрицало всякое значение жизни, прожитой нами до Петровской реформы; не зная этой жизни и даже чуть-чуть что не хвастаясь своим незнанием, оно ругалось над нею при всяком удобном и неудобном случае, мерило нашу историю, предания, сказки, песни, нравственные понятия идеалами германо-романского мира и, не находя в нашем ничего подходящего к этим готовым идеалам, отворачивалось от всего нашего с омерзением. Славянофильство, тоже мало зная жизнь народа из самой жизни, но зато глубоко знакомое с историею старой письменности и лоявшее с благоговением все записываемое, одним словом — изучавшее родной быт, постепенно доходило до теории, что наша жизнь совсем иная жизнь, совсем особенная, ничего общего с западною жизнью не имеющая, управляемая совершенно новыми, никем еще не раскрытыми таинственными законами, особыми, новыми нравственными понятиями. Где таинственность — там вера, а пока вера не определилась в догму, она сопутствуется постоянно фанатизмом, как положительным, так и отрицательным.

Keimt ein Glaube neu,
Wird oft Lieb' und Treu'
Wie ein böses Unkraut ausgerauft **,

* В силу этого (лат.). — *Ред.*

** Когда зарождается новая вера, то часто любовь в верность вырываются, как сорная трава (*перевод Ан. Григорьева.*) — *Ред.*

как сказал один из самых вещей поэтов⁵.

Но перед славянофильством опять-таки стоял идеал, стояла *возможность*, стояло будущее, долженствовавшее, по его убеждению, родиться из доселе неведомой, доселе как бы под спудом лежавшей жизни. Мракобесие перевело эту мысль на свой язык; оно гстово было взять существующее, действительность за идеал жизни. Кто читал глубокие, хотя небольшие количеством французские брошюры Хомякова, в которых полемически развивал он все свое религиозно-философское мирозерцание, тот, вероятно, сразу понял, какая непроходимая бездна отделяла славянофильство от учений мрака.

Но славянофильство было теория и, как всякая теория, влеклось роковым процессом к крайним результатам. Западничество отвергало все значение нашей исторической и бытовой жизни до реформы Петра; славянофильство отвергло всякое значение реформы, кроме вредного, оно забыло, что, если б даже спали мы в продолжение более полутора ста лет, мы, спавши, все-таки видели сны, примеривали себя к грезившимся нам идеалам, развивали наши духовные силы или возможности в борьбе хотя бы и с призраками и, стало быть, просыпаемся или проснемся не теми, какими легли, а с известным запасом благоили не благо-, но все-таки приобретенных данных, которые непременно должны лечь в основы нашей новой жизни как предел, его же не преидеши.

В пылу битвы за свое отрицание реформы славянофильство само иногда роняло несколько случайных слов в защиту таких явлений допетровского быта, которые никакими общечеловеческими идеалами не оправдываются. Эти слова подхватывали на лету и противники, то есть западники, и непрощенные товарищи, то есть адепты мрака. Те и другие, с различными, конечно, целями, развивали их до крайних крайностей. Явилась, например, в каком-то сельскохозяйственном журнале злобная выходка против русской бабы. В выходке, кроме злости, все было справедливо: антиизящные и антинравственные черты несчастной подруги русского человека схвачены были с самой ядовитой меткостью и выставлялись на позор с беспощадным цинизмом. Славянофильство было оскорблено фешенебельным тоном этой выходки, оскорблено в святом своем чувстве, в любви и уважении к народу; но в пылу негодования вооружилось не на тон, а на сущность выходки. Вооружившись на тон, оно было бы совершенно право; вооружившись на сущность, оно влеклось роковым процессом в крайность теории. Оно вступилось, например, за святость и духовность брачного союза, восстало на

чувства и понимание брачных отношений автора выходки и — увы! — тут уж, дошедши до скандала, могло смело вести принцип славянофильства до той грани, что по *новым* началам жизни *нового* славянского мира брачное сожителство должно основываться не на влечении и любви, а чуть ли не на взаимном отвращении, pour la mortification de la chair *, а это была уже такая грань, на которой учение славянофильства сходилось с учениями мрака. Мы взяли один только факт, наиболее резкий и о котором память еще свежа, ибо он принадлежит к 1856 или 1857 году; а таких фактов, таких роковых увлечений теориею славянофильство имеет за собою довольно. В среде слепых его последователей даже батоги и правож старого быта находили защитников, хотя, надобно сказать правду, защита эта была всегда вызываема борьбою с беспощадным отрицанием западников.

К этому надобно еще присовокупить в виде облегчительных обстоятельств как для западников, так равно и для славянофилов то, что борьба между ними шла не на открытом поле; что по большей части все важные и существенные вопросы науки и жизни должны были высказываться и оспариваться в каких-то мистических формах. Зачастую дело шло вовсе не о том, о чем шла речь. Нередко противники не понимали друг друга, в особенности же западники славянофилов, чем только и можно объяснить жесточайшую вражду к славянофильству Белинского, вражду, которая, впрочем, в последнее время его жизни, как свидетельствуют некоторые его письма, начинала переходить в чувство совершенно противоположное.

Хотя Шекспир и говорит от лица своего Энобарба в «Антонии и Клеопатре», что

Время

Всегда на то, что происходит в нем;

но едва ли есть сомнение и в том, что

бывают времена

Совсем особенного свойства,

что бывают времена, совершенно парализирующие или обеспоживающие всякие силы, — времена безвыходной тьмы, подземной работы сил, в которые нередко то, что должно было бы идти рука об руку, разъединено, толкает одно другое, враждует

* Для умерщвления плоти (фр.). — Ред.

одно с другим. Таких грустных эпох немало в истории человечества.

Дело в том, что как перед западничеством стоял высокий, передовой идеал жизни, идеал честно проносимый сквозь всю безрассветную тьму такими благородными деятелями, каковы были, например, П. Я. Чаадаев, В. Г. Белинский, Т. Н. Грановский, так и перед глубокомысленными, даровитыми или высокосамоотверженными личностями, составившими славянофильство, каковы Хомяков, Киреевский, Аксаков, стоял идеал тоже передовой, а вовсе не задний. <...>





М. А. АНТОНОВИЧ

Московское словенство

(Сочинения И. Киреевского. Т. I. II. Москва. 1861.

Сочинения А. Хомякова. Т. I. Москва. 1861.

Сочинения К. Аксакова. Т. I. Москва. 1861)

Хомяков, два Киреевских, два Аксаковых, — вот краеугольные камни и столпы литературной партии, которую у нас обыкновенно называют славянофильскою; эти имена составляют ее гордость и славу. Они собрали из разных источников славянофильские мысли и составили из них кодекс воззрений и убеждений, которых держится вся партия; они формулировали ее стремления, определили ее задачу и цель, представили решение существенных вопросов научных и житейских, с которым соглашались и соглашаются теперь все их последователи. Узнать убеждения названных нами личностей — значит узнать сполна всю славянофильскую партию; да, собственно говоря, только они одни и составляют эту партию, с прибавлением гг. Кошелева, Самарина, Тертия Филиппова и доктора Панезица¹; так называемые панслависты, вроде г. Погодина, принадлежат уже к другой породе, к другому оттенку. Поэтому славянофилов, собственно, нельзя назвать и партией; это просто небольшой кружок, состоящий из лиц единомышленных и близких между собою, друзей, приятелей и даже родственников. Правда, и другие наши литературные партии не могут похвалиться особенно полнотою и многочисленностью своих рядов; но все они представляют только подразделения и оттенки одной партии, очень сильной и многочисленной, имеют много общего и много точек соприкосновения; поэтому на них и можно смотреть, как на одну партию, противоположную славянофильству, очень своеобразному в своих убеждениях. Расходясь между собою во многих пунктах, они все сходятся в суждении о славянофиль-

стве, в отрицании его. — Что же такое славянофилы? Вопрос, по-видимому, излишний; все знают их очень хорошо, знают, что они терпеть не могут Запада, любят все древнерусское, носят даже платье особого покроя, которое так и называется славянофильским. А кроме этого, едва ли что-нибудь известно о славянофилах большинству публики; можно смело сказать, что весьма немногие знают сущность славянофильства, его основной принцип, его главную тенденцию и ту область, в которую он старается затащить нас. Не мешает поэтому заглянуть в самый корень славянофильства, рассмотреть главную ось, на которой оно все вертится; кстати же вот выходит полное собрание сочинений его вожаков. Правда, вышли еще не все томы; но для нашей цели достаточно и вышедших, а необходимые дополнения можно будет заимствовать и из других источников.

Славянофилы буквально значит — любящие славян, название, несколько не выражающее сущности дела, поэтому мы и не решились поставить его в заглавии нашей статьи; славянофилы считают это название насмешкой. «Некоторые журналы, — говорит Хомяков, — называют нас насмешливо славянофилами, что в русском переводе означает славянолюбцев»². Сами же себя славянофилы характеризуют вот как. И. Киреевский говорит: «В уголке нашей литературы начинается важное изменение. Я говорю о том славяно-христианском направлении, которое подвергается пристрастиям и преследует насмешками»³. Г. Кошелев, издатель Киреевского, выражается⁴ о славянофильстве таким образом: «Ответная статья Киреевского (Хомякову)⁵ принадлежит к его позднему направлению, которое впоследствии он сам называл православно-славянское. Два сборника, изданные Валуевым, — первые по времени книги, которые вполне принадлежат московскому славянскому направлению»⁶. Эти названия действительно гораздо лучше; они дают более определенное понятие о тенденциях славянофилов; кроме любви к славянам, они указывают еще на два характеристические признака, резко оттеняющие славянофильство. Эпитет «московское» также очень характеристичен и указывает на то действительно замечательное обстоятельство, что славянофильство образовалось и получило оседлость в Москве, поддерживалось и подогревалось ее златыми верхами и колокольным звоном, связывалось с нею самыми крепкими привязанностями и пристрастиями. Кажется, славянофильство только в Москве и могло существовать, только здесь было для него постоянное возбуждение и пища. Все в ней располагало к славянофильству, все невольно тянуло мысль и сердце к старине; какова бы она ни

была, а все-таки возбуждала родственные чувства привязанности к себе, как дело и наследие отцов и праотцев. Киреевский до своего обращения в славянофильство говорил: «Московское общество имеет совершенно особенный характер, составляющий средину между уездным кумовством и безвкусием, и столичную искательностью и роскошью. Почти нет дома в Москве, который бы чем-нибудь не обнаружил просвещенному иностранцу нашей недообразованности, и если не в гостиной, не в кабинете, то хоть в прихожей найдет он какое-нибудь разногласие с европейским бытом и согласие с бытом московским»⁷. Во всем учении славянофилов ясно отразился характер Москвы; они тоже хотели соединить новую европейскую жизнь и науку с старым московским бытом и древними русскими поверьями, мешали французское с московским, немецкое с китай-городским. От этого смешения произошло что-то очень разнокалиберное и странное, страшный беспорядок и путаница, в которой ничего не разберешь и в которой совершенно заблудишься, как в московских неправильных улицах и переулках. Система их воззрений походит совершенно на ту безобразную и ненавистную для них мозаику, какую представляла Русь в первое время петровских преобразований. Славянофилы — это научные и литературные раскольники-староверы; отстаивая старые отеческие предания, обычаи, привычки и стремления, в которых действительно было кое-что и хорошее, они вместе с тем возвращались и к старому невежеству, к воззрениям, порожденным этим невежеством, от которых непременно отказалась бы старина, если бы она достигла развития современного нынешним славянофилам. Мы высказываем такое суждение о славянофильстве, даже имея в виду и те услуги, какие оно оказало нашей науке, особенно исторической. Славянофилы в значительной степени содействовали разъяснению некоторых частных пунктов и вопросов исторических; они, например, восставали против учения о родовом быте Древней Руси, уясняли понятие об общине и ее значении историческом и современном; своими крайними и пристрастными суждениями о реформе Петра дали повод к более точному определению ее настоящего исторического смысла. Но эти частности не выкупают общего безобразия их воззрений философских и исторических; удачное решение некоторых исторических вопросов славянофилами ничего не говорит в пользу их основных взглядов и исторического понимания, вообще очень узкого. Мы не распространяемся об заслугах славянофильства; они всеми признаны и оценены; значение их даже стали преувеличивать некоторые из наших ученых. Они говорят, будто

славянофилы изменили направление науки русской истории, будто по их милости она эманципировалась от влияния и господства немецких ученых, то есть русских немцев, и обратилась к изучению народа, его исторической жизни и быта. Между тем изменение в направлении русской истории обнаружилось гораздо раньше выступления на сцену славянофилов, и славянофильство было вызвано тою историческою школой, против которой оно восставало, и первый толчок, обратив славянофилов к изучению собственно народной жизни, дан был так называемыми западниками, что признают и сами славянофилы.

Поэтому, и помня заслуги московского словенского направления, мы все-таки говорим, что это направление в существе своем чрезвычайно странно; и эта странность во многих случаях доходит до совершенной дикости и безобразия; мы встречаем в нем понятия и взгляды, которые просто невероятны в голове сколько-нибудь развитого и мыслящего человека; и все это не в мелочах каких-нибудь и частностях, а в самом принципе, в самом корне направления, в его основном характере. Существенная тенденция, может быть и бессознательная, заключалась в том, чтобы убить всякую самостоятельность мысли, отнять у ней то, что она приобрела во все продолжение своего исторического развития, воротить ее назад, подчинить случайному авторитету, затянуть ее в старую узкую рамку, дать ей один определенный кодекс, развитием которого она должна заниматься и никак не выходить из его пределов. Читатели с первого раза даже не поверят нам, если мы скажем, что славянофилы в своих воззрениях и тенденциях совершенно сходились с «Маяком»⁸, а в частности, в области философии и истории крепко держались того ограниченного круга понятий, в котором вращаются некогда рассмотренные нами философы «старого типа». Однако ж это совершенно верно, в чем без труда убедятся и сами читатели. Признаемся откровенно, мы сами имели несколько лучшее понятие о славянофилах до появления в печати полного собрания их сочинений. Некоторые из них слыли по молве за людей ученых, философски образованных, сильных, непобедимых в диалектике. То обстоятельство, что славянофилы писали мало и редко, препятствовало правильной оценке их учений; отрывочное чтение их статей, появлявшихся одни после других в длинные промежутки, не производило полного славянофильского впечатления и не давало цельного образа славянофильства; ни у кого не доставало охоты сличать одни статьи с другими; о славянофильстве судили больше по слухам да по воспоминаниям. Теперь же, когда сокровища славяно-

фильской премудрости собраны воедино, представилась возможность одним взглядом окинуть все славянофильство; оно является нам законченным, в полном своем виде, со всеми характеристическими особенностями, сгруппированными вместе на одной небольшой картине. При созерцании этой картины даже больно становится глазам от тех диких контрастов и вопиющих несообразностей, из которых она состоит; это настоящая суздальская картина старого русского «пошиба», оскорбляющая всякий сколько-нибудь развитой вкус своим безобразием, неверностью фигур и очертаний и грязью набойчатых красок. Теперь оказывается также, что у славянофилов под неблагоприятными словами скрывались неблагоприятные вещи, в противность прежнему предположению некоторых. В этом читатели убедятся несомненно, если обратят внимание преимущественно на мысли Киреевского.

Обыкновенно думают, что славянофильская школа возникла самостоятельно, образовалась сама собою, и основатели ее сами собственным умом добрались до своих принципов. Это несправедливо. Первым и самым ревностным проповедником славянофилизма был «Маяк»; с фанатической яростью восставал он против Запада и западного образования, доказывал необходимость народности, всегда и везде указывал на то основание, на котором, по его мнению, должно было воздвигнуться здание русского просвещения. Такие же мысли и чувства воодушевляли и славянофилов; стоит только вспомнить статьи Бурачка о Западе, католичестве и протестантстве⁹ и о началах русской философии и сличить их с мыслями Хомякова и Киреевского о тех же предметах, чтобы убедиться в том, что славянофильство есть прямое и законное дитя «Маяка», только не так фанатичное и менее сокрушающееся о греховности рода человеческого, чем его батюшка. Зато «Маяк» был последовательнее в своих суждениях и гораздо больше приближался к народности, если разуметь под народностью то, на что указывают славянофилы согласно с «Маяком». Многие положения «Маяка» были уж слишком нелепы; он называл греховною прелестью всякую поэзию, за исключением его собственных повестей; славянофилы менее последовательны, но если будут последовательны, должны будут согласиться с «Маяком» в его суждениях о всех видах греховной прелести и объяснять с народной точки зрения хоть кликуш, напр. Собственно славянофильские идеи, несколько отличные от идей «Маяка», были сформулированы братьями Киреевскими, и прежде всего, вероятно, Петром Киреевским, который соблазнил потом в славянофильство и Ивана. У И. Ки-

реевского эти идеи заимствовали и развивали подробно Хомяков и К. Аксаков.

Славянофилов, так же точно, как наших современных почвенников, сгубила несчастная фраза о народности, пущенная в ход «Маяком»¹⁰. «Что это такое в самом деле? — рассуждали славянофилы: — куда ни посмотришь, везде у нас все чужое, заграничное и иностранное, в науке, в искусстве и даже в жизни; пища, питание, одежда и жилище — все переделано у нас на иностранный лад и манер. Что мы за несчастные люди такие, — ужели мы не в состоянии придумать что-нибудь собственным русским, хоть бы даже и задним умом, выработать что-нибудь свое, народное?» Мысли, как видите, самые невинные и позволительные; отчего, в самом деле, не погоревать о своей несчастной доле и не помечтать о средствах к ее улучшению? «Я, — мечтал юный И. Киреевский, — буду иметь все в литературе, и дам ей свое направление. Все те, которые совпадают со мною в образе мыслей, будут моими сообщниками. Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью (ну вот «Маяк» тоже считал изящное несогласным с нравственностью), возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов, и чистоту жизни возвысим над чистотою слога»¹¹. Мечта его осуществилась только наполовину; веса в литературе он не имел и не дал ей своего направления; но сообщники у него нашлись и пошли вместе с ним к одной цели. Прежде всего они стали трудиться над тем, как бы придумать что-нибудь свое, отличное от иностранного, как бы переделать науку и жизнь сообразно с требованиями русского народного духа. Само собою разумеется, они сейчас же принялись разыскивать русскую народность и те обнаружения, которыми проявил себя русский дух. Казалось бы, славянофилам не было никакой нужды далеко ходить за этим и много мудрить; все, что совершалось перед их глазами, что окружало их со всех сторон, было народно в высшей степени; даже то, что было заимствовано у иностранцев, носило на себе ясный отпечаток русской народности и сильно припахивало русским духом. Для этого стоило только сличить заимствованное и переведенное русскими с подлинными иностранными оригиналами; разница вышла бы поразительная, а эта разница и была бы величиною, определяющею русскую народность. Русские академии, университеты и гимназии, положим, были заимствованы у Запада; но они нисколько не походили на западные и в существе своем оставались чисто русскими народными. Русский человек в немецком платье, в французских перчатках, с английским пробо-

ром на голове, все-таки оставался русским; немецкое пиво, французские вина, английский портер не изменили его русской природы. Или вот, например, славянофилы считают Петербург отщепенцем и пасынком Руси, называют его не русским городом. К. Аксаков говорит: «Петербург забавен с своим патриотизмом. Забавнее всего, что он упрекает Москву в недостатке патриотизма. Да у нас и вовсе нет того патриотизма, какой у него. Но разница в том, что Москва русский город, город народный, которому и в голову не придет доказывать свой руссизм. Да за нее громко говорит история и народ русский. О Sanctpeterbürger'цы! вспомните ваше имя, добровольно вам данное, и посмотрите, не утверждает ли ваш патриотизм за вами значение не русского города?»¹² Конечно, лестно было бы для Петербурга считать себя европейским городом; но увы! он должен сознаться, что он не европейский, а русский город, и гораздо больше имеет сходства и родственной связи с Москвою, чем с Берлином или Парижем. В Петербурге такие же мостовые, извозчики, те же темные и грязные переулки, как и в Москве; у них обоих есть гостиные дворы с торговцами, запрашивающими втридорога и торгующимися не на живот, а насмерть; в Петербурге есть мазурики — совершенное подобие московских жуликов; в Петербурге тот же порядок, устройство и благочиние, как и в Москве, те же чиновники военные и гражданские, те же униформы, те же кокарды, каски и сабли, что и в Москве; Петербург так же точно, как и Москва, любит и постоянно созерцает драки и мордобития; петербурггерцы потребляют водку, чай и квас в таком же количестве, как и московские словене; первые так же охотно снимают шапки и гнут спины, как и последние; в Петербурге есть такие же баричи и такие же широкие натуры, как и в Москве; в Петербурге все есть московское, исключая разве славянофильство. Одним словом, Петербург русский город и родной брат Москве, хоть он и носит нерусское имя; славянофилы и все вообще любители русской народности удобно могут наблюдать в нем главные основания и все черты русского народного духа. Так-то вот оно везде и во всем; смотришь на что-нибудь, с виду кажется как будто иностранное, а взглядишься попристальнее, оказывается, что оно русское и Русью пахнет. Нет, Русь остается Русью, даже принявши западный вид. А славянофилы вообразили, что реформа Петрова совершенно переродила русского человека, что он утратил все свойства своей природы и, одевшись по-немецки, покушавши западной пищи, поучившись западным языкам, стал другим существом, которое по классификации Панеизца

нужно отнести к породе западноевропейцев, а не русских¹³; они не сообразили того, что типы и виды народностей очень упорны и довольно постоянны, что они с большим трудом перерождаются одни в другие, и даже вовсе не перерождаются, если между ними существует такая поразительная разность, какую находят славянофилы между западноевропейцами и славяноруссами. Лошадь легко могла переродиться в мула, или наоборот; но не так легко было бы ей переродиться в корову. А славянофилы признали действительность подобного перерождения образованного русского в европейца. Вследствие этого, для определения народности, они принялись развивать непочатую Русь, не тронутую реформой и образованием, с полной уверенностью найти в ней чистейший самородок русской народности. Должно быть долго они копались в твердой, каменистой почве, и все-таки не встречали ни одного осязательного признака, ни одного наглядного качества, которым можно было бы охарактеризовать русскую народность; проследить ее в мелочах, в ежедневных явлениях, уловить ее в едва заметных проявлениях, не бросающихся в глаза с первого раза, но тем не менее существенных и важных, — у них не доставало сил и умения. Им нужно было что-нибудь хоть и не важное, но большое, крупное, наглядное, на что можно было бы указать пальцем. Тут снова помог им «Маяк». Они, подобно ему, остановились на системе воззрений, получивших хоть и народную, но грубую форму. Что бы ни дали Древней Руси, какую бы систему воззрений ни сообщили ей, она непременно отлила бы их в эту самую форму. Первоначальный вид воззрений, заимствованных Русью, отчасти сохранился по рутине только в самом ограниченном меньшинстве, к которому примыкают и славянофилы. Таким образом, они сами себе противоречат и отрицают в этих воззрениях именно то, что есть в них чисто народного, и стоят за то, что в них совершенно случайно, и что привзошло извне, не из Руси; на это случайное они постоянно и указывают, как на существенное выражение русской народности. Славянофилы бранят некоторые системы за их неудовлетворительность и видят счастье и залог будущей блестящей судьбы русского народа в том обстоятельстве, что он не принял этих систем. Но если бы историческим обстоятельствам угодно было сообщить ему одну какую-нибудь из этих систем, он принял бы и ее, но зато переделал бы ее по-своему, и из нее вышло бы то же самое, что есть у него теперь, с незначительной разницей.

Но как бы то ни было, основной принцип и признак русской quasi-народности открыт, искомая народность найдена, и затем

все пошло у славянофилов как по маслу. С помощью найденного талисмана, они принялись сочинять и выдумывать все свое, чисто русское, и сочинили такое столпотворение вавилонское, что Боже упаси. О чем бы они ни заговорили, какую науку ни взяли, какой бы вопрос ни решали, они непременно съедут на измышленный ими основной принцип русской народности, как «старые» наши философы всегда съезжают на идеи, так что это наконец становится несносным. И просто невольно досажуешь на этих людей, зачем они и говорят о разных предметах, и толкуют свысока о разных науках, когда в их речах повторяется одна и та же старая песня даже без всяких вариаций, которую можно услышать и не в науке и которую приходилось слышать всем тысячу раз из других уст, не вооруженных орудиями и инструментами славянофильства, хоть бы, напр., из уст «Маяка» или «Философского лексикона»¹⁴. И чтобы скрыть внутреннюю неосновательность своих построений и как-нибудь сгладить их странные резкости, славянофилы прибегали к фразам, к туманному восторженному красноречию, к выражению своих чувств, а не мыслей. В этом искусстве особенно ловок был Хомяков, в противоположность Киреевскому. Киреевский всегда говорил откровенно, прямо, высказывал свою мысль точно, без всяких сомнительных оговорок и околичностей. Хомяков же никогда не становится прямо перед своим вопросом, и всегда как-нибудь извернется и уклонится от прямого ответа, пускается сначала в отрицания, и как только дойдет дело до собственных положений, он почти всегда бросается в риторику, отпускает свое мнение гомеопатическими дозами и постоянно развлекает и смягчает его водою ограничительных фраз.

Славянофилы славились своими философскими познаниями и, как выражается г. Кошелев, обладали «врожденными философическими способностями»; естественно, что они прежде всего занялись сочинением русской народной философии, или проведением в философию народности и народного духа, так названного ими любомудрия.

Основные понятия славянофилов о том, какова должна быть новая русская философия в духе народности или любомудрия, в общих чертах совершенно верны и основательны; против них возражать нельзя; можно сделать разве одно только замечание, не касающееся, впрочем, сущности дела. Действительно, у русских должна быть своя философия, и она, может быть, и будет со временем и в ней отразится непременно народный характер и склад русского ума. Каждый из передовых народов Европы имеет своеобразную философию: английская философия не по-

ходит, напр., на немецкую, а немецкая отличается от французской; но они разнятся между собою по характеру, по форме, по степени глубины и отвлечения, а никак не по содержанию, по предмету и по источникам познания. Зачем же и будущей народной философии русской давать заранее определенное, характеристическое и отличное от содержания всех других философий; зачем предписывать ей программу и указывать путь, по которому она должна идти неуклонно; зачем требовать от нее, чтобы она черпала свои знания из одного исключительного источника, тогда как у ней есть много и других. Ведь это и значит стеснять свободу мысли и уничтожать философию в самом ее зародыше и основания, как вы ни увертываетесь и ни ограничивайте ваши положения смягчающими фразами. Какое основание имеют славянофилы для своей уверенности, с какою они указывают русской философии известный круг понятий, в котором она должна безвыходно вращаться? Они предписывают ей один путь, которым шла мысль Древней Руси. А что, если русская философия не пойдет по вашему пути, который вы признаете единственно надежным и исключительно истинным; тогда вы станете тащить ее насильно, как делают всегда люди, считающие все системы, кроме своей, ложными и гибельными, и потому одобряющие некоторые насильственные и принудительные меры, в роде хирургических ампутаций, чтобы спасти заблуждающихся от конечной гибели. Или вы станете называть ее не народной, а заимствованною? Беда не большая; можно наверное сказать, что она скорее решится подвергнуться упреку в недостатке народности, чем откажется от своей самостоятельности, от возможности собственного развития, и ни за что не согласится рабски следовать вашим указаниям. Славянофилы хотя бы соблазнить нас легкостью выполнения составленного ими проекта русской философии. «Для развития самобытного мышления не требуется особой гениальности. Напротив, гениальность, предполагающая непременно оригинальность, могла бы даже повредить полноте истины»¹⁵. Ну вот видите; гениальность и оригинальность вредны для русской философии; для ней требуется самая жалкая посредственность. Что же это за философия такая, скажите, пожалуйста: для ней признается вредным то, что считается необходимым и вернейшим залогом успеха во всякой области наук и во всех сферах человеческой деятельности. Можно вообразить, какой жалкий и рутинный вид она будет представлять, когда в ней преследуется всякая оригинальность, без которой невозможна самобытность. Ужели славянофилы думают, что русский ум до того туп и ограничен,

что согласится принять предлагаемую ими философию и удовольствуется ею? Такое мнение унизительно и оскорбительно для русского ума, который по-видимому так восхваляется славянофилами. Они дают ему философию, очерчивают для него определенный круг деятельности, в котором, по снисходительному повелению А. С. Хомякова, ему предоставляется «некоторая свобода»; но как только он перейдет за назначенную черту, захочет сказать что-нибудь оригинальное, славянофилы тотчас же останавливают его, хватают за шиворот и ставят на свое место: «Ты-де, любезный, уж слишком заимствовался, тебе бы и вовсе не следовало приниматься за любомудрие, потому что ты гениален и только можешь попортить все дело». Если бы славянофилы согласились, что эта философия есть их собственное изобретение, что она измышлена ими для себя, для своего домашнего обихода, — как оно и есть на самом деле, — тогда никто и слова не сказал бы им. Пусть они наслаждаются тем, что им нравится; уж коли для их философии вреден гениальный ум, так и пусть они сами занимаются ею; стало быть, они будут для ней полезны, и им как раз по плечу такая философия. Любомудрие боится гениальности и оригинальности, — лучшей характеристики для любомудрия не мог бы придумать самый отчаянный враг ее; то обстоятельство, что она придумана славянофилами, ручается за ее несомненную верность; им оно очень хорошо известно. Но ведь вот в чем дело: славянофилы выдают свою философию за народную; мало того, видят в ней основной характер русской народности, говорят, что она-то и составляет народность, что другая философия в русском народе невозможна; он не способен придумать и понять что-нибудь другое. Что это, читатели, — клевета на русский народ, оскорбительная для него, или в самом деле правда, горькая для него? Как бы кто ни отвечал на этот вопрос, во всяком случае славянофильское любомудрие дело очень не хорошее; если оно выражение народности, то Бог с нею, с такою народностью; если же клевета на русскую народность, то мы можем только удивляться бесстыдству, с каким славянофилы взводят ее на русский народ. Таким образом, из-за пустой фразы о народности славянофилы пятятся назад, приносят в жертву свою мысль, свой здравый смысл, и хотят соблазнить на это же всю русскую науку; всех образованных мыслящих людей. Что за странная фантазия, — вишь чего захотели! «Когда мы сообразим, — говорит Киреевский, — как неудовлетворительность западной философии требует нового начала, — то нам не то кажется сомнительным, скоро ли разовьется, но то удивительным, отчего до

сих пор не развилось у нас это новое сознание ума, так настоятельно требуемое всею совокупностью нашей умственной и нравственной образованности»¹⁶. Вот то-то и есть; решительно нет ничего удивительного в том, что ваши фантазии не осуществились и никогда не осуществляются; это-то и должно убедить вас, что они ни больше ни меньше как фантазии, и притом самые дикие. Если бы славянофильское начало действительно составляло сущность русской народной жизни, если бы наша умственная и нравственная образованность требовала проектируемой ими философии, она бы давно явилась сама собою и без их воплей и рыданий, и проповедуемая ими принималась бы везде как необходимое удовлетворение существенным потребностям русского ума. Но жизнь-то именно идет как раз наперекор им.

Сочинивши народную русскую философию, славянофилы окончательно размечтались, пришли в воинственный азарт, стали думать да гадать о том, нельзя ли забрать в руки всю западную философию, не с тем, впрочем, чтобы только показать над нею свою власть, но поработить ее себе для ее же собственного блага, чтобы спасти Европу от умственной гибели и помочь ей в ее бедственном положении.

Таким образом, западная философия и вся вообще образованность по необходимости, условливающей самое ее существование и дальнейшее развитие, должна подчиниться нашему любомудрию, соответствующему русской народности. Все это совершенно верно и справедливо с теоретической точки зрения; но мы не знаем наперед, согласится ли западная философия на такое подчинение нашему народному любомудрию, потому что нам неизвестно, делали ль ей славянофилы лично такое предложение. Но судя по всем вероятностям, можно думать, что западная философия с презрением отвергнет наше любомудрие; она, к несчастью своему, слишком горда и самостоятельна, и вообще не любит подчиняться кому бы то ни было, кроме самой себя; она уверяет, будто бы она собственным горьким опытом убедилась, как губительно для ней подчинение, какого бы рода оно ни было. Западной философии, по словам славянофилов, ничего не остается делать; она погибла; — так, но как знать, может быть, она найдет себе дело, западноевропейский ум ведь славится своею изобретательностью. Живая мысль, какую она бывает у живых людей, всегда действует, если она возбуждена и если есть для нее питательные материалы. И западная мысль, кажется, не отказывается от работы, и материалов у ней запасено довольно; поэтому, если она сознала, как уверяют славяно-

филы, неудовлетворительность и недостаточность прежнего направления своей деятельности, она выработает и примет другое, новое направление, и выработает его из себя самой, из своих собственных начал, а не пойдет искать его куда-нибудь за тридевять земель. И что за несчастная страстишка у славянофилов все подчинять и покорять себе! Славянофилы стоят за народное любомудрие, потому только, что оно народно; Запад с большею основательностью может отстаивать свою народную, рациональную философию, которою он жил несколько веков, и живет еще доселе; она существенно принадлежит его духу и составляет его самобытное произведение. А вы думаете, что он вдруг променяет его на ваше любомудрие, воображаете, что западный ум так же туп и непостоянен, каким вы представляете себе русский ум, который будто бы, как говорите, во время реформы отказался от своей народности и охотно променял ее на чужую. Нет, западный ум постоит за себя, как стоял и русский; он не посрамит земли западной, и костями ляжет за нее, не хуже вашего Святослава. Но вы непременно требуете, чтобы он отказался от своей философии и принял вашу, иначе де ты пропал. Вот видите ли, вы стремитесь к такой комбинации, которую сами же порицаете в других случаях; западная философия, как вам кажется, не годится для России; так же точно и Запад скажет, что ваше любомудрие для него не годится, тем более что его философия все-таки выше нашего любомудрия. Вы хотите произвести на Западе реформу гораздо насильственнее и беспорядковее той, какую, по вашему мнению, произвел в России Петр I; это желание обнаруживается у вас везде и в науке, и в жизни, и в международных отношениях. Где же ваше уважение к чужим народностям, — или вы уважаете только свою московскую? Вот то-то и беда ваша, для вас только и свет, что в окошке. «Москва, — говорит К. Аксаков, — выработывает русскую мысль (то есть московскую). Все значение Москвы — это единство, совокупление, целость Руси, — значение Москвы есть значение всяя Руси. Отсюда многое и все существенное объясняется» (с. 230). Действительно, отсюда объясняется и происхождение московского словенского направления. В лице славянофилов сохранились до нашего времени экземпляры москвичей, какими они были в старину при Иване I, при Иване III и Иване IV. Вот как живуча русская и, в частности, московская народность!

Надеемся, читатели получили совершенно верное понятие о славянофильской философии или любомудрии; вероятно, она уже успела надоесть им, и они очень желали бы проститься с

нею. Нет-с, позвольте; не угодно ли вам еще выслушать славянофильскую историю философии и познакомиться с взглядами словенского направления на новую всемирную историю; где же ваше уважение к русской мысли, русской науке и ее почтенным представителям, Киреевскому, Хомякову и К. Аксакову? Это, необходимое в каждом русском и вообще славянском человеке, уважение обязывает вас терпеливо и внимательно выслушать рассуждения о развитии Запада с его философией и о противоположном ему развитии Востока с его любомудрием. Сущность их заключается в следующем: на Западе все дурно, а на Востоке все хорошо; там все шло и развивалось ложным путем, а здесь истинным; там везде господствует знание, рационализм, здесь и сердечное убеждение.

Затем мы предоставляем уже ученым историкам-специалистам определить достоинство и значение воззрений Хомякова, который утверждает, что движение новой истории и развитие человечества совершалось преимущественно, если не исключительно, на Востоке; что Запад, напротив, исказился, развратился умственно и нравственно и внутренне умер; он не развивался, а только приготовлял горькие плоды, которые созрели наконец в XIX веке. Передовую же страну во все продолжение истории был Восток; на нем была сцена истории; он жил умственно и нравственно, приготовлял для человечества жизненную пищу. Они же, ученые специалисты, должны решить, отчего это немцы, обыкновенно столь любознательные и живота своего не щадящие для удовлетворения любознательности, обнаруживают слепую ненависть и невежественную невнимательность к Востоку, и не хотят признать его заслуг, хоть, впрочем, правду сказать, они написали довольно сочинений по истории Востока и имели возможность сделать ему настоящую оценку. Мы с своей стороны только заметим, что все эти воззрения Хомякова не новы и не оригинальны, что его предупредил в них «Маяк», и напомним читателям воззрения Бурачка, который тоже говорил, что Запад развратился и исказился умственно и нравственно. Только Бурачек был снисходительнее Хомякова и утверждал, что искажение Запада началось не с первых дней его существования, а только со времени так называемого возрождения наук, — момента, когда Западная Европа пошла ретроградным путем, назад, к тьме и неведению древнего язычества; потому и самое возрождение наук он называл возрождением язычества. В суждениях же о значении Востока и о качествах немцев Бурачек совершенно сходился с Хомяковым, говоря строго, без всяких натяжек и преувеличений.

Вот вам в общих чертах вся славянофильская философия, история философии и философия истории; мы теперь, к общему нашему удовольствию, и расстанемся с философией, а перейдем к изложению славянофильских воззрений на русскую историю и жизнь, на русский народ, на современное положение и потребности России, — сюжеты более интересного и привлекательного свойства, чем философия. Предупреждаем читателей, что они и здесь услышат ту же старую песню, какая им уже известна, и просим их не досадовать на нас за это; мы ведь несколько не виноваты в том, что все славянофилы твердят везде и во всем одно и то же, даже одними и теми же фразами. Приступая к рассуждениям о русской истории и жизни, славянофилы, по обыкновению, начинают с Запада; не будь этого несносного Запада, им, кажется, нечего было бы и говорить; и потому их ненависть к Западу представляется нам самую черную неблагодарностью. В состав западной жизни, по учению славянофилов, вошли три элемента: Римская церковь, образованность древнего языческого мира и, наконец, особенный общественный быт, который везде в Европе возник из борьбы, из угнетения завоевателей и из противодействия завоеванных. В России этих элементов не существовало: не было Римской церкви, не было древней языческой образованности, а общественный быт русский возник не из борьбы и завоеваний, а из любви и мира. Но этот древний русский быт, основанный на любви и мире, разрушен влиянием Запада. Как же восстановить его? — Это очень просто, по мнению Киреевского: надобно подчинить западное просвещение принципам нашего старинного быта.

Хомяков, по своему обыкновению, отделяется фразами от вопроса, так ясно и решительно поставленного Киреевским; он требует возвращения к старой Руси, но так это у него выходит, что ничего и разобратить нельзя; его фразы можно понимать как угодно; ясно только то, что он хвалит себя и других славянофилов за любовь к старине.

Восхваливши себя самих за любовь к старине, славянофилы начинают ораторствовать о народе и восхвалять его за то, что и он также до сих пор остался верен началам Древней Руси. В простом народе славянофилы видят воплощение старины; он дорог и любезен им, как редкий старинный памятник; они восхищаются им, как археолог восхищается каким-нибудь папирусом, этрусской вазой или вещицей, найденной в Помпее; они дорожат им, как зоологи зубром, порода которого, того и гляди, что переведется совсем. Они относятся неприязненно и даже фанатически неприязненно к тем из народа, которые стряхивают с

себя старинный хлам и старинную грязь, и стремятся к новому образованию. Они сами, наконец, не делают того, чего требуют от других и что они желали бы видеть сохраненным, но только опять в жизни других, а никак не в своей собственной. Впрочем, сердце человеческое глубоко, и как знать, может быть, славянофилы действительно любят простой народ искренно и неподдельно; но во всяком случае к этой любви все-таки примешивается у них археологическая любовь к древности, к старине.

Вот и полное мирозерцание славянофильства, весь запас выработанных им идей, воззрений и взглядов, все его стремления и тенденции! Где же исполнение хвастливых обещаний, на которые не скупилась славянофилия и которые давались с такою самоуверенностью; где русская народная наука со всеми ее благами и благотворными действиями; где по крайней мере следы славянофильского влияния? Московскому направлению, как уверяли его последователи, суждено занять «не последнее место в судьбе нашего просвещения»; оно есть «поворотное движение» русского просвещения. Куда же и кого оно поворотило? Известно всем, что славянофильство почти исключительно ограничивалось Москвою и не выходило за ее пределы; большинство образованной публики никогда ему не сочувствовало, ясно понимая его несостоятельность, фантастичность и «поворотное движение» назад. С течением времени оно не усиливалось, а постоянно ослабевало; и теперь существуют только жалкие развалины славянофильской партии; последний из московских могиканов. «День»¹⁷ только повторяет зады, пренаивно уверяя, что его знамя есть знамя русской народности, понятой и определенной Киреевским, Хомяковым, К. Аксаковым и всей так называемой славянофильской школой (хороша народность!); редактор его только пережевывает фразы своего покойного брата, ясно показывая этим невозможность еще чего-нибудь в славянофильском духе. Но эти фразы «Дня» уже рассмотрены подробно и оценены по достоинству другими¹⁸, а потому мы и оставляем их в покое.

В заключение скажем несколько слов о развитии и странном изменении убеждений И. Киреевского, с тем чтобы показать, до чего может довести славянофильство даже умного человека, как оно способно запутать его и затемнить его понятия. От Киреевского можно было ожидать чего-нибудь дельного, судя по его первым статьям, в которых обнаруживался светлый взгляд и были мысли очень оригинальные. Путешествуя по Европе, он увидел вблизи западное образование, понял его значение и составил определенный взгляд на то, каким образом оно могло

быть усвоено и должно было усвоиться Россией. Но разные славянофильские обстоятельства, о которых рассказывает г. Кошелев в биографии Киреевского, спутали его понятия и наконец совершенно изменили их. Бедный Киреевский, — право, очень жаль его! Мы хотели было сказать г. Кошелеву несколько веселых слов за его излишнюю внимательность к родословной Киреевского, которую мы считаем вещью, не стоящую никакого внимания (должно быть потому, что сами не имеем славной родословной), и за изображения красоты Долбина, имени Киреевского; но грустная судьба Киреевского не располагает к веселости. В 1831 году И. Киреевский начал издавать журнал, под названием «Европеец»; уже одно название указывает на его тогдашний образ мыслей. В нем он напечатал свою статью «XIX век», где он развивал такую мысль: в жизни России были те же элементы, что и в жизни Европы, недоставало только классического древнего мира; этот недостаток был причиной того, что наше образование шло медленно; мы не обращались, подобно Европе, к своим умственным праотцам, к Древнему Риму и Греции, которые содействовали развитию Европы. Только со времени нашего сближения с Европой начало у нас распространяться и просвещение в истинном смысле этого слова; «отдельное, китайски особенное развитие заметно у нас было и прежде; но оно не могло иметь успеха общечеловеческого, ибо ему недоставало одного из необходимых элементов всемирной прогрессии, ума»¹⁹, т. е. классической древности (а впоследствии он, бедный, сам считал счастьем для России отсутствие этого элемента). Он защищал реформу Петра и утверждал, что просвещение не иначе могло прийти к нам, как посредством перелома в нашем развитии. И наконец высказал такую мысль:

«Так образованность европейская является нам в двух видах: как просвещение Европы прежде и после половины восемнадцатого века. Старое просвещение связано неразрывно с целю системою своего постепенного развития, и чтобы быть ему причастным, надобно пережить снова всю прежнюю жизнь Европы. Новое просвещение противоположно старому и существует самобытно. Потому народ, начинающий образовываться, может заимствовать его прямо и водворить у себя без предыдущего, непосредственно применял его к своему настоящему быту. Вот почему и в России, и в Америке просвещение начало приметно распространяться не прежде восемнадцатого и особенно в девятнадцатом веке»²⁰.

«Европейца» вышло только две книжки, рассказывает г. Кошелев; «все, что было в этих книжках самого Киреевского,

ныне перепечатано вполне. Читатель может ясно видеть, что в статьях сих нет ничего возмутительного. Но у Киреевского было много врагов литературных, которым не нравился успех нового журнала, и которые не могли забыть его прежних критических разборов. Статья его "XIX век" была перетолкована. Далее разбор представления "Горе от ума" признан за самую непристойную выходку против находящихся в России иностранцев. Посему продолжение журнала воспрещено»²¹.

«Счастливы мы, — прибавляет г. Кошелев, — что живем в такие времена, когда не только возможно перепечатать статьи, вполне безвредные, не только возможно рассказать о тогдашней ценсурной придирчивости, но когда подобные ценсурные дела перешли уже в область предания, которому верится с трудом, стали делами давно минувших дней, глубокою стариною, которой, слава Богу, конечно, не суждено уже возродиться»²². «Подле Киреевского, неразлучно с самых первых лет детства, был его брат Петр Васильевич. Они были связаны такою нежною, горячею дружбою, которая бывает редка даже между братьями. Иван Васильевич высоко ценил своего меньшого брата, но в эпоху запрещения "Европейца", взгляды их во многом были несходны. Щедро одаренный от природы, Петр Васильевич, смолоду, с особенной любовью сосредоточил все свои силы над изученьем русской старины и выработал свой самостоятельный взгляд — глубокое убеждение в безусловном вреде насилия петровского переворота, в этом отступничестве дворянства от коренных начал русской народной жизни. Он долго оставался одинок с своими убеждениями, они казались чудачеством, непоследовательностью в человеке, который искренно был предан свободе и просвещению, и Ивану Киреевскому трудно было согласить свои европейские мнения с упорным славянством брата. Их разномыслие в таком жизненном вопросе выражалось почти что в ежедневных, горячих спорах; состояние это не могло не быть крайне тяжелым для того и другого; чтобы уцелела вполне их единодушная дружба, необходимо было, чтобы один из них пересоздал свой образ мыслей о русском народе. Кажется, можно с уверенностью сказать, что при непрерывном, страстном обмене мыслей и сведений, взгляд старшего брата постепенно изменялся, по мере того, как несокрушимо-цельное убеждение младшего укреплялось и определялось изучением современной народности и древней, вечевой Руси»²³.

«В 1834 году исполнились давнишние сердечные желания Киреевского. В марте месяце он помолвлен и 29 апреля женился на Наталье Петровне Арбеновой. Вскоре после ее свадьбы он

познакомился с схимником Новоспасского монастыря, отцом Филаретом, и когда впоследствии короче узнал его, стал глубоко уважать и ценить его беседы. Во время предсмертной болезни старца Киреевский ходил за ним со всею заботливостью преданного сына, целые ночи просиживал в его келье над постелью умирающего. Конечно, это короткое знакомство и беседы схимника не остались без влияния на его образ мыслей и содействовали утверждению его в том новом направлении, которым были проникнуты его позднейшие статьи. Долбино в 40 верстах от Козельской Оптинской пустыни. Сюда уезжал Киреевский и проводил здесь целые недели, душевно уважал многих старцев святой обители и особенно отца Макария, беседы которого он высоко ценил. Здесь же он занимался приготовлением к изданию разных душеспасительных сочинений, переводимых в обители монашествующими братьями (с. 100).





Д. И. ПИСАРЕВ

Русский Дон-Кихот

(Сочинения И. В. Киреевского, I и II т. Москва. 1861 год)

I

Ничто не может быть бесцветнее и неопределеннее общих выражений: обскурант, прогрессист, либерал, консерватор, славянофил, западник; эти выражения нисколько не характеризуют того человека, к которому они прикладываются; они надевают непрошенный мундир на его умственную личность и вместо живого человека, мыслящего и чувствующего по-своему, показывают нам неподвижную вывеску замкнутого круга убеждений. Чем даровитее и замечательнее рассматриваемая личность, тем пошлее кажутся мне общие эпитеты, прилагаемые к ней такими критиками, которые не хотят или не умеют вдуматься в ее личные особенности, проследить ее индивидуальное развитие и, таким образом, вместо голого термина дать оживленную характеристику.

Если бы подойти к сочинениям И. В. Киреевского так, как подошел к ним критик «Современника»¹, то с ним порешить было бы очень нетрудно. Причислить его к самым мрачным и вредным обскурантам вовсе не мудрено; за цитатами дело не станет; из его сочинений можно выписать десятки таких страниц, от которых покоробит самого невзыскательного читателя; ну, стало быть, и толковать нечего; привел полдюжины самых пахучих выписок, поглумился над каждою в отдельности и над всеми в совокупности, поспорил для виду с автором, давая ему чувствовать все превосходство своей логики и своих воззрений, завершил рецензию общим прогрессивным заключением, и дело готово — статья идет в типографию.

Скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается. Напасть на Киреевского не трудно, да толку-то в этом мало. Бо-

роться с ним незачем, потому что его деятельность уже принадлежит прошедшему; если же мы останавливаемся на нем как на совершившемся факте, то мы должны или объяснить его по мере сил, или сознаться в том, что мы объяснять не умеем; а поработать над объяснением личности Киреевского как любопытного психологического факта — право, стоит. Друзья и единомышленники Киреевского скажут, конечно, что его следует изучать как мыслителя, что его должно уважать как двигателя русского самосознания, что принесенная им польза будет оценена последующими поколениями. С подобными мнениями согласиться невозможно: Киреевский был плохой мыслитель, — он боялся мысли; Киреевский никуда не подвинул русское самосознание, он даже не затронул его; его статьи никогда не производили впечатления; их читали мало, и теперь их совсем забыли, несмотря на то, что последняя из них была написана всего лет семь тому назад; пользы Киреевский не принес никакой, и если последующие поколения по какому-нибудь чуду запомнят его имя, то они пожалеют только о печальных заблуждениях этого даровитого человека. Если бы Киреевскому удалось составить себе обширный круг читателей и приобрести себе значение в литературе, то влияние его идей составило бы самый яркий антагонизм с пропагандою Белинского. Всякому честному деятелю литературы пришлось бы воевать с ним всеми силами своего пера; против него поднялись бы все люди, сколько-нибудь дорожащие мыслию; за него стали бы только люди очень ограниченные или очень недобросовестные. А сам Киреевский был человек очень неглупый и в высшей степени добросовестный — отчего же он хотел остановить разум на пути его развития? отчего он порывался повернуть его назад к младенческим его годам? Вот в этих-то пунктах и заключается психологический интерес тех вопросов, на которые наводит чтение сочинений Киреевского и приложенных к ним материалов для его биографии.

II

И. В. Киреевский родился в 1806 году и вырос в деревне своих родителей. Отец его умер, когда ему было шесть лет, а мать его, через пять лет после смерти своего мужа, вышла замуж за Елагина. Молодой Киреевский привязался к своему отчиму и вырос под его влиянием. Доброе согласие его с своим семейством продолжалось во время всей его жизни; ему не пришлось

относиться критически к личностям своих родственников, и поэтому он не испытал того тяжелого разочарования, которое переживают почти все люди, начинающие мыслить. Вероятно, детство Киреевского оставило в его душе самое светлое воспоминание; до конца жизни он дорожил теми лицами, которые управляли его первоначальным воспитанием; его совершенно удовлетворяли их педагогические приемы, их воззрения на жизнь, их отношения к разным практическим и теоретическим вопросам; одобряя их понятия, Киреевский сам успокоивался на них и не чувствовал необходимости стремиться к чему-нибудь более разумному; спокойно и приятно проведенное детство вместе с неизгладимыми воспоминаниями оставило в его уме такой густой осадок допотопных идей, которого не могли сдвинуть с места ни житейские волнения, ни теоретические размышления. Любознательность Киреевского была очень велика — он много читал, серьезно задумывался над прочитанным, но как только вычитанные идеи начинали разрушать образы, населявшие его детство, так он отстранял их прочь, чистосердечно называя их заблуждениями и не считая даже нужным останавливаться на вопросе — точно ли это заблуждения. Киреевский любил те понятия, с которыми он свыкся в детстве; а когда человек любит какую-нибудь идею, тогда бывает очень трудно убедить его в ее несостоятельности; чтобы опрокинуть в голове его эту любимую идею, необходим сильный толчок, крутой поворот или постоянное влияние другого человека, стоящего выше его по развитию и смотрящего на вещи непредубежденными глазами. Ни того, ни другого не пришлось испытать Киреевскому.

«Мы, — пишет он г. Кошелеву, мечтая о жизни, — возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудив любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотою слога»².

В начале 1830 года Киреевский, воодушевленный этими высокими стремлениями, уехал за границу; ему в это время пришлось пережить глубокое огорчение; он сделал предложение любимой женщине и получил отказ; это событие потрясло его здоровье, и медики предписали ему путешествие как лучшее средство поправиться и развлечься. Его не манило вдаль стремление к широкой жизни мысли; ему было уютно в московском кругу родственников и друзей, и спокойное наслаждение ровными отношениями с окружающими людьми было для него дороже кипучей деятельности и разнообразных волнений ум-

ственной жизни. «Я возвращусь, возвращусь скоро, — писал он через несколько дней после своего отъезда из Москвы, — это я чувствую, расставшись с вами»³.

Мягкосердечный московский юноша пробыл за границею всего 10 месяцев, и заграничная атмосфера не успела произвести в нем никакого благотворного изменения. Он мерил западную мысль крошечным аршином своих московских убеждений, которые казались ему непогрешимыми и которые разделяли с ним все убогие старушки Белокаменной. Он слушал лекции известнейших профессоров, усвоивал себе фактические сведения, сообщал в письмах к родственникам и друзьям остроумные заметки о методе и манере их преподавания, и между тем сам оставался неразвитым, наивным ребенком, не умевшим ни на минуту возвыситься над воззрениями папеньки и маменьки.

Слушая лекции Шлейермахера, профессора теологии, Киреевский находил, что Шлейермахер слишком много рассуждает и что современному мыслителю следует воздерживаться от анализа подробностей. Избавляю себя от обязанности выписывать то место, в котором Киреевский произносит суждение над Шлейермахером, и прошу читателей моих, желающих познакомиться с этим суждением, пробежать в I томе 42-ю страницу материалов.

В Берлине Киреевский познакомился с Гегелем, и на него сильно подействовала чарующая мысль, что он окружен *первоклассными умами Европы*; он выразил эту мысль в письмах на родину; с первоклассными умами он говорил «о политике, о философии, о религии, о поэзии»; как на него подействовали суждения первоклассных умов об этих высоких предметах, он не пишет. Развивал ли он сам перед ними свои наивно-ребяческие понятия и нравилось ли им его нетронутое простодушие, он также не сообщает. Сношения Киреевского с Гегелем и его знакомыми продолжались очень недолго и поэтому не успели произвести прочного впечатления. Киреевский с любопытством осмотрел мнения первоклассных умов, как осматривают диковинки какого-нибудь музеума, и оставил эти мнения нетронутыми, вероятно потому, что они резко расходились с его стремлениями и казались ему непригодными для жизни.

В конце 1830 года Киреевский возвратился в Россию. Впечатления его заграничной жизни глубоко запали в его восприимчивый ум и выразились в искреннем сочувствии к западному просвещению, в сильном желании провести в русскую жизнь начала лучшей цивилизации. В течение 1831 года он собрал материалы для издания журнала, составил себе круг сотрудни-

ков и в 1832 году выпустил в свет две первые книжки журнала «Европеец». Сочувствие Киреевского к западному просвещению обнаружилось в его статье «Деятнадцатый век», открывшей собою его журнал и выразившей в общих чертах ту программу, которой намерен был следовать издатель. В этой статье проведена мысль о необходимости постоянного умственного общения между Европою и Россиею. «Ибо просвещение одинокое, — говорит Киреевский, — китайски отделенное, должно быть и китайски ограниченное: в нем нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества»⁴. В этой статье можно заметить только один существенно важный недостаток — крайнюю голословность и бездоказательность. В подтверждение своих идей Киреевский не приводит ни одного факта. Вся статья вертится на отвлеченных умозрениях; Киреевский составляет себе какую-то химическую формулу европейской образованности и потом, отвернувшись от действительных фактов, смотрит только на эту формулу, передвигает и перетасовывает ее ингредиенты и подводит такие итоги, которые столько же похожи на действительность, сколько список примет, означенных в отпускном билете, похож на живого владельца этой бумаги. Все сочувствие Киреевского к европейской цивилизации улетучивается в общих местах и в фразах; если оно не выражается в междометиях и восклицаниях, то это происходит единственно оттого, что Киреевский старается везде выдерживать тон серьезного и основательного мыслителя. На самом же деле в его статье, кроме внешнего тона, нет ничего солидного и основательного; он берет из Гизо (не указывая на источник) его мнение о том, что европейская цивилизация сложилась из трех элементов: из остатков классического мира, из христианства и из германского варварства, и на эту тему начинает разыгрывать вариации очень однообразные, утомительные и бесполезные. Ни одна реальная сторона европейской жизни не затронута в этой характеристике девятнадцатого века. Мы не видим даже в общих чертах, как живут люди в Европе, как смотрят друг на друга различные сословия, к чему стремятся отдельные личности и целые партии, какие потребности жизни отражаются в литературе. Видно, что благоговение Киреевского перед первоклассными умами Европы еще продолжается; ему нет дела до того, что ест французский блузник, нет дела до того, что говорит на своем митинге английский ремесленник, нет дела до того, как богатая буржуазия эксплуатирует пролетариев и как буржуа, хозяин в своем доме и в своей семье, давит индивидуальное развитие своих сы-

новой и дочерей; бытовые вопросы, возникающие в европейской жизни и составляющие ее животрепещущий и общечеловеческий интерес, проходят мимо его просвещенного ума, занятого недосыгаемо высокими интересами и аристократическими идеальными стремлениями. Продолжая восхищаться первоклассными умами Европы, Киреевский, очевидно, думает, что эти-то первоклассные умы, т. е. дюжины две немецких профессоров философии, олицетворяют в своих особах самые характерные моменты европейской цивилизации. Киреевскому кажется, что мысль Шеллинга о сущности истинного познания имеет мировое значение и что, высказавши эту мысль в научной форме, Шеллинг сделал истинно великое открытие, просто вконец разодолжил все человечество. Придавая такое колоссальное значение немецкой умозрительной философии, Киреевский, конечно, забывает, что вряд ли одна сотая часть всего населения Западной Европы интересуется диалектическими построениями немецких профессоров и что даже эта сотая не выносит для себя из этих диалектических построений ничего существенного. Если под именем цивилизации подразумевать те формы, в которые укладывается жизнь отдельного человека и народа, то умозрительная философия получит право участвовать в картине цивилизации настолько, насколько она содействует развитию и изменению бытовых форм и жизненных отношений. В этом случае она электрическим током проходит через тысячи работающих голов; когда же эта умозрительная философия ограничивается построением формул, тогда она оставляется на долю досужим людям, которых не помяла железная рука вседневной заботы и которым приятно носиться в отвлеченных пространствах, вместо того чтобы смотреть на горе окружающих людей и помогать им делом и советом.

Умозрительная философия — пустая трата умственных сил, бесцельная роскошь, которая всегда останется непонятною для толпы, нуждающейся в насущном хлебе. Этого не понимали ни Гегель, ни Шеллинг, этого, конечно, не понял и Киреевский. Вместо того чтобы взглянуть на умозрительную философию как на хроническое поветрие, как на болезненный нарост, развившийся вследствие того, что живые силы, стремившиеся к практической деятельности, были насильственно сдавлены и задержаны, Киреевский преклоняется перед философами как перед вожаками европейской мысли, любитесь ими как цветом и надеждою европейской цивилизации. Замечательно, что масса читателей обыкновенно сочувствует мыслителю только в каком-нибудь одном, часто очень узком, часто чрезвычайно широ-

ком применении его идеи. Масса берет только практический вывод и обыкновенно делает этот вывод так смело и так резко, что сам мыслитель пугается и пятится назад. Анабаптисты и крестьянские войны были практическим выводом идей Лютера и Меланхтона, и Лютер вместе с Меланхтоном испугались и прокляли свое собственное дело. Так же точно Гегель, Шеллинг и все прочие предводители «немецкого любомудрия» прокляли бы те неожиданные выводы, которые делает Киреевский на основании их идей и их деятельности. Этим «первоклассным» умам Европы пришлось бы краснеть от стыда и досады, если бы они узнали, что их в России гладят по головке за то, что они показали неудовлетворительность чистого разума, составили реакцию против энциклопедистов XVIII века и, таким образом, натолкнули европейский Запад на возвратный путь. Киреевский как мягкосердный московский юноша, сросшийся с идеями своего родимого города, увидел и понял в немецких философах только то, что имело сходство с его стремлениями. Чтобы согласить свое уважение к первоклассным умам Европы с своею слепую привязанностью к тому, что толковали ему с детства маменька да нянюшка, Киреевский употребил довольно ловкий маневр: Киреевский говорит, что Гегель тем велик и полезен, что, доведя рационализм до крайних пределов, он показал недостаточность чистого разума и убедил людей в необходимости искать других источников познания, «очистил дорогу к храму живой мудрости». Вот, думает Киреевский, Запад увидел, что на своих философах далеко не уедешь; вот он погорюет, погорюет, да и обратится к нам за советом, а мы, конечно, дадим ему совет в московском духе; Запад прислушается, увидит, что это «добро зело», скажет, подобно князю Владимиру, что, отдав сладкого, уже не хочешь горького, и заживем мы с Западом душа в душу, как жили с ним с лишком лет тысячу тому назад. В таких-то красках рисуются Киреевскому будущие отношения между цивилизациями России и Европы. Эти краски в его статье «Девятнадцатый век» положены так легко, что они проходят незаметными для невнимательного читателя; Киреевский в этой статье напирает всего больше на то, что мы должны сблизиться с Европою и заимствовать у нее образованность, но за этими словами слышится тайная надежда: будет и на нашей улице праздник; придет к нам Европа просить ума-разума, и мы великодушно поделимся с нею нашими духовными благами. В статье «Девятнадцатый век» выражались, таким образом, два главные момента умственной жизни Киреевского: на эту статью положили свою печать детство Киреевского и его

путешествие за границу; первое отразилось в теплоте чувства и в робости мысли, второе — в искреннем, но голословном и необъясненном сочувствии к европейской цивилизации. Чему сочувствует Киреевский — мы не видим. На что ему нужна Европа — не понимаем. Словом, во всей статье переплетается московский сентиментализм с каким-то сердечным влечением к европейскому Западу. При этом должно заметить, что это неопределенное, сердечное влечение не имеет ничего общего с сознательным уважением зрелого человека к оцененной и проверенной идее.

III

Если бы Киреевский, управляя журналом, продолжал уяснять себе и публике свои стремления и симпатии, то, вероятно, он договорился бы до каких-нибудь осязательных результатов; он увидел бы противоречие между европеизмом и московскою сентиментальностью и склонился бы определенным образом на ту или на другую сторону. Пока впечатление заграничного путешествия было еще свежо и сильно, можно было надеяться, что западный элемент возьмет верх над воспоминаниями детства; но тут, к несчастью, непредвиденные обстоятельства насильственно прервали деятельность Киреевского. «Европеец» прекратился на первых двух книжках. Люди с сильным характером раздражаются неудачами; их энергия удваивается при борьбе с препятствиями; их убеждения становятся строже и последовательнее, обозначаются отчетливее, резче и неумолимее. Но с Киреевским этого не могло случиться; он упал духом, перестал писать, стал внимательно пересматривать свои убеждения и во многом изменил их основной характер. Он, конечно, не прививал к себе искусственно таких идей, которые гармонировали бы с обстоятельствами; он не стал бы себя насиловать, не поплыл сознательно по течению, но, как человек в высшей степени впечатлительный, он испытал от этой неудачи самое сильное потрясение; встревоженный и огорченный, он усомнился в самом себе; ему пришло в голову, что, может быть, это само провидение дает ему спасительный урок, что, может быть, он заблуждался и указывал своим согражданам такой путь развития, который не соответствует их потребностям. Когда в уме Киреевского началось это тяжелое раздумье, когда ему, таким образом, представился случай под влиянием житейской невзгоды выковать себе убеждения зрелого человека, тогда воспоми-

хания детства в полной яркости и отчетливости представились его встревоженному воображению. Окружающие впечатления, Москва и Долбино (родовое имение Киреевских), взяли верх над европейскими тенденциями, пробудившимися во время заграничной поездки и выразившимися в прерванной деятельности молодого журналиста. Эти тенденции, в которых было так много неясного, но вместе с тем так много искреннего, эти тенденции, из которых, при других условиях, могло выработаться много хорошего и разумного, отошли на задний план, завяли и зачахли, уступили свое место другим воззрениям, мрачным, бесплодным и безжизненным.

Если можно сближать литературный тип с личностью действительно существовавшего человека, то я позволю себе сравнить участь Киреевского с судьбою Лизы из «Дворянского гнезда» Тургенева. И Киреевский и Лиза носили в себе с детства зародыши того разложения, которое со временем погубило и извратило их богатые умственные силы; оба они, и Киреевский и Лиза, были способны жить разумною жизнью; если бы им благоприятствовало счастье, то Лиза не пошла бы в монастырь, а Киреевский остался бы верен чисто европейским тенденциям; но когда над ними обрушилась беда, тогда в них поднялись все их мистические инстинкты, и оба кончили очень дурно.

Прекратив издание «Европейца», Киреевский сосредоточился и в продолжение двенадцати лет написал только две небольшие статьи; когда он снова начал высказываться в печати, тогда направление его мыслей оказалось уже существенно измененным. Составитель материалов для биографии Киреевского находит, конечно, что это изменение было важным шагом вперед; я скажу с своей стороны, что это изменение было глубоким и окончательным падением.

Обо многих людях, шедших по тому пути, по которому пошел Киреевский, можно сказать просто: туда им и дорога! Но о Киреевском нельзя не пожалеть, как нельзя, например, не пожалеть о Гоголе. Несмотря на то, что его ум никогда не дошел до самоосвобождения, ему невозможно отказать в значительной степени даровитости. Он не доводит никакой идеи до последних пределов, но в диалектическом развитии этой идеи он всегда обнаруживает гибкость ума и логическую находчивость. Логика Киреевского скована пристрастиями и предрассудками, но, отстаивая эти пристрастия и предрассудки, он пускает в ход самые разнообразные диалектические приемы и действует на читателя не силою последовательности, а разнообразием и наглядностью аргументов. Он не мыслитель; он просто человек,

горячо чувствующий и старающийся убедить читателя в нормальности и законности своих симпатий. Люди, одаренные от природы непобедимую логикой здравого смысла, конечно, увидят, к чему клонятся усилия Киреевского, и не поддадутся ни его доводам, ни теплоте чувства, разлитого в его статьях.

Что же касается до людей слабых, чувствительных и способных увлекаться, то на них могут подействовать в высшей степени тенденции Киреевского, прикрытые прилично литературною формою, соглашенные наружным образом с интересами гуманного развития и подкрашенные научными терминами и именами новейших философов.

Когда Киреевский толкует об общих исторических вопросах, о потребностях народа и человечества, тогда он оказывается совершенно не на своем месте. У него не хватает широты взгляда и силы ума, для того чтобы охватить подобные вопросы во всем их величии и чтобы, обсуживая их, не забиться в какую-нибудь трущобу, из которой нет выхода на свежий воздух. Об Европе и о России он судит вкривь и вкось, не зная фактов, не понимая их и стараясь доказать всему читающему миру, что и философия, и история, и политика нуждаются для своего оживления именно в тех понятиях, которые были привиты ему самому. Тот же Киреевский, имея дело с частным вопросом, с небольшим явлением, не превышающим понимания обыкновенного человека, оказывается очень тонким ценителем, очень остроумным критиком и беспристрастным судьей.

В его мелких статьях рассыпано много удачных замечаний о нашей вседневной жизни, об уродливых и смешных явлениях, встречающихся на каждом шагу в нашем несложившемся обществе. Вот, например, что говорит Киреевский в своей статье «Горе от ума» на московском театре:

«Философия Фамусова и теперь еще кружит нам головы; мы и теперь, так же как и в его время, хлопочем и суетимся из ничего, кланяемся и унижаемся бескорыстно, только из удовольствия кланяться; ведем жизнь без цели, без смысла; сходимся с людьми без участия, расходимся без сожаления; ищем наслаждений минутных и не умеем наслаждаться. И теперь, так же как при Фамусове, дома наши равно открыты для всех: для званных и незванных, для честных и для подлецов. Связи наши состояются не сходством мнений, но сообразностью характеров, не одинаковою целью в жизни и даже не сходством нравственных правил; ко всему этому мы совершенно равнодушны. Случай нас сводит, случай разводит и снова сближает без всяких последствий, без всякого значения»⁵.

Эти слова, по моему мнению, выражают верный и беспощадный взгляд на пустую жизнь нашего общества, на отсутствие в нем общих интересов, на узкую ограниченность той сферы, в которой мы живем и стараемся действовать. Ясно, что Киреевский, выражая подобные мысли, не мирился с несовершенствами нашей действительности и считал необходимым исправление этих недостатков. Причину недостатков он видит в том, что «из-под европейского фрака выглядывает остаток русского кафтана и что, обривши бороду, мы еще не умыли лица». Средство исцеления заключается, по его мнению, в сближении с Европой, в усвоении общечеловеческих идей, в уничтожении особенности и неподвижности. Все эти идеи здравы и верны; в положительной их части, т. е. там, где Киреевский указывает на то, что должно делать, можно заметить ту же отвлеченную голословность, которую мы уже видели в статье «Девятнадцатый век». Что же касается до отрицательной части, т. е. до перечисления недостатков, то должно сознаться, что в ней много справедливого и даже оригинального. Киреевский глубоко чувствовал безалаберность русской жизни, и это чувство выразилось в его произведениях в очень разнообразных формах; порою он является обличителем житейских нелепостей, порою выражает свое сочувствие к тем лучшим единицам, которые страдают в душной атмосфере, порою сам тоскливо стремится вон из действительности в мир мечты или в область отвлеченного умозрения. В небольшой статье его «О русских писательницах» можно найти несколько горячо прочувствованных страниц. Киреевский понимает, что женщина, чувствуя потребность высказаться перед своими согражданами, принуждена бороться в России со многими и положительными и отрицательными препятствиями; он понимает, что труд женщины далеко не получил еще у нас права гражданства, что женщина, предоставленная своим собственным силам, принужденная преодолевать предубеждение одних, равнодушие других, непонимание третьих, рискует умереть с голоду, несмотря ни на свою даровитость, ни на свое образование, ни на искреннее стремление к честному и общеплезному труду. Если этого уже нет теперь, если в наше время даровитая писательница пользуется всеобщим уважением, то это было иначе в тридцатых годах, когда писал Киреевский; тогда вообще круг читающей публики был гораздо теснее, и, кроме того, предубеждение против литературного труда женщины имело свое значение в обществе и в семействе. Вот, например, краткий рассказ Киреевского об одном замечательном факте тогдашней литературы и тогдашней жизни:

«Недавно, — говорит он, — Российская академия издала стихотворения одной русской писательницы, которой труды займут одно из первых мест между произведениями наших дам-поэтов и которая до сих пор оставалась в совершенной неизвестности. Судьба, кажется, отделила ее от людей какою-то страшною бездною, так что, живя посреди их, посреди столицы, ни она их не знала, ни они ее. Они оставили ее, не знаю для чего; она оставила их для своей Греции, — для Греции, которая, кажется, одна наполняла все ее мечты и чувства; по крайней мере о ней одной говорит каждый стих из нескольких десятков тысяч, написанных ею. Странно: семнадцать лет, в России, девушка бедная, бедная с всею своею ученостью! Знать восемь языков, с талантом поэзии соединять талант живописи, музыки, танцеванья, учиться самым разнородным наукам, учиться беспрестанно, работать все детство, работать всю первую молодость, работать, начиная день, работать отдыхая; написать три больших тома стихов по-русски, может быть, столько же на других языках; в свободное время переводить трагедии, русские трагедии, — и все для того, чтобы умереть в семнадцать лет в бедности, в крайности, в неизвестности!»⁶

В этом живом рассказе о неизвестных трудах, об этой глухой борьбе с нуждою, об этой молодой жизни, испепелившейся в бесплодных усилиях, слышен голос человека, способного чувствовать и понимать чужое горе. В этом рассказе слышится страшный укор нашей жизни. Отчего девушка даровитая, работающая изо всех сил, обладающая значительными сведениями, тратит время на бесполезные стихи о Греции, не находит в русской жизни материалов для своей деятельности и умирает беспомощная, непризнанная, никому не нужная, никем и ничем не согретая?

Киреевский глубоко сочувствует тем постоянным огорчениям, которые впечатлительная душа женщины испытывает ежеминутно при разнообразных столкновениях с уродливыми явлениями нашей жизни. Он понимает, что женщина, одаренная живым эстетическим чувством, может и должна стремиться в какую-нибудь более изящную и гармоническую среду.

«Италия, кажется, сделалась ее вторым отечеством, — говорит он об одной из наших писательниц, — и, впрочем, кто знает? Может быть, необходимость Италии есть общая, неизбежная судьба всех, имевших участь, ей подобную? Кто из первых впечатлений узнал лучший мир на земле, мир прекрасного; чья душа, от первого пробуждения в жизнь, была, так сказать, взлелеяна на цветах искусств и образованности, в теплой ита-

льянской атмосфере изящного; может быть, для того уже нет жизни без Италии, и синее итальянское небо, и воздух итальянский, исполненный солнца и музыки, и итальянский язык, проникнутый всей прелестью неги и грации, и земля итальянская, усеянная великими воспоминаниями, покрытая, зачарованная созданиями гениального творчества, — может быть, все это становится уже не прихотью ума, но сердечною необходимостью, единственным, неудушающим воздухом для души, изоблаванной роскошью искусств и просвещения»⁷.

Любуясь изящным произведением, Киреевский невольно сравнивает гармонию этого произведения с нестройностью окружающей жизни; он чувствует разлад, существующий между миром мечты и миром серенькой действительности, и самое эстетическое наслаждение переходит в тихое чувство грусти. «Все слишком идеальное, — говорит он, — даже при светлой наружности, рождает в душе печаль, оттененную каким-то магнетическим сочувствием; такова одинокая, чистая песнь, прослышанная сквозь нестройный, ее заглушающий шум; такова жизнь девушки с душою пламенною, мечтательною, для которой из мира событий существуют еще одни внутренние»⁸. Пожалуй-ста, гг. читатели, не останавливайтесь на внешней сентиментальности, которую грешит это место; взгляните в основную мысль, вникните в то настроение, которое выразилось в этих тихих излияниях грусти, поставьте себя на место Киреевского, перенеситесь в его время, и вы увидите, что причины этой грусти были очень реальные.

У Киреевского рассеяно в его статьях много замечательных мыслей; чисто литературная критика его отличается верностью эстетического чутья. Замечательнее других его произведений небольшая статья о стихотворениях Языкова. Приведу из этой статьи несколько выписок, выражающих общие отношения автора к общим вопросам жизни.

«Мы часто, — говорит Киреевский, — считаем людьми нравственными тех, которые не нарушают приличий, хотя бы в прочем жизнь их была самая ничтожная, хотя бы душа их была лишена всякого стремления к добру и красоте. Если вам случилось встречать человека, согретого чувствами возвышенными, но одаренного притом сильными страстями, то вспомните и сочтите, сколько нашлось людей, которые поняли в нем красоту души, и сколько таких, которые заметили одни заблуждения. Странно, но правда, что для хорошей репутации у нас лучше совсем не действовать, чем иногда ошибаться, между тем как, в

самом деле, скажите, есть ли на свете что-нибудь безнравственнее равнодушия»⁹.

Вот замечательная мысль Киреевского об отношениях между жизнью и искусством:

«Но когда является поэт оригинальный, открывающий новую область в мире прекрасного и прибавляющий, таким образом, новый элемент к поэтической жизни своего народа, — тогда обязанность критики изменяется. Вопрос о достоинстве художественном становится уже вопросом второстепенным; даже вопрос о таланте является не главным; но мысль, одушевлявшая поэта, получает интерес самобытный, философический; и лицо его становится идеею, и его создания становятся прозрачными, так что мы не столько смотрим на них, сколько сквозь них, как сквозь открытое окно стараемся рассмотреть самую внутренность нового храма и в нем божество, его освящающее.

Оттого, входя в мастерскую живописца обыкновенного, мы можем удивляться его искусству; но пред картиною художника творческого забываем искусство, стараясь понять мысль, в ней выраженную, постигнуть чувство, зародившее эту мысль, и прожить в воображении то состояние души, при котором она исполнена. Впрочем, и это последнее сочувствие с художником свойственно одним художникам же; но вообще люди сочувствуют с ним только в том, что в нем чисто человеческого: с его любовью, с его тоской, с его восторгами, с его мечтою-утешительницею, одним словом, с тем, что происходит внутри его сердца, не заботясь о событиях его мастерской.

Таким образом, на некоторой степени совершенства искусство само себя уничтожает, обращаясь в мысль, превращаясь в душу»¹⁰.

Вот суждение Киреевского об особенностях поэзии Языкова:

«Если мы внимем в то впечатление, которое производит на нас его поэзия, то увидим, что она действует на душу, как вино, им воспеваемое, как какое-то волшебное вино, от которого жизнь двоится в глазах наших: одна жизнь является нам тесною, мелкою, вседневною; другая — праздничною, поэтичною, просторною. Первая угнетает душу, вторая освобождает ее, возвышает и наполняет восторгом. И между сими двумя существованиями лежит явная, бездонная пропасть; но через эту пропасть судьба бросила несколько живых мостов, по которым душа переходит из одной жизни в другую: это любовь, это слава, дружба, вино, мысль об отечестве, мысль о поэзии и, наконец, те минуты безотчетного, разгульного веселья, когда собственные звуки сердца заглушают ему голос окружающего мира, — зву-

ки, которыми сердце обязано собственной молодости более, чем случайному предмету, их возбудившему»¹¹.

Я, может быть, утомил читателя выписками, но мне хотелось дать возможно полное понятие о светлой стороне литературной деятельности Киреевского. В этой светлой стороне отразилась способность сочувствовать всем человеческим ощущениям и понимать чувством все человеческие слабости и страдания. Киреевский родился художником и, неизвестно почему, вообразил себя мыслителем. Он впечатлителен, восприимчив, отзывчив, способен подчиняться чужому влиянию, увлекаться чужими идеями; у него нет умственной самобытности; он постоянно отражает в себе идеи и симпатии той среды, в которой он живет и которую любит. Бывши юношею, он жил тем, что было втолковано ему в детстве; поехавши за границу, он увлекся «первоклассными умами» Европы и начал стремиться к западному просвещению, которое было известно ему как-то понаслышке да по философским трактатам Гегеля и Шеллинга. Воротившись на родину и заслышав гул московских колоколов, он крепко прирос к той родимой почве, о которой убивается журнал «Время»¹², и вообразил себя представителем славянского любомудрия, необходимого для спасения разлагающегося Запада. Но, как ни глубоко было заблуждение Киреевского, оно органически вытекало из основных свойств его характера, из тех самых свойств, которые выразились в нескольких блестящих мыслях и в нескольких горячо прочувствованных страницах.

Вот, видите ли, есть люди, которые не могут смотреть хладнокровным критическим взглядом на все, что их окружает; им необходимо горячо любить, горячо отдаваться чему-нибудь, с полным самоотвержением служить какому-нибудь принципу или даже какому-нибудь лицу. Когда эти люди успевают обречь себя на служение какой-нибудь великой, истинной идее, тогда они совершают великие подвиги, становятся благодетелями своего народа и заслуживают признательность современников и потомков. Когда же они ошибаются в выборе своего кумира, тогда они делаются беспутными людьми, поступают в число гасильников и становятся тем опаснее, чем ревностнее и чисто-сердечнее увлекаются своею привязанностью к превратной идее. Киреевский чувствовал, что многие потребности просвещенного ума не находят себе удовлетворения, что многие обыденные явления оскорбляют человеческое чувство. Что же оставалось ему делать в таком положении? Оставалось бороться против тех сторон жизни, которые можно было изменить, и мириться с тем, что было не под силу отдельному человеку.

Мирясь с явлениями жизни чисто внешним образом, надо было оградить самого себя от развращающего влияния этой жизни. Надо было, отказываясь от фактической борьбы, оставаться настороже и хранить свою умственную самостоятельность среди хаоса невежества, насилия и предрассудков. Но жить таким образом, без деятельной борьбы и без страстных привязанностей, значило жить чистым отрицанием, не верить ни в себя, ни в других, ни в идею, сознавая безотрадность настоящего и сомневаясь в возможности лучшего будущего. Остановиться на таком печальном воззрении на жизнь способны очень немногие люди; чтобы ужиться с чистым сомнением в области науки и жизни, надо обладать значительною трезвостью ума и недюжинною твердостью характера. Но у Киреевского не было ни того, ни другого; страдая от особенностей жизни, он не мог ни свыкнуться с этими особенностями, ни выстрадать себе полное равнодушие к этой жизни. Уродливые явления мешали ему действовать, но они не мешали ему мечтать, и он весь ушел в мир мечты, унося с собою свою диалектическую ловкость, которая помогала ему доказывать и себе и другим, что мечта его — не мечта, а живая действительность. Если бы Киреевский был мыслителем, если бы он заботился не об удобстве того или другого мирозерцания, а только о степени его действительной верности, тогда он не стал бы утешать себя произвольными фантазиями; если бы он был чистым поэтом, тогда он просто окружил бы себя созданиями собственного воображения, не стараясь связывать эти создания с явлениями действительной жизни. Но, к сожалению, в Киреевском соединились эти два редко совместимые элемента; он по природе своей художник, а по развитию ученик немецких философов. Он постоянно мечтает, но воспеваемые им предметы, к сожалению, вовсе не вяжутся с поэзией; вместо того чтобы изображать свои собственные чувства, настроение своей души, наконец, то или другое, мелкое или крупное событие, он берет самые отвлеченные темы и пишет поэму в прозе о европейской цивилизации, об отношениях между Западом и Россией, о новых началах в философии. Такого рода сочинения оказываются плохими поэмами и плохими рассуждениями. Личное настроение автора не может выразиться в свободном лирическом излиянии, потому что оно сковано логикою, диалектикою и физиономией действительных фактов. Что же касается до логики автора, то она, конечно, стоит ниже всякой критики, потому что ее дело — доказывать то, во что Киреевскому приятно верить. «Логический вывод, — говорит собиратель материалов, думая похвалить своего героя, —

был у Киреевского всегда завершением и оправданием его внутреннего верования и никогда не ложился в основание его убеждения»¹³. В сочинениях Киреевского хороши только те места, в которых он является чистым поэтом, те места, в которых он бессознательно выражает всю полноту своего чувства. Повести Киреевского (из которых окончена только одна — «Опал») очень плохи, потому что в них преобладает головной элемент; они сбиваются на аллегории или же на рассуждения на заданную тему. У Киреевского не хватило бы творческой силы на то, чтобы обдумать и создать художественно стройное целое; у него мечтательность выражается в общем направлении мысли, а сильное воодушевление появляется только проблесками и продолжается недолго; я выписал почти все те места, в которых Киреевский, увлекаясь лирическим порывом, производит на читателя сильное и вполне гармоническое впечатление. Таких мест в двух томах очень немного, и эти места тонут в сотнях дидактических, утомительно-скупных и глубокобесполезных страниц.

IV

Направление, по которому пошел Киреевский после своего двенадцатилетнего бездействия, называется *православно-славянским*. Задатки этого направления заключаются еще в основных положениях его статьи «Девятнадцатый век», но эти положения получили полное развитие и принесли обильные плоды впоследствии, в его ответе Хомякову, в письме к графу Комаровскому, в критических статьях, помещавшихся в «Москвитянине», и в последней его философской статье, украсившей собою страницы покойной «Русской беседы». Все эти статьи большею частью посвящены сравнению европейской цивилизации с русскою. Существование самобытной русской цивилизации, процветавшей «во время оно» и задавленной реформою Петра, составляет в глазах Киреевского неопровержимый факт, не требующий никаких доказательств. Эта русская цивилизация восхваляется всеми возможными возгласами и причитаниями; сравнивая ее с западною, Киреевский находит, что она не в пример лучше; он останавливается на этом сравнении с особенною любовью и с трогательным патриотическим самодовольством; главное преимущество, которое он находит в русской цивилизации, заключается в том, что русская цивилизация не проникнута рационализмом и не подчинена господству разума.

Чтобы доказать, что Киреевский считает это свойство действительным и важным преимуществом и что деятельность разума кажется ему в высшей степени опасною, я приведу следующую цитату из его письма к графу Комаровскому. Она очень длинна и скучна, но читатель узнает из нее замысловатое мирозерцание Киреевского и убедится в том, что русская цивилизация стоит неизмеримо выше западной:

«Но остановимся здесь и соберем вместе все сказанное нами о различии просвещения западноевропейского и древнерусского; ибо, кажется, достаточно уже замеченных нами особенностей, для того чтобы, сведя их в один итог, вывести ясное определение характера той и другой образованности.

Христианство проникало в умы западных народов через учение одной Римской церкви, — в России оно зажигалось на свечильниках всей Церкви православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности, — в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума, здесь — стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий, здесь — стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного, мертвого единства, здесь — стремление к внутреннему, живому; там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, — в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты, в древней России — молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение выспших истин, здесь стремление к их живому и цельному познанию; там взаимное прорастание образованности языческой и христианской, здесь — постоянное стремление к очищению истины; там государственность из насиллий завоевания, здесь — из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий, в древней России — их единоклюнная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями составляет отдельные государства, здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там поземельная собственность — первое основание гражданских отношений, здесь собственность — только случайное выражение отношений личных; там законность формально логиче-

ская, здесь — выходящая из быта; там склонность права к справедливости внешней, здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу, здесь, вместо наружной связности формы с формою, ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно из господствующего мнения, здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами, здесь — стройным естественным возрастанием; там волнение духа партий, здесь неизбежность основного убеждения; там прихоть моды, здесь твердость быта; там шаткость личной самозаконности, здесь крепость семейных и общественных связей; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни, здесь простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; там изнеженность мечтательности, здесь здоровая цельность разумных сил; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве, у русского — глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования; одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; в России, напротив того, — преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Потому, если справедливо сказанное нами прежде, то раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности»¹⁴.

Читатель должен помнить, что все великие достоинства, о которых говорит Киреевский, принадлежат только древнерусской цивилизации. Мы, современные русские люди, должны только вздыхать о том, что нам не пришлось насладиться этими благами и что мы, по своей крайней испорченности, потеряли даже способность любить и уважать эту милую старину. Исследователь древнерусского быта мог бы, пожалуй, возразить Киреевскому, что в Древней Руси было плохое житье, что там били батогами не на живот, а на смерть, что суд никогда не обходился без пытки, что рабство или холопство существовало в самых обширных размерах, что мужья хлестали своих жен

шелковыми и ременными плетками, а блюстители нравственности, вроде Сильвестра, уговаривали их только не бить зря, по уху или по видению. Много подобных возражений мог бы привести исследователь, но Киреевский не обратил бы на них никакого внимания; он сказал бы, что все это мелкие, внешние, случайные явления, не касающиеся внутренней идеи, что сущность нашей цивилизации остается неприкосновенною, что принцип ее велик и непогрешим, несмотря на все проделки, творившиеся под покровом этого принципа. На такие убедительные доводы исследователь, конечно, не нашел бы ответа. Подобно этому предполагаемому исследователю, мы преклоняемся перед непонятною мудростью мыслителя-поэта и с трепетом живой надежды прислушиваемся к его обетованиям, открывающим нам перспективу лучшей, просветленной жизни. Из следующих слов его мы узнаем, что мы еще не совсем погибли, что и для нас есть возможность спасения:

«Но корень образованности России живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в его святой, Православной Церкви. Потому на этом только основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России... Построение же этого здания может совершиться тогда, когда тот класс народа нашего, который не исключительно занят добыванием материальных средств жизни и которому, следовательно, в общественном составе преимущественно предоставлено значение — вырабатывать мысленно общественное самосознание, — когда этот класс, говорю я, до сих пор проникнутый западными понятиями, наконец полнее убедится в односторонности европейского просвещения; когда он живее почувствует потребность новых умственных начал: когда с разумною жаждой полной правды он обратится к чистым источникам древней православной веры своего народа и чутким сердцем будет прислушиваться к ясным еще отголоскам этой святой веры отечества в прежней, родимой жизни России. Тогда, вырвавшись из-под гнета рассудочных систем европейского любомудрия, русский образованный человек в глубине особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения святых отцов Церкви найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами западного самосознания. А в прежней жизни отечества своего он найдет возможность понять развитие другой образованности»¹⁵.

Мне нечего прибавлять к этим словам. Они сами говорят за себя.

V

В заключение скажу несколько слов о критической статье, помещенной в «Современнике» под заглавием «Московское словенство»¹⁶. Эта статья своею бездоказательностью и голословием может поспорить с философскими поэмами самого Киреевского. Все представители православно-славянского направления — Хомяков, К. Аксаков, Киреевский — стушеваны под один колер; у всех на лбу прицеплен ярлык с надписью «славянофил», и все они совершенно лишены своей индивидуальной физиономии; славянофильство принимается за какое-то умственное поветрие, свалившееся на Москву как снег на голову и заразившее собою целый кружок людей, очень честных и очень неглупых. Внешние признаки славянофильства описаны в общих чертах, но из этого описания читатель никак не может составить себе понятия о том, как возникло это направление мысли и почему именно оно пришлось по душе Киреевскому, Хомякову и компании. Если закоренелые обскуранты смотрят на нововведения как на дьявольскую прелесть, пущенную в мир для соблазна и гибели православных христиан, то должно сознать, что некоторые отчаянные и чересчур запальчивые прогрессисты смотрят на явления, подобные славянофильству, как на какое-то чудовищное и необъяснимое порождение духа тьмы и зла. Обскуранты и прогрессисты нисколько не похожи друг на друга по образу мыслей, но те и другие, сражаясь с враждебными им явлениями, увлекаются за пределы всякого благоразумия, теряют способность хладнокровно анализировать и, впадая в декламацию, берут фальшивые ноты, вредящие тому делу, которое они защищают.

Вместо того чтобы проследить развитие Киреевского, Хомякова и других славянофилов, вместо того чтобы рассмотреть те свойства этих людей, которые породили в них недоверие к деятельности разума, словом, вместо того чтобы объяснить славянофильство как психологический факт, критик «Современника» вдается в совершенно бесплодную полемику с положениями славянофильских теорий.

Спорить с славянофилами — это, право, странно; благоразумный человек не станет ни опровергать отрывочных восклицаний, ни смеяться над несвязною речью. Он будет наблюдать — изучать развитие и причины — и сообщать результаты своих исследований другим людям, способным и желающим его слушать.

Славянофильство — не поветрие, идущее неизвестно откуда, это — психологическое явление, возникающее вследствие неудовлетворенных потребностей. Киреевскому хотелось жить разумною жизнью, хотелось наслаждаться всем, чего просит душа живого человека, хотелось любить, хотелось верить... В действительности не нашлось материалов; а между тем он полюбил ее, обыдеализировал ее, раскрасил ее по-своему и сделался рыцарем печального образа, подобно незабвенному Дон-Кихоту, любовнику несравненной Дульцинеи Тобозской. Славянофильство есть русское донкихотство; где стоят ветряные мельницы, там славянофилы видят вооруженных богатырей; отсюда происходят их вечно фразистые, вечно неясные бредни о народности, о русской цивилизации, о будущем влиянии России на умственную жизнь Европы.

Все это — донкихотство, всегда искреннее, часто трогательное, большею частью несостоятельное.





К. Н. БЕСТУЖЕВ-РЮМИН

Славянофильское учение и его судьба в русской литературе

<фрагмент>

Полное собрание сочинений И. В. Киреевского, 2 т. М., 1861.
Полное собрание сочинений К. С. Аксакова, т. 1. Сочинения исторические. М., 1861. Полное собрание сочинений А. С. Хомякова. Т. Собрание отдельных статей и заметок разнородного содержания. М., 1861

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

Новое, еще не вполне выразившееся направление может быть предметом отвлеченной конструкции. Но определенная действительность непременно будет насмехаться над ним, потому что не вдруг оно является тем, чем должно быть, а все совершающееся имеет необходимо слабую, открытую для насмешек сторону.

Стефенс

«Славянофилы»... сколько насмешек при этом имени пробуждается в уме каждого русского читателя! Кто не изощрял своего остроумия над славянофилами: от г. Чельшевского¹ до г. Чернышевского, от покойного «Атенея» до «Искры» и «Гудка»!² Сам Белинский был беспощаден к славянофилам; да и они ли один? И что же? Славянофильство живо до сих пор; учение это так стойко, как и прежде, только еще более вросло в почву и каждый день находит себе новых и новых союзников, и ни одному сколько-нибудь живому органу мысли (или, по крайней мере, имеющему претензию быть таковыми) нельзя пройти молчанием тех ответов на общественные вопросы, которые по-

стоянно предлагаются славянофильскими журналами. Мало того: судьба, не щадящая русской мысли, выхватила и из круга славянофилов самых энергических, самых передовых их деятелей, тех, кого сама партия считает главными своими вождями и представителями; но даже и это роковое событие не послужило во вред партии: она продолжает борьбу, и в настоящую минуту едва ли не ее органу принадлежит первенствующее место в русской журналистике. Чем же сильна эта партия, еще так недавно известная под полупрезрительным названием «кружка»? Чтобы отвечать на этот вопрос, мы рассмотрим мнения ее главных представителей; но этому рассмотрению считаем нужным предпослать несколько общих замечаний, касающихся как характера школы, так и ее отношений к другим направления русской литературы. Без этих общих замечаний наша критика будет неполна и отрывочна, ибо вожди славянофильства, сходясь между собою во многих общих началах, тем не менее отличаются каждый своим личным характером, как и следовало ожидать от таких умных и самостоятельных людей, каковы были Киреевский, Хомяков и К. Аксаков.

Выписанные нами слова Стефенса очень много помогают пониманию того отношения, в которое стала русская литература к славянофилам с их первого появления как особого литературного и общественного учения. Отвлеченное построение, державшееся в одних общностях, поражавшее умы, привыкшие к подробному и ясному изложению того, что выработано и испробовано на Западе, было первою причиною непонимания; к этому присоединялось весьма ясное и открытое учение «Маяка», который многими и тогда, как и теперь, смешивался с славянофильскими журналами; а «Маяк» отличался направлением более, чем странным: в свое время он был тем же, чем теперь стала «Домашняя беседа»³. Мы готовы, впрочем, думать, что «Маяк» был бессознательнее «Домашней беседы» и что его увлекал поток его мыслей, а не что-либо постороннее. Но до этого никому не было дела и очень основательно: «Маяк» проповедывал странные вещи, взывал к темным силам, а время и само по себе было не очень светлое. Много мужества и ловкости требовалось тогда от всякого честного деятеля, многое приходилось говорить полусловами и намеками, и тяжело было переносить, что эти намеки объяснялись иной раз даже ярче, чем они представлялись тому, кто их писал. Тяжело было думать, что на многое даже и ответить нельзя... Ясно, что от всего этого накопилось много желчи, много горечи. Не вступая в прямой спор с «Маяком», даже редко затрагивал «Москвитянин», который часто го-

ворил то же, что и «Маяк», и по неловкости впадал в его промахи, критика того времени, в особенности главный представитель ее Белинский, тем беспощаднее преследовала славянофилов, которые в то время только что начинали свою деятельность. Разбирать, в чем состояло отличие этих трех направлений, тогда было не время, тем более что за неимением своего отдельного органа славянофилы писали в «Москвитяине» и некоторые из них были постоянными сотрудниками этого журнала, несмотря на то, что во многом должны бы были, кажется, расходиться во взгляде с его редактором, г. Погодиным, например, хоть во мнении о Петре Великом⁴. К тому же, журнал этот нередко относился к современной ему действительности вовсе не так, как могли бы желать славянофилы; но зато г. Шевырев превозносил древнерусскую словесность, г. Погодин жарко и благородно стоял за западных славян: а эти два предмета особенно любезны славянофилам. В «Москвитяине» же по временам встречалась защита старорусского костюма, который славянофилы в то время надели. Это последнее обстоятельство прежде всего прочего обратило на них внимание общества, которое долго и упорно хотело в них видеть исключительно защитников мурмолки, охабня и бороды*. За этою внешностью, как всегда случается, проглядели истинное содержание учения. На нее же были направлены и насмешки литературы. Особенно сильны сделались споры, когда появились «Исторический сборник» Валуева⁵ с предисловием Хомякова и два «Московские сборника». В них славянофилы открыто бросили перчатку всей литературе того времени, объявив ее ненародною. Вследствие этого их начали даже смешивать с теми противниками «натуральной школы», тогда всевластной, которых называли последователями *риторической школы*⁶. Как мало учение славянофилов понималось их соперниками даже в то время, когда эти соперники смотрели на них более благосклонно, то есть не смешивали их с «Маяком», доказывается следующими словами Белинского: «Рассмотрев его (славянофильство) ближе, нельзя не увидеть, что существование и важность этой литературной котерии⁷ чисто отрицательные, что она вызвана и живет не для себя, а для оправдания и утверждения именно той идеи, на борьбу с которою обрекла себя... Положительная сторона их доктрины заключается в каких-то туманных, мистических предчувствиях победы Востока над Западом»**. По мнению критика, важнее отрицательная

* Что и до сих пор видит в них г. Павлов.

** Белинский В. Г. Собр. соч.: В 12 т. М., 1862. Т. XI. С. 20.

сторона, именно то, что они говорят против русского европеизма; но и в этом отношении заслуга их ограничивается указанием недостатка, источника которого они, по мнению критика, не поняли, ибо источник не реформа, как думают славянофилы, а то, «что Россия вполне исчерпала, изжила эпоху преобразования, что реформа совершила свое дело, сделала для нее все, что могла и должна была сделать, и что настало для России время развиваться самобытно, из самой себя». Вот как не понимали славянофилов даже при полном желании сохранить беспристрастие! Статья, из которой мы сделали выписку, вызвала ответ в «Москвитянине», на который Белинский отвечал уже гораздо запальчивее. К тому же времени принадлежит и начало спора между славянофилами и защитниками родового быта, к которому мы возвратимся, когда будем говорить о К. Аксакове. Теоретическая история, начавшаяся под знаменем родового быта, перерождалась мало-помалу в так называемое отрицательное направление, главными представителями которого стали гг. Соловьев и Чичерин. Отличительная черта этого направления — приписывание всего правительственной инициативе, восхваление начала централизации и реформы Петра. В сущности, оно было приложением к русской истории тех начал, которые некогда Белинский прилагал к литературе, а потому должно было встретить возражение со стороны славянофилов. Закипела борьба, в которой приняли участие все наши журналы — и все стали против славянофилов. Особенною яростью отличились «Атеней», «Русский вестник» и «Московские ведомости». Не будем подробно излагать этой борьбы, что завлекло бы нас слишком далеко, а припомним только, что и большинство публики было тогда не на стороне славянофилов; но они не унывали, а, напротив, все более и более уходили в глубь русской жизни, все ближе и ближе подходили к действительности; что было неясным очерком вначале, то получило впоследствии плоть и кровь: мы склонны думать, что самая борьба много способствовала уяснению. Наконец, явился «Парус», а за ним «День»⁸. Русская публика хорошо знает, на чьей стороне оказалась большинство, несмотря на разнообразные свистки⁹.

Напомним в общем очерке борьбу славянофилов с их противниками, мы перейдем теперь к главным чертам их учения и тем сторонам его, на которых все равно сходятся. Заметим предварительно, что учение это в его настоящем виде мы вовсе не считаем ни идеально полным, ни идеально верным; но думаем только, что никто еще ближе славянофилов не подходил русской действительности, несмотря на то, что в их учении есть

стороны, далеко не удовлетворяющие мыслящего человека нашего времени. Вследствие чего беспристрастное рассмотрение этого учения составляет одну из существеннейших потребностей нашей литературы: пора безотчетных возгласов, толков о мистицизме и об антиисторическом направлены давно прошла.

Противники славянофилов, говоря о них, прежде всего нападают на «слияние с народом», или на «поворот к допетровской Руси». Оба эти пункта, как видит каждый, кто сколько-нибудь вдумался в дело, в сущности сливаются. Возвращение к допетровской Руси значит развитие тех общественных и политических начал, которых деятельность остановлена реформой; слияние с народом значит обращение к этим началам, между которыми первое место занимает община, некогда не ограничившаяся тесными пределами села. Что страшного в этом? — предоставляем судить читателям. Конечно, для достижения этой цели придется пожертвовать многим, чем мы гордимся, как признаком нашего европеизма: цехами, гильдиями, городовым положением и т. п. благами; но точно ли от этого мы много потеряем? вот вопрос. Но нам не того надо; мы ждем, когда вырастет среднее сословие и, по известной уже, заранее готовой программе, явится с своими новыми требованиями. Нужно ли для этого вырастить среднему сословию, мы не знаем, но предполагаем, что нужно, когда так повелось в образованной Европе. Так уж нам отставать не следует. Вот в глазах многих первый грех славянофилов, первый признак их отсталости. Далее, они толкуют об охранительном начале, о силе обычая, восхищаются и английскими ториями и подозрительно смотрят на вигов. Опять какая-то странность; мы люди прогрессивные: мы презираем обычаи, нам нужна смена; смешно же в век паровых машин и электрических телеграфов задерживать жизнь! Вот в этом-то и состоит затруднение; вы боитесь, чтоб жизнь не задержали, а славянофилы боятся, чтоб ее не слишком сильно двинули, и, главное, не двинули бы насильственно, причем, как известно, без ломки не обходится; а ломка ведет к новым постройкам по новому плану, а постройки такого рода редко доводятся до крыши; чаще же всего их приходится снова ломать и снова строить, опять неизвестно, надолго ли. Словом, славянофилы хотят, чтоб дали жизни свободу развиваться, как ей угодно, не задерживая и не понукая ее; они думают, что то и другое равно вредно; действительно, оба пути нередко соединяются, и обществу навязывается известный порядок, к которому оно вовсе не стремилось, который противен и народному духу, и складу народного ума. Народность — вот главный лозунг сла-

вянофилов. Понятие это не раз смущало и спутывало их противников. Что такое народность? спрашивают многие и обыкновенно приходят к тому ответу, что народность есть нечто неделимое и невесомое, что до такой степени присуще человеку, что от нее он не может отделаться, как от своей личности. Вследствие чего о народности нечего и думать; а другие прибавляют еще, что от народности следует отделаться как от средневекового предрассудка. Есть ведь и такие, которые почти также смотрят и на личность. С этим мнением, разумеется, нельзя согласиться. Положим, что народность есть личность народа, то, чем он отличается от других народов; но все-таки нельзя сказать, чтоб эта личность оставалась неизменною, несмотря ни на какие благоприятные или вредные условия. Положим, что мы стали бы в известном смысле воспитывать какого-либо человека: неужели личность его остается неизменною и не погнется в ту или другую сторону: не наклонится на ту сторону, в которую мы ее тянули, или не качнется в другую, совершенно противоположную — и то, и другое более, чем можно было бы ожидать от ее отличительных свойств? То же бывает и с народом: разве крепостное право не наложило своей печати на весь народ русский? разве реформа прошла для него бесследно? разве до сих пор незаметно влияние татарского ига и т. д.? Следственно, никак нельзя отрицать того, что половина русского общества, и притом половина самая образованная, оторвалась от народа, потеряла народность и что ей надо восстановить — может быть, вернее будет сказать, возбудить в себе народность; разрыв между двумя половинами русского народа ясен, и он был положительно вреден для обеих частей: для более образованной тем, что разрушил ее связь с остальною, а для необразованной тем, что погрузил ее в полное невежество. Теперь, по мнению славянофилов, настала удобная пора для этого слития, потому что, с падением крепостного права, пали последние, существенные преграды между сословиями. В этом падении, заметим мимоходом, славянофилы принимали такое сильное участие, что наши прогрессисты не должны были бы относиться к ним свысока, как к «защитникам рабства и невежества» — мы помним в прежнее время кое-где подобную фразу.

Любя народ и постоянно стремясь к соединению с ним, славянофилы высказывали нередко, в чем; по их мнению, состоит главным образом русская народность: русский народ есть по преимуществу народ православный. Здесь мы никак не можем согласиться с их мнением; православие, как религия заимствованная, не может служить отличительным признаком народа.

Конечно, религия первоначальная, созданная самим народом, то есть мифология, выражает многие характеристические черты народа, наконец, она растет и развивается с самим народом; потому греческий Олимп с выросшею на его развалинах философиею, служит выражением народного характера; то же можно сказать и о римском Пантеоне, но никак нельзя того же сказать о православии, которое принято нашим народом вполне готовое. Конечно, многое он принял по-своему: много ходит в народе поверий и преданий, созданных его умом и его фантазией, которых вовсе не признает Церковь. Народ считает себя православным, и он совершенно прав в том смысле, что все эти поверья, все наивные верования, к которым с такою любовью прислушивается историк и этнограф, созданы в простоте младенческого верования, а вовсе не по суетности; но в глазах Церкви, особенно в том виде, как ее представляет себе самый идеальный из славянофилов, покойный Киреевский, все эти поверья не свидетельствуют о православии народа, а скорее о том, что народ не развился до той высоты понимания, которая доступна была отцам Церкви. Вопрос о том, что существенные религиозные истины, нужные для спасения человека, доступные младенцам и людям простым, здесь вопрос посторонний, ибо мы говорим преимущественно о том, может ли православие служить характеристикой народа, — и отвечаем: нет, ибо если вера и существует в сердце, то в сознании она мешается с вещами, совершенно ей чуждыми. Словом, употребляя термин, вошедший уже в науку, русский народ до сих пор живет в периоде двоеверном... мы говорим не только о раскольниках, но даже и о православных. Характер этого двоеверия чрезвычайно любопытен: на нем отразилась вся история народа от той эпохи, когда славянские племена начали поклоняться силам природы, необлеченным в определенный образ, и до наших дней. Но двоеверие — не православие, хотя элемент христианский в нем чрезвычайно силен. Духовные стихи и легенды служат лучшим доказательством такого состояния народного сознания. Следовательно, может ли служить отличием народным то, что не вполне господствует в его сознании? С этою первою чертою народного характера славянофилы связывают все остальные; на первом плане стоит цельность сознания, высшая разумность, исключаящая преобладание рассудочности, характеризующей латинскую цивилизацию, Римскую церковь, а через них и всю европейскую цивилизацию. Все эти мысли яснее других развивал Киреевский. Вот что он говорил:

«Классический мир древнего язычества, не доставшийся в наследие России, в сущности своей представляет торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится, — чистого голого разума, на себе самом основанного выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойственных ему видах — в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности. Действие классицизма на образованность европейскую должно было соответствовать тому же характеру.

Не потому ли, что христиане на Западе поддались незаконно влиянию классического мира, или случайно ересь сошлась с язычеством, но только Римская церковь в уклонении своем от Восточной отличается именно тем же торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом. Так вследствие этого внешнего силлогизма, выводимого из понятия о божественном равенстве Отца и Сына, изменен догмат о Троице, в противность духовному смыслу и преданию; так вследствие другого силлогизма папа стал главою Церкви вместо Иисуса Христа, потом мирским властителем, наконец, непогрешимым; бытие Божие во всем христианстве доказывалось силлогизмом; вся совокупность веры опиралась на силлогистическую схоластику; инквизиция, иезуитизм, словом, все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума, так что и самый протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рационального католицизма».

«Весь частный и общественный быт Запада, — продолжает Киреевский, — основывается на понятии об индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Оттуда святость внешних формальных отношений, святость собственности и условных постановлений важнее личности. Каждый индивидуум — частный человек, рыцарь, князь или город, внутри своих прав, есть лицо самовластное, неограниченное, само себе дающее законы. Первый шаг каждого лица в обществе есть окружение себя крепостью, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими и независимыми властями»¹⁰.

О России тот же автор говорит следующее:

«Рассматривая общественное устройство прежней России, мы находим много отличия от Запада, и во-первых, образование общества в маленькие, так называемые миры. Частная, личная самобытность, основа западного развития, была у нас так мало известна, как и самовластие общественное. Человек

принадлежал миру, мир ему. Поземельная собственность, источник личных прав на Западе, была у нас принадлежностью общества. Лицо во столько участвовало в праве владения, во сколько входило в общество.

Но это общество не было самовластное и не могло само себя устраивать, само изобретать для себя законы, потому что не было отделено от других ему подобных обществ, управлявшихся однообразным обычаем. Бесчисленное множество этих маленьких миров, составлявших Россию, было всё покрыто сетью церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинакия понятия об отношениях общественных и частных. Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение в обычай, который заменял закон, устраивая, по всему пространству земель, подвластных нашей Церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни»¹¹.

Из понятий славянофилов о центральном значении религии и обычая истекает мысль о преобладании внутренней правды, то есть закона нравственного, над правдою внешнею, договорною, юридическою; необходимость единогласия и коренное различие между правительством и народом, из которых первое представляет право, а последнее правду; наконец, необходимость между ними любовного союза, исключающего всякий договор и всякие обеспечения, ибо и договор и обеспечения (не лучше ли «охраны»?) нарушают внутреннюю правду. Эти взгляды славянофилов лучше других выразил К. Аксаков. Вот что он говорит:

«Нравственное дело должно и совершаться нравственным путем, без помощи внешней, принудительной силы. Вполне достойный путь один для человека — путь свободного убеждения, путь мира, тот путь, который открыл нам божественный Спаситель и которым шли его апостолы. Этот путь *внутренней правды* смутно мог чувствоваться и языческими народами. Не силою принуждения, но силою жизни самой истребляется всё противоположное истине, дается мера и строй всему. Разлад, который происходит здесь от несовершенства человеческого, покрывается опять жизнью же.

Существует другой путь — продолжает Аксаков, — гораздо, по-видимому, более удобный и простой; внутренний строй переносится вовне, и духовная свобода понимается только как *устройство, порядок* (наряд); основы, начала жизни понимаются как правила и предписания. Всё формулируется. Это путь не внутренней, а внешней правды, не совести, а принудительного закона. Но такой путь имеет неисчислимыя невыгоды. Прежде

всего формула, какая бы она ни была, не может обнять жизни; потом, налагаясь извне и являясь принудительно, она утрачивает самую главную силу, силу внутреннего убеждения и свободного ее признания; потом далее, давая человеку возможность опираться на закон, вооруженный принудительною силою, она усыпляет склонный к лени дух человеческий, легко и без труда успокоивая его исполнением наложенных формальных требований и избавляя от необходимости внутренней нравственной деятельности и внутреннего нравственного возрождения. Это путь внешней правды, путь государства. Этим путем двинулось западное человечество»¹².

«При началах согласия, — говорит он в другом месте, — которые легли в основу русского государства, народ и власть должны были стать в совершенно особые отношения, непохожие на западные. При такой основе, как должен смотреть народ на власть? Так, как на власть, которая не покорила, но призвана им добровольно, которую потому обязан он хранить и чтить, ибо он сам пожелал иметь ее; народ в таком случае есть первый страж власти. Как должна власть смотреть на народ? Как на народ, который не покорен ею, но который сам призвал ее, почувствовав ее необходимость, который, следственно, не есть ее униженный раб, втайне мечтающий о бунте, но свободный подданный, благодарный за ее труды, и друг неизменный. С обеих же сторон, так как не было принуждения, а было свободное приглашение, должна быть полная доверенность»¹³.

О гарантиях Аксаков говорит прямо: «Гарантия не нужна! Гарантия есть зло. Где нужна она, там нет добра; пусть лучше разрушится жизнь, в которой нет доброго, чем стоять с помощью зла»¹⁴.

«Право духовной свободы, — говорит Аксаков, — другими словами — свобода мысли и слова, есть неотъемлемое право Земли: только при нем — никаких политических прав она не хочет, предоставляя Государству неограниченную власть политическую. Сила нравственная, эта свобода мысли и слова, есть элемент, в котором живет и движется Земля, при котором только она отказывается от всякой политической власти. Но, кроме постоянного бытия в свободе нравственной, Государство созывает Землю на совет в тех случаях, когда находит это нужным. Тогда, по призыву Государя, от всех сословий, со всех концов России собираются выборные люди, и этот собор выборных людей называется Земским Собором или Земскою Думою»¹⁵.

Об единогласии Аксаков выражается следующим образом:

«При требовании свободного соглашения, совещание не может окончиться, пока все не соединится в одну мысль, пока не будет общего согласия, пока, говоря словами летописи, не снидуться в любовь; отсюда вытекает начало единогласия при решении общины, начало славянское, от первых времен и доселе свято хранимое русским народом. Понятно, что начало большинства есть начало, по которому согласие является ненужным, начало насильственное, побеждающее лишь физическим преимуществом: которых *больше*, те одолевают тех, которых *меньше*. Единогласие трудно; но всякая нравственная высота трудна, и всего труднее быть христианином; из этого не следует, чтоб человек отказался от нравственной высоты и от христианства»¹⁶.

Останавливаясь с глубоким уважением перед этим высокочеловечным и высоконравственным идеалом, удивляясь тонкости философского анализа, с которым раскрыт этот идеал во многих статьях славянофилов (удовольствие познакомиться с подробностями мы предоставим себе ниже), мы должны сознаться, что осуществление его трудно на земле; бывают и в жизни народа и в жизни отдельного человека минуты, когда этот нравственный идеал осуществляется; но, к сожалению, жизнь состоит не из одних таких торжественных минут. Сами славянофилы видят, что в прошедшем было много условий, мешавших полному осуществлению идеала, открывавших доступ к порче: Византию испортил элемент римский (по мнению Хомякова)¹⁷, Русь — то обстоятельство, что у нас византизм иногда принимали за православие (мнение Киреевского); отчего же будущее должно быть свободно от таких неблагоприятных условий? Дело в том, что любовные отношения всякого рода именно и дали то направление русской истории, которое она получила триста лет тому назад. Разве мало было любви в Иване IV, когда он плакал перед выборными и обещался загладить все бедствия боярщины, а что сделал Грозный? Разве не на любовном основании собор вручил Россию Михаилу Романову?.. Позвольте, однако, и здесь любовь получила некоторое письменное утверждение, впрочем, этого утверждения уже не требовали с Алексея Михайловича «потому, что разумели его гораздо тихим». Высокое свойство любовь; но на ней одной не строятся общества гражданские, хотя и горе тем обществам, в которых ее нет, точно так же, как тем, где внешняя формальная правда подавила внутреннюю; без их соединения общество становится шатким, и только восстановление равновесия может спасти его от гибели. Но полного торжества правды на земле, полного равновесия

еще нигде не было; будем надеяться, что оно придет тогда, когда настанет полное торжество сознания. В этом великом слове вся будущность человечества. Мы глубоко уважаем славянофилов именно за то, что они признают верховное значение сознания и первым условием поступательного движения ставят свободу совести и свободу слова, вследствие чего и восстают против всякого насилия, откуда бы оно ни шло; но торжество сознания медленно: вот где подводный камень учения об единогласии, одного из основных начал славянофильской доктрины. Положим, что в тесном круге дел «мира» возможно довести всех до соглашения потому, что в русском человеке крепко убеждение в правоте мира и интересы так просты, что нетрудно довести виновного в отступлении до сознания своей неправды; но перенесите то же начало на более широкую сцену, в среду интересов, более сложных и разнообразных, помирите ториев с вигами — что тогда будет? Гражданское общество должно умереть, ибо без борьбы мнений нет жизни: борьба мнений, борьба партий не есть вражда, а только различное отношение к одному общему основанию, к одной почве. Вы допускаете свободу совести и слова, вы даже требуете их, следовательно, узаконяете разногласие во всех важнейших вопросах; следовательно, невольно должны допустить большинство и меньшинство, ибо в вопросах, составляющих сущность гражданской жизни, у всякого слагается свой взгляд, который отражается на всем, что он говорит; он может сделать уступку в известном пункте, т. е. по большей части, прибегнуть к практической сделке, следовательно, удалиться на время от внутренней правды и водворить правду внешнюю. Пока мы с вами в идеале, нельзя не уважать нашего твердого убеждения в необходимости одной правды внутренней; но помните, что вечная правда принимает временные формы: их-то и не следует забывать. Вообще воззрение славянофильское слишком — целостно, слишком — идеально и потому вполне верно только в крупных чертах: история для них является едва ли не чем-то внешним; внутренняя же сущность остается неизменна: оттого они относятся к богатырям времен Владимира как к героям современной жизни, а к общине дорюриковской как к миру XIX века, оттого земские соборы являются у них вечем всей русской земли. Практических нужд, вызывавших это учреждение, представляющее скорее зачатки будущего, чем остатки прошлого, они знать не хотят.

Оканчивая общую характеристику славянофильских воззрений, мы не можем не остановиться на одном свойстве этой школы, которое придает особенную силу и живучесть их убеждени-

ям. Дело в том, что эти убеждения идут не из головы, а из сердца, полного любви и веры, оттого они и действуют так обаятельно: недаром же сказал француз Вовернар: «Les grandes pensées viennent de cœur» *. В наше время немногие верят в то, что они говорят, немногие любят то, что они делают. Вера придает особую силу и энергию убеждению, любовь делает его несокрушимым. Вот почему еще до сих пор, не вполне освободясь от теории высокой и благородной, но все-таки теории, славянофилы сделали так много, и еще больше им предстоит сделать впереди. Они верят в святость слова и не позволят себе злоупотреблять им для личных целей; они верят в будущее народа и, конечно, признают его волю.

Сказанного достаточно, чтобы перейти к отдельным характеристикам. Заметим предварительно, что всех отвлеченнее Киреевский, знавший преимущественно только православие и не могший освободиться от романтической точки зрения, соединенной с Шеллинговой философией; Хомяков составляет переход от философского воззрения Киреевского к историко-бытовому воззрению Аксакова. Вот почему мы и будем рассматривать их именно в этом порядке. <...>



* Великие мысли идут от сердца (фр.). — *Ред.*



Свящ. А. ИВАНЦОВ-ПЛАТОНОВ

Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова

(по поводу пражского их издания)

Среди обычного равнодушия к интересам богословских наук и слабости религиозного образования в большинстве наших светских образованных людей появляются иногда и в среде светского общества личности, обладающие такою искренностью отношений к религиозным вопросам, такою широтою религиозных воззрений, таким разнообразием богословских или церковно-исторических сведений, каких немного встречается и между людьми, призванными специально заниматься богословскими науками. Первое место в ряду таких мирян-богословов, редких и во всякие времена, и особенно замечательных в наше время, по справедливости принадлежит известному вождю нашей так называемой славянофильской литературной партии покойному Алексею Степановичу Хомякову. Он не так много оставил после себя богословских сочинений. Занятия богословскими исследованиями занимали лишь частное, хотя, можно сказать, и самое существенное место — среди многих других серьезных и разнообразных ученых занятий этого необыкновенно даровитого, деятельного и широко образованного ума. Богословские сочинения Хомякова не имеют, по-видимому, строгой научной формы; по крайней мере, в них нет тех обычных приемов богословской школы, какие мы привыкли встречать в большей части специальных богословских исследований. Сочинения Хомякова представляют собою как будто что-то отрывочное, незаконченное, недосказанное; многое в них только намечено, а не раскрыто вполне, и потому не совсем ясно, иное как будто и произвольно, односторонне, парадоксально. При всем том в богословских сочинениях Хомякова поистине столько света и теплоты, высо-

ты и глубины, столько христианского смысла и христианской любви, — столько цельности, внутренней стройности и последовательности, — столько самостоятельности, свободы, и вместе с тем столько глубокой верности и преданности учению Церкви, — идеал Церкви, характер церковной истории, основные начала православия, отношения его к другим христианским исповеданиям, характер западных исповеданий и западной богословской науки поняты и объяснены Хомяковым с такою глубиною и возвышенностью, — наконец, столько в сочинениях Хомякова рассеяно кратких, но необыкновенно метких, глубоких, дающих богатый материал для живой мысли, взглядов и замечаний по разным частным богословским и церковно-историческим вопросам, что сочинения эти по всей справедливости нужно признать достойным серьезного внимания явлением в нашей современной богословской литературе. Им несомненно придется иметь влияние на духовную литературу, на новых деятелей богословской науки, на развитие и укрепление религиозного сознания в обществе*.

Такие мыслители, как Хомяков, понимаются и оцениваются не скоро; их влияние проникает в общество постепенно; полная оценка и полное, так сказать, признание богословских трудов Хомякова принадлежит будущему. Тем не менее и теперь уже можно замечать некоторые плоды влияния Хомякова на развитие религиозной мысли между специалистами и неспециалистами наук богословских. Тому, кто понимает богословские сочинения Хомякова и сколько-нибудь внимательно следил за направлениями нашей духовной литературы в последнее время, нельзя было не заметить, что в духовных журналах очень нередко начинают высказываться воззрения, родственные тем воззрениям, какие развиваются в богословских исследованиях Хомякова. Между молодыми деятелями нашего духовного образования сказывается сочувствие к тому строю мысли и к тем приемам научного исследования, какими отличаются богословские сочинения Хомякова. Мы не то хотим сказать, чтобы наши молодые богословы намеренно старались подражать воз-

* Можно надеяться, что наш духовно-учебный комитет, рекомендуя в руководство наставникам богословских наук в духовных семинариях замечательные произведения западной богословской мысли, не будет оставлять без внимания в своих указаниях и таких замечательных произведений самостоятельной русской православной богословской мысли, каковы, например, сочинения Хомякова.

зрениям и приемам Хомякова, из уважения, так сказать, к его авторитету. Может быть, иные из них вовсе не признают за Хомяковым какого-либо авторитета; может быть, иные совсем не читали, или мало читали его сочинения; может быть, они доходят до этих воззрений и этих приемов сами собою — путем самостоятельного развития. Все равно, указанные факты свидетельствуют о том, что этим воззрениям и этим приемам принадлежит в настоящее время несомненное значение в духовной науке и литературе. На внутреннее развитие молодых питомцев богословской науки сочинения Хомякова, вместе с некоторыми статьями его глубокомысленного друга И. В. Киреевского, сколько мы знаем, имели влияние уже и тогда, когда ни одно из них еще не появлялось в русской печати, когда только некоторые из них отрывочно и случайно во французских брошюрах или в составленных наскоро рукописных переводах появлялись между студентами духовных академий. И влияние это, мы можем свидетельствовать об этом со всей искренностью, было самое благотворное. Среди того брожения идей, которое было так сильно в нашем молодом поколении преимущественно в конце пятидесятых и начале шестидесятых годов и которое (нельзя об этом не вспомнить с прискорбием) некоторых даровитых воспитанников духовных академий и семинарий увлекло на путь отрицания, сочинения Киреевского и Хомякова других, также волнуемых мучительными вопросами и сомнениями и не знающих, где искать разрешения и примирения, удержали и укрепили на правом пути, указав им светлый идеал православия, неизмеримо более живой, высокий и широкий всяких других идеалов, представляемых различными религиозными, философскими и политическими учениями, прояснив им живое отношение между верою и наукой, верою и жизнью, показав им возможность живой самостоятельной мысли и широкой, полезной и увлекательной работы во сфере богословских и церковно-исторических исследований. Известно также, что и в среде светского общества А. С. Хомяков своими сочинениями и личным влиянием посеял много добрых семян живого религиозного развития, — иных спас от сомнения и отрицания и утвердил в истине православия, — в иных механическую и формальную преданность Церкви развил до сознательного и живого убеждения, — в иных пробудил интерес к богословским и церковно-историческим исследованиям, иных по крайней мере навел на серьезное отношение к вопросу религиозному. В нашей светской литературе есть одна школа, серьезнее других литературных партий и органов относящаяся к религиозным вопросам,

которая касается их не случайно, не набегами, так сказать, — по чужим следам и по внешнему возбуждению, а имеет к ним твердое, определенное, самостоятельное отношение, которая признает и исповедует православие великим просветительным началом и глубокою жизненною стихией, которая высказывает открытое благоговение пред идеалом Церкви и желает всякой свободы и живого развития церковной жизни (хотя, может быть, и не совсем верно объясняет иные факты ее действительного состояния), школа, из которой (большая редкость в светском обществе) выходят люди, не по обязанности конечно, а по свободному и искреннему влечению самостоятельно и с пользой занимающиеся богословскими и церковно-историческими исследованиями, — школа, из которой, наконец, выходят люди, когда оказывается нужным, практически доказывающие свою преданность интересам Церкви. Эта школа состоит из близких друзей и учеников покойного Хомякова; некоторые из них открыто свидетельствуют, что в своем религиозном развитии они многим обязаны Хомякову, и доселе восторженно относятся к его памяти, буквально повторяют его фразы, развивают и применяют его взгляды, работают в намеченном им направлении. Можно жалеть о том, что в школе этой религиозные начала, заложенные ее основателями, мало подвинулись в дальнейшем развитии, что последователи школы обнимают учение ее основателей не во всей полноте и развивают более отрицательные стороны этого учения, что иногда замечаются у них увлечения, которых, может быть, не одобрили бы основатели школы*. Тем не менее едва ли кто мог бы отрицать, что в школе этой сравнительно со всеми другими нашими литературными партиями поддерживается более серьезное и живое отношение к религиозным вопросам — к церковным интересам и что школа много обязана в этом влиянию Хомякова.

Странное, однако же, дело, — сочинения замечательнейшего православного русского богослова в продолжение многих лет остаются в русском обществе каким-то явлением чужеродным и

* Например, Хомяков не мог выражаться так, как выражаются иные из его последователей, — что *Православная Церковь* когда бы то ни было при самом крайнем стеснении и искажении ее внешней самостоятельности и деятельности, может стать *функцией государственной жизни*, или *полицейским учреждением*, — или что в *Православной Церкви* со времени вселенских соборов (или с другого какого времени) не было живого развития, — или, что православное богословие в продолжении нескольких веков жило только чужою — то католическою, то протестантскою мыслью, и т. п.

непризнанным, не имеют своего законного и определенного места в духовной литературе, остаются недоступными большинству любителей серьезного религиозного чтения. При жизни своей А. С. Хомяков не имел утешения ни одного из своих богословских рассуждений видеть напечатанным на русском языке.

Один из них, как, напр., опыт катехизического наложения учения о Церкви, первое во времени из известных богословских сочинений Хомякова, и составляющее как бы основу для всех прочих, также переводы посланий апостола Павла — до смерти Хомякова оставались неизвестными между многими другими исследованиями его, перешедшими к его наследникам в рукописи. Другие — три замечательнейшие брошюры Хомякова о западных вероисповеданиях — изданы за границу на французском языке в Париже и Лейпциге протестантскими издателями Мерюйесом и Брокгаузом¹. Небольшие, но исполненные глубокого интереса, письма Хомякова к Пальмеру, к Аксаковым (может быть, есть подобные и к другим лицам) оставались неизвестными, — у тех, к кому они были писаны. Только очень немногие из богословских сочинений Хомякова — письмо о библейских трудах Бунзена, письмо по поводу речи иезуита князя Гагарина о значении слов «кафолический и соборный» — напечатаны в православном журнале, но и то издающемся за границей на французском языке, — в известном парижском издании «L'Union Chrétienne»². Почему ни одного из богословских сочинений Хомякова, при жизни его, не могло явиться в России, на русском языке, хоть, напр., в каком-нибудь из духовных журналов, или отдельно брошюрою? Много об этом можно бы было сказать небезынтересного... В настоящем случае довольно будет сказать: совсем не потому, чтобы распространение сочинений Хомякова на русском языке могло быть противно интересам православной церкви. Напротив, в интересах Православной Церкви нужно желать, чтобы таких сочинений, если бы было возможно, появлялось больше.

После смерти А. С. Хомякова друзья его взяли на себя обязанность издать полное собрание его сочинений. Богословские сочинения — по первоначально предположенному плану — должны были идти во главе издания, в первом томе. Предположение это, однако ж, на долгое время должно было остаться неисполненным. В 1861 году И. С. Аксаков издал один том сочинений Хомякова разнородного содержания, большую часть уже напечатанных прежде в русских журналах (в «Москвитяине» и «Русской беседе»)³. В том же году вышла отдельным изданием небольшая книжка стихотворений Хомякова. Затем

большая часть самых замечательных сочинений Хомякова, и между прочим его богословские рассуждения, должны были оставаться неизданными до настоящего времени.

«Православному обозрению» в первый раз удалось познакомить своих читателей с некоторыми из богословских сочинений Хомякова на русском языке. В 1863 и 1864 годах помещены в «Православному обозрению» переводы двух замечательнейших его брошюр о западных вероисповеданиях⁴ и в первый раз напечатан по рукописи, сообщенной сыном покойного Д. А. Хомяковым, «опыт катехизического изложения учения о церкви»⁵. К сожалению, значение богословских сочинений Хомякова в то время могло быть понято еще немногими. Эти немногие с радостью встретили его статьи в «Православному обозрению». Для большинства они прошли мало замеченными и оцененными, наряду с другими журнальными статьями. О первом появлении богословских сочинений Хомякова в русской печати, равно как вообще о значении и особенностях богословских рассуждений Хомякова, не было в то время ни слова сказано ни в одном из духовных и светских изданий, даже наиболее сочувственных Хомякову.

В прошедшем году наконец Ю. Ф. Самариным издан давно ожидаемый том богословских сочинений Хомякова в Праге⁶. В издании этом, кроме трех больших статей, помещенных в «Православному обозрению», в первый раз напечатаны на русском языке — перевод замечательной брошюры о западных исповеданиях, написанной в 1856 году, две статьи из журнала «L'Union Chrétienne», переводы посланий к Галатам и к Ефесеям, замечательные письма к английскому богослову Пальмеру, письма к К. С. и И. С. Аксаковым, к утрехтскому епископу янсенисту Лоосу, к Вильямсу, — заметки о подлинности Евангелия Матфея, на текст послания к Филиппийцам и др. мелкие заметки. Любители серьезного богословского чтения могут иметь удовольствие видеть наконец собрание богословских сочинений Хомякова на русском языке, или по крайней мере знать о существовании такого собрания. О богословских сочинениях Хомякова пошли более оживленные толки и в светском обществе, и в среде самого духовенства. Все это не может не радовать людей, давно привыкших почитать и ценить Хомякова. Нельзя, однако ж, не сказать, что к этой радости примешивается немалая доля и неприятного чувства.

Собрание сочинений глубокомысленного русского богослова, замечательнейшего из современных апологетов Русской Церкви, в первый раз издается... в Праге. Почему же в Праге, а не в

Москве или в Петербурге? Может быть, есть основания предполагать, что сочинения Хомякова более обратят на себя внимание, достойнее будут оценены в обществе, когда станут появляться в русских книжных магазинах из Праги, а не из Москвы? Довольно вероятное предположение, — и между тем жалко думать, что в нашем обществе оценка серьезнейших богословских или философских исследований может зависеть от того, в какой типографии они напечатаны, где и кем изданы. Сочинениям Хомякова не таких ценителей нужно бы было желать. Можно с уверенностью сказать, что те, которые не способны были оценить значения сочинений Хомякова в Москве, едва ли будут способны сознательно отнестись к ним и тогда, когда эти сочинения будут ими получены из Праги. Или издание сочинений Хомякова в Праге может послужить хорошою рекомендациею для нашей богословской науки в виду наших единоплеменников западных славян? Но конечно, нужно бы прежде всего желать, чтобы Хомякова поняли и оценили дома, в России, а потом уже, если угодно, и за границей. И нам кажется, что до тех пор, пока Хомяков не будет как следует понят и оценен в России, его едва ли могут понять и оценить за границей*.

* Г. Самарин в предисловии к изданию сочинений Хомякова говорит, что Хомякова гораздо лучше умели оценить за границей — ученые английские и немецкие богословы, нежели у нас в России. Было бы, однако ж, неправильно, если бы кто из русских почитателей Хомякова, на основании какого-нибудь частного и случайного заграничного отзыва стал воображать, что имя Хомякова, как замечательного богослова, славится за границей. Что между английскими и немецкими учеными могло найтись несколько личностей, умевших серьезно и сочувственно отнестись к богословским трудам Хомякова, — это неудивительно, точно так же, как нашлось несколько таких личностей и между русскими образованными людьми. Но *вообще говоря*, Хомяков мало понят и едва ли надлежащим образом может быть оценен за границей — это понятно как по самому характеру сочинений Хомякова, так и по существующим отношениям западной богословской науки к нашей науке. И это, конечно, нисколько не уменьшает цены сочинений Хомякова. Значение богословских сочинений Хомякова, помимо всяких внешних свидетельств о нем, имеет твердые основания в них самих, и без всяких восторженных преувеличений и восхвалений, конечно, найдет себе место в науке... Но в настоящее время как еще мало западные ученые могут серьезно относиться к замечательным произведениям православной богословской мысли, об этом можно судить на примере того же Хомякова по характеристичным отзывам известного мюнхенского ученого Пихлера⁷, более других западных богословов знакомого с православною Восточною

Что же касается вообще до состояния нашей богословской науки, то уже самое издание сочинений Хомякова в Праге, а не в Москве, едва ли может служить хорошею рекомендацiею для нее в глазах единоплеменников славян, или кого бы то ни было. Наконец, было бы очень странно и жалко предположить, что сочинения Хомякова напечатаны за границей по необходимости, — потому, что в России их не позволила бы напечатать духовная цензура. Не говоря уже о том, что сами по себе они не только не могут быть вредны, но напротив могут быть очень полезны для укрепления сознательных православных убеждений в обществе, странно было бы в настоящее время ожидать от духовной цензуры каких-либо стеснений по отношению к изданию отдельной книгой сочинений Хомякова после того, как три из них, самые важные и самые оригинальные, уже были напе-

церковью и православною богословскою литературою. В своем известном сочинении (*Geschichte der kirchlichen Trennung*) он дает Хомякову место в ряду других замечательнейших апологетов Русской Церкви, занимавшихся вопросом о папстве (Murawijew, Wasiljef, Baranowsky, Tutscheff, Popowitski), и мало того, он приводит некоторые мысли из сочинений Хомякова под тремя названиями Chomjakoff, Kamikoff и Ignotus. Первое настоящее название Пихлер правильно списал у другого немца (Боденштадта), другое, очевидно, есть тоже название, слышанное и переименованное Пихлером (Хомяков — Камиков), а третье — Ignotus — Пихлер видел под французскою брошюрою Хомякова. Ему представилось, что эти Chomjakoff, Kamikoff и Ignotus — три различные писателя, и он рассматривает их мысли, как мысли трех различных представителей русской богословской литературы. Как рассматривает, несколько похоже на то, как рассматривает он и многие факты русской истории и произведения русской богословской литературы, уверяя, напр., что в России царь может служить обедню (известный нелепый анекдот об императоре Павле I, объясненный и опровергнутый в записках Кутлубицкого, напечатанных в «Русском архиве»⁸), или что в катехизисе митрополита Филарета находится такое учение: самодержец есть эманация Бога, его наместник и его министр *der Selbstherrscher ist eine Emanation Gottes, er ist sein Stellvertreter und sein Minister* (Pichler. Bd. II. S. 192). И это говорит ученейший и беспристрастнейший (как некоторые и у нас его называли) знаток православной Восточной церкви и восточной богословской литературы. Нет, поистине можно сказать, тогда только, может быть, немцы и англичане будут правильно понимать и ценить наших замечательных богословов и нашу Православную Церковь и всю ее историю, когда мы сами будем все свое правильно понимать и ценить по своим сознательно выясненным живым началам, а не по чужим или каким-либо отвлеченным образцам и формам.

чатаны несколько лет назад в духовном журнале, с разрешения духовной цензуры, и сколько нам известно, с одобрения твердо и прозорливого хранителя чистоты православия, глубокомысленнейшего из русских богословов покойного высокопреосвященного митрополита московского Филарета. В остальных сочинениях Хомякова не иные какие-либо начала и воззрения развиваются, а те же самые и даже с теми же самыми приемами, как и в тех сочинениях, которые печатались в «Православном обозрении». Может быть, затруднения со стороны духовной цензуры могла бы встретить приложенная к сочинениям Хомякова статья Самарина? В таком случае, не лучше ли было бы эту статью издать отдельно, в Праге или где бы то ни было, а самые сочинения Хомякова в Москве? Для сочинений Хомякова было бы во всяком случае лучше, если бы на них не были распространены те недоразумения и предубеждения, которые возбуждаются в иных статьею Самарина (справедливо или не справедливо, это вопрос особый).

Во всяком случае пражское издание Самарина не удовлетворяет потребности многих любителей серьезного религиозного чтения — иметь полное и доступное собрание богословских сочинений Хомякова. Пражское издание может быть доступно только немногим. Многие совершенно не знают, где его можно приобретать, и можно ли приобретать, и остаются в совершенном недоразумении относительно тех неясных толков, какие возбуждены где-то между специалистами и неспециалистами богословских наук пражским изданием Самарина и некоторыми газетными отзывами о нем. Эти толки и недоразумения, при неимении в доступной всем продаже сочинений Хомякова, также имеют очень неблагоприятное влияние на установление в обществе правильных отношений к сочинениям Хомякова... Нужно желать, чтобы за пражским изданием последовало скорее новое издание богословских сочинений Хомякова в Москве.

Если бы выраженное нами желание исполнилось, можно было бы пожелать в новом издании сочинений Хомякова и некоторых перемен сравнительно с пражским изданием. Прежде всего — все ли богословские сочинения Хомякова вошли в пражское издание? Есть основания предполагать, что не все. Например, в одном из писем к Пальмеру Хомяков упоминает о каком-то своем сочинении, имеющем темою историю вселенских соборов. Ни к одному из напечатанных сочинений Хомякова это упоминание, кажется, не может быть отнесено. Вероятно также, что, кроме напечатанных писем Хомякова к Пальмеру и к Аксаковым, есть на руках у людей, бывших близкими с Хо-

мяковым, еще и другие его письма с рассуждениями о богословских вопросах. Если эти письма имеют такой же интерес, как, например, письма к Пальмеру, жалко было бы, если бы они оставались ненапечатанными. Может быть, таким образом новое издание богословских сочинений Хомякова могло бы быть более полным, чем пражское издание. При этом считаем излишним обратить внимание на некоторые замечания, случайно слышанные нами по поводу пражского издания: отчего в это издание не вошли такие рассуждения Хомякова, как, например, по поводу статьи Киреевского о характере просвещения Европы, по поводу отрывков, найденных в бумагах Киреевского, о картине Иванова⁹, и подобные. Правда, эти статьи писаны не прямо на специальную богословскую тему, и уже напечатаны в томе разных сочинений Хомякова, изданном И. С. Аксаковым. Тем не менее в них столько серьезного богословского содержания, сколько не найдешь во многих статьях, писанных специально на богословские темы, и их было бы естественно видеть наряду с другими богословскими сочинениями Хомякова. Точно так же философские сочинения Хомякова (как, например, его письма к Самарину о материализме, статья, озаглавленная «По поводу Гумбольдта»), по живой связи философских воззрений Хомякова с богословскими, может быть, было бы удобнее поместить в одном издании с богословскими сочинениями.

Далее, — и это, по нашему мнению, особенно важно, — сочинения Хомякова нужно было бы издавать с комментариями. Цель издания, конечно, не может быть иная, как та, чтобы действовать распространению воззрений Хомякова в обществе. Но эти воззрения, по самому внутреннему характеру и внешним приемам выражения их, как мы уже заметили, такого рода, что сами собою очень медленно и с большим трудом могут проникать в общественное сознание. Большинство людей, которые сами мало занимались вопросами, раскрываемыми в сочинениях Хомякова, и не испытывали того внутреннего процесса, в котором сложились и окрепли его мысли, их не поймет и не оценит. Поэтому таким писателям, как Хомяков или И. В. Киреевский, необходимо иметь толкователей-популяризаторов, которые, сами хорошо понимая их мысли и самое дело, которого они касаются, были бы в то же время, по собственному строю мысли и способу выражений, ближе к понятиям современного большинства. Строй мысли Хомякова слишком глубок и оригинален; способ выражений его большею частью слишком сжат и нередко отрывочен; самое направление мысли, которое прохо-

дит по всем сочинениям Хомякова, для многих очень неясно. Большинство читателей само, так сказать, неспособно входить в понимание такого строя и направления мыслей; их нужно вводить в него. Многие мысли у Хомякова высказываются в виде общих положений, или кратких афоризмов без всякого раскрытия; на многие воззрения и факты у него делаются намеки, понятные таким людям, которые сами много работали над тем, о чем говорит Хомяков. Необходимо развивать и выяснять эти положения и намеки для того, чтобы сколько-нибудь показать то богатство содержания, которое под ними заключается. Может быть, немало найдется у Хомякова и мыслей спорных, парадоксальных, односторонних, — или таких, которые сами по себе верны, но могут быть односторонне поняты, неправильно перетолкованы, или из которых могут быть сделаны неверные выводы и применения. Необходимо делать к таким мыслям примечания, оговорки, ограничения, пояснения, дабы не было относительно сочинений Хомякова ошибочных недоразумений, перетолкований, несправедливых суждений. Наконец, все сочинения Хомякова находятся между собою в тесной связи. В них проходит одно живое, цельное, стройное, строго выработанное воззрение, — так что в одном сочинении раскрывается преимущественно такая сторона этого воззрения, а в других другая. Необходимо иногда, чтобы правильно понять и оценить одно сочинение, делать справки в других. Небесполезно также было бы иногда воззрения Хомякова сопоставить с воззрениями других православных мыслителей, дабы не казалось кому-либо, что у Хомякова проводятся какие-то особенные взгляды и начала, а не те же самые, какие и у других православных писателей, только во многом глубже сознанные, цельные и последовательнее проведенные. При таких условиях, нам кажется, богатство умственного содержания, которое заключается в сочинениях Хомякова, может скорее и легче перейти в общественное сознание и содействовать его развитию, возвышению, прояснению, углублению, укреплению. Тому, кто взялся бы быть истолкователем и популяризатором мыслей Хомякова, по нашему мнению, мог бы предстоять труд не мелкий и не безынтересный; и ему нечего было бы смущаться выступать перед читающим обществом в качестве истолкователя чужих мыслей, как не смущался сам Хомяков быть истолкователем мыслей Киреевского. Здесь требовалось бы не то, чтобы во всем, так сказать, следовать за своим избранным автором, безусловно восхищаться всеми его мыслями, буквально повторять фразы из его сочинений или механически подражать его внешним приемам.

Здесь нужно бы было, напротив, полное самостоятельное отношение к комментируемому автору. По поводу сочинений Хомякова, самостоятельному мыслителю-богослову можно бы от себя высказать столько полезных замечаний, сколько с большим трудом может быть выяснено в целых специальных богословских исследованиях. Разумеется, для этого комментатору Хомякова нужно прежде всего самому живо интересоваться теми вопросами, над которыми работала мысль Хомякова, иметь серьезное богословское образование и быть способным, — если не самому возвышаться до той высоты и широты воззрений, на которых держалась мысль Хомякова, то по крайней мере уметь понять ее.

Желательно было бы также, чтобы при издании богословских сочинений Хомякова в особенной статье по возможности выяснен был бы с биографическими показаниями самый процесс его внутреннего развития, каким образом и под какими влияниями мысль его в такой степени была возбуждена к религиозным вопросам, — каким образом и под какими руководствами он мог получить такое замечательное (особенно для человека светского) богословское образование, — каким образом и с какими постепенностями развился и окреп в нем тот самостоятельный строй мысли, который составляет отличительную особенность хомяковских сочинений, — у кого он учился, что он по преимуществу любил читать, с кем особенно бывал близок, что на него особенно действовало и т. д. Все это не только было бы очень интересно, но и очень поучительно. Тому, кто взял бы на себя труд составить биографию Хомякова, пришлось бы, кажется, коснуться всех важнейших вопросов современной науки и жизни, и он внес бы дорогой вклад в историю нашего общественного развития. Может быть, в настоящее время еще нельзя ожидать полной биографии Хомякова, по крайней мере, желательно было бы иметь материалы для нее, чтобы сколько-нибудь уяснить, — каким образом в нашем обществе тридцатых и сороковых годов могла образоваться такая замечательная и своеобразная личность. В настоящее время есть еще много в живых людей, бывших близкими к Хомякову, считающих себя его друзьями, товарищами, единомышленниками, последователями, учениками. На них, по нашему мнению, лежит обязанность поделиться с другими тем, что они знают о Хомякове, сохранить и выяснить для других поколений, для людей, не знавших лично Хомякова, образ такой замечательной личности. От этого много будет зависеть не только выяснение значения Хомякова в истории нашего общественного развития, но и

признание того направления, которому служил Хомяков и которому продолжают служить его друзья. Без этого для людей, не принадлежавших непосредственно к тому кружку, в которых выработалось это направление, в его образовании, а вместе с тем и в самой, так сказать, законности его появления в обществе, представляется много неясного. Например, один из самых первых вопросов по отношению к развитию философско-религиозной мысли в этом направлении, — известно, что некоторые из самых основных мыслей, развившихся в этом направлении и составляющих его особенность (например, мысли о различии просветительных начал восточного и западного христианства, о коренном и существеннейшем отличии католичества и протестантства от православия, о живых отношениях между сознанием, верою и жизнью — по началу православия), были в первый раз заявлены и развиты в нашей литературе не Хомяковым, а И. В. Киреевским в известной его статье «О характере просвещения Европы и России» и потом в статье «О новых началах для философии». Сам Хомяков, как известно, отзывался о Киреевском с величайшим уважением, как о глубокомысленном мыслителе, заявившем новые начала для русской мысли, и, как мы уже заметили, не считал себе не в честь быть истолкователем мыслей Киреевского. Между тем из замечаний Хомякова на статью Киреевского «О характере просвещения Европы», и из некоторых других сочинений Хомякова, напечатанных уже после его смерти (например, из писем к Пальмеру), только что теперь сделавшихся известными, видно, что новые начала, высказанные Киреевским в 1852 году, были не новы для Хомякова, что Хомяков уже и тогда многое в этом направлении мысли мог бы высказать, даже, кажется, тверже и шире, нежели сказано в статьях Киреевского. Для людей, не знавших лично ни Хомякова, ни Киреевского, ни их взаимных отношений между собою, остается вопросом, кто из них более имел влияния на другого, или их мысли были плодом взаимной работы, как возникла и какими путями шла эта работа, и кому принадлежало какое значение в ней. Разъяснение подобных вопросов, не уменьшая, конечно, силы и заслуги Хомякова и Киреевского, напротив, представляя в возможно полном свете их мыслительную деятельность, могло бы иметь значение для истории развития русской мысли вообще. Биографические сведения о таких личностях, как Хомяков и Киреевский, касающиеся не столько внешних подробностей их жизни, сколько самого процесса развития их мысли, в настоящее время могли бы быть интересны и поучительны не для тех только, кто знал их лично

и считает себя непосредственно принадлежащим к направлению, проложенному ими. Их замечательные личности в настоящее время могут иметь значение уже не для одних людей кружка, а для всех сознательно интересующихся ходом развития русской мысли. Тем более должно быть интересно людям, которые были лично близки к ним и считают себя их последователями и единомышленниками, разъяснять перед обществом, как постепенно слагалось то направление, в котором Хомяков, Киреевские, К. С. Аксаков были первыми и замечательнейшими провозвестниками. Немало биографических сведений о Хомякове и Киреевском находится в «материалах для биографии Киреевского», приложенных к сочинениям его, изданных Кошелевым¹⁰, и в речах, произнесенных в память о Хомякове в обществе любителей русской словесности, напечатанных в «Русской беседе» 1860 года¹¹. Но эти сведения больше касаются внешних событий их жизни и мало выясняют внутренний процесс их мысли.

Желательно бы также, чтобы при издании богословских сочинений Хомякова была приложена обстоятельная руководящая статья, в которой бы выяснены были особенности богословских воззрений и приемов Хомякова, и определено было его значение в ряду других замечательных представителей русской богословской мысли (каковых несомненно имеет история русского духовного просвещения и в прежние, и последние века, и между которыми с особенным уважением нужно, конечно, упомянуть о покойном высокопреосвященном митрополите Филарете Московском). Такая объяснительная статья есть при пражском издании сочинений Хомякова. Она написана одним из даровитейших последователей и горячих почитателей Хомякова Ю. Ф. Самариним, и написана, конечно, умно и одушевленно. Тем не менее, однако ж, эту статью едва ли можно удовлетвориться. В ней немало возбуждается недоразумений относительно богословской деятельности Хомякова. Г. Самарин как будто старался о том, чтобы не столько определить значение Хомякова в ряду других деятелей русской богословской науки, сколько выделить его из этого ряда, представить его положение совершенно одиночным, изолированным как в общественной жизни, так и в самой науке. Такой прием по отношению к оценке личности Хомякова нам кажется не совсем правильным: Хомяков, по нашему мнению, не тем замечателен и силен, что он представляет собою явление исключительное — изолированное, а тем именно, что в нем глубже и цельнее, чем в других, людях его времени и общества, отложилось то, что заложено в глубо-

чайших основах православия, принятого русскою жизнью. Сочинения Хомякова потому и обращают на себя особенное внимание, что они представляют наиболее полное выражение широкой православной русской мысли, обогащенной результатами современного научного знания, и приведшей эти результаты к одним общим началам, — началам не произвольно измышленным, а искони составляющим коренное убеждение православного русского человека. Высшую похвалу для Хомякова может составлять то, что он, по справедливому выражению Самарина, сознательно жил в Церкви, — нужно прибавить — не в какой-либо особой своей самоизмышленной Церкви, состоящей, положим, из людей, принадлежащих к одному с Хомяковым обществу и литературному кружку, — а к настоящей единой Православной Церкви, которой Хомяков поистине был предан душою, мыслью и крепостию своею и вне которой он не признавал возможности существования другой какой-либо Церкви (одно из самых основных убеждений Хомякова, раскрываемое во всех его богословских сочинениях). Хомяков жил своею душою и мыслью в той самой Церкви, к которой принадлежат нечислимые миллионы простых и образованных, знатных и незнатных, духовных и мирян, которые с различною степенью сознательности, верности и преданности ее началам, но все-таки живут в ней и пользуются ее духовными благами (а не числятся только в Церкви, как довольно жестко выражается г. Самарин), — в той самой Церкви, в которой и наша богословская школа (на которую так нападает г. Самарин), составляет все-таки явление не чужеродное, а свое жизненное, хотя, может быть, и недостаточно выражающее характер и полноту церковной жизни, и во внешних проявлениях своих представляющее иногда некоторые аналогии с явлениями жизни чуждой. Вообще в статье Самарина, при всей ее прямоте и остроумии, при всей меткости многих ей замечаний о религиозно-нравственном состоянии нашего общества и характере нашей богословской науки, мы не находим ни вполне удачного объяснения значения богословской деятельности Хомякова, ни беспристрастной оценки нашей научно-богословской деятельности вообще. Слишком горячее и беспокойное отношение к делу (в котором, впрочем, нельзя отнестись без уважения к восторженной ревности благодарного ученика о славе замечательного, но мало оцененного другими учителя), одностороннее возвеличение личности — даже помимо условий, влиявших на ее развитие, иронический тон в рассуждении о серьезнейших богословских вопросах, резкие вызывающие парадоксы предисловия, — в

связи с изданием за границей, — сколько нам известно, производят на многих неблагоприятное для пражского издания сочинений Хомякова впечатление. И об этом поистине нельзя не пожалеть. Такими же достоинствами и такими же недостатками, как статья Самарина, отличается и передовая статья по поводу пражского издания сочинений Хомякова, помещенная в последнем номере газеты «Москва» (прекратившейся, к искреннему сожалению людей, даже и не разделяющих вполне ее воззрений)¹². Была еще давно уже сделана серьезная попытка определить и характер и значение богословской деятельности Хомякова в замечательной речи Гилярова, в ряду других речей, произнесенных в память о Хомякове в обществе любителей русской словесности, и напечатанной в «Русской беседе» 1860 года¹³. Но там вопрос о богословских воззрениях Хомякова затронут только с самых общих сторон. Притом все это отзывы людей, слишком близко стоявших к Хомякову, и по тому самому не совсем ясные и убедительные для других. Из писателей, не причисляющихся непосредственно к так называемой славянофильской литературной партии, наиболее полная и беспристрастная оценка литературной деятельности главных представителей славянофильства принадлежит, кажется, г. Бестужеву-Рюмину, напечатавшему в «Отечественных записках» в начале шестидесятых годов две или три статьи о Киреевском, Хомякове и Константине Аксакове¹⁴. Но и в этих статьях вопрос о религиозно-философской стороне славянофильского воззрения, сколько мы помним, выяснен мало, а главным образом говорится о значении деятельности помянутых трех писателей для русской истории. Затем большей части других светских журналов и газет, конечно, мало дела до богословских сочинений Хомякова, как и вообще до всего нашего богословия и всех его интересов. В духовных же журналах совсем не было говорено ничего серьезного о Хомякове. Таким образом, значение богословской деятельности Хомякова остается совсем почти не определено, — и в суждениях о ней нередко приходится слышать самые крайние и противоположные мнения. Одни, например, считают Хомякова таким богословом, подобных которому нет, да и несколько веков уже не было в православном мире, а другие недоумевают, еще можно ли признать за сочинениями Хомякова хоть какое-нибудь богословское значение, и вероятно, поусомнились бы признать их достойными степени магистра или кандидата богословских наук, если бы Хомякову вздумалось искать таковой. При таком положении дела, тому, кто взялся бы вопрос о значении богословской деятельности Хомякова поставить на твер-

дую почву, нужно было бы держаться с большою осторожностью между крайними мнениями, и постепенно идти в уяснении вопроса от самых, так сказать, общих элементарных основ — от таких положений, в которых могли бы сойтись мнения самые крайние и противоречащие. Такое дело, по нашему мнению, при всей его трудности, могло бы быть и очень интересным, и поучительным. В нашем обществе еще не бесполезно бывает иногда возвращаться к самым общим азбучным истинам, и по ним делать проверку Бог весть когда накопившимся и механически удерживаемым мнениям и предубеждениям.

Наконец, можно было бы пожелать, чтобы при новом издании богословских сочинений Хомякова вновь пересмотрены были переводы тех из них, которые писаны первоначально не на русском языке. Переводы эти, как кажется, не везде ясны и точны, не везде достаточно выдержана в них сила и точность, свойственная богословской терминологии, равно как и особенности собственно, так сказать, хомяковских приемов выражения. Мы отнюдь не думаем поставлять это в упрек переводчикам Хомякова. Хомякова переводить очень нелегко: и труд переводчиков над ним был труд серьезный. Но по особенному уважению к этому делу мы желали бы для него возможно совершенного исполнения. Между прочим, нам кажется не совсем правильным прием переводчиком представлять наиболее резкими те места из полемических брошюр Хомякова, которые имеют иронический характер. Изложение учения о Церкви, написанное самим Хомяковым на русском языке, значительно отличается по своему тону от переводов других его сочинений, сделанных другими.

Вот замечания, которые мы сочли нелишним высказать относительно богословских сочинений Хомякова, при пересмотре их пражского издания. Мы высказали их, конечно, не с той целью, чтобы бросить какую-либо невыгодную тень на это издание. Г. Самарина во всяком случае нельзя не поблагодарить за то, что он дал возможность хотя бы некоторым иметь собрание богословских сочинений на русском языке. Но мы остаемся в той надежде, что за пражским изданием сочинений Хомякова для некоторых последует новое издание их в Москве для всех. При этом новом издании, может быть, и какие-нибудь наши замечания будут приняты во внимание.

Скоро ли последует это новое издание, или издателям и обществу нужно будет еще много времени на то, чтобы быть готовым к нему, — во всяком случае, «Православное обозрение», как прежде, с полным сочувствием и уважением к богословской

деятельности Хомякова, готово было содействовать распространению его воззрений в обществе, так и в настоящее время, пользуясь некоторым возбуждением общественного внимания к этому делу, готово еще послужить ему. Мы имеем удовольствие сообщить читателя «Православного обозрения», что от наследников покойного А. С. Хомякова нами получено согласие напечатать еще некоторые из его сочинений в этом журнале. В следующих книжках «Православного обозрения» мы предполагаем поместить письма Хомякова к Пальмеру, которые, независимо от их общего богословского интереса, в настоящее время могут иметь еще и особенное значение, в виду возбуждающегося в Англиканской церкви движения в пользу православия. К письмам этим в виде опыта мы намерены составить несколько пояснительных примечаний. А затем мы надеемся когда-нибудь подробнее поговорить с своими читателями о значении и особенностях богословских сочинений Хомякова.





Н. Н. СТРАХОВ

<Славянофильство. Фрагменты>

I

Что такое славянофилы? Это люди, стоящие за самобытное развитие русского народа, признающие в этом народе своеобразные духовные силы, видящие в его истории постепенное проявление этих сил и желающие впредь наилучшего их раскрытия. Таково голое, отвлеченное определение славянофильства, определение, содержащее только общую логическую формулу славянофильских мнений. Для большинства читателей такое определение, однако же, очень трудно, очень мало понятно, и потому они хватаются за признак более ясный, резче бросающийся в глаза. Славянофилы, говорят обыкновенно, суть люди, восстающие против рабского подражания Западу, против нашего стремления перестать быть русскими и обратиться в европейцев, против тех заимствований от европейской цивилизации, которые мы постоянно делаем. Отсюда выводится такая противоположность: мы желаем просветиться, хотим улучшить наше устройство, уничтожить наши злоупотребления и недостатки, и потому обращаемся к Западу за примером и поучением; славянофилы же хотят чего-то другого и, следовательно, стоят за невежество и застой, за все темные и больные стороны старой и новой России. Хотя такое заключение нелепо, но оно очень понятно, очень ясно, и потому долгое время имело ход; некогда славянофилы единогласно признавались ретроградами и обскурантами.

Существенная сила этого заключения, очевидно, заключается в том благоговении, которое мы питаем к европейской цивилизации, в том высоком понятии, которое мы об ней составили. Всякий, непочтительно касающийся этого предмета нашего глубокого уважения, тотчас признается нами врагом света и жизни, человеком, ищущим не нашей пользы, а нашего вреда.

Поэтому же самому из всех мнений славянофилов наибольшую известность получило то мнение, которое касается нашего идола, предмета нашего благоговейного поклонения — западной цивилизации. Все, что говорили славянофилы о духовном своеобразии русского народа, о самобытности его развития, все это для большинства читательской публики не могло быть ни особенно понятно, ни особенно интересно, — все это касается предметов, которые никому не были близки к сердцу. Но как скоро дерзкие умы решились простирать свои мысли на самое святое святых, на то солнце, к которому постоянно обращаются наши взоры, то эти посягательства тотчас обращали на себя всеобщее внимание, были замечены даже людьми беззаботными и равнодушными насчет литературы и всяких других трудных предметов. Вот почему из всех толкований славянофилов в памяти обыкновенных людей всего крепче сидит то мнение, что Запад не есть единый спасительный источник света, что в нем уже немало заметных нам темных пятен, что односторонность его развития должна привести его к неминуемому концу — к разрушению. *Запад гниет* — сказал один из славянофилов, желая как можно больше усилить свое выражение, как можно больше усилить свое выражение, как можно больше поразить слепых поклонников Запада. И вот это выражение сделалось в глазах читателей девизом славянофильства. *Гниющий Запад* — вот все, что знает о славянофильстве толпа его бесчисленных порицателей, вот то единственное положительное мнение, которое они вынесли из многолетней литературной деятельности славянофилов, та единственная определенная черта, которая впечатлелась в умах самых равнодушных и ленивых. Славянофилы — это люди, думающие, что Запад гниет, — вот наконец та ясная, общедоступная, легко удерживаемая в памяти и не сильно обременяющая ум формула, под которую масса читателей подводит все учение славянофильства. Вы славянофил, что значит, — вы признаете, что Запад гниет. Коротко и ясно, хотя в конце концов часто совершенно неверно и не к делу...

Когда в нашем журнале стала появляться статья г. Данилевского «Россия и Европа», мы с нетерпением следили за впечатлением, которое должно было произвести это глубокое, оригинальное и многострадальное произведение. Что же оказалось? Мы до сих пор не можем указать ни на один отзыв, вполне достойный самого дела. Между тем отзывов было немало, но они сложились по тому закону, по которому обыкновенно складываются мнения равнодушного и ленивого большинства. Масса пишущих часто очень верно изображает собою массу читаю-

щих; она руководится теми же инстинктами и привычками, так же любит готовые ярлыки для всех вещей, требующих осуждения, так же легко забывает прошлое и так же упорно держится однажды укоренившихся мнений. У нас в особенности невежество относительно собственной литературы, самые превратные и детские мнения относительно ее партий и деятелей — имеют больше хода, чем в какой-нибудь другой литературе. Мы мало себя уважаем и относимся с высокомерием и презрением к явлениям нашей скудной умственной жизни. Мы с жадностью бросаемся на пустяковины вроде журнала Рошфора, а, например, о Хомякове имеем разве какое-нибудь смехотворное понятие. Мы знаем только последние книжки наших журналов и то преимущественно тех, в которых помещаются наши мудрые статьи.

И так дело пошло самым обыкновенным порядком. Первое впечатление от статьи г. Данилевского было то, что она имеет славянофильское направление. «А, мы это знаем! — воскликнули рецензенты, — мы понимаем, к чему он клонит; зачем только он так подробно доказывает то, что уже давно было доказано?» Таким образом на статью был наклеен первый ярлык — ярлык славянофильства, и вся оригинальность основной мысли г. Данилевского, все его усилия точно формулировать и развить эту мысль остались незамеченными. Никто не подумал сравнивать, сличать; никто не знал славянофильства настолько, чтобы различить его приемы от приемов г. Данилевского. <...>

Кто задумывался над нашим отношением к Западу, кто понимает важность этого существенного вопроса русской мысли и жизни, тот, конечно, не может пропустить без внимания усилий г. Данилевского дать новое, более ясное и точное определение этих отношений. Предмет величайшей важности. Мы ученики Запада, в этом нет сомнения. Но люди, стоящие за прогресс и всяческое развитие, странным образом не хотят и не признают только одного прогресса, одного, самого важного шага в развитии: они не хотят, чтобы мы когда-нибудь перестали быть учениками; они считают дерзостью самую мысль о том, чтобы возрастающая сила духа и сознания поставила нас в возможность выйти наконец из-под ферулы учителя, отнестись к его словам свободно и сознательно и зажить собственной, незаимствованной умственной жизнью. Так, в школе преследуется обидами и насмешками ученик, решившийся иметь свое мнение, независимое от того, чему учит любимый и уважаемый наставник. Отсюда взаимное раздражение с обеих сторон, преувеличение мысли и слова. Несмотря ни на что, этот спор все-таки состав-

ляет существеннейший, важнейший вопрос самой школы; ибо все учение напрасно, вся школа не имеет смысла, если ученикам суждено вечно оставаться учениками, если они никогда не дойдут до самостоятельности и зрелости.

Собственно говоря, вопрос о нашей самобытной духовной жизни, о том отношении, в которое мы должны поставить себя к громадному и блистательному авторитету Европы, есть самый существенный из всех наших вопросов. Он давно был поднимаем, принимал различные формы, постепенно зрел и раскрывался, и умереть и засохнуть ему так же невозможно, как невозможно ребенку перестать расти, хотя это иногда и желали бы некоторые чересчур усердные педагоги. Поэтому для всякого мыслящего человека должно быть дорого и важно все, что касается вопроса этой огромной важности и очевидной неотлагаемости.

Что же мы делаем? Вот является человек, дающий новую, ясную и точную формулировку наших отношений к Европе, формулировку, чуждую всякой легкомысленной дерзости, воздающую подобающую честь Европе, строго и всесторонне указывающую на коренное различие мира славянского от мира романо-германского, подводящего наконец весь вопрос под его высшие начала, под новый общий взгляд на всемирную историю, под новое учение о культурно-исторических типах. Чем же встречает этот труд литература? «А, вы говорите, что Запад гниет; мы знаем, все это старое, напрасная эрудиция»...

<...> Из чего и следует, что литература наша легкомысленна, невежественна, исполнена предрассудков и весьма дурно понимает свою собственную историю и свои существенные задачи.

А впрочем, любезные читатели, чего же другого можно было ожидать? Для разумеющих истинное положение дел мы не сказали ничего нового. Наша литература, вообще говоря, самодовольная и гордящаяся своею прогрессивностью, в сущности, весьма мало соответствует своему назначению, далеко отстала от действительного развития нашего самосознания.

II

Идея, которой служит «Заря» и которой мы предвещаем широкую будущность, есть идея *славянофильская*. Так следует ее назвать по терминологии, давно установившейся в нашей литературе. Но, говоря о будущности этой идеи, мы должны ставить строгое и ясное различие между славянофильством как

историческим явлением и между самою идеею, которою порождено это явление. Идея шире, богаче, плодотворнее своего проявления. Не в том наше дело, чтобы твердить и распространять уже высказанные мнения прежних писателей, преимущественно перед другими называемых славянофилами, а в том, чтобы вооружаться тою же мыслью, какая их воодушевляла, и развивать эту мысль сколь возможно шире, дальше, смелее. Пусть наши взгляды приходят даже в прямое противоречие с заведомо славянофильскими мнениями: -- это значит, может быть, что наши взгляды вернее, что они ближе к истинному духу славянофильства.

Для того, чтобы войти в дух славянофильства, нужны условия — не похожие на стеснение и подчинение; нужно не просто питать в себе русские инстинкты, но еще иметь живое чувство нравственной свободы, живое отвращение от умственного рабства. Славянофильство не может и не должно быть узкою колею, школою, авторитетным учением, уже потому, что оно само есть не что иное, как протест против авторитете Европы, есть проповедь свободного развития.

Тяжесть вещественного ига всем памятна: но не все чувствуют тяжесть нравственного ига. Если бы Россия была под властью чужой народности, если бы нас покорили немцы или турки, то всякому понятно было бы наше стремление освободиться и зажить своею жизнью. Но то, что мы нравственно завоеваны и умственно покорены, — этого многие вовсе не чувствуют и не замечают. Оттого так редко случается, что славянофильство понимается в его истинном направлении. Люди, неспособные стать на его точку зрения, обыкновенно воображают, что славянофильство есть какое-то самохвальство, самодовольство. Так, например, если полистать «Отечественные записки» или «Вестник Европы», то можно подумать, что «Заря» будто бы проповедует, что у нас все прекрасно, что в просвещении и всяком развитии мы стоим наравне с Европою, или даже выше ее, и что поэтому нам не следует брать с нее пример, а скорее мы должны быть для них образцом. Точно так же, если кто вздумает опровергать славянофильство, то сейчас принимается доказывать, что у нас дурно то или другое, что мало школ, везде беспорядки, стеснение печати и проч.

Все такие речи крайне легкомысленны, а теперь, когда так возросла славянофильская литература, можно сказать, и недобросовестны. Славянофилы не только не думают восхвалять просвещение, благосостояние и развитие России, но в сущности смотрят на свое отечество гораздо мрачнее западников. Они,

как и западники, признают, что Россия очень молода, очень неразвита, очень груба и бедна в сравнении с блестящим состоянием Запада; но сверх того думают, что и то развитие и просвещение, которыми в некоторой степени обладает Россия, поражено неправильный, имеет болезненный, почти угрожающий смертью характер. Ни «Заря», ни другой какой орган славянофильского направления никогда не скрывали от себя и от читателей осмысления истории нашего быта и нашей истории.

Славянофилы ищут средств не только против тех зол, против которых борются западники, но и против зла гораздо большего, которого западники не замечают. Обыкновенно западники суть люди самодовольные, гордые своим просвещением, считающие себя солью русской земли, тогда как славянофилы нередко признавали и признают себя страдальцами той же болезни, которая пронизала все общество и только доходящими до сознания этой болезни.

Славянофилы суть собственно самые крайние вольнодумцы, которые восстали против существующего порядка в литературе, пошли против общего потока, против мнений, установившихся и ставших закоренелыми предрассудками. Смелость западников есть ничто перед смелостью славянофилов. Западники плывут по ветру, идут, куда идет толпа; славянофилы борются против течения.

Свобода мысли, независимость от авторитетов есть одна и основных черт славянофильства. Если западники пленяются политической внешнею свободой, то славянофилы, сверх того и более того, пленились свободой внутреннею, духовною независимостью. Разумеется, для этого стремления к внутренней свободе требуется больше мужества, больше *веры, любви и надежды*, чем для обыкновенных стремлений западников, и вот где главное различие, вот источник нескончаемых пререканий между двумя партиями.

Чем мрачнее славянофилы смотрят на положение, тем больше зла видят во всяких и современных явлениях русской жизни, тем живее надеются они на будущее, тем крепче верят в внутренний дух России, не оставлявший ее и в самые мрачные години способный вынести все тяжкие болезни, которыми она страдает. Западники, наоборот, отвергают эту веру, осмеивают эти надежды потому, что несмотря на свои непрерывные жалобы, они в сущности довольны собою, довольны настоящим, желали бы только укрепления и развития того состояния, в котором находится русская литература и русское общество. Чем сильнее недовольство славянофилов, тем выше их вера и на-

дежда, без какой недовольство перешло бы в отчаяние. И вот западники упрекают славянофилов за обилие веры и надежды, как будто это обилие непременно предполагает розовые мечты, примирение с окружающим и так далее. В сущности же западники гораздо более расположены к такому примирению, ибо менее смелы мыслью, менее требовательны, имеют идеал, стоящий гораздо ниже славянофильского идеала.

Западники исповедуют свободу, а в сущности они рабы европейских понятий; они поклонники всякого протеста и прогресса, а на самом деле более других расположены к довольству и консерватизму; они друзья смелых и новых мыслей, за исключением самой смелой и самой новой — славянофильства.

Вот общие черты и мотивы этого направления, которое называется славянофильством. Это направление есть одно из доказательств того, что мы не какое-нибудь несчастное племя без будущего, что мы храним в себе мощные зародыши; что это — мысль смелая до сумасшествия; это — восстание против нравственного авторитета Европы, выход из-под ее гувернерства, это — разрыв с петербургской традицией, протест против закоренелого староверчества, утвердившегося у нас с начала петербургского периода; это — обретение своей почвы, сознание не одной вещественной силы, а и нравственной самобытности, это — признак окончания школы, пробуждение сознания, что наступает зрелый возраст, в котором учиться нужно, но уже без учителей и учеников.

В этих своих обеих чертах славянофильство представляет такую законность, такую строгую сообразность с теми началами, которыми мы судили о развитии народов, о ходе всемирной истории, что отрицать важность и будущность этого направления было бы совершенно нелепостью. Если бы славянофилов не было, то всякий верующий в развитие России сказал бы, что они непременно будут, что будущность принадлежит им.

Все дело, однако же, в том, чтобы рассмотреть, насколько идея, верная в сущности и в общих чертах, успела воплотиться в действительности, успела и успеваеет осуществить себя. Вот эта точка зрения, с которой взглянем на нашу литературу. Факты, как мы думаем, показывают, что славянофильская идея — необыкновенно живуча, необыкновенно плодотворна; что она, подобно всякой живой и глубокой идее, растет органически, всюду пробиваясь, раскрываясь от каждого внешнего толчка, постепенно отвечая на все вопросы, которые ей делаются.





А. Н. ПЫПИН

Славянофильство

<фрагмент>

ОБЩИЙ ВЗГЛЯД И ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

В то самое время, когда Чаадаев пришел к крайнему скептицизму своих «Писем», в литературе подготовлялась новая точка зрения, которая отличалась столько же крайним, самоуверенным увлечением в совершенно противоположную сторону. Это было славянофильство.

До сих пор еще не пришло время для полной оценки этого направления: оно поныне продолжает свою роль в литературе и, вероятно, полагает, что еще не высказалось окончательно; его первые деятели отчасти действуют до сих пор; другие, которые сошли со сцены, еще не имеют настоящих биографий; собрания их сочинений только начаты. По нашей задаче, мы ограничимся только тою частью их деятельности, которая принадлежит выбранному нами периоду. Понятно, что эта часть не была наиболее характеристична. Славянофилы, как и остальная литература, не могли тогда высказывать своих мнений достаточно полно (как это больше удалось им впоследствии); но и тогда они успели выставить некоторые из главных своих положений, и резко выделились в литературе как особая школа. Нам придется в этих началах их деятельности наблюдать задатки дальнейшего, более обширного развития их мнений; из их позднейшей деятельности мы заимствуем только немногие необходимые указания.

В последние годы, — по причинам, о которых мы упомянем дальше, — число приверженцев славянофильства стало больше, чем было прежде; составилась даже новая, особого рода школа, в славянофильском духе. Эти новые последователи,

хотя иногда значительно отступают от первоначальной школы, вообще однако придают великое значение начинателям славянофильства, считают, что их учение, все более будто бы овладевающее умами, стало целым умственным переворотом, вследствие которого русская мысль и общественное мнение получают наконец самобытность и народность. Славянофильство изображается как новый период, уничтожающий то подчинение Европе, которым так долго страдала наша образованность.

Известно, что это была мечта и самих славянофилов. При начале их деятельности им казалось, что они именно и призваны свергнуть европейское иго и выставить знамя русской самостоятельной мысли, найти истинно народные основы нашего общественного и умственного бытия и дать ему силу. Новейшие последователи думают, что они действительно это сделали, что основы найдены и что не признают их и спорят против них только люди, лишённые понимания, упорствующие в заблуждении, или даже дурные патриоты. Славянофилы относятся к этим людям обыкновенно с высокомерным пренебрежением, мелкие их приверженцы — с озлоблением, впрочем довольно безвредным*.

Славянофильство имело, конечно, свои заслуги в нашей литературе и общественных понятиях. Но эти заслуги были не так универсальны, и в них надо сделать немалые исключения против их собственных притязаний. Мы попробуем определить меру этих заслуг и меру недостатков славянофильства за описываемый нами период, впрочем только в общих чертах, не входя в подробности его истории.

Школа, известная впоследствии под этим именем, образовалась около второй половины тридцатых годов. Ее старейшими представителями были братья Киреевские (Иван Вас., 1806—1856, и Петр Вас., 1808—1856), Хомяков (1804—1860); к ним тесно примыкали более молодые: Дмитрий Валуев, умерший в 1845 г., Константин (1817—1860) и Иван Аксаковы, Ю. Ф. Самарин; далее, гг. Кошелев, Елагин, Новиков², Чижев и др. Этими именами школа держалась в сущности до последнего времени.

Казалось бы, что столь замечательное явление в истории нашей образованности, каким считают славянофильство, должно иметь свои antecedенты в предшествующем ходе русской общественной мысли, но до сих пор генеалогия славянофильского учения не была хорошенько определена ни его последователя-

* «Заря»¹ и т. п.

ми, ни противниками. Если видеть его сущность в приверженности к началам Древней Руси, во вражде к Петровской реформе, то очень длинный ряд предшественников его можно найти в течение всего XVIII века между людьми, у которых сохранялась или непосредственная память, или преданья о временах допетровских, — этот ряд можно было бы начать, пожалуй, от царевны Софьи и стрельцов, и даже считать в нем царевича Алексея; русскую партию при Анне и Елизавете; людей старого века при Екатерине, как князь Щербатов; далее, Шишкова и «Беседу»³. Как ни странны были бы многие из этих аналогий, они не были бы лишены известного основания, — потому что вражда к преобразованиям Петра и к «петербургскому периоду» не один раз высказывалась славянофилами с крайней нетерпимостью, и старина восхвалялась с самым решительным предпочтением. Прибавим, что теологическая сторона славянофильских понятий сближает эту школу еще больше с идеалами старых защитников допетровской России. Эта теологическая сторона, занимающая очень важное место в славянофильском учении, нередко вполне напоминает о религиозной исключительности и теологических притязаниях старой московской России. Древность вообще так драгоценна славянофилам, что сравнение их с противниками «новых обычаев» в XVIII веке делается естественным*.

Но с другой стороны нетрудно видеть, что это сравнение было бы неточно. При всем пристрастии к старине, славянофилы ставят вопрос гораздо сложнее и мудренее, чем консерваторы XVIII века, народные и литературные. Славянофильство — не простой инстинкт, но целое учение, действующее философскими доказательствами, владеющее средствами той новейшей образованности, на которую нападает во имя народной старины. Оно так отличается от консерваторов XVIII века и степенью образования и свойством многих своих общественных стремлений (где иногда идет рядом с лучшими представителями либе-

* Г. Ламанский⁴ указывает следующих начинателей и предшественников славянофильства. «В этот период видимого упадка внутренних народных сил, — говорит он, — в период, заключенный Крымской войною и парижским миром, возникла у нас так называемая школа славянофилов, имевшая впрочем высокодаровитых и замечательных предшественников в Ломоносове и Болтине, Карамзине (последнего периода) и Грибоедове, митр. Платоне и Голубинском, и в других наших духовных писателях» (День. 1865. № 50 и 51. С. 1200). Очевидно, что здесь отмежевано для славянофильства слишком много из истории русской литературы.

рализма), что сравнение прекращается, и в славянофильстве приходится признать явление иного порядка.

Оно отличается и от консерваторов более близкого времени — Александровского. Славянофилов нельзя серьезно сравнивать с Шишковым и его приверженцами, как это делал Белинский в разгаре полемики; они любят старину не таким наивно-грубым образом, и многое в их понятиях было бы для Шишкова китайскою грамотой. Словом, источников славянофильства мы должны искать гораздо ближе: своими сочувствиями оно действительно связано с преданиями старого века и, постоянно твердя о них и занимаясь ими, успело даже усвоить многие непривлекательные стороны этих, собственно московских, преданий, но эта связь — чисто теоретически придуманная, и славянофильство по своему происхождению есть явление существенно новое, характер которого лежит в условиях русской образованности и общественной жизни в первые десятилетия нашего века. Его теоретическое содержание было развито по приемам и под указаниями европейской литературы, именно под влияниями романтизма и немецкой философии: в его основании была известная нравственно-общественная сила, были здоровые и естественные элементы, но столкнувшись в своем развитии с тяжелыми общественными условиями, эта сила не сохранила правильного направления и впала в одностороннюю крайность, с которой остается и до сих пор.

Известны рассказы автора «Былого и дум» о том, как в тридцатых и сороковых годах складывались в Москве две партии, вскоре овладевшие литературой; как шли тогда оживленные беседы и споры в кружках, где дружелюбно сходились люди, ставшие вскоре потом руководителями двух различных направлений в литературе и общественных понятиях.

Содержание этих споров вращалось на том, что было тогда господствующим интересом нового литературного поколения. Это была немецкая философия с тем всеобъемлющим значением, по которому она сосредоточивала в себе все вопросы общего отвлеченного мышления и все частные применения в предметах политической жизни, истории, литературы. К рассказам автора «Былого и дум» идут параллельно воспоминания г. Самарина:

«В то время, — говорит он, — общество московских ученых и литераторов распадалось на два кружка, так называемых западников и так называемых славянофилов. Первый, и многочисленнейший, группировался около новоприбывших из-за границы профессоров Московского университета и представлял собою отражение, в малом размере, господствовавшей в то вре-

мя, в немецком ученом мире правой стороны Гегелевой школы. В другом кружке вырабатывалось мало-помалу воззрение православно-русское... Представителями его были Хомяков и Киреевские.

Оба кружка не соглашались почти ни в чем; тем не менее ежедневно сходились, жили между собою дружно и составляли как бы одно общество; они нуждались один в другом и притягивались взаимным сочувствием, основанным на единстве умственных интересов и на глубоком, обоюдном уважении. При тогдашних условиях, полемика печатная была немислима и, как в эпоху предшествовавшую изобретению книгопечатания, ее заменяли последовательные и далеко не бесплодные словесные диспуты. Споры вертелись около следующих тем: возможен ли логический переход, без скачка или перерыва, от понятия чистого бытия, через понятие небытия, к понятию развития и бытия определенного, от *Seyn*, через *Nichts*, к *Werden* и к *Da-seyn*? Иными словами, что правит миром: свободно творящая воля, или закон необходимости?

Далее: как относится Православная Церковь к латинству и протестантству: как первобытная среда начального безразличия, из которой, путем дальнейшего развития и прогресса, вышли другие, высшие формы религиозного мирозерцания, или как вечно пребывающая и неповрежденная полнота Откровения, подчинившегося в западном мире латино-германским представлениям и вследствие этого раздвоившегося на противоположные полюсы? Наконец: в чем заключается разница между русским и западноевропейским просвещением, в одной ли степени развития или в самом характере просветительных начал? Предстоит ли русскому просвещению проникаться более и более не только внешними результатами, но и самыми началами западноевропейского просвещения или, вникнув глубже в свой собственный, православно-русский духовный быт, опознать в нем начала нового, будущего фазиса общечеловеческого просвещения?

...Невероятным покажется, что люди неглупые могли так долго жить и жить умственной жизнью, в области отвлеченного умозрения, повернувшись спиною к вопросам политическим. Между тем это несомненно...

О политических вопросах никто в то время не толковал и не думал. Это составляло одну из отличительных особенностей московского учено-литературного общества сороковых годов, которой не могли объяснить себе люди предшествовавшей

эпохи. Они прислушивались и в недоумении пожимали плечами»*.

Таким образом, той почвой, на которой развивались славянофильские идеи, была немецкая философия; из нее славянофилы заимствовали свою аргументацию, свои средства борьбы, и также постановку руководящих вопросов. К спорам о чистом и определенном бытии, решавшем общий вопрос об отношении знания и веры, непосредственно примыкали споры из области философии истории, о значении мира восточного и западного, об отношении православия к католицизму и протестантству. Это были вопросы отвлеченные и универсальные. Если в то время не толковали и не думали о политических вопросах, то это было довольно естественно: не говоря о том, что прикосновение к чистой политике было в те времена очень не безопасно и для нее не было места в тогдашних правах, она исчезала или подразумевалась в тех всеобъемлющих вопросах, на которых сосредоточено было все внимание обеих сторон, частные вопросы разрешались сами собой, как скоро устанавливались общие положения. В конце концов, развитие мнений привело и к прямым политическим вопросам.

Вследствие того, что спорные пункты решались диспутами, по способу, употреблявшемуся до изобретения книгопечатания, славянофильское учение выработалось наконец (в первоначальном тесном кружке) до значительной выдержанности общих оснований и подробностей: когда оно выступило особым направлением в литературе, оно явилось в ней как готовый ряд воззрений, которым были довольно верны все члены школы. Это было уже довольно поздно, в половина сороковых годов, когда вслед за «Симбирским сборником» (наполненным историческими материалами), появились «Сборник» Валуева⁵ и «Московские сборники». Следить постепенное развитие славянофильства в печатной литературе поэтому довольно мудрено. Впрочем, еще до этого времени славянофильские писатели в печатной литературе примыкали нередко к людям, близкого с ними, но тем не менее особого направления в «Москвитянине». Это союзничество отразилось на их литературных отношениях: писатели «Москвитянина» не пользовались репутацией; противники славянофилов не всегда могли выделить их из писате-

* Ср. с этими воспоминаниями биографии Станкевича и Грановского, воспоминания г. Свербеева о Чаадаеве и Герцене (Русский архив. 1868. С. 976; 1870. С. 673), «Воспоминание студентства 1832—1835 гг.» К. Аксакова (День. 1862. № 39—40) и др.

лей этого журнала, тем больше, что сами славянофилы давали повод к этому смещению, — и когда печатная полемика наконец открылась, это повело к большему раздражению обеих сторон.

Кружок славянофилов тем удобнее мог согласовать свои идеи в одно учение, что это был немногочисленный тесный кружок, связанный дружескими и родственными отношениями. Их внешнее положение в литературе могло назваться более выгодным, чем положение их противников. Славянофилы, вообще люди довольно независимые (большей частью, довольно или очень богатые помещики, занимавшие место между верхними слоями среднего дворянства и настоящей аристократией), в литературе были малодетельны, выступали в ней более случайно, менее чувствовали неудобства журнальной деятельности, и могли больше сосредоточиться на выработке своего учения, — хотя, быть может, этому же надо приписать то обстоятельство, что в то время, как противоположное направление уже вскоре встретилось с практическими вопросами действительности, эта школа дольше оставалась дилетантской системой, которой удобно было витать в отвлеченностях, не особенно заботясь о практических выводах.

Дружеские отношения двух сторон, о которых мы упоминали, удержались ненадолго. Резкая противоположность мнений вызвала, наконец, личные заявления, в которых обнаружилась явная вражда. Если не ошибаемся, первый пример нетерпимости подан был славянофилами, в рукописном стихотворении Языкова против Чаадаева, недавно напечатанном в биографии последнего⁶. Языков, поэт славянофильства, принял такой тон, который выходил уже из пределов литературного спора, — это было чуть не обращение к «светской руке», и хотя отдельные лица обеих партий продолжали встречаться, но вообще мир был нарушен, и в литературе полемика уже с первых славянофильских изданий приняла характер недружелюбный и язвительный. К сожалению, славянофильство подавало к нему повод и другими обстоятельствами. Выше упомянуто было об его связях с деятелями «Москвитянина». Когда на страницах этого журнала появились имена Хомякова, Киреевского, известного тогда славянофильского псевдонима М... З... К...⁷, и проч., когда славянофильские теории являлись рядом с рассуждениями Погодина, Шевырева и проч., и между ними не раз можно было заметить большое согласие, противники славянофильства не могли не отнестись и к нему с тою же враждой, какую внушал им этот журнал, — представлявший весьма непривлекательный сбор казенных взглядов официальной народности.

Сами славянофилы держались при этом различно. Многие из них были люди с большим образованием, для которых самая встреча с противоположным образом мыслей была приятна, как случай для проверки и нового доказательства своих идей; из них Киреевский сам прежде принадлежал к тому лагерю, против которого он стал в новом повороте своих взглядов — и, быть может, поэтому он именно и отличался всего больше терпимостью мнений. Но, наконец, исключительность теорий обнаружила свои качества, и славянофильские полемисты показали в своих нападениях резкость, тем более неуместную, что спорить, в печати, против самых основами их теории, противники их не могли без некоторой опасности, или же не могли вовсе*.

* Противники знали друг друга довольно хорошо, и не останавливались перед личными намеками. Критик «Моск. сборника» и «Москвитянина», упомянутый М... З... К..., нападая на Белинского, попрекал его нетвердостью его мнений (вероятно, по старой памяти о статье Белинского: «Бородинская годовщина»⁸), и говорил таким образом: «Вовсе не чуждый эстетического чувства — чему доказательством служат особенно прежние статьи его, Белинский как будто пренебрегает им и, обладая собственным капиталом, постоянно живет в долг. С тех пор как он явился на поприще критики, он был всегда под влиянием чужой мысли. Несчастливая восприимчивость, способность понимать легко и поверхностно, отречься скоро и решительно от вчерашнего образа мыслей, увлекаться новизною и доводить ее до крайностей, держала его в какой-то постоянной тревоге, которая обратилась наконец в нормальное состояние и помешала развитию его способностей» (Москвитянин. 1847. Ч. 2). Белинский отвечал «Москвитянину» в «Современнике» и, упоминая о разных мелких нападках первого, между прочим говорил: «...Но пока г. Белинский не видит никакой нужды горячо спорить за себя с такими противниками, или прибегать в споре к их средствам. Да и к чему? Публика и сама сумеет увидеть разницу между человеком, у которого литературная деятельность была призванием, страстью, который никогда не отделял своего убеждения от своих интересов, который, руководствуясь врожденным инстинктом истины, имел больше влияния на общественное мнение, чем многие из его действительно ученых противников, — и между каким-нибудь баричем, который изучал народ чрез своего камердинера, и думает, что любит его больше других, потому что сочинил или принял на веру готовую о нем мистическую теорию, который, между служебными и светскими обязанностями, занимается также и литературою, в качестве дилетанта... В наше время талант сам по себе не редкость; но он всегда был и будет редкостью в соединении с страстным убеждением, с страстною деятельностью, потому что только тогда он может быть действительно поле-

Славянофилы были притом преисполнены гордости своею системой, и противники их не могли простить им этих притязаний: — во-первых, эти высокомерные притязания далеко не были ими доказаны; во-вторых, оставалось невыяснено отношение славянофильства к авторитету, к официальной народности.

Мы упоминаем об этом положении славянофильства в литературе потому, что их последователи обыкновенно сваливают вину этих отношений на так называемую западную партию. На деле, это было не совсем так, и если на ком лежит вина того, что два направления — при всем стесненном положении литературы — не могли найти общего дела, то всего скорее эта вина лежит на самих славянофилах. При первом появлении, школа принимала высокомерный тон, прежде чем ее заслуги дали бы ей на то какое-нибудь право; она делала полемические вылазки против другого направления (с которым имела много общих врагов) там, где надо было говорить изложением своего взгляда и аргументами, и в то же время затрагивала такие мотивы, на которые невозможно было прямо отвечать: ее самодовольство и нетерпимость делали то, что, когда возражения не выслушивались и не опровергались, правильный спор становился невозможен. Наконец, увлекаясь проповедью о новых началах, мечтами о будущем падении западной цивилизации и торжестве восточной, школа забывала насущные потребности времени, когда против нее, так же как и против другого направления, стоял общий враг, круглое невежество и обскурантизм. Это последнее обстоятельство школа слишком часто забывала и потом, в наше время. Нам кажется вообще, что она отчасти по собственной вине сделала для развития общественного мнения меньше, чем могла бы сделать...

С другой стороны, славянофильство, хотя и очень близкое к господствовавшей официальной народности, не пользовалось благосклонностью высших сфер, которые если не осуждали основных его тенденций, то, кажется, думали, что оно идет в них слишком далеко, и берется не за свое дело, предпринимая истолкование истинных начал русской жизни. История этих тогдашних отношений славянофильства с властью еще не была рассказана, — но сколько известно, славянофилам приходилось испытывать личные неудобства своего образа мыслей. Правда,

зен обществу. Что касается до вопроса, сообразна ли с способностью страстного, глубокого убеждения способность изменять его, он давно решен для всех тех, кто любит истину больше себя и всегда готов пожертвовать своим самолюбием...» (Соч. Т. XI. С. 257).

неудобства не были чрезмерны, но тем не менее они существовали, и литературная деятельность славянофильства, в течение описываемого периода, не один раз терпела неприятные помехи. Первый последовательный славянофильский журнал явился только в 1856 году. Славянофилы и здесь не дали еще полного систематического свода своих мнений, но по крайней мере уже больше думали выяснить их с различных сторон, и между прочим печатали многое «из прежнего периода». К сожалению, опыт сороковых и пятидесятых годов не послужил им достаточно в пользу: они могли бы видеть, что многое в общественных условиях тяготеет одинаково над ними и их противниками, и могли бы несколько иначе взглянуть на потребности литературы... Впоследствии опыт повторился для них еще раз.

В первое время существования школы была еще несколько более понятна ее исключительность и нетерпимость; это могла быть известная гордость новой найденной мыслью, самоуверенность людей, убежденных в своем стремлении и готовых выполнять его в жизни. С такими чувствами действительно славянофилы впервые выступали на свое поприще: сознавая, что являются в литературу с новым содержанием, и одушевляемые мыслью служить народной идее, они могли преувеличить значение этого содержания, и потерять меру в выражениях. Но эта исключительность и потом является почти общей и постоянной чертой школы, и если отчасти она объясняется указанным сейчас увлечением, и также свойством тесного кружка, то существенной причины ее надо искать в характере самого учения.

Каким же образом составилось новое учение? Выше замечено, что его трудно непосредственно связать с каким-нибудь предшествующим направлением: в прежней литературе не было учения с такими резко определенными чертами. Напротив, источника его должно в особенности искать в новейшем умственном движении. Основатели славянофильства были образованные люди двадцатых и тридцатых годов, — они начинали с того движения, которое действовало в двадцатых годах, и затем довоспитались на немецкой философии: из нее они брали способ рассуждения и по ней составили теоретические положения своей системы. В *этом* отношении славянофилы не отличались от своих противников, и так же мало, как те, могли похвалиться народной оригинальностью, на которой настаивали. Их философия стремится к тому, чтобы открыть истинно народные начала русской жизни, развить их и дать им место и в нашем образовании и в практическом быту. Но они очень ошибались, когда думали, что эта идея народа пришла к ним не иначе, как

только от самого народа, что они являются выразителями его истинного духа и его стремлений в дальнейшем развитии. Нет сомнения, конечно, что патриотическая любовь к своему народу горячо одушевляла славянофилов, — как одушевляла и всех лучших людей литературы, — и они действительно обращались к народу, к его истории и современному быту, — но их отношение к народу не было простое, свободное, а в значительной степени теоретическое и искусственное. Здесь славянофилы были именно людьми своего времени, и их отношение к народу было главным образом *философски-романтическое*. В свойствах славянофильского учения действительно находятся существенные признаки романтического происхождения. При его начале было столько же поэтического увлечения, сколько теоретических оснований, или даже больше, — и несколько фантастический колорит постоянно отличал славянофильскую теорию. Основную романтическую черту представляет у славянофилов стремление к давнему прошедшему; народ, к которому они стремились, был не столько настоящий нынешний народ, — которому они, конечно, желали добра, — сколько народ идеальный, и именно прошедший, потому что этот прошедший народ всего удобнее можно было изобразить представителем тех начал, которые они ставили краеугольным камнем своей системы. Прошедшее было их идеалом; они должны были делать неизбежную уступку истории и делали оговорки о недостатках старины, но на деле она поставляла им главнейший запас образцов; только она и казалась им истинным выражением русского народного духа. Их новейшая философия была желанием возвеличить московский быт допетровского времени и возвести его на ступень нового принципа цивилизации. Этот московский быт они считали чистым, без всякой примеси, русским (они забывали только византийские и татарские примеси), и из любви к нему враждебно относились к петровской реформе и так называемому петербургскому периоду.

Мы говорили прежде о том, как в эти десятилетия и в нашей жизни отразилось то европейское движение, которое, с одной стороны, производило феодальные реставрации, с другой — действовало в пользу народов и сопровождалось возрождением национальностей; как возникла у нас официальная народность, органами которой стали, между прочим, и некоторые из лучших наших писателей. Новая школа шла дальше; она не довольствовалась изображениями старины в простодушно-идиллическом и блогочестиво-рыцарском духе; не довольствовалась славой, победами, грозой врагам. Под новым научным и литературным

влиянием, особенно под влиянием новейшей философии истории, стали теперь искать национального принципа, народных особенностей и предназначений, отыскивать роль народа в судьбах человечества и т. д. Романтический патриотизм находил себе удовлетворение в представлении о нравственном величии народа, о глубине его духа, о великом его предназначении для общечеловеческого развития: все это облеклось теперь в форму философско-исторической теории, в которой несомненно обнаруживается присутствие романтизма. Новая школа и в чисто литературном смысле тесно примыкала к прежним романтикам. Старейшие из славянофилов воспитались в самый разгар европейского романтизма и его русских повторений. Пушкин уже затронул панславистскую тему, которая потом обильно повторялась славянофилами. Первые заявления школы также были поэтические — в стихотворениях Хомякова, Языкова, — поэтов пушкинской школы, к которым после присоединяются К. и Ив. Аксаковы. В очень ранних стихотворениях Хомякова обнаруживается зарождавшаяся и бродившая тенденция.

Положение русского общества в двадцатых и тридцатых годах особенно содействовало этому порыву романтического патриотизма. Это было время, когда сухой формализм официальной народности насильственно подводил под свою мерку все движения общественной мысли и чувства, и гнетущим образом действовал на все живые умы, в которых была потребность самостоятельной работы и свободного убеждения. Перед тем только совершилась трагическая судьба предыдущего поколения... Но в обществе не потерялась потребность идеала; настоящее не удовлетворяло; прямая практическая деятельность, в смысле пробудившихся общественных стремлений, была невозможна, — и оттого весь умственный труд лучших людей нового поколения пошел на искание общих принципов, на создание отвлеченного идеала. Движение пошло по двум направлениям. Оба не удовлетворялись настоящим, но одно относилось к нему прямо отрицательным образом, и видя его недостатки, — бессознательность и бессилие общества, невежество народа, — ожидало спасения от большого распространения образованности, от усвоения европейского знания. Другое направление также искало лучшего, но от настоящего оно бросилось к прошедшему. В прошедшем — которое так удобно отдалено от нас — оно не видело этого мучительного разлада, напротив, видело полное единство власти, общества и народа, господство одних крепких преданий, верований и обычаев, — и на этом остановилось. Это направление хотело служить народу через самый народ: евро-

пейское образование, принятое нами после Петра, принятое на веру, было фальшивое, потому что не соответствовало характеру народа; отделенный реформой от высшего класса, народ верно сохранил настоящую национальную дорогу, по которой шла отверженная высшими классами старина; следовательно, надо было оставить их судьбе высшие классы, или стараться обратиться к ним, и изучать этот народ, чтобы в его быте найти средства исцеления.

Это было последнее направление славянофильское. Понятно, что могло быть много увлекательного в этой мысли служения народу, в стремлении слиться в одну жизнь с ним, изучить таинственные пружины его бытия, создавшие его удивительную историю и сохранившие его целым, среди стольких падавших и падающих на него бедствий. Эта мысль могла казаться гораздо более энергичной, чем «рабское» следование за Европой, чем повторение той чужой образованности, которая оторвала нас от народа, не принеся пользы ни нам, ни народу: в этой мысли был смелый вызов укореившемуся заблуждению (по мнению славянофилов) и надежда стать основателями нового периода в национальном сознании. Но с противной стороны могло казаться, что этот путь, хотя оригинальный и великодушный, был не особенно смелый, и очень ошибочный: могло казаться, что это направление или не додумало своих выводов, или боится взглянуть прямо в глаза действительности и открыто признать ее истинные недостатки; что восхваляя старину, оно попадает в то же безысходное положение, которое уже стоило национальной жизни одного переворота; что в конце концов это направление, не довольствуясь настоящим, создает идеалы, которые ничем не лучше этого настоящего и могут служить только к большему его утверждению.

Действительно, славянофильский идеал иногда был так двусмыслен в этом отношении, что в них видели иногда просто союзников обскурантизма...

Нет сомнения, что в славянофильстве было теплое отношение к народу, о котором забыли и общество и официальная народность; и это была лучшая, наиболее сочувственная сторона славянофильства. К сожалению, во взглядах славянофилов была и до сих пор есть неясность, вследствие которой их сочувствие к народу принесло в литературе меньше пользы, чем они предполагают; их исключительная теория не всегда разбирала, где враги народа и где его друзья.

Переходя к обзору славянофильских мнений и их значения в истории общественных понятий, мы ограничимся только общими чертами их и, избегая подробностей, предоставим читателю обращаться за ними к самым сочинениям.

Общая связь славянофильского учения была приблизительно следующая.

Русская жизнь стоит в настоящую минуту в ложном положении. Петровская реформа нарушила естественный ход старой русской жизни; заимствование чужой европейской цивилизации внесло разлад, вследствие которого высшие классы отделились от народа. Заимствованная цивилизация, отдалив образованные классы от народа, сделала их бесполезными для национального развития, — даже вредными, потому что их образование взято с оригинала, который не только чужд русскому народному духу, но сам находится на ложной дороге и близок к упадку. Для спасения русского развития должно уничтожить этот разлад и это подчинение чужой цивилизации, — для этого следует возвратиться к старому единству, к тем принципам, которыми развивалась русская жизнь до Петра и на которых она выработала свою крепкую, истинно народную особенность. Народ, заброшенный и загнанный в течение «петербургского периода», сохранил верно предания старины в своем быте, в своих верованиях и общественных инстинктах: поэтому, следует обратиться к нему, чтобы найти нужные нам элементы развития. Думать о том, чтобы поднять народ до нашего образования, странно и даже смешно, потому что его внутреннее содержание гораздо выше нашей прививной и внешней образованности.

Русский народ принадлежит к одному из двух миров, на которые делится европейская образованность, и в настоящее время главный его представитель. Эти два мира — восточный греко-славянский и западный. Между ними лежит глубокое и коренное различие. Образованность западная составила из трех элементов: Римской церкви, древней римской образованности и завоевания, определившего бытовые формы Запада. Христианство в западном и восточном мире получило весьма различный характер. В Римской церкви, с тех пор, как она отделилась от общения с Церковью вселенской, христианство извратилось вследствие элемента внешней рассудочности, с которым Римская церковь определяла и свое учение, и свое устройство, и затем вследствие происшедшего отсюда папского авторитета, который стал выше Церкви. Протестантство было естественным результатом этого характера Церкви, когда она поставила логический разум выше сознания вселенской Церкви, а затем

совершенно последовательно развились все его секты и направления; из реформации, заявившей право частного суждения, столь же естественно развилось учение Штрауса. На той же сухой рассудочности выросла и вся образованность и литература Западной Европы: ее философское мышление есть бесконечная борьба и смена логических отвлечений, которая в конце концов производила «общую слепоту к тем живым убеждениям, которые лежат выше сферы рассудка и логики». Государственная жизнь Европы была основана завоеванием, насилием, и отсюда все дальнейшее ее движение совершалось также рядом насилий, борьбой партий, переворотами.

Совсем иной порядок вещей является в восточном греко-славянском православном мире, главным представителем которого является теперь русский народ. Восточное христианство есть православие, отличительная черта которого есть неизменное хранение вселенского предания. Православие есть поэтому единственное истинное христианство; его учения — те учения, которые собраны и утверждены соборами вселенской Церкви, сознанием целого христианства. Духовная философия восточных отцов Церкви — особенно писавших после разделения Церквей — есть истинная христианская философия, основанная не на рассудочном механизме, а на высшем нравственно-свободном умозрении: эти философы, «держась постоянно в самом, так сказать, средоточии истинного убеждения, отсюда яснее могли видеть и законы ума человеческого и путь, ведущий его к истинному знанию». Русский народ принял христианство из этого чистого источника, и через него получил и результаты древней образованности, не в той односторонней и неполной римской форме, в какой они наследованы были Западом, а получил их прямо с Востока, где они уже прошли через христианское учение, были им очищены и исправлены. Византийские писатели издавна были известны Русской Церкви, и стали основанием древнерусской образованности, которая, без сомнения, уступала западной во внешнем развитии разума, но превышала ее глубоким чувством живой христианской истины. В государственном устройстве такая же разница: начало русского государства отличается от начала государств западных тем, что у нас не было завоевания, а было добровольное призвание. Этот основной факт отражается и на всем дальнейшем развитии общественных отношений: у нас не было насилия, соединенного с завоеванием, а потому не было феодализма, не было той внутренней борьбы, которая постоянно делила западное общество, не было сословий; земля была не личной собственностью феодаль-

ной аристократии, но принадлежала общине; наша Церковь не враждовала с светской властью и не стремилась к светскому господству, и т. д. Весь быт, вся образованность Древней Руси носят на себе печать восточного православия и мирного основания государства: развитие шло естественно, религиозное сознание было основной нравственной силой и руководством в жизни; народный быт отличался единством понятий и единством нравов. Государство было обширной общиной, власть принадлежала царю, представлявшему общую волю, — тесная связь общины выражалась соборами, всенародным представительством, сменившим древние веча.

Великая ошибка и вред Петровской реформы состояли именно в том, что Петр отверг народные начала русского развития и, поставив русское образование на путь подражания Европе, налагал на восточный мир чуждые ему принципы мира западного. Реформа была насильственна и, как насилие, принесла ложные плоды: народное единство было разорвано; государственная жизнь стала совершаться вне участия народного сознания, развивалась внешним образом, но падала во внутреннем живом смысле: образование высших классов отрывало их от народа; Церковь впадала в сухой формализм; народ, покинутый, остался один верен старым основным началам, но впал в невежество, разбился на секты и т. д.

Для того, чтобы жизнь снова пошла своим естественным ходом, сообразным со всем исконным характером греко-славянского православия, нужно возвратиться к началам Древней Руси. Нет надобности отвергать все, что было нами приобретено от Запада; потому что многое, или иное, из этих приобретений было полезно, так как они «дозволили нам овладеть современными приемами диалектического познания и обогатиться громадной опытностью Запада». Но необходимо отвергнуть самый принцип западной образованности, — и притом не только потому, что он нам не свойствен, но и потому, что он оказывается несостоятельным и на самой своей родине.

Начала западной образованности были ложны, потому что отвергли общее сознание вселенской Церкви. Дальнейшая образованность, развившаяся из этих начал, в конце концов должна была оказаться ложною. Она приобрела большую рассудочную силу, произвела множество полезных открытий, увеличила внешние удобства жизни, но страдает в самом корне тем внутренним разладом, который происходит от разъединения разума и веры. Современная (в сороковых годах) европейская образованность явным образом выказывает несостоятельность своих принципов, ищет во всевозможных философских теориях и религиоз-

ных сектах исхода из этого положения, и — в лучших умах — начинает постигать необходимость того принципа, который всегда хранился в образованности восточной. Таким образом, для нас становится тем настоятельнее необходимость возвращения к этому принципу: она подтверждается сознанием самого Запада, к которому пришел он после многовекового опыта.

Зрелище, которое нам представляется в нашей современной жизни так называемым образованным обществом, чрезвычайно печально. Это общество не принадлежит своему народу; оно рабски принимает чужие понятия, чужие обычаи, даже чужой язык; оно увлекается всем западным, как бы оно ни было странно и даже нелепо; оно относится с пренебрежением к народу, точно к низшему племени, хотя живет трудами этого народа. Для того, чтобы устранить это прискорбное положение общества, чтобы восстановить утраченное единство с народом, дать жизни истинное направление, осуществить вполне наше национальное предназначение и занять подобающее нам высокое, независимое и господствующее место в цивилизации, надо обратиться к народу, изучать его историю, предания, нравы и обычаи, слиться с этим народом в одном сознании: общество должно перевоспитаться, воспринять в себя снова затерянные им народные начала.

В таком приблизительно смысле говорила школа в конце тридцатых и в сороковых годах. К нашему времени некоторые из этих положений значительно выяснились, дошли до полной осязательности, до прямого практического требования — во многих случаях не в пользу школы. Эта позднейшая редакция славянофильских положений не относится, впрочем, к нашей задаче.

Понятно, что эти мысли не всеми высказывались одинаково, и мы старались привести их по возможности в среднем выводе, не внося крайностей отдельных мнений. Один из последователей школы были более, другие — менее осторожны; одни сохраняли философское спокойствие, другие впадали в раздражение, в нетерпимость. Одни заботились о доказательствах, другие сочли дело уже решенным и думали только об уничтожении литературных противников, которые не только не убеждались доводами славянофильства, но даже в его теории и практике находили и нечто довольно смешное*.

* Более резкое изложение этой теории, как она высказывалась откровенно в устных беседах и спорах, читатель может найти в биографии Чаадаева, составленной Жихаревым. Оно может объяснить, между прочим, почему журнальная полемика двух партий принимала в те времена такой враждебный характер.

Славянофильское учение не было ни разу изложено цельным образом, но основная его тема в различных ее отраслях была развиваема писателями школы довольно согласно. Чувствовалось, что это были люди, которые сговорились и согласились в главных положениях и разрабатывали каждый какую-либо сторону учения в духе этих положений. Сходство общей романтической-православной тенденции и самое положение их в литературе делали для них очень удобным это соглашение. Выше замечено, что основатели славянофильства были вообще люди довольно независимые, действовавшие в литературе сначала чистыми дилетантами, имевшие возможность работать не торопясь, развить на досуге свою систему, делиться взглядами, — прежде чем внести их в печать. Многие из их работ оставались известны только здесь, в своем кругу и даже приобретали своего рода славу еще не выходя в литературу (напр<имер>, исторические занятия Петра Киреевского и его собрание народных песен; трактат Хомякова о всеобщей истории, откуда были напечатаны пока только отрывки; некоторые статьи К. Аксакова). <...>





Т. И. ФИЛИППОВ

В память А. Ф. Гильфердинга

(Читано в собрании СПб. Славянского Комитета
14 февраля 1873 г.)

Незаменимая утрата, которую понес в прошлом году СПб. Славянский Комитет, случилась в такую пору года, когда даже для того, чтобы проводить до могилы дорогие останки нашего неожиданно и безвременно скончавшегося председателя и дать им последнее целование, могла собраться лишь небольшая кучка его друзей и почитателей. При таких обстоятельствах общее единодушное желание окружавших гроб Александра Федоровича почтить его память особым чрезвычайным собранием Комитета не могло быть проведено в исполнение немедленно, без явного ущерба для цели, которая имелась в виду: несмотря на глубокое уважение, которым пользовался почивший в разнородных слоях нашего общества и при всех усилиях Комитета, устроенное в честь его собрание могло бы оказаться, без чьей-либо вины, слишком малочисленным и своим скудным видом вовсе не соответствовать действительному общественному настроению.

Затем, как только мысль о необходимости отсрочить собрание была принята и явился вопрос о дне, в который всего приличнее и удобнее было бы устроить поминовение Александра Федоровича и праведными хвалами увенчать его многообразные труды и общественные заслуги, то по чьему-то счастливому указанию было признано за лучшее соединить эти поминки с нашим обычным торжеством, которое ежегодно совершается Славянским Комитетом в день памяти равноапостольного первоучителя славянского св. Кирилла и которое впервые еще раз празднуется без видимого между нами присутствия нашего бывшего руководителя. В таком выборе дня выразилось явно желание Славянского Комитета воздать лишнюю, сколь воз-

прежнего времени. Александр Федорович имел еще возможность слушать чтения Грановского, Шевырева, Бодянского, Кудрявцева и других; но дух и настроение Московского университета были уже не совсем те, что прежде: чистому, бескорыстному юношескому одушевлению, господствовавшему между студентами предыдущего периода, стала уже являться на смену, с одной стороны, умственная апатия и отвращение к серьезному труду, с другой — то злобное и беспорядочное настроение, которое обыкновенно бывает прямым последствием ничем не заслуженного и никакою необходимостью не оправдываемого гнета.

Но избранная натура Гильфердинга не поддавалась ни одному из этих возникавших в ту пору зол университетской жизни и, вместе с бодростью ума, помогла ему сохранить в своей душе то нравственное равновесие, которое уберегло его на всю жизнь от односторонних увлечений беспощадной ненависти, погубившей на Руси не одно блестящее дарование. Впрочем, в этом деле на помощь его собственным природным силам пришли и внешние благоприятные обстоятельства. По давнему знакомству отца Александра Владимировича с А. С. Хомяковым ему, с студенческой еще скамьи, открылся доступ в то небольшое число своих членов, но богатое духовными силами, литературное общество, в котором Хомякову принадлежала самая видная, преобладающая роль и в котором впоследствии самому Гильфердингу так радушно отведено было подобающее его достоинствам и заслугам место. Там-то, среди этих крепких мыслию и безукоризненно чистых по стремлениям русских деятелей, в общении с Киреевскими, Аксаковыми, Самариним, впервые были восприняты юным умом Гильфердинга те высокие начала человеческой деятельности, та пламенная любовь к своему народу и к его соплеменным братьям, коими он был руководим до последней минуты его земного существования, о чем свидетельствует и самая его смерть.

В то время, о котором идет речь, славянофилы не пользовались в литературе не только тем почетом, в котором не отказывают им в настоящую пору и который, как вам, м. г., известно, еще очень далек от меры уважения, соответствующей их действительному значению в истории русской мысли, но даже и вовсе не признавались большинством за людей серьезных. Если мы раскроем наудачу какую угодно книжку любого из наиболее распространенных повременных изданий того времени, мы неизбежно встретимся в ней с какою-нибудь пошлою выходкою одного из тогдашних остроумцев, направленною против славянофильских учений. Обнадеженные слепым сочувствием чита-

можно большую честь своему бывшему председателю; на нем же, принявших от Комитета поручение быть перед настоящим собранием исполнителями его воззрений на деятельность Александра Федоровича и одушевляющих его чувств, лежит обязанность с доступною нашим силам ясностью начертать духовный образ Александра Федоровича, хранимый в нашем воспоминании, и тем хоть несколько уменьшить скорбное ощущение его отсутствия на сегодняшнем празднике.

Многосторонность деятельности Александра Федоровича и, с другой стороны, весьма понятное желание многих участвовать в выражении общественной к нему признательности подали повод к избранию из среды Комитета четырех лиц, между которыми, по их взаимному соглашению, могли бы быть разделены труд и честь участия в этом деле.

При этом дележе на мою долю досталось разъяснение того вопроса, откуда возникли и при каких условиях развивались в уме и душе Гильфердинга те стремления и убеждения, коих он с таким неизменным постоянством следовал во всю свою — увы! слишком краткую — жизнь и добрые плоды коих, выразившиеся в его ученой, государственной и общественной деятельности, мы собрались сегодня почтить благодарным о них воспоминанием.

Александр Федорович воспитывался, как известно, в Московском университете, куда он поступил в конце 40-х годов, в то тяжкое, безотрадное время, когда, из желания уберечь русский народ и в особенности учащееся поколение от разлившихся по всей Европе противуправительственных стремлений, признано было полезным: во-первых, затруднить, сколь возможно, для юношества доступ в университеты, для чего и было установлено нормальное число студентов не свыше 300 на каждый университет; затем изгнать из гимназий преподавание тех предметов, которые составляют главную основу серьезного умственного воспитания в этом возрасте, т. е. латинского и преимущественно греческого языка, на том, между прочим, основании, что древняя греческая философия была родоначальницей философии германской, которая в свою очередь признавалась источником революционных движений конца 40-х годов; наконец, усилить и без того невыносимо строгий надзор за литературой и всяческим общественным проявлением живой человеческой мысли.

При таких предзнаменованиях вступление в университет не обещало даровитому юноше хороших последствий. Правда, в то время университет имел еще в своей среде лучших профессоров

ма. Глубокое изучение Церкви и ее учения открыло им источники и верные средства для окончательного непогрешимого решения множества вопросов, касающихся как внутреннего мира человеческой совести, так и человеческого общежития, и таких вопросов, которые, вне этой области мышления, не могут никогда получить удовлетворительного решения и потому долго еще будут тревожить и колебать человеческое общество, живущее вне света православной истины.

В то же время глубокое изучение христианства в его богооткровенных источниках и в его истории, в святоотеческих творениях, соборных постановлениях и т. п., не могло не раскрыть пред их очами и того положения, в котором Православная Церковь, по судьбам Божиим, находится и в настоящее время и из которого извести ее было, конечно, не в силах; но помышления их беспрестанно обращались в эту сторону и они всю жизнь свою не переставали ждать ее обновления, завещав нам эти священные упования.

Затем они были истинными детьми своего народа и поборниками его самостоятельного развития; в этом именно смысле они обличали недостатки петровского преобразования, совершенного не без насилия и не без оскорбления народных верований, убеждений и добрых обычаев. Литературные противники славянофилов охотнее всего устанавливались на этом пункте их учения и все усилия свои устремляли к тому, чтобы этот возвышенный протест обратить во мнении общества в проявление квасного патриотизма и в заступничество древнего невежества и общественного застоя. В своих полемических нападках они не стеснялись ни перед чем, ни даже перед теми чудными произведениями нашей народной поэзии, в которых так полно и легко вылился величественный и кроткий образ русского народа и коих художественное достоинство поставлено в настоящее время вне всякого сомнения. Над эту святыню народного творчества так еще недавно дозволялись самые неистовые и невежественные глумления в таких изданиях, которые считались руководителями общественного мнения и которые потом, без всякой застенчивости, явились жаркими панегиристами того, что еще вчера топили в грязь. Представители критики 40-х годов, которые, воюя с русскою народною песнью как представительницею русского народа, приводили для своих читателей в образец народного творчества:

Танцевала рыба с раком,
А петрушка с пустарнаком,

ющей массы и уверенные в ее дружных рукоплесканиях каждому слову, обращенному в укор их литературным противникам, враги славянофилов были не очень разборчивы в своих полемических приемах и очень часто приписывали им такого рода (преимущественно ретроградные) мнения, которые были совершенно чужды духу и коренным основам славянофильского катехизиса, и тем весьма много способствовали отчуждению от славянофильства университетской молодежи, по самому возрасту своему неизбежно и прежде всего свободолюбивой.

При таком систематическом извращении одного из оснований славянофильства, которое совершалось людьми умными, энергическими и присвоившими себе одну из самых завидных монополий, между университетским юношеством, очень естественно, не могло быть большого числа последователей этого строгого и возвышенного учения, для самостоятельного усвоения коего требовалась умственная зрелость, превышающая возраст университетского воспитанника, или исключительная даровитость, которая, как известно, составляет удел немногих.

Те немногие, которые, от юных версты и от младых ногтей, тем или иным путем дошли до признания и усвоения славянофильских воззрений, без сомнения, помнят то умственное одиночество, которое они испытывали среди многочисленного круга своих сверстников и совоспитанников, и тягость той ежедневной борьбы, которую они должны были вести со своими иномыслящими и крепко сплоченными товарищами.

Я уверен, что и Александру Федоровичу приходилось подчас нелегко; но тем более ему чести, что, невзирая на все неудобства и тягости, сопряженные с исповеданием непопулярного и общий уровень массы превышающего учения, он так бодро нес от юности взятое иго.

В настоящем случае было бы неуместно входить в подробный разбор всего славянофильского учения, в духе коего воспитан был ум и характер Гильфердинга, для моей цели будет совершенно достаточно припомнить и изложить, в самых кратких словах, его главные основные черты.

Что такое, в сущности, были славянофилы, чему они учили и что защищали?

Прежде всего, они были искренне верующие христиане, дети Православной Церкви, учение которой было ими не только усвоено во всей его беспредельной высоте и глубине, но некоторыми из них разъяснено, в известных его частях, с такою точностью и полнотою, которая способна удовлетворить самую придирчивую критику и самую жадную пытливость человеческого разу-

немало, я думаю, были бы удивлены, если бы на страницах руководимых ими некогда журналов могли усмотреть отпечатанные длинные ряды творческих произведений презираемого ими народа.

Наконец, славянофилы, сообразно с их названием, были в ту пору единственными представителями тех симпатий к соплеменным нам народам славянским, которые составляют одну из существеннейших обязанностей всякого политически образованного русского человека и которые только в недавнее время распространились за тесные пределы литературного кружка, и хотя до сих пор встречают еще немало противодействий и вызывают в иных весьма упорную вражду, но никак уже не считаются, как прежде, за какую-то причуду или праздный каприз. В наше время и подрастающим детям уже известно, что вопрос славянский есть один из важнейших всемирных вопросов, значение коего не может умалить никакая клевета и никакое противодействие.

Вот, в самых кратких словах, сущность идей и стремлений тех людей, в среде коих наш бывший председатель получил первое понятие о том, чему потом была всецело посвящена его общественная деятельность и которым он был усвоен как присный член их избранной семьи и как равноправный, хотя и младший возрастом, деятель.

Это усвоение составляет, по моему мнению, высшую честь, какой только мог достигнуть общественный деятель нашего времени: ибо я вполне разделяю мнение древних, полагавших, что высшее счастье состоит в том, чтобы *placere optimis suae aetatis* *.



* Нравиться (в смысле соответствия их требованиям) лучшим людям своего времени (*лат.*). — *Ред.*



М. П. ПОГОДИН

К вопросу о славянофилах

Поутру занимался я исследованием о церковном смятении в начале управления Софьиной, а вечером попалась мне на глаза статья г. Пыпина о славянофильстве (Вестник Европы, 1872. Ноябрь и декабрь), и мне представилась, — в образчик странного сочетания мыслей, — параллель, или, точнее сказать, геометрическая пропорция между *полемическими приемами* раскольников и западников. Западники так относились к славянофилам, как раскольники к православным: те и другие видели одинаково вкось и вкривь, и потому так и судили своих противников — раскольники ожидали ужасов от исправления церковных книг; западники испугались точно так же грозившего будто России невежества от провозглашенной славянофилами необходимости в большем внимании и почтении к родной старине и ее заветным преданиям, в строже-критическом отношении к Западу, которого учреждениям безусловно поклоняться-де не должно. Они накинулись за славянофилов как на врагов просвещения и свободы мнений, начали обвинять их пред толпою, пользуясь на все лады общими местами, очень легкими в этом случае, — чем долгое время и успевали, да и теперь отчасти успевают в ближайших к себе кругах. Увлекаясь спором, они обругали кстати и всю нашу старину, совершенно им неизвестную, приравнивали ее к невежеству и рабству, и отказали ей во всяком человеческом достоинстве, движении и успехе.

Старые раскольники были искренни в своих убеждениях и опасениях; допускаю такую же искренность и в западниках. Но время взяло свое: молодые люди сделались стариками, пережили теми и другими всякая всячина, опыты накопились, большая часть первых противников с той и с другой стороны сошла в могилу, много воды утекло, даже из Дуная, как сострил

князь Меншиков, много и притекло, — и вот Павел Прусский, Пафнутий Коломенский и достойные их товарищи увидели свою несправедливость: они обращаются к единоверию. Убеждения славянофилов, понятие как следует и беспрестанно оправдываемые в течении времени, приобретают себе приверженцев более и более между мыслящими русскими людьми, а вражда западников не утихает, и даже принимает характер корсиканской вендетты из рода в род, если не оружием, то хоть средствами Дона Базили¹, употребляемыми исподтишка, при всяком удобном случае. Что за причина? Пора бы, кажется, ослабнуть раздражению! Отчего это происходит? От новых ингредиентов, вошедших в состав их катехизиса, от новых зелий, попавших в котел шекспировских ведьм².

О славянофилах пишут всякий вздор, взводят на них всякие напраслины и приписывают им всякие нелепости, выдумывают чего не было и умалчивают о том, что было, — одни по незнанию, другие по предубеждению, третьи из личной или наследственной, безотчетной ненависти, имея целью ослабить, во что бы ни стало, влияние их образа мыслей, который признается вредным для успеха перенимаемых с Запада, по телеграфу, одно за другим учений противной партии.

Замечу еще, что не только противники, даже последователи, в новых поколениях, ошибаются иногда, относясь к старому времени, к происхождению той или другой славянофильской мысли, к первым деятелям.

Несколько раз принимался я писать об этих выходках и об этих ошибках, за прошлое время, зная дело коротко от первой минуты до последней; но останавливался — иногда потому, что не хотелось говорить о себе, иногда потому, что не имел досуга для забрания нужных справок, иногда потому, что не желал касаться того или другого вопроса до времени, но причинам частным или личным. В успокоение служила мне также пословица, хоть грубая, но верная, которую применить иногда было очень дозволительно к пустым или недобросовестным пересудам: собаки лаят, а ветер носит.

Но вот г. Пыпин возносится на степень историка и предлагает свои рассуждения свысока, объявляя притязания на беспри-

страстие и служение науке. О таком мнении нельзя не подать голоса, тем более что молодые славянофилы, верные своей славянской природе, тяжелы на подъем, и вряд ли соберутся скоро (если, впрочем, еще соберутся) сказать что-нибудь в опровержение или объяснение вопроса. Притом иногда не знают и сами дела в точности, как замечено выше.

Отдаю полную справедливость искусству к таланту автора, которые сказались с такой выгодной стороны в его исторических очерках «Общественное движение при Александре» 1871 г.³, кроме вопиющих отзывов о Карамзине, Жуковском, Крылове и проч. (я обращаюсь к ним после). И признавая истинные, примечательные достоинства в изложении того, что он знает, не могу сказать подобного о том, что он говорит не зная, а имея только предубеждение, часто с ветру полученное. В статье его есть много дельных и основательных замечаний, но вообще она обилует ошибками, неверностями, задними мыслями, — не говоря уже о личных мнениях, на которые, разумеется, он имеет полное право, как и его читатели имеют полное право на свое мнение об них и об нем.

Славянофилы — это был сначала кружок молодых людей (ныне давно состарившихся или сошедших в могилу), знакомых между собою с детства или учебной скамьи* и начавших

* Для некоторых читателей, может быть, будет любопытно узнать происхождения знакомства между ними. Веневитиновы и Хомяковы были знакомы домами истари, а у сыновей был один учитель русского языка — Глаголев, единственный доктор философии в университете того времени; Киреевские и Кошелев жили по соседству за Сухаревой башней и познакомились больше на уроках у Мерзлякова, которые брали для экзамена на чин коллежского асессора. Шевырев, Титов и Ознобишин кончили курс вместе в университетском пансионе, в 1823 году; тогда же профессор Павлов привез в университет натуральную философию Шеллинга и Окена. Первые соединения были — литературное, под председательством Раича, переводчика Virgiliевых «Георгик», Тассова «Иерусалима», Ариостова «Орланда» (здесь принимали участие: Шевырев, Титов, Одоевский, Ознобишин, Колошин — Петр, Путята, Андрей Муравьев, Андросов, Томашевский, Оболенский (В. И.), я и проч.; философское около проф. Павлова, а прежде у кн. Петра Черкасского (Веневитинов, Киреевский, Кошелев и проч.). Некоторые из того и другого кружка соединились на службе в архиве министерства иностранных дел и получили место в «Онегине»

заявляться с двадцатых и тридцатых годов (Хомяков, Языков, Киреевские, Шевырев, Кошелев и пр.). К сороковым годам подготовилось их новое поколение (Константин Аксаков, потом Самарин, Попов, Елагин, Стахович, Панов, Валуев, кн. Черкасский). К пятидесятым годам относится третье поколение — (Гильфердинг, Иван Аксаков, Ламанский). С шестидесятых годов началось четвертое (сотрудники «Зари», «Беседы» и проч.).

Из числа знакомых первого поколения, составлявших первый кружок, некоторые отправились и последних двадцатых годах на службу в Петербург, и разошлись далече, занялись другими предметами, чем оставшиеся в Москве их приятели; но дружеская связь между ними не прерывалась, и общие стремления к отечеству, просвещению, словесности продолжались одни и те же (Веневитинов, Титов, Одоевский). Одоевский, оставаясь чистейшим западником, в лучшем значении этого слова, занялся, по возвращении в Москву, преимущественно народною и церковною музыкой, и возделывал эту часть народности. (Продолжение его трудов приняли на себя гг. Разумовский и Потулов.)

К дружным между собою славянофилам разных периодов приставали иные со стороны, знакомые или незнакомые, разделяя или возделывая то или другое из их положений; иные занимались ими независимо от славянофилов, например Ф. И. Тютчев, самый живой и разумный носитель славяно-русской идеи,

Пушкина (который тогда приехал в Москву из Пскова) под именем архивных юношей. В раичевское общество принят был Полевой, который на первых же порах представил программу журнала. Она была отвергнута; он оставил общество и предпринял издание «Телеграфа». Одоевский издал пред тем сборник «Мнемозину»⁴, а я альманах «Ураaniu»⁵. Мы с Д. Веневитиновым и Шевыревым, ободренные Пушкиным⁶, обещавшим живое и деятельное участие, затеяли «Московский вестник» (1827—1830), а проф. Павлов — «Атеней»⁷. Славянофильского здесь нигде не было почти еще ничего. В «Московском вестнике», с 1827 г., начало показываться участие к судьбе славянских племен, которому содействовал прежде Кеннен библиографическими сведениями. Венелин, медицинский студент, познакомившийся со мною по поводу моего рассуждения о происхождении Руси, в 1826 г., — живыми этнографическими. Хомяков в 1829 г. побывал в Болгарии, служив в гусарах в продолжение турецкой войны.

А. Н. Майков, проникнутый идеей народности, Бодянский, неутомимо, хотя одиночно, работающий над изданием «Славяно-русских памятников», А. Н. Муравьев, воюющий за православию, Аксаков-отец, Чижов, Ф. Н. Глинка, М. А. Дмитриев, Вельтман, Даль, О. Ф. Миллер, каждый по своей части.

Живое дружеское сочувствие многих достойных литературных и ученых деятелей идеям славянофильским — утешало и утешает их постоянно: назову Гоголя, П. С. Савельева, В. В. Григорьева, Шеншина, Т. И. Филиппова, графа Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского, Н. Н. Страхова.

Для истории русской словесности, и вообще русского образования, замечу (это не было еще замечено), что кружок славянофилов находился в дружеских связях с представителями старшего пред ними поколения, Пушкиным, Баратынским, Плетневым, равно как те примыкали к Жуковскому, Вяземскому, Дашкову, Блудову, Гнедичу, Тургеневым и арзамасцам⁸. Эти же связаны были, в свою очередь, с Карамзиным, который был другом И. И. Дмитриева, товарища и сверстника Державину, Капнисту, Хемницеру, Львову, Кострову. Старшие их современники, Херасков, Петров, Богданович, Фон-Визин, застали Сумарокова, спорившего с Ломоносовым. Так велось наше литературное предание, вплоть до литераторов, составлявших прозванный так противниками славянофильский кружок. Западники, изникшие из «Телеграфа»⁹, разорвали связь с преданием, начали с унижения старых авторитетов, и заменили их новыми — какими?

Читая г. Пыпина, читатель имеет полное право думать, что так называемые славянофилы терпеть не могли европейского образования, не обращали внимания на европейскую науку, на искусство, не дорожили гражданственностью западную, одним словом, ненавидели Запад. Как иначе можно, например, понимать следующие выдержки из рассуждения г. Пыпина?

С. 55. (Славянофилы увлекались) «мечтами о будущем падении западной цивилизации и торжестве восточной».

С. 71. «С «Маяком» славянофилы имели общего крайнюю вражду к Западу».

С. 80. Западная цивилизация (у некоторых) была предметом вражды».

С. 73. «Славянофилы говорили, что мы должны отворотиться от Запада, потому что его просвещение нам чуждо, и лишено верховной истины. Мы должны обратиться к старине, потому что она, хотя и не всегда сознательно, была проникнута учением, заключающим в себе эту верховную истину».

С. 74. «Киреевский с оговорками, а другие бросают эти оговорки и утверждают прямо, что *Запад гниет*, что от него следует *бежать*, чтоб не заразиться гниением, что зараза даже заметна и у нас».

Вот какие мнения, без оговорок, приписывает г. Пыпин славянофилам, между тем как в действительности ни один из западников не был так знаком с Западом, во всех отношениях, как славянофилы; ни один не изучал его с таким вниманием, постоянством, как Хомяков, Киреевский, Шевырев... Мифология, религия, вероисповедание, право, язык, наука, искусство, литература, общество западное, были равно им известны, исторически, критически, статистически. Первые западники, с которыми нынешних тщедушных потомков и сравнивать нельзя, напр. Грановский, Герцен, должны были уступать им во всех спорах, при зарождении партий (чем и усиливалась неприязнь). Герцен был хорошо знаком с политикою и нынешним состоянием западных государств, впрочем, позднее. Грановский знал их историю, преимущественно политическую, анекдотическую. Белинский ничего не знал порядочно, начав и кончив свое образование в «Телеграфе», который был для него гимназией, университетом и академией, он пробавлялся после сообщениями от своих товарищей, из вторых и третьих уст, и подвергался их влиянию, пел с голосу, кроме, разумеется, отделения литературной критики, где он показал достоинства далеко, впрочем, не безусловные.

Хомяков был в настоящем значении слова, столько же западником, разумеется, по-своему, как и восточником (славянофилом). Это был ум всеобъемлющий. Западные *богословы*, протестанты и католики признали его достоинства. Оксфордский университет принимал его с почтением. Гегель был любимым его противником в *философии*. О познаниях в *истории* свидетельствует его «Семирамида»¹⁰. *Литература* западная была ему своя, и из Шекспира, напр., он мог прочесть вам сколько угодно стихов наизусть. Ничто новое на Западе не укрывалось от его всесторонней любознательности. Последнюю американскую войну он мог разобрать как у себя на ладони, и он разбирал, бывало, все марши Мак-Кленана, Ли, как будто они происходили в окрестностях Москвы или около его Богучарова.

Точно так же он мог бы подавать советы северным экспедициям, как вернее отыскивать Франклина.

Я напечатал где-то шуткою, еще при жизни Хомякова, что если б он родился в другом государстве, то верно устроилось бы общество для его эксплуатации: наводить его в разговор на какие угодно предметы и возбуждать к спору, который был его стихией, и в котором ум его развертывался во всем блеске, мысли были ключом у него из головы — оставалось только собирать и записывать.

Киреевский воспитан был на немецкой и английской словесности. Философия потом сделалась главным его занятием, и он был в Мюнхене желанным собеседником Шеллинга. Отцам Церкви предался он впоследствии.

Что сказать о *Шевыреве*, предаваемом невежами всяким ругательствам? Я не думаю, чтобы в Европе был где-нибудь профессор, который был бы так *равномерно* знаком со всеми литературами, древними и новыми, со всеми языками европейскими, как Шевырев. Платона, Лукиана он переводил еще в молодости. О немецкой, французской и английской литературе нечего говорить. Гете отдал справедливость его критической проницательности, с чем поздравлял его Пушкин. О *Шекспире* осталась целая книга, такая же, как о *Данте*. Итальянская и испанская литература была ему знакома, как русская. Его курс о западной литературе, в пяти или шести томах, был бы насущным приобретением для большинства, даже и теперь, но при нашем равнодушии, при нашем легкомыслии, он тлеет до сих пор (вместе с его избранною библиотекою) в кладовых лоскутного трактира. Какие труды поднял Шевырев, в продолжение трех лет, для Московского университета, приготавливая к его столетнему юбилею историю и биографический словарь профессоров, т. е. материалы для истории *западного* просвещения в России, — вообразить трудно! Мне до сих пор больно вспоминать об его трудах и о тех наградах, которые он получил за них...

И таких-то людей наши невежи, наши сектанты могли и могут упрекать в неуважении к науке и литературе Запада! И этих-то людей легкомысленнее фельетонисты берутся судить, взводя на них великие напраслины и умалчивая об их настоящих убеждениях; а толпа им верит, как верила Ноздреву у Гоголя, и восклицает, с негодованием пожимая плечами: славянофилы, славянофилы!

Запад гниет — это выражение, употребленное в какой-то статье «Москвитянина» Шевыревым¹¹, попало на зубы западникам, и вот уже лет тридцать, как оно переворачивается ими на все стороны, треплется по всем газетам и журналам и подвергается всяким площадным насмешкам и ругательствам. Нет ни одного пошляка, который бы с самодовольством не прокричал: Запад гниет, ха-ха-ха! Тридцать лет западники стараются разглашать, что это выражение написано на знамени славянофилов. Старшие западники в жару споров, а младшие по слепой ненависти никак не хотят до сих пор понять, в каком смысле употреблено было это выражение, или не имеют добросовестности сознаться в опрометчивости своего заключения.

«*Душа убывает на Западе*», — сказал или повторил, и во многих местах пояснил, один из самых крайних западников, самый сильный между ними — Герцен!¹²

Что же, разве это не одно и то же значит, что Запад гниет! В сочинениях представителей Запада — Милля, Кине¹³ и прочих можно указать множество мест в подтверждение этой мысли, которая сделалась чуть ли уже не общим местом в западной литературе, у проповедников, философов, моралистов, публицистов, — но не дошла еще до наших доморощенных философов и рыцарей свистопляски.

Не угодно ли вам прочесть последнее слово западной науки в сочинении Эдварда Гартмана, переданное русским читателям в мастерском (и уже обруганном в фельетоне «Петерб. ведомостей») изложении варшавского профессора Струве¹⁴. «Сочинение это, — говорит Струве, — несмотря на обширность свою, равно на неохоту современной публики читать серьезные, особенно же философские произведения, издано в 3 года 4 раза, и притом во всех почти газетах и журналах, даже многих специальных, было оценяемо до того лестно и сочувственно, что нельзя сомневаться в том, что мы имеем перед собой книгу, принадлежащую к числу знаменательнейших произведений новейшей философской литературы».

«На с. 588, 617 и след. Гартман откровенно объясняет, что человечество приближается к дряхлой старости, на которой естественным образом и уменьшается желание и возможность читать и усвоить себе строго-научные труды; вместо юношеской силы и живого интереса ко всем новым мыслям и умственным произведениям, все более расширяется стремление к удобствам жизни, к комфорту и спокойствию, вследствие чего и наука должна принять форму общедоступную, способствующую к усвоению ее без особенного труда и напряжения¹⁵. «Искусство, —

говорит Гартман (с. 619), — будет для человечества в зрелом возрасте тем, что берлинская фарса вечером для берлинского биржевого купца». Такая же участь постигнет и науку, а потому нельзя удивляться, что при подобном взгляде на современную публику Гартман старался изложить свои взгляды в форме сколь возможно ленивой и утомительной, чтобы ленивый и умственно вялый «старичок нашего времени без труда мог понять и усвоить себе его воззрения».

Ну, что скажут на это наши незваные путеводители? Не согласятся ли они, что если Запад не гниет, то, по крайней мере, нравственно подгнивает.

Г. Пыпин предъявляет во многих местах своего талантливо очерка те же самые приговоры о славянофилах, которые высказывались западниками в первых попытках, не разбирая нисколько ни лиц, ни обстоятельств, ни времени, когда было произнесено то или другое положение и в каком смысле.

«Западное направление, — говорит он, например, — ожидало спасения от большого распространения образованности, от усвоения европейского знания. Другое (т. е. славянофильское) направление также искало лучшего, но от настоящего оно бросилось к прошедшему» (с. 59).

Совершенная несправедливость! В том-то и дело, что славянофилы, точно так же как и западники, «ожидали спасения от большого распространения образованности, от усвоения европейского знания, но в духе христианском, в духе православия, в духе народном, своеобразно, а не подражательно!

«Вражда к преобразованиям Петра и к петербургскому периоду не один раз высказывалась славянофилами с крайней нетерпимостью, и старина восхвалялась с самым решительным предпочтением» (с. 49).

Здесь немного упущено из виду! К чему из петербургского периода высказывалась вражда? Что в старине восхвалялось с самым решительным предпочтением? Бироново правление, например, не одобрит и ящика для просьб, приносившихся царю Алексею Михайловичу, не осудит ни один заклятой петербургский западник!

«Надежда стать основателями нового периода в национальном сознании», которую г. Пыпин приписывает славянофилам — принадлежит к числу громких фраз, не заключающих в себе ничего вещественного. Никакой предвзятой надежды никто не питал, а выражал свои мысли и желал их распространения, как желает того всякий имеющий свое мнение о каком бы то ни было вопросе, в какой бы то ни было области.

О таких нелепостях, как мечтания славянофилов среди их увлечений о падении западной цивилизации, о намерении их обращать католиков и протестантов в православие, не стоит труда и говорить!

Хомяков, Киреевский превозносили истину вашего православия; но что мы делали и делаем иногда с этою истиной, великой и священной, чего достигал с нею вчера или третьего дня, как употребляем и возделываем ее нынче, — о том не найдете вы нигде безусловных восхвалений. Православие не виновато, если по другим посторонним соображениям оно было относимо иногда на задний план, и принуждаемо отказываться от своей миссии, даже от друзей своих и приверженцев.

В основе русской истории лежит мир, а не война; в приятии христианской веры господствовало согласие, а не насилие, как на Западе. Это исторические были, которым соответствуют многие явления в истории и в жизни, даже до последнего великого события, освобождения крестьян от крепостной зависимости, и отвергать их ввиду того, что приложения их изменялись иногда или изменяются, вследствие тех или других обстоятельств, могут только не имеющие очей видети и ушей слышати.

Смирение и терпение принадлежат к числу отличительных свойств русского характера и находят себе подтверждение, по правилам строгой исторической критики, во многих явлениях русской истории и жизни. Эти свойства имеют многих великих представителей, которых имена произносит с любовью и законной гордостью всякий друг отечества.

Даже господствующая обличительная литература и все ругательства, которыми осыпают легкомысленные невежи наших заслуженных деятелей, есть извращенный, изуродованный вид того же смирения, которое не терпит, по существу своему, никакой похвальбы. Укажите мне что-нибудь подобное в другом европейском народе, у немцев, французов, англичан, испанцев, итальянцев, шведов, датчан, голландцев! Кто осмелился бы ругаться так, как у нас ругаются, над древностью, над великими своими людьми, того закидали бы камнями.

Славянофилы, и в особенности писатели «Москвитянина», которых иногда соединяет г. Пыпин, иногда разделяет, по себе-

му благоусмотрению, обуреваемые квасным патриотизмом и официальной народностью, любя выставлять вещественные силы России и хвалиться ими, содействуют ослеплению. Это обвинение повторяется при всяком случае досужими фельетонистами.

Это обвинение принимаю я исключительно на свой счет, как и должен, кажется, по словам г. Пыпина, и отвечаю: я говорил часто и повторял, что нам дано десять талантов, но покажите мне, где я сказал, что нами приобретено еще десять талантов, которыми имеем право гордиться? Я говорил о десяти талантах, с указанием обязанностей, возлагаемых этими щедрыми дарами, с указанием тех наказаний, которая угрожают рабам ленивым и неверным, и тех наград, которые получают рабы верные, возделавшие малое, ими полученное. Я говорил всегда о возможности, *если...* и если этого *если* не состоялось, то и все предыдущее уничтожалось как небывалое. Вся суть и вызывалась и заключалась в этом *если*, а говорить прямо, без околичностей, разве было возможно?

Одним словом, переберите и рассмотрите все сочинения славянофилов и писателей «Москвитянина»: найдете ли вы одну строку, коею было бы похвалено что-нибудь нехорошее, недостойное, нечестное, неблагородное?

Еще более — в самую тяжкую минуту нашей государственной жизни, что сказал Хомяков, начиная изречением писания: не уклони сердца моего в словеса лукавствия, нещевати вины о гресех? ¹⁶

Тебя призвал на брань святую,
Тебя Господь наш любил,
Тебе дал силу роковую,
Да сокрушишь ты волю злую
Слепых, безумных, буйных сил.

Вставай, страна моя родная,
За братьев! Бог тебя зовет,
Чрез волны гневного Дуная,
Туда, где землю огибая,
Шумят струи Эгейских вод.

Но помни: быть орудьем Бога
Земным созданьям тяжело.
Своих рабов он судит строго,
А на тебя, увь! как много
Грехов ужасных налегло!

В судах черва неправдой черной,
И игом рабства клеймена;

Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!

О недостойная избранья!
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья
Да гром двойного наказания
Не грянет над твоей главой.

Душой коленопреклоненной,
С главой, лежащею в пыли,
Молись молитвою смиренной,
Елеем плача исцели.
И встань потом, верна призванью,
И бросься в пыль кровавых сеч.
Борись за братьев крепкой бранью.
Держи стяг Божий крепкой дланью,
Рази мечом — то Божий меч¹⁷.

Историческая верность, требует заметить, что вещей поэт, которого слова должны были быть вылиты из золота, принужден был дать подписку графу Закревскому, что не будет давать для чтения никому своего бессмертного стихотворения. Он исполнил данное слово, и не давал никому своего стихотворения, но написал другое:

Не в пьянстве похвальбы безумной,
Не в пьянстве гордости слепой,
Не в буйстве смеха песни шумной,
Не с звоном чаши круговой,
Но в силе трезвенной смиренья
И обновленной чистоты;
На подвиг грозного служенья
В кровавый бой предстанешь ты.

О Русь моя! как муж разумный,
Сурово совесть допросив,
С душою светлой, многодумной,
Идет на Божеский призыв:
Так, исцелив болезнь порока
Сознанием, болью и стыдом,
Пред миром станешь ты высоко
В сиянье новом и святом.

Иди, тебя зовут народы,
И совершив свой бранный пир,
Даруй им дар святой свободы.
Дай мысли жизнь, дай жизни мир.
Иди, светла твоя дорога:
В душе любовь, в деснице гром.

Грозна, прекрасна, ангел Бога.
С огнесверкающим челом *¹⁸.

Многое подобное можно привести и из современной прозы «Москвитянина», печатной и рукописной, но публичной.

«Славянофильский идеал иногда был так двусмыслен..., что в них видели иногда союзников обскурантизма» (с. 60).

И Дон-Кишоту ветряные мельницы казались иногда какими-то богатырями, с которыми он должен был сражаться! Хомяков, Киреевский, Шевырев — посвятившие всю жизнь науке — союзники обскурантизма!

Чему и кому помешали славянофилы или писатели «Москвитянина»? Какую полезную мысль остановили, какое вредное действие усилили?

Г. Пыпин, не зная никого из славянофилов лично, наслушавшись, может быть, от пристрастных почему-либо свидетелей, окружил себя какими-то мифическими призраками, и вращается большею частью в атмосфере общих положений, которые перемешиваются, вместе с лицами, и перетасовываются им по благоусмотрению; он наматывает и разматывает, в том или другом смысле, два клубка, Восток и Запад, не соображая начало, что у Востока есть свой Запад, а у Запада свой Восток. Он старается обойти те положения славянофилов, которым не мог бы не отдать справедливости, об их преданности просвещению, об их занятиях науками, об заслугах в литературе, и останавливается преимущественно на тех положениях, на которые возражать может. Для опровержения он выбирает большею частью крайности или даже злоупотребления, но разве можно по крайностям или злоупотреблениям судить о каком бы то ни было учении?

Славянофилы говорят то, славянофилы утверждают это, но ведь нужно же разобрать, кто именно говорит то, и кто утверждает это, а не смешивать.

Славянофилы не составляли никогда так называемого общества, которое имело бы свой особенный катехизис, то есть исповедывали бы убеждения, равно для всех обязательные. Они не собирались даже никогда вместе, по чьему бы то ни было при-

* Вот этого-то поэта Белинский мешает с грязью — такова бывала верность его суждений!

глашению, а только случайно, и по большей части толковали вдвоем или втроем, не имели никогда специальных намерений и никогда не условливались действовать совокупными силами. Они не знали даже вполне, да и не заботились о том, что каждый из них думал, или как судил о том или другом предмете. Между ними господствовала совершенная свобода, и каждый из них имел свой собственный образ мыслей, который вырабатывался у него независимо от прочих, подвергаясь, разумеется, только их влиянию, посредственному или непосредственному. Любовь к отечеству, стремление к просвещению, желание свободы законной, а не необузданной, о чем г. Пыпин почти и не упоминает, разве вскользь — вот убеждения, которые одушевляли всегда славянофилов и к которым примыкали все прочие. Было, разумеется, еще несколько главных положений, в которых все сходились между собою, но и в тех были разные степени: в одних более, в других менее. *Русская самостоятельность, своеобразность, одним словом, народность, национальность, — вот средоточие всей системы!* В неглавных положениях встречалось иногда совершенное разногласие.

Бывали случаи и периоды охлаждения между иными, вследствие недоразумений или крайностей, которые другим казались опасными, и даже вредными для дела, в данных обстоятельствах.

Ко времени Крымской войны относится самое живое в сближение и самое искреннее согласие; предметом рассуждений сделались господствовавшая система, славянская взаимность и потом крепостное право.

Вместо общих обвинений, основанных на предубеждении, вместо выдержек, нахватанных с задними мыслями из разных времен и от разных лиц, лучше было бы для г. Пыпина следовать общему правилу науки, которое гласит:

Излагая исторически учение, какое бы то ни было, необходимо прежде всего представить основные его положения, сколько их было, потом исчислить и его последователей, отыскать зародыш, происхождение всякого положения и проследить его развитие, кому принадлежит оно, в той или другой степени, кем было принято, развиваемо, кем отвергаемо или доведено до крайностей.

Точная хронология в таких случаях необходима, а говорить в общих выражениях, смешивая четыре разные периода и че-

тыре разные поколения или слоя, действовавшие и говорившие в совершенно различных обстоятельствах, говорить притом с предвзятыми на веру мнениями, без знакомства даже с доступными источниками, — это позволительно или извинительно в торопливом фельетонисте, а не в почтенном сане историка: ошибки тут неизбежны и в рассуждениях и в заключениях, — а если еще присоединятся личности!

Извлеки таким образом главные положения из сочинений и статей славянофилов и разобрав, кому из них какое принадлежит, он мог бы судить об них основательнее и оценивать их по удельной тяжести. Он увидел бы тогда яснее, что совокупность этих положений ни у кого из славянофилов не выражалась в такой степени и в такой живости, как у Хомякова, и что Киреевскому принадлежит собственно развитие положения о православии. Он увидел бы тогда, что имя любезного, доброго, горячего, благонамеренного юноши Валуева не только странно, но смешно видеть рядом с этими его учителями, с которыми он даже говорить не мог, и только мог бы слушать!

Ознакомившись получше с литературою вопроса, г. Пыпин увидел бы, что многие его возражения давно уже известны в среде самого славянофильства.

Чтобы уяснить для г. Пыпина вопрос о мнениях славянофилов, опровергнуть повторяемые им без проверки обвинения, отстранить нелепые возводимые на них напраслины, я расскажу документально из первого периода один случай, который приходит теперь на память.

Среди первых препинаний западников с славянофилами Грановский, в конце 1844 или начале 1845 года, на своей лекции в университете, сказал к чему-то студентам, что явились в Москве люди, которые вместо того, чтоб идти вперед, зовут русское общество назад и, вынув из могилы мертвый труп, хотят его оживить *¹⁹.

* Не то же ли самое, не те ли зады повторяет теперь г. Пыпин, говоря: «Староверство вооружалось философскими доказательствами, во имя народа проповедывалось отрицание той образованности, которая едва бросала корень в русском обществе — можно было подумать, что в этих людях старый обскурантизм встречал новых союзников. Аргументы, которыми новая школа защищала свои мнения, были такого свойства, что казались не только ошибочными, но вредными, потому что действительно открывали путь для настоящего обскурантизма» (с. 72).

Вслед за выходкою Грановского на лекции, в «Московских ведомостях» напечатана была статья о Бретани и ее жителях, которая заключалась несколькими словами в том же смысле. Статья приписывалась также Грановскому, но после сделалось известным, что она принадлежала тогдашнему редактору ведомостей, Е. Ф. Коршу²⁰.

Я написал ответ, который и был напечатан в «Москвитяине»²¹, принявшем тогда совершенно чистое славянофильское направление, имея редактором Ивана Киреевского, главу славянофилов, по мнению г. Пыпина.

В ответе не изменено, не прибавлено, не исключено ни одного слова, и следовательно, он признан торжественно настоящею profession de foi * славянофильскою (которая, впрочем, соблюдалась и в «Москвитяине», в продолжение шестнадцати лет от первой книжки до последней). Во всех сочинениях старших и младших славянофилов, ни прежде ни после, не было никогда никакого противоречия с этим ответом.

Судя по статье г. Пыпина, ясно, что мой ответ через 30 почти лет не потерял своего смысла и может быть возобновлен с прежнею целью.

В 25 номере «Московских ведомостей» (1845 г.) помещена статья под заглавием «Бретань и ее жители» — статья прекрасно написанная, ясная, легкая, живая; я прочел ее с большим удовольствием, находя в ней доказательство нового увлекательного таланта, который появляется в области русской словесности.

Но мое удовольствие было не без примеси: автор, воздавая хвалу западным хроникам средних веков, рассудил почему-то бросить тень на наши, и как будто с состраданием произнес, что «средний век не существовал для нашей Руси, потому что и Русь не существовала для него».

В 1830-х годах, излагая в одном из журналов того времени систему европейской истории Гизо, только что появившуюся у нас²², я имел честь заметить знаменитому профессору об его односторонности, и сказать, что истории Запада нельзя выразить вполне, не обращая внимания на другую половину Европы, на историю Востока, шедшего с ним параллельно, Востока, который представляет значительные для науки видоизменения всех западных учреждений и явлений: точно так натуралист

* Исповедание веры, изложение своих взглядов (фр.). — *Ред.*

должен исследовать все произведения, все виды, принадлежащие к одному классу, если хочет составить себе полное, основательное понятие об этом классе.

Не думал я, чтоб чрез 15 лет, — когда наука ступила столько шагов вперед, после того, как издано в свет столько свидетельств, доведших эту мысль до очевидной убедительности, — пришлось мне повторить тот же упрек своему соотечественнику, который, увеличив сверх меры ошибку, не может даже привести и оправданий Гизо.

Не странно ли, в самом деле, чтоб в наше время, когда одна археографическая комиссия издала томов двадцать древних документов, не говоря о частных трудах, не странно ли встретить, даже в образованном классе, людей столько *запоздалых*, столько *отсталых*, или столько *ослепленных*, которые, имея пред своими глазами Петрову Россию, могут смело, не запинаясь, выговаривать, что этот колосс, готовый и вооруженный, произошел из ничего, без всякого предварительного приуготовления, без среднего века, — людей, которые решились с непонятным упорством коснуть в своем непростительном неведении, и даже распространять свое мнение, — которое просто затыкают себе уши, зажмуривают себе глаза, восклицая с Чванкиной Княжнина:

Хоть вижу, да не верю!²³

Средний век у нас был, скажу я неизвестному автору, был, как и в Западной Европе, но только под другою формою; тот же процесс у нас совершался, как и там; те же задачи разрешались, только посредством других приемов; те же цели достигались, только другими путями. Это различие и составляет собственно занимательность, важность русской истории для мыслящего *европейского* историка и философа. И у нас было введено христианство, только иначе, мирно и спокойно, с крестом, а не с мечом; и мы начали молиться единому Богу, но на своем языке, понимая свои молитвы, а не перелепетывая чуждые звуки; и у нас образовалось духовенство, но духовное, а не мирское; и мы преклонились пред ним, но пред его словом и убеждением, а не властью. В политическом отношении было также разделение, междоусобная война, централизация, единодержавие. У нас не было, правда, рабства*, не было гордости, не было инквизиции, не было феодального тиранства, зато было значительное самоуправление, патриархальная свобода, было семейное равенство, было общее владение, была мирская сходка! одним

* Полное закрепление крестьян принадлежит уже к новому времени.

словом, в среднем веке было у нас то, об чем так старался Запад уже в новом, не успел еще в новейшем, и едва ли может успеть и будущем. Мы явили свои добродетели и свои пороки, мы совершили свои подвиги, мы имели свои прекрасные моменты, мы можем указать на своих великих людей...

Но довольно! Доказывать, что русская история имела свой средний век, не значит ли доказывать, что белокурый может также называться человеком, как и черноволосый? Не значит ли доказывать, что между всякими двумя краями всегда бывает середина?

Неизвестный автор не может уклоняться от моего обвинения тем, что он отрицал существование на Руси только западного среднего века, не может, ибо об этом говорить нечего. Разве нужно сказывать, разве нужно кому-нибудь напоминать, что на Руси не было, например, Парижа или Лондона? Это знает всякий, и не будет спорить никто. У нас, разумеется, не было Парижа, но была Москва. У нас не было Тауэра, но был Кремль; у нас не было западного среднего века, но был восточный, русский, — что и хотел я доказать, *довести до сведения* автора и его читателей, а может быть, и последователей.

Петр Великий, по необходимости, вследствие естественных географических отношений России к Европе, должен был остановить народное развитие и дать ему на время другое направление. Кто из нас не воздаст должной чести этому необыкновенному гению, кто не удивляется его беспримерным трудам, кто не оценивает его спасительных подвигов, кто, наконец, не благоговеет пред его любовью к отечеству?

Но прошло уже слишком 100 лет, как он скончался, и полтора, как он начал действовать, а новое время идет быстрее древнего. Период Петров оканчивается: главнейшие дела его довершены, первая задача его решена, ближайшая цель его достигнута, то есть: северные враги наши смиренны, Россия заняла почетное место в политической системе государств европейских, приняла в свои руки европейское оружие и привыкла обращаться с достаточною ловкостью, может по усмотрению употреблять все европейские средства и пособия для дальнейшего развития своей собственной, на время замиравшей жизни, во всех ее отраслях.

Занимается заря новой эры: русские начинают припоминать себя и уразумевать требования своего времени; для избранных становится тяжким иностранное иго, умственное и ученое; они убеждаются, что, склоняясь под оным, они не могут произвести ничего самобытного, что чужеземные семена не принимаются,

не пускают корней, или производят один *пустоцвет*; они убеждаются, что для собрания собственной богатой жатвы нельзя поступать пока иначе, как *возделывать свою землю*, т. е. разрабатывать свой язык, углубляться в свою историю, изучать характер, проникать дух своего народа, во всех сокровенных тайниках его сердца, на всех горных высотах его души, одним словом, *познавать самих себя*. Они убеждаются, что настало время испытывать свои силы, и блестящий успех вознаграждает некоторые усилия!

Время безусловного поклонения Западу миновалось, разве от лица людей запоздалых, которые не успели еще доучить старого курса, между тем как начался уже новый. Им можно посоветовать, чтоб они постарались догнать уходящих и стать наравне с своим веком, в чувствах уважения к самобытности, следовательно своенародности, и следовательно старины.

Только таким образом, продолжу я им наставление, можем мы исполнить ожидания самой Европы, ожидания всех друзей общего блага; только таким образом можем мы исполнить свои человеческие обязанности. Мы должны явиться на европейской сцене — стану употреблять их любимые выражения — своеобразными *индивидуумами*, а не безжизненными автоматами; мы должны показать там свои лица, а не мертвенные дагерротипы каких-то западных идеалов. Своим голосом должны мы произнести наше имя, своим языком должны мы сказать наше дело, а не на чуждом жаргоне, переводя из немецкого компендиума и французской хрестоматии; наконец, посредством своих мотивов мы должны выразить наш пафос: иначе нас не примет наша старшая братия; с презрением или много-много с состраданием, они отвратят взоры от жалких подражателей, которые тем несчастнее, чем кажутся себе счастливее. В Германии не допускаются отголоски, даже самые верные, не только *фальшивые*, а одни самобытные науки.

Оставя шутки, я должен заключить это объяснение о том, как понимаю я, и некоторые друзья мои, наше время касательно науки, какими представляются нам наши обязанности, наши отношения к ученой Европе и отечеству, заключить ответом на литературные клеветы, возведенные на нас с самых первых номеров «Москвитянина», т. е. с 1841 г.

На нас разносят клевету, будто мы не уважаем Запада. Нет, мы не уступим нашим противникам в этом чувстве уважения; мы изучали Запад, по крайней мере не менее их; мы дорого ценим услуги, оказанные им человечеству; мы чтим тяжелые опыты, перенесенные им для общего блага; мы питаем глубо-

кую благодарность за спасительные указания, которые сделал он своим собратиям, мы сочувствуем всему прекрасному, высокому, чистому, где бы оно ни проявлялось — на Западе и Востоке, Севере и Юге; но мы утверждаем, что старых опытов повторять не нужно, что указаниями пользоваться должно, что не все чужое прекрасно, что время оказало на Западе многие существенные недостатки, что наконец мы должны иметь собственный взгляд на вещи, а не смотреть по-прежнему глазами французов, англичан, итальянцев, прусаков, австрийцев, баварцев, венгерцев и турок. Ясно ли теперь для читателей, что эту клевету разносят на нас напрасно?

Напрасно разносят на нас еще клевету, что мы хотим воздвигнуть из могилы мертвый труп. Мертвый труп противен нам, может быть, более, нежели кому иному. Нет, душа бессмертная, которая обитала в этом трупе, привлекает наше внимание, возбуждает наше благоговение. И в каком западном просвещенном государстве, в каком немецком университете, давно ли изучение древности, даже мексиканской, эфиопской, стало награждаться подобною насмешкою; называться намерением воскрешать мертвецов?

Напрасно взводят на нас клевету, будто мы поклоняемся нечестиво неподвижной старине. Нет, *неподвижность* старины нам *противна*, столько же как и бессмысленное *штанье* новизны. Нет, не неподвижность, а вечное начало, русский дух, веющий нам из заветных недр этой старины, мы ценим богобоязненно, и усердно молимся, чтоб он никогда не покидал святой Руси, ибо только на этом краеугольном камне она могли стоять прежде и пройти все опасности, поддерживается теперь и будет стоять долго, если Богу угодно ее бытие. Старина драгоценна нам как родимая почва, которая упитана не скажу кровию, — кровию упитана западная земля, но слезами наших предков, перетерпевших и варягов, и татар, и Литву, и жестокости Иоанна Грозного, и революцию Петра Великого, и нашествие двадцати язык, и наваждение легионов духов, в сладкой, может быть, надежде, что отдаленные потомки вкусят от плода их трудной жизни, а мы *несмысленные*, мы хотим только плясать на их священных могилах, радуемся всякому пустому поводу, ищем всякого предлога, даже несправедливого, надругаться над их памятью, забывая примеры нечестивого Хама, пораженного на веки веков, в лице всего потомства, за свое легкомыслие.

Неизвестный автор статьи о Бретани, которая подала мне повод выразить теперь свое мнение, бросил, также, может быть,

нечаянно, камень в древнюю нашу историю, сказав с насмешкою, что «мы хоть недавно, но решительно распрострились с своей неподвижною стариною, с безвыходным застоём котошихинской эпохи, и, благодаря Богу и Петру Великому, пошли вперед путем обновленной жизни и многосторонней деятельности».

Благодарю за выбор представителей!

Избави нас, Боже, от застоя котошихинской эпохи, но и сохраните нас, высшие силы, от котошихинского прогресса, — прогресса Котошихина, который изменил своему отечеству, отрекся от своей веры, переименовал свое имя, отказался от своего семейства, бросил своих детей, женился на двух женах, и кончил свою несчастную жизнь от руки тех же иноплеменников, достойно наказанный за свое легкомысленное и опрометчивое отступничество!..

Dixi et salvavi animam*.

Из одной этой записки читатели увидят, как смотрели славянофилы на существенные вопросы, бывшие предметом споров: они все приняты в соображение, и обо всех упомянуто более или менее, кроме религиозного, до которого касаться было еще ненужно и неудобно. (Религиозный вопрос развит был преимущественно впоследствии, даже больше других, у Хомякова и Киреевского). Здесь найдут они, надеюсь, и полное, хоть и краткое, опровержение всех нелепостей, которые до сих пор навязываются славянофилам, несмотря на то, что 30 лет назад они были вполне опровергнуты!

Перестаньте же, господа, повторять свои зады, которые наскучили всем серьезным людям, и вспомните хоть то, что вы зоветесь прогрессистами.

Я пойду еще далее: если славянофилы, ни старые, ни молодые, не могут прибавить ничего существенного к этой исповеди, то и западники не осмелятся теперь отречься ни от единого в ней слова, разве от проклятия Котошихину! Что же заключить из этого? Что западники *bon-gré, mal-gré*, волею-неволею, сами притягиваются к этому учению, и не могут уже отказываться

* Сказал и тем спас свою душу (лат.). — *Ред.*

от его положений, и — что славянофильское учение распространяется концентрическими кругами и захватывает пространства западного больше и больше, какие бы усилия ни употребляла вражья сила.

Мне остается объяснить некоторые частности, относящиеся к вопросу, и отвечать на посторонние, *не научные* обвинения г. Пыпина.

«Славянофилы были притом, — говорит он, — преисполнены гордости своею системой, и противники их не могли простить им этих притязаний: во-первых, эти высокомерные притязания далеко не были ими доказаны; во-вторых, оставалось не выяснено отношение славянофильства к авторитету, к официальной народности» (с. 55).

Ответ: первые славянофилы были старше первых западников, и относились к ним, как профессора к студентам, которые между тем заявляли свои притязания, прежде чем (обратим на них слова г. Пыпина) «(их) заслуги (?) дали (им) на то какое-нибудь право». Очень естественно было для славянофилов относиться к ним свысока, а оскорбительные подозрения западников, которые они, разумеется, не скрывали, должны были произвести еще большее раздражение.

«В то время как противоположное направление встретилось с практическими вопросами действительности, эта школа дольше оставалась дилетантской системой, которой удобно было витать в отвлеченностях, не особенно заботясь о практических выводах» (с. 53).

А крестьянский-то вопрос — кем был разрабатываем первоначально и в историческом и в статистическом и практическом отношениях, начиная со статьи Хомякова о крестьянских условиях²⁴, помещенной в «Москвитянине» 1842 года, с возражением на нее Татаринова²⁵, и статьи Кошелева в «Земледельческой газете» в 1847 или 1848 году, до последних трудов Кошелева, Самарина, князя Черкасского, в редакционных комитетах и комиссиях? Множество их мнений находится еще в рукописи, и мне недавно попалось письмо Хомякова к Я. И. Ростовцеву²⁶, по поводу изданных последним, кажется, в чужих краях писем об освобождении крестьян²⁷.

Желательно было бы узнать от г. Пыпина, чем обнаружилась встреча западнического направления с практическими вопросами действительности?

Забавнее всего, что историк перемещает роли и действия славянофилов приписывает западникам, а действия западников славянофилам — с больной головы на здоровую...

С «Москвитянином» г. Пыпин не знает, что делать: ему непременно хочется отделить, так названных им, писателей «Москвитянина» от славянофилов, и он помыкает ими по усмотрению, а в конце концов оказывается все-таки полное согласие между ними, по собственным его словам, а именно:

«Что касается до “Москвитянина”, то с ним славянофилов, в то время, почти невозможно было отличить. Если философия г. Погодина не пускалась в такие глубины, как философия Киреевского и Хомякова, то критическое понимание было одно и то же. “Москвитянин”, как журнал г. Погодина и Шевырева, видел отличительные черты русской народности и русской истории в том же, в чем находили их славянофилы: Шевырев изобразил православное благочестие русской старины в столь же ярких красках, и славянофилы с удовольствием должны были читать в его лекциях, что любомудрие древних русских мыслителей превышает глубиной философию Гегеля, кроме общей любви к старине, достойной служить образцом для настоящего по “цельности воззрения”, — “Москвитянин” сходился с славянофилами и в частных представлениях русской истории по поводу статьи г. Погодина “Параллель русской истории с историею западных европейских государств”²⁸. Славянофилы находили, что его мысль о коренном различии между историей западной и нашей — неоспорима, и противоположения Запада и Востока у них очень сходны. “Москвитянин” терпеть не мог запада и распространял теорию об его гниении — которая почти совершенно равняется тому мнению, какое имели и имеют о Западе славянофилы» (с. 72).

«Самые теории очень трудно было различить, потому что осуждение Запада и у славянофилов было достаточно категорическое» (с. 94).

«Славянофильские теории являлись рядом с рассуждениями Погодина, Шевырева, и проч., и между ними не раз можно было заметить большее согласие» (с. 54).

«Впрочем, еще до этого времени славянофильские писатели в печатной литературе примыкали нередко к людям близкого с ними, но тем не менее особого направления в “Москвитянине”» (с. 53).

Итого: о религии и православии славянофилы и писатели «Москвитянина» у г. Пыпина говорили одно и то же, о русской истории одно и то же (последним она принадлежит преимущественно); о характере русского народа — одно и то же; о наших силах, о наших задатках — одно и то же. Что же остается в раз-

личии? Что есть такое у славянофилов г. Пыпина, чего нет у его «писателей «Москвитянина»»? Прибавить ли, что славянофилы г. Пыпина принимали участие в издании «Москвитянина» от начала его до конца, кроме годов издания особых сборников; и что глава славянофилов, по рассуждению г. Пыпина, был несколько времени издателем «Москвитянина», уже совершенно славянофильского, где принимали, однако же, участие и прежние писатели «Москвитянина»?..

Г. Пыпин придумал очень хорошее слово: официальная, казенная народность; жаль только, что он не объяснил порядочно, что понимает под нею, да и употребляет ее он слишком произвольно.

Спросим его предварительно: у Державина, Ломоносова, Карамзина, Жуковского, Пушкина, Гоголя, какая была народность — официальная или нет?

Кажется — он считает ее официальной, ибо говорит, что органами официальной народности «стали, между прочими, некоторые из лучших наших писателей» (с. 58).

Славянофильство г. Пыпин считает также очень близкими к официальной народности (с. 56).

Но обращается он гневом на одного «Москвитянина», который, как козел искупления, «представил-де весьма непривлекательный сбор казенных взглядов официальной народности» (с. 54).

Г. Пыпин понимает, кажется, под господствовавшей казенною народностью знаменитую формулу Уварова: православие, самодержавие, народность. Так ли?

Я должен распространиться несколько об ней. Прежде всего замечу историку, что эту, хорошо, неодносторонне понятую формулу принимают до сих пор многие серьезные русские люди, знакомые с историею, с народом, с жизнью. (Укажу на сейчас прочитанную статью г. Константинова (псевдоним?) в «Русском вестнике» (1873. № 2²⁹).

Можете ли вы порицать их безусловно? Что же делается тогда с вашею свободою мнений? Или вы исповедуете свободу мнений только для себя?

Карамзин стоял в свое время за самодержавие, хоть и был «республиканцем в душе».

Вальтер Скотт был отъявленный тори, но ни один англичанин и не думает заподозрить его любовь к свободе.

Между нынешними легитимистами во Франции разве нет людей честных, благородных, умных, любящих искренно и горячо свое отечество?

Кастелляр в Испании желает республики федеративной, а Олосага единой!

Неужели г. Пыпин думает, что уваровская формула играла роль еще где-нибудь, кроме отчетов министра, т. е. самого автора? В литературе она служила только охранением для охранения мыслей, излагавшихся иногда под ее покровительством; во всяком случае, нельзя было говорить об одном члене формулы отдельно от других. Впрочем, и о трех вместе говорено было немного. Давления никакого она не производила и производить не могла. У кого были мысли, тот мыслил про себя, или выражал их, если имел то искусство, которым, по мнению Карамзина, можно говорить что угодно, несмотря ни на какие цензурные путы. А у кого не было мыслей, а только ощущения, тот молчал или отделялся междометиями, и разглагольствовал дверям затворенным, за бокалом шампанского, снискивая себе тем дешевую популярность.

В уваровской формуле появилось впервые слово «народность», в официальном языке до тех пор неслыханное. За одно это слово должно помянуть добром Уварова, а так как мысли живут, развиваются зреют, то за этим словом последовали и другие — однородные.

Я посоветовал бы историку поразмыслить о том, с точки зрения научной, а не случайной, чтоб быть справедливее во всех опрометчивых заключениях!

Г. Пыпин, приписав славянофилам «положение, очень близкое к официальной народности», должен, однако же, сознаться, что они не пользовались благосклонностью высших сфер, ибо продолжение «Московских сборников» было запрещено, и сотрудники получили некоторое особое предостережение.

А вот к сведению г. Пыпина и соответствующие известия о «Москвитянине»: укажу только на напечатанные и официальные.

В 1842 году, в начале «Москвитянина», писано было тайному советнику Уварову (министру просвещения): «в последние годы некоторые журналы, в особенности “Москвитянин”, принимают за особенную тему выставлять живущих под владычеством Турции и Австрии славян как терпящих особые угнетения и предвещать скорое (?) отделение их иноплеменного ига». «Возбуждать участие к политическому порабощению некоторых славянских народов, представлять им Россию как главу, от которой могут они ожидать лучшего направления в будущности, и явно рукоплескать порывам к эмансипации, — заключало это донесение, — едва ли можно считать такую пропаганду неопасною?»

Министр Уваров, благоволивший к «Москвитянину» и его редактору, препроводил донесение к московскому генерал-губернатору, с шутливым приглашением принять меры против угрожающей для Москвы опасности от статей — «Москвитянина». Князь Д. В. Голицын, благоволивший также к «Москвитянину» и его редактору, написал к Уварову шутливую записку, когда тому случилось вскоре приехать в Москву: «Venez, mon cher, et cherchons des moyens pour detourner la guerre entre la Russie et la Porte Ottomane» *.

В последнем году «Москвитянина» цензурная история разыгралась гораздо печальнее: увольнением двух цензоров за пропуск какой-то ничтожной повести! И каких цензоров! М. Н. Похвиснева, бывшего тогда при попечителе В. И. Назимове и первым лицом в управлении округа, а потом занимавшего много лет с честью высокое место начальника главного управления по делам печати. Второй уволенный цензор был Д. С. Ржевский. Я заблагорассудил тогда прекратить издание «Москвитянина», хотя и имел все нужные для издания средства.

Около того же времени (1856) я напечатал одну статью в «Le Nord», кажется, по поводу войны англичан в Индии³⁰, где слегка коснулся, в заключении, об ожидаемом у нас решении крестьянского вопроса, и должен был дать подписку графу Закревскому, что не буду печатать ничего за границею без разрешения.

Г. Пыпин свидетельствует, что «Москвитянин» не пользовался уважением» (с. 72). Считаю себя обязанным заступиться

* «Давайте, мой дорогой, поищем средств отвести войну между Россией и Оттоманской Портой» (фр.). — *Ред.*

за «Москвитянина» и спросить: у кого именно он не пользовался уважением?

В «Москвитянине», от первого года до последнего, принимали участие и помещали статьи: Жуковский, которому отчасти он одолжен и своим существованием (равно как и князю Д. В. Голицыну), как подавший первую мысль и помогавший к приведению ее в исполнение; князь Вяземский, Гоголь, Даль, гр. Ростопчина, Максимовича, Глинка (Ф. Н.), Дмитриев (М. А.), Вельтман, Аксаков (С. Т.), Горский, Стурдза, Загоскин, Мельгунов, Квитка, Ознобишин, Раич, Павлова, Миллер (Ф. Б.), Буслаев, Грот, Срезневский, Щуровский, Григорьев (В. В.), Иакинф, Давыдов, Сахаров, Снегирев, Беляев, Лешков, Березин, Спасский. Не говорю уже об отделенных г. Пыпиным славянофилах: Хомякове, Языкове, Аксакове, Самарине, Попове и проч.

В «Москвитянине» были помещены пять первых комедий Островского, из коих первая «Банкрот» («Свои люди сочтемся») могла и на свет выйти только благодаря его ходатайству, чрез попечителя В. И. Назимова.

В «Москвитянине» были помещены все первые повести Писемского, Потехина, Кокорева (И. Т.), все первые опыты Щербины, Мея, Берга, Мина, Фета. Не нужно распространяться здесь о материалах для «Русской истории» и «Истории русской словесности», по которым московский «Русский архив» и петербургскую «Русскую старину» можно считать детьми «Москвитянина».

Осмелюсь ли указать г. Пыпину на имена митрополита Филарета, архиепископов Иннокентия и Филарета? Осмелюсь, потому что могу рассказать следующий случай: преосвященный Иннокентий присылал мне свои проповеди о временах года, помещенные в «Москвитянине»³³. В проповеди на весну, одно место о лесах, предназначенных на общую пользу, показалось мне двусмысленным, и я, по тогдашнему времени, выразил ему опасение, как бы цензура не увидала здесь чего-нибудь коммунистического, — а сам послал между тем проповедь в духовную цензуру. Иннокентий ответил мне: «Исправьте, как хотите», а в то же время проповедь пришла ко мне из цензуры сполна пропущенною. Мне не хотелось исправлять подозрительное место и посылать на новую цензуру, и я выпустил книжку с проповедью в первоначальном ее виде: авось пройдет! Однако не прошло благополучно. Князь Меншиков отозвался будто: «Notre archeveque Innocent n'est pas très innocent»*. Я слышал, что

* «Наш архиепископ Иннокентий не так уж невинен» (фр.) — *Ред.*³²

Иннокентию был даже запрос об его учении, и он отвечал: «Я учу и учил всегда, чтоб неимущие давали добровольно, но никогда не учил, чтоб неимущие брали у имущих насильно». Мне не случилось после спросить Иннокентия, справедлив ли был этот анекдот; но это мимоходом.

Г. Пыпин говорит, что «писатели “Москвитянина” не пользовались репутацией» (с. 53). Здесь я не спрашиваю у него, потому что сам г. Пыпин отвечает вперед на этот вопрос, заявляя торжественно о вражде западников к «Москвитянину», — такой вражде, что даже к его славянофилам враждовали они преимущественно за их согласие с писателями «Москвитянина»! Это сознание повторено несколько раз. Враждою этой я горжусь до сих пор, столько же, сколько благорасположением людей противного образа мыслей, и, занесенный в черную книгу, осыпаемый бранью при всяком удобном и неудобном случае, думаю сам про себя с удовольствием: видимое желание противодействовать отрицательному направлению в «Московском вестнике» (1827—1830), «Москвитянине» (1841—1856), «Русском вестнике» (1867—1868) не оставалось без успеха даже по их собственному невольному сознанию.

Забавнее всего, что г. Пыпин, витая в областях воздушных, а не на исторической почве, мнением своим полагает, что «в основании славянофильства была известная нравственно-общественная сила, но столкнувшись в своем развитии с тяжелыми общественными условиями, эта сила не сохранила-де правильного направления и впала в одностороннюю крайность, в которой *остается до сих пор*» (с. 50).

Любопытно было бы узнать, какое направление он считает правильным, в чем состоит крайность, в которой она находится? Кто ее представители, и в чем они обнаруживают свою деятельность? Слова, слова и слова!

Что касается лично до меня в статье г. Пыпина, то объясняться с ним я не имею ни охоты, ни нужды, ни времени. Меня дожидает уже мнение Иловайского, которому обещал я подстрочный разбор его стародавней, впрочем, фантазии, а потом черед за Сусаниным, которого обещал «Гражданину» оборонить от г. Костомарова, а там еще первые князья киевские, глубоко

оскорбленные тем же историком, а там начаты еще газетные заметки...

Труды мои налицо. В продолжение 50 с лишком уже теперь лет не было не только года, но не было даже месяца, едва ли недели, без какой-либо статьи (кроме исследований и вообще занятий по русской истории, которой посвящаются утра), и я не отрекаюсь ни от одной своей строки. Еже писах — писах. Смею надеяться, что найдутся всегда беспристрастные судьи, которые рассмотрят всю мою деятельность, обсудят прю с противниками, и воздадут каждому свое. Quod potui — feci (et facio) meliora faciant potentes*.



* Что могу — делаю (и делал) как можно лучше (лат.). — Ред.



Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ

Признания славянофила

<...> Здесь я принужден выразить некоторые чувства мои, хотя и положил было начиная с прошлого года издавать мой «Дневник», что литературной критики у меня не будет. Но чувства не критика, хотя бы и высказал я их по поводу литературного произведения. В самом деле, я пишу мой «дневник», то есть записываю мои впечатления по поводу всего, что наиболее поражает меня в текущих событиях, — и вот я, почему-то, намеренно предписываю сам себе придуманную обязанность непременно скрывать и, может быть, самые сильнейшие из переживаемых мною впечатлений лишь потому только, что они касаются русской литературы. Конечно, в основе этого решения была и верная мысль, но буквенное исполнение этого решения неверно, я вижу это, уже потому только, что тут буква. Да и литературное-то произведение, о котором я умолчал до сих пор, для меня уже не просто литературное произведение, а целый *факт* уже иного значения. Я, может быть, выражусь слишком наивно, но, однако же, решаюсь сказать вот что: этот факт впечатления от романа, от выдумки, от поэмы совпал в душе моей, нынешней весной, с огромным фактом объявления теперь идущей войны, и оба факта, оба впечатления нашли в уме моем действительную связь между собою и поразительную для меня точку обоюдного соприкосновения. Вместо того чтоб смеяться надо мною, выслушайте меня лучше.

Я во многом убеждений чисто славянофильских, хотя, может быть, и не вполне славянофил. Славянофилы до сих пор понимаются различно. Для иных, даже и теперь, славянофильство, как в старину, например, для Белинского, означает лишь квас и редьку¹. Белинский действительно дальше не заходил в понимании славянофильства. Для других (и, заметим, для весьма многих, чуть не для большинства даже самих славянофилов)

славянофильство означает стремление к освобождению и объединению всех славян под верховным началом России — началом, которое может быть даже и не строго политическим. И наконец, для третьих славянофильство, кроме этого объединения славян под началом России, означает и заключает в себе духовный союз всех верующих в то, что великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово. Слово это будет сказано во благо и воистину уже в соединение всего человечества новым, братским, всемирным союзом, начала которого лежат в гении славян, а преимущественно в духе великого народа русского, столь долго страдавшего, столь много веков обреченного на молчание, но всегда заключавшего в себе великие силы для будущего разъяснения и разрешения многих горьких и самых роковых недоразумений западноевропейской цивилизации. Вот к этому-то отделу убежденных и верующих принадлежу и я.

Тут трунить и смеяться опять-таки нечего: слова эти старые, вера эта давнишняя, и уже одно то, что не умирает эта вера и не умолкают эти слова, а, напротив, всё больше и больше крепнут, расширяют круг свой и приобретают себе новых адептов, новых убежденных деятелей, — уж одно это могло бы заставить наконец противников и пересмешников этого *учения* взглянуть на него хоть немного серьезнее и выйти из пустой, закаменевшей в себе враждебности к нему. Но об этом пока довольно. Дело в том, что весною поднялась наша великая война для великого подвига, который, рано ли, поздно ли, несмотря на все временные неудачи, отдаляющие разрешение дела, а будет-таки доведен до конца, хотя бы даже и не удалось его довести до полного и вожделенного конца именно в теперешнюю войну. Подвиг этот столь велик, цель войны столь невероятна для Европы, что Европа, конечно, должна быть возмущена против нашего *коварства*, должна не верить тому, о чей объявили мы ей, начиная войну, и всячески, всеми силами должна вредить нам и, соединившись с врагом нашим хотя и не явным, не формальным политическим союзом, — враждовать с нами и воевать с нами, хотя бы тайно, в ожидании явной войны. И всё, конечно, от объявленных намерений и целей наших! «Великий восточный орел взлетел над миром, сверкая двумя крылами на вершинах христианства»; не покорять, не приобретать, не расширять границы он хочет, а освободить, восстановить угнетенных и забитых, дать им новую жизнь для блага их и человечества. Ведь как ни считай, каким скептическим взглядом ни смотри на это

дело, а в сущности цель ведь эта, эта самая, и вот этому-то и не хочет поверить Европа! И поверьте, что не столько пугает ее предполагаемое усиление России, как именно то, что Россия способна предпринимать такие задачи и цели. Заметьте это особенно. Предпринимать что-нибудь не для прямой своей выгоды кажется Европе столь непривычным, столь вышедшим из международных обычаев, что поступок России естественно принимается Европой не только как за варварство «отставшей, зверской и непросвещенной» нации, способной *на низость и глупость* затеять в наш век что-то вроде прежде бывших в темные века крестовых походов, но даже и за безнравственный факт, опасный Европе и угрожающий будто бы ее великой цивилизации. Взгляните, кто нас любит в Европе теперь особенно? Даже *друзья* наши, отъявленные, форменные, так сказать, друзья, и те откровенно объявляют, что *рады нашим неудачам*. Поражение русских милее им собственных ихних побед, веселит их, льстит им. В случае же удач наших эти друзья давно уже согласились между собою употребить все силы, чтоб из удач России извлечь себе выгод еще больше, чем извлечет их для себя сама Россия...

Но и об этом после. Заговорил я, главное, о впечатлении, которое должны были ощутить в себе все верующие в будущее великие, общечеловеческое значение России нынешнею весною, после объявления этой войны. Эта неслыханная война, за слабых и угнетенных, для того чтоб дать жизнь и свободу, а не отнять их, — эта давно уже теперь неслыханная в мире цель войны для всех наших верующих явилась вдруг, как факт, торжественно и знаменательно подтверждавший веру их. Это была уже не мечта, не гадание, а действительность, начавшая совершаться. «Если уже начало совершаться, то дойдет и до конца, до того великого нового слова, которое Россия, во главе союза славян, скажет Европе. И даже самое слово это уже начало сказываться, хотя Европа еще далеко не понимает его и долго будет не верить ему». Вот как думали «верующие». Да, впечатление было торжественное и знаменательное, и, разумеется, вера верующих должна была еще больше закалиться и окрепнуть. Но, однако же, начиналось дело столь важное, что и для них настали тревожные вопросы: «Россия и Европа! Россия обнажает меч против турок, но кто знает, может быть, столкнется и с Европой — не рано ли это? Столкновение с Европой — не то что с турками, и должно совершиться не одним мечом», так всегда понимали верующие. Но готовы ли мы к другому-то столкновению? Правда, слово уже начало сказываться, но не то что Европа, а и у нас-то понимают ли все его? Вот мы, верующие, пропро-

чествуем, например, что лишь Россия заключает в себе начала разрешить всеевропейский роковой вопрос низшей братъи, без боя и без крови, без ненависти и зла, но что скажет она это слово, когда уже Европа будет залита своею кровью, так как раньше никто не услышал бы в Европе наше слово, а и услышал бы, то не понял бы его вовсе. Да, мы, верующие, в это верим, но, однако, что пока отвечают нам у нас же, наши же русские? Нам отвечают они, что всё это лишь исступленные гадания, конвульсьонерство, бешеные мечты, припадки, и спрашивают от нас доказательств, твердых указаний и совершившихся уже фактов. Что же укажем мы им, пока, для подтверждения наших *пророчеств*? Освобождение ли крестьян — факт, который еще столь мало понят у нас в смысле степени проявления русской духовной силы? Прирожденность ли нам и естественность братства нашего, всё яснее и яснее выходящего в наше время наружу из-под всего, что давило его веками, и несмотря на сор и грязь, которая встречает его теперь, грязнит и искажает черты его до неузнаваемости? Но пусть мы укажем это; нам опять ответят, что все эти факты опять-таки наше конвульсьонерство, бешеная мечта, а не факты, и что толкуются они много-различно и сбивчиво и доказательством ничему, покамест, служить не в силах. Вот что ответят нам чуть не все, а между тем мы, столь не понимающие самих себя и столь мало верующие в себя, мы — сталкиваемся с Европой! Европа — но ведь это страшная и святая вещь, Европа! О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему, ненавистникам Европы — эта самая Европа, эта «страна святых чудес»!² Знаете ли вы, как дороги нам эти «чудеса» и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все великое и прекрасное, совершенное ими. Знаете ли, до каких слез и сжатий сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и *родной* нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более и более завлакивающие ее небосклон? Никогда вы, господа, ваши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколько мы, мечтатели-славянофилы, по-вашему, исконные враги ее! Нет, нам дорога эта страна — будущая мирная победа великого христианского духа, сохранившегося на Востоке... И в опасении столкнуться с нею в текущей войне, мы всего более боимся, что Европа не поймет нас и по-прежнему, по-всегдашнему, встретит нас высокомерием, презрением и мечом своим, все еще как диких варваров, недостойных говорить перед нею. Да, спрашивали мы сами себя, что же мы скажем или покажем ей, чтоб она нас поняла? У нас,

по-видимому, еще так мало чего-нибудь, что могло бы быть ей *понятно* и за что бы она нас уважала? Основной, главной идеи нашей, нашего зачинающегося «нового слова» она долго, слишком долго еще не поймет. Ей надо фактов *теперь* понятных, понятных на ее *теперешний* взгляд. Она спросит нас: «Где ваша цивилизация? Усматривается ли строй экономических сил ваших в том хаосе, который видим мы все у вас. Где *ваша* наука, *ваше* искусство, *ваша* литература?»





В. О. КЛЮЧЕВСКИЙ

И. С. Аксаков

[31 января 1886 г.]

Несколько часов тому назад мы проводили на вечный покой одного из наших сочленов, И. С. Аксакова. Да будет ему вечная память! Каждый из нас будет долго чувствовать всю тяжесть утраты, понесенной с его смертью славянским делом, русским обществом, русской литературой и особенно русской периодической печатью. Но, поминая его теплыми словами в настоящем собрании, я должен держаться в пределах тех специальных интересов, во имя которых мы собираемся. Покойный посвятил всю свою жизнь вопросам, изучение которых не входит в число прямых задач Общества истории и древностей российских. Он работал на более широком и трудном поприще: он служил русскому и остальному славянскому обществу и верховному блюстителю общих русских и всеславянских интересов громким словом честного, самоотверженного и даровитого публициста. Это одно из самых трудных и ответственных общественных служений. Но, идя в передовом ряду бойцов за русские и славянские интересы, он на каждом шагу оглядывался на нас, скромный арьергард, или, говоря древнерусским ротным языком, сторожевой полк русской жизни, который, не участвуя в борьбе, подбирает падающих бойцов и читает над ними историческую отходную, — говоря обычным языком нашей науки, сводит факты и выводит итоги жизни. Немногие из современных публицистов так любили обращаться к прошедшему за уроками и указаниями по текущим вопросам. Становясь перед каким-либо трудным вопросом нашей внутренней или внешней жизни, он спешил обратиться к родной старине, чтобы спросить ее, как надобно поступить. На его суждения в политических и общественных делах всегда падал яркий свет исторического размышления. В своих исторических воззрениях

он оставался верен преданиям школы, которую издавна привыкли называть славянофильской. Этой школе принадлежит видное место в нашей историографии, и в истории этой школы покойный занимал место, которое, думается мне, после него останется незанятым.

II

[После 31 января 1886 г.]

Под впечатлением непритворной скорби, вызванной в нашем обществе преждевременной смертью И. С. Аксакова, многие добрые и нечуждые образования люди приходят в недоумение от суждений о покойном писателе, высказанных в нашей печати. «Скажите, — спросит иной из этих людей, — почему называют И. С. Аксакова славянофилом и даже последним славянофилом». Я много лет и с великой любовью следил за его деятельностью как публициста, а она давно укрепила во мне убеждение, что так, как писал Аксаков, должен чувствовать всякий честный русский человек. При чем тут славянофильство, и зачем публициста, из глубины русской души всегда отзывавшегося на текущие вопросы и насущные нужды нашей жизни, таким широким взглядом смотревшего на положение и практические задачи нашего народа, зачем характеризовать его каким-то обветшалым и деланным, нерусским и непонятым термином. Я не раз слышал, что его называют славянофилом; но я всегда думал, что здесь речь идет больше о его родословной, чем об образе его чувств и мыслей: он родился и вырос в кружке, в котором некогда много говорили и писали о гниении Запада, об отношении новой России к древней, — вот и все его славянофильство. По родственным воспоминаниям, он иногда вскользь касался этих специальных славянофильских тем; но он шел своею дорогой. Из многочисленной толпы, с такою скорбью провожавшей его гроб 31 января, многие ли помышляют о гниении Запада, о реформе Петра, и в былые годы, когда мы толпами ходили слушать его на заседаниях Славянского благотворительного комитета, разве речами о мурмолах заставлял он обливаться кровью наши сердца? Может быть, теперь иначе понимают славянофильство, называя этим словом живое патристическое разумение русских и славянских интересов. В таком случае И. С. Аксакова следует считать первым, а не последним славянофилом в настоящем смысле этого слова.

Теперь нередко слышатся подобные толки о покойном. Они всего прямее указывают то место, какое занимал Аксаков в славянофильской школе. Эти же самые толки всего убедительнее доказывают, что после него это место останется незанятым, что у него не будет преемника. *Аксаков останется последним славянофилом.*

В самом деле, что такое славянофильство? Было бы ошибкой думать, что это только *учение*, только известный образ мыслей. Многие и прежде разделяли и разделяют теперь славянофильский образ мыслей, не делаясь славянофилами, и сами славянофилы всегда думали о таких сторонних единомышленниках: *это наши, но это не мы*. Притом славянофильское учение родилось гораздо раньше славянофильства. Славянофилы стали известны в нашем обществе не раньше тридцатых годов текущего столетия, а их идеи, по крайней мере наиболее определенные, наиболее уловимые из них, были в ходу и настойчиво высказывались уже в прошедшем столетии.





К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВ

Аксаковы

27 января 1886 года умер Иван Сергеевич Аксаков.

Увы! взят от нас еще один в роде своем последний, незаменимый деятель и боец. Многие явятся идти по следам его и продолжать его дело, но войдут ли они в силу, и когда войдут, и успеют ли приобрести себе подвигом целой жизни имя, подобное его имени? Подобных ему не осталось, потому что он стоял и действовал, так сказать, *на костях* целого поколения, от коего он, и один он, принял всю годами накопленную силу.

Сергей Аксаков, Константин Аксаков, Киреевский, Хомяков, Чижов, Юрий Самарин — для него все это были живые люди, посреди коих он вырос и воспитался, от коих принял завет живого слова и жизни, верной слову и завету.

Их называли *славянофилами* и соединяли имя их с понятием о школе и учении особого рода, и с политической бранью, которая доньше продолжается, истокая силы борцов в пререканиях казуистики, свойственной всякому учению школы. Но кто хочет понять, чего стоили и что значили эти люди, тому надобно отрешиться от узкого понятия о школе, стать повыше, на широту, и взглянуть поглубже.

Это были честные и чистые русские люди, родные сыны земли своей, богатые русским умом, чуткие чутьем русского сердца, любящего народ свой и землю, и алчущего и жаждущего *правды и прямого дела* для земли своей. Они были высокообразованны, но близкое знакомство с наукой и культурой Запада не отрешило их от родимой почвы, из которой почерпает духовную силу земли всякий истинный подвижник земли Русской. Перегорев в горниле западной культуры, они остались плотью от плоти, костью от кости русского своего отечества, и правду, которую так пламенно желали осуществить в нем, искали не в отвлеченных теориях и принципах, но в соответствии вечных

начал правды Божией с основными условиями природы русского человека, отразившимися в историческом его быте.

Они начали с того же, с чего начинает каждый искренний искатель истины, — с *протеста* против ложного отношения к русской жизни и ее потребностям, господствовавшего в сознании так называемого образованного общества, против презрительного предрассудка, самодовольного невежества и равнодушия ко всему, что касалось до самых живых интересов России. В 30-х годах — в эпоху появления бессмертной комедии Грибоедова — довольно уже накопилось в умах серьезных и в сердцах у простых людей полусознательного негодования против уродливых отражений внешней западной культуры — в жизни и обычаях, во взглядах и мнениях русского общества, в официальном строе управления, в направлении законодательства. Свежа была еще память о том цинизме, с коим относились юные реформаторы России к живому ее организму, к ее истории и к быту народному, в начале царствования Александра, о презрительном отношении высшего петербургского круга к родной Церкви, о рабском поклонении мнимому величию римско-католического культа, мнимому достоинству форм быта, выросших из чуждой нам истории; а недавние события 1825 года показали, до какого самообольщения могут дойти самые передовые умы в русских людях, горячо преданных благу России, под влиянием ложной веры в ложное начало искусственной и чуждой нам цивилизации. С другой стороны, внимательный наблюдатель современных событий мог видеть, как само правительство, в царствование бесспорно русского по душе Николая I, грозное, и в полном сознании своей силы, бессознательно поступалось русскими интересами во внешней и во внутренней политике, оттого что *не знало* своего прошедшего (вспомним, как в правление Паскевича население Холмской Руси безразлично смешиваемо было с польским населением, бессознательно представлялось ополячиванию и окатоличению).

И вот великая заслуга московского аксаковского кружка истинно русских людей: от них в первый раз явственно и разумно услышало наше сбитое с толку общество проповедь мудрости в великом слове: «*познай самого себя, углубись в прошедшие судьбы страны своей и своего народа, и узнаешь свой дух в его духе и свою силу почерпнешь из него*». Слово это было необходимо ввиду надвигавшейся с Запада тучи *космополитизма и либерализма*: представителем его являлся в той же Москве другой кружок западников, кружок, из коего вышел и от коего отделился впоследствии *Герцен*. То было критическое время, ког-

да прививались передовым умам России навеянные с Запада идеи, разъедавшие органическое чувство любви к *родному* краю, чувство патриотизма, — во имя отвлеченных либеральных начал. То было время, когда Арнольд Руге¹ в Германии проповедовал, что следует полагать основною целью совсем не отечество, как-де говорили в 1813 и 1815 году, а свободу, и что истинное отечество для ищущих свободы людей есть *партия*. В отпор этому фальшивому и тлетворному направлению аксаковский кружок воздвигал свою крепость здорового русского патриотического чувства и разумного познания земли Русской — крепость, к которой стали примыкать все мыслящие люди, сохранявшие в себе здоровый инстинкт русской природы.

Нечего останавливаться на увлечениях этой веры и этого учения, увлечениях, свойственных всякой вере и всякому учению. То были люди, искавшие в прошедшем своей родины *идеал* для настоящего устройства и для будущих судеб ее. Немудрено, что, исследуя и разъясняя отдельные черты этого идеала, они нередко обманывались, увлекались в своих обобщениях, принимали мнимое за действительное, смешивали существенное с несущественным; но в существе своем высоконравственный их идеал есть и будет истинным народным идеалом земли русской.

К этой же основной мысли присоединялся другой *протест* — против формального, канцелярского, высокомерного отношения официального мира — к живым потребностям и к духовным расположениям народа. Официальный мир чиновничества заражен был и проникнут канцелярскою привычкою делать и решать все посредством мертвой бумаги, отписки и очистки, и этот обычай, простираясь на все сферы управления и суда, скрывал под собою массу несправедливостей, злоупотреблений и насилий над народной жизнью и бытом. С другой стороны, в верхних кругах управления господствовало, при полном неведении страны и ее потребностей, стремление устанавливать легким путем регламентации, носившей на себе следы того же канцеляризма, порядки и правила всевозможных отправлений народной и общественной жизни; причем принимались во внимание готовые формулы, взятые из чужеземных обычаев и законов: такие приемы носили громкое название *цивилизации*. Против цивилизации такого рода ратовал всеми силами аксаковский кружок и в живой беседе и в литературе: борьба эта продолжается и донныне. Поверхностные умы объясняли и объясняют ее национальным предрассудком и узким чувством ненависти будто бы к немцам; но разумные патриоты, принимаю-

щие к сердцу истинное благо отечества, понимают и чувствуют, что кружок ратовал за правду и заслуга его в этом отношении несомненная.

Наконец, еще великое значение и великая заслуга этих людей состоит в том, что они первые сознательно выяснили перед всеми нераздельную связь русской народности с верой и с Православною Церковью. В обществе до них это понятие было смутно и шатко. Они почуяли сердцем и дознали живым опытом в истории Руси и в быте народном, что в народе (которому интеллигенция склонна присваивать значение лишь грубой невежественной массы, подлежащей оживлению свыше), — в народе хранится запас духовной силы и глубокой веры, из коего сами учителя и просветители народа должны почерпнуть свою силу и одушевление; что у этого темного народа связь с Церковью живая и действенная и что на этой связи стоит и будет стоять вся наша история. Учение о Церкви и о вере давно и вполне было установлено отцами и учителями Церкви; но для общества представлялось оно схематизмом догм и правил, предметом изучения более, нежели живого ощущения. Передовые люди аксаковского кружка, люди глубоко верующие, со всей горячностью любви преданные родной Церкви и вместе с тем высокопросвещенные наукой, они первые помогли обществу *осмыслить* и несравненное достоинство Православной Церкви, и жизненное значение ее для народа, и самую любовь к ней, которую вынес народ из всей своей истории.

Вот, в коротких словах, почему имена этих людей так любезны в России и так ей дороги: им место знаменитое в истории истинного русского просвещения. Притом не оцененное достоинство их и великая нравственная сила состоит в том, что они были люди *цельные*, не раздвоенные — качество, коим не отличались при всей честности намерений своих люди, принадлежащие к кружку западников и тоже искавшие по-своему истины, к сожалению, «на непроходных, а не на пути». Люди аксаковского кружка сильны были тем, что у них слово не расходилось с делом, и жизнь их согласовалась с теми началами, в которые они веровали. Они жили просто, — все стояли вне официального мира и официальных почестей, и не заискивали официальной поддержки, желая сохранить духовную независимость в обществе, к которому принадлежали, — они оберегали тщательно скромную обстановку своего быта и простоту своих потребностей; свободно обращаясь в кругу образованного общества, ценившего в них ум, образование, чистоту и возвышенность мысли, они столь же свободно и просто относились к людям са-

мого простого звания и быта. Храня неизменно веру в истинные начала русской жизни и русской истории, они не поступались никому ничем, в чем полагали правду русской жизни и русской истории. Люди эти были в известном смысле подвижниками великой идеи, и это в соединении с несомнительною чистотою их намерений и образа жизни придавало им великую нравственную силу.

И все-то они миновали, все скончались, «не приявше обетования», в виду обетованной земли, которую издали видели и проповедовали. Один оставался, один преемник силы, наследник предания, хранитель завета предков, Иван Сергеевич Аксаков. И его-то, последнего, мы потеряли и оплакали. Вскормленный такой семьей, приняв из такого круга первые юношеские впечатления, Иван Сергеевич попал прямо отсюда в Петербург, в стены училища правоведения, в рамки школьных порядков, на торную дорогу служебной карьеры — и все время, пока он был тут, чувствовал себя неловко, точно на чужбине. Но и здесь, посреди товарищей, явился он горячим поборником самостоятельности — в характере, в деятельности, в науке, в литературе, которая с детства манила его к себе вкусом, приобретенным из семейных преданий.

Тотчас после выпуска он переехал в Москву, и уже не возвращался никогда на жительство и на деятельность в северную столицу. Москва осталась для него на всю жизнь домом и центром его деятельности служебной, потом литературной, общественной и политической. Мысль его зрела и направление утверждалось посреди великих событий, коих он был живым свидетелем и участником. Мало-помалу схоронил он всех старших и остался один из своих, в Москве.

Пусть перечисляют другие все многообразные занятия и все литературные труды его. Всего драгоценнее была та нравственная сила, которая соединялась с его именем и действовала и на ближних и на дальних, во всех концах России и даже за ее пределами. Эта неисчислимая и не всегда сознаваемая сила тем и драгоценна, что помогает множеству людей малосильных держаться на ногах, возбуждая их, ободряя их, собирая их к одной мысли и к одному стремлению. Такую силу слабо сознают и чувствуют, пока она действует, но когда она исчезла, тогда становится явственно для каждого, что она значила. Для многих лиц официального мира Иван Аксаков представлялся лишь отвлеченною величиною в качестве издателя «Руси», иные с ужасом говорили об нем как о народном трибуне, опасном для государства, или с любопытством заглядывали на него как на

московскую диковину. Но для Москвы, и для великого множества простых русских людей, не знающих, куда деваться и на чем остановиться, посреди хаоса современных явлений, течений и веяний общественной и политической жизни, Иван Аксаков был живое лицо, на коем отдыхало взволнованное чувство, успокаивалась смятенная мысль, ощущалась нравственная опора, оживлялась надежда на лучшее, отражалось сияние русской правды во тьме вавилонского разноязычия. Всякий чувствовал, подходя к нему, что в нем нет лести и своекорыстия, что он ни тепл, ни холоден, а *горит* огнем любви и негодования — для истинных интересов Русской земли и всего языка славянского. Русский галичанин и серб, и болгарин несли к нему свои печали о бедах и нуждах своего края, и простые русские люди шли исповедовать ему заботу о положении дел на Руси и ревность свою о правде. Теперь идти пока не к кому, и многие чувствуют себя осиротевшими.

Добрые, крепкие сеятели сошли с поля; семя, ими посеянное, даст вовремя новые всходы. Явятся, без сомнения, новые подвижники правды, для будущих поколений. Но в настоящем поколении грустное чувство объемлет душу москвича, когда он въезжает в родной свой город, в древний Сион свой, и между священными памятниками истории видит повсюду обширное кладбище — всюду следы людей, богатевших духовною силой, и так мало следов живой силы, вновь расцветающей. Приходится все вспоминать дорогое имена с молитвою. «Мать наша Сион, — скажет человек, — вот такой-то и такой-то родился в нем. Боже, помяни их во царствии Твоем».





Н. Н. СТРАХОВ

Поминки по И. С. Аксакову

Вовремя умер И. С. Аксаков. Разумеется, вовремя для себя, а не для нас, не для русской литературы, не для России. Мы должны, без сомнения, горько пожалеть о себе, о том, что лишились такого человека. Но нужно же нам пожалеть и о нем. Много ли ему было от нас радости? Много ли радости ждало его впереди? Если этому бодрому деятелю, этому богатырю по телу и духу, предстояли разочарования, если ему суждено было впереди переходить от уныния к унынию, то нельзя разве сказать, что смерть вовремя избавила его от неминуемых горестей?

Может быть, найдутся люди, которые заменят его в наших славянских делах: но как писатель, как русский публицист, он не имел себе равного, и его никто не заменит. Мы говорим здесь о *внутреннем* значении Аксакова, о нравственном складе, в нем воплощавшемся, о том чувстве, которое подсказывало его речи и светилося в них, о том несравненном тоне, которым они произносились. Какое безукоризненное благородство! Какая искренняя чистота! А в силу этого, какая смелость и твердость!

В публицистике, на этой арене, где так непрерывно и так жестоко оскорбляется наше нравственное чувство, явление, подобное Аксакову, есть нечто изумительное, и еще больше мы должны удивиться, если подумаем, где и как возникло это явление. Когда наши потомки будут судить о нашем времени, то они, конечно, строго осудят нас не только за дурное состояние нашей литературы, за нашу безвыходную умственную лень и распущенность, но также за отсутствие у нас истинных гражданских чувств, за то, что мы, когда не имели власти, вели себя как рабы, а когда имели власть, то смотрели на других как на рабов. И тогда имя Аксакова удивит историка и, может быть, спасет нас от полного осуждения.

Он был вполне гражданин своего государства. Понимаем ли мы, как следует, смысл этих слов? Он искренно и вполне признавал самый принцип той власти, под которою жил. Всякая власть обращается в насилие для тех, кто не признает ее, и никакая власть не лишает нас свободы, если признается нами, если внутри нас есть согласие на нее. Но для этого необходимо гораздо больше, чем для простого подчинения власти. Для этого нужно видеть во власти известный смысл, иметь ясную ее идею: только тогда у нас будет согласие на ее осуществление. И у Аксакова это было. Мы не будем излагать здесь эту идею; мы указываем только те общие условия, которые давали ему возможность быть у нас истинным гражданином.

Между управляющими и управляемыми всегда и везде существует некоторый антагонизм. И как не быть здесь антагонизму, когда он неизбежно появляется во всяких отношениях, даже между отцами и детьми, между мужьями и женами? Это зло, однако же, легко переносится, когда выше и крепче антагонизма стоит связующее, объединяющее начало, над которым он никогда не может взять верх. В этом отношении свойства нашего государства всем известны и не ясны разве только ослепленным. Глубокое внутреннее единство проникает всю массу огромного тела и дает ему крепость несокрушимую. Но, в то же время, частные проявления антагонизма, его действия в наружном, выветрившемся слое, достигают иногда остроты почти беспримерной. Благодаря им Россия сделалась позором всего мира; на нее указывают как на поучительный пример извращения человеческой природы; злорадные иностранцы убеждены, что нигилизм разъедает нашу силу и что скоро рухнет эта громада, наводящая на них страх и заботу. Они не видят, что это частные явления, всплески, поднимаемые вихрями на поверхности, и что невозмутимый покой царит в глубине народного моря.

Как же Аксаков стоял в этих сферах внутренней политики? Отношение его к правительственному строю и действую есть для нас пример и поучение. Имея определенную идею власти, он желал и полного воплощения этой идеи, осуществления ее в действительных формах государственной жизни. И здесь мы не хотим и не будем излагать его воззрений; мы хотим лишь указать, что они у него были, что у него была такая формула отношений между властью и всею массою людей управляемых, при которой власть не только сохраняла всю свою силу, но, по его убеждению, все больше проникалась животворным духом, ее создавшим. В человеческом мире — так он верил и так должно верить — только то сильно и растет, что живет некоторою идеею.

Вот в каком духе вел свою публицистику Аксаков. Он стоял почти в постоянном антагонизме, к управляющим сферам, но именно потому, что ратовал против искажения идеи, воплощаемой властью. И так как он твердо сознавал свою *высшую* благонамеренность, то и говорил смело, считал свою речь и ее смелость своим долгом. Теперь, когда мы плачем об этой умолкнувшей речи, нам яснее прежнего ее несравненно благородный характер. Это была не лукавая дерзость человека, который дышит враждою, но укрывается за формы закона, или лицемерно показывает вид, что он сам не замечает, к чему клонятся его слова. Это была и не поддельная храбрость человека, который сам так или иначе прикосновен к власти и лишь потому может давать много воли своим речам, но делает вид, что его увлекает за положенные пределы одна горячность к общим интересам. Нет, речь Аксакова была прямая, искренняя речь русского гражданина, не имеющего никаких задних мыслей, опирающегося в своей смелости только и единственно на чистоту своего чувства, на ясное сознание прав этого чувства. Вот откуда та неотразимая прелесть, которую имела эта речь для всех чутких сердец. Лукавство и ложь есть самое обыкновенное явление в политическом печати, и можно сказать, что вся наша литература, все больше и больше проникаясь политическими идеями, вместе с тем прониклась и ложью. Для многих и многих лукавство стало естественным делом: лавировать между препятствиями, изворачиваться и отводить глаза — для многих это занятие стало приятным и привычным упражнением их ловкости, и они даже забыли, что значит говорить прямо и искренно.

Среди этой атмосферы лжи, среди всеобщего лукавства разных видов и степеней, как отрадно было слышать откровенную, чистую речь Аксакова. Он имел дар красноречия, говорил красиво и обильно, но эта блестящая форма не закрыла, а только яснее выказывала сердечную теплоту его мыслей. Много было таких минут, когда, казалось, в целой России он один говорил, один подавал голос, потому что всем другим голосам нельзя было придавать никакого действительного значения, так что они равнялись молчанию, или даже были хуже молчания.

И ко всем тем предметам, за которые он стоял, у него было одинаково прямое, чистое отношение. Если он говорил о Церкви и православии, то не так, как люди, только уважающие Церковь, или только считающие нужным показать уважение к Церкви, даже радеющие об ней, но не для себя, а для других, для людей низшего разбора. Аксаков говорил как истинный сын Церкви, благоговейно почитавший ее своею духовною ма-

терью, живший действительно в ее лоне и под ее покровом. Понятно, почему в его речах не было и не могло быть и тени рабского лукавства.

Если он заявил любовь к России, то это не была полуживотная привязанность к месту, не ревнивая забота о доме, где мы живем и под кровом которого можем иметь удобства, выгоды и наслаждения; нет, это была преданность глубочайшим началам русской жизни, осмысленное, сознательное исповедание этих начал. Бессознательного патриотизма, живущего в массах, Аксаков никогда не употреблял как орудие, как средство, которое отбрасывается, когда миновала в нем надобность. Он говорил всегда в смысле *высшего* патриотизма, в котором государственная мощь и государственные интересы получают свое освящение от духовной жизни народа. Для истинного поэта, как говорил Шиллер, муза должна быть не дойною коровою, а богинею. То же самое нужно сказать и об истинном патриоте в его отношении к отечеству.

Точно то же и в славянском вопросе, в наших отношениях к родственным племенам. Эти темные массы, тяготеющие к России, не потому были предметом мыслей и действий Аксакова, что их тяготение имеет важность во внешних государственных делах, может повредить или помочь этим делам, а потому, что в основе его лежит духовное родство с Россией, что истинная жизнь славян неразрывна с этим глубоким тяготением и что способствовать этой жизни — значит способствовать тому духу, который ищет себе воплощения и в этих племенах так же, как в России. Если бы мы отвергали заботы о славянах, то мы, значит, отрицались бы от того духа, которым сами живем. И вот отчего речи Аксакова о славянах имели полную задушевность и, так сказать, чистоту звука.

Возьмите теперь все это вместе, представьте публициста, который, таким образом, имел возможность вести свою речь с совершенною прямою, с отсутствием малейшего лицемерия, и вы поймете, отчего никто не мог равняться с Аксаковым и отчего для многих его писания были незаменимою отрадой и утешением. Когда, после больших или малых перерывов, являлся вновь номер его издания, то иному казалось, что он из мрачного и гнилого погреба вдруг выходил на широкие поля, где светит солнце. Люди, страдающие от зрелища нашей смутной и больной общественной жизни, измученные тем нестерпимым диссонансом, который непрерывно звучит в ней, отдыхали душою на строках Аксакова. Чувство бодрости, великих надежд, кровной любви к России опять теплою струею прилиvalo к серд-

цу. Читатель становился лучше, видел яснее свое положение и сознавал, что он и должен, и может быть гражданином вместе с этим богатырем, так бодро несущим тягости дня.

Может быть, мы слабо и не вполне очертили здесь особенные свойства деятельности Аксакова; пусть читатели сами постараются дополнить и исправить этот очерк. Мы же хотим здесь настаивать лишь на том, что эти свойства были возможны и осуществлялись только под условием *идей* Аксакова; если бы он не был исповедником некоторых идей, то он не мог бы быть ни прямым, ни смелым, ни твердым и одушевленным, не заслужил бы того имени *истинного гражданина*, которое невольно пришло и приходит на мысль самым разнообразным его почитателям. В статье К. П. верно и прекрасно сказано, что Аксаков принадлежал к «подвижникам великой идеи» (см. «Гражданин», № 12).

Как мы видели, к идеям такого рода мы должны устремляться всею душою. Если в нас не заглохло нравственное чувство, если мы не хотим жить во лжи и двусмыслии, то нам должно быть бесконечно дорого учение, которое осмысливает нашу жизнь, указывает нам в ней некоторый правильный и ясный путь. Когда мы плачем об Аксакове, то плачем о человеке, который высоко держал знамя такого учения, был чистым и прекрасным его воплощением.

Но если так, то нужно же нам взять дело и с другой стороны, и добросовестно спросить себя: что же мы сделали и делаем с этим учением? Как приняла и принимает его публика? Какие оно имело успехи, и можем ли мы думать, что Аксаков сошел в могилу не без радостных мыслей о плодах своего подвига?

Увы! В истории нашего литературного и умственного движения нет ничего печальнее судьбы славянофильства, и такой долговременный опыт невольно приводит к заключению, что и впереди этому учению предостоят одни горькие неудачи. Наша неисцелимая умственная зыбкость, та самая, которая известна под именем живости и бойкости русского ума, делает нас неспособными к усвоению широких и глубоких идей, и не только к усвоению, но и к простому пониманию. Можно очень опасаться, что Аксаков будет большинством занесен в историю литературы как писатель совершенно честный, но и совершенно ошибавшийся в своем направлении, мало того, — имевший очень вредное влияние. Такою враждою постоянно отзывалась наша образованность на проповедь славянофильства, отзывалась и теперь, и будет отзываться впереди. Тому, что называется нашею образованностью, эта проповедь не нужна, всегда была ан-

типатична и, без сомнения, всегда будет. Итак, нет ничего удивительного и странного, если мы подумаем, как глубоко лежит основание этого антагонизма.

Не будем же обманывать себя и, прославляя Аксакова, забывать, как мало плода мы принесли, несмотря на всю работу славянофильских подвижников, забывать, что, может быть, никогда не было более трудной минуты для того дела, которому была посвящена эта работа.

В одном из некрологов сказано так: «Было время, когда эти идеи (славянофильские) казались чем-то не только странным, но и враждебным просвещению; теперь основные начала этого учения стали очевидной истиной для всех истинно просвещенных русских людей». И далее: «Он (Иван Сергеевич) имел счастливую долю видеть, как широко разрослось доброе семя, брошенное им и его друзьями на нашу умственную ниву» (Журнал Мин. Нар. Просв. 1886. Февраль. С. 102).

О, если бы так! Как утешительно это было бы для нас, и как сладко было бы думать, что Иван Сергеевич мог перед смертью повторить слова: «Ныне отпускаеши раба Твоего!» Но, к несчастью, трудно так думать; к несчастью едва ли не вернее будет сказать, что наша умственная нива и теперь больше всего растит бурьян и крапиву, среди которых, легко могут заглухнуть добрые семена, и что кружок *истинно просвещенных* людей, может быть, иногда бывал и больше нынешнего. Не забудем, что славянофильство было провозглашено почти полвека тому назад и что Иван Сергеевич был *тридцать* лет его проповедником. Сколько времени! Представим себе юношу, проникнутого и одушевленного этими прекрасными идеями; не имел ли он права далеко заноситься своими надеждами, ожидать великих успехов от своих сил, от тех начал, в которые твердо и ясно верил? Если так, то жизнь Ивана Сергеевича должна нами представляться целым рядом разочарований, рядом тщетных усилий и несбывшихся надежд, и, может быть, горькое чувство этого разочарования никогда не было горьше, чем перед смертью.

Прошрое царствование * было временем шумного движения, почти непрерывных преобразований. Но принципы, которыми руководилось и поддерживалось это движение, были мало похожи на славянофильские. Была, однако же, доля, и притом значительная доля, в преобразованиях, которая совпадала с стремлениями славянофильства, и Аксаков, сочувствовал ей всею душою. Все доброе, что принесло нам минувшее царство-

* Императора Александра II. — Изд.

вание, освобождение крестьян, расширение печати, облегчение всяких административных уз и всеобщее смягчение нравов — все это было вполне в духе учения, наследованного и проповедываемого Аксаковым. Но все это лишь меры отрицательные, а не зиждательные; все это входит в программу того общего либерализма, который есть правило всякого хорошего правительства, которому следует даже военная диктатура во всем, что не касается ее прямого дела. И что же вышло? В умах большинства, очевидно, тогда не было ничего, чтоб составило бы противовес чисто отвлеченным, чисто отрицательным понятиям, ничего подобного тем положительным и живым понятиям, к которым стремились славянофилы. Потому и не было в умах отпора разным уродливым и крайним порождениям либерализма, неожиданно созрели идеи смут и покушений, и Тот, Кто так любил освобождать и в этом полагал свою заслугу, был убит безумцами, одуревшими от детской мысли, что, убивая Его, они убьют самую власть. Государство и его внутренняя объединяющая сила, недоступная никакому динамиту, остались незыблемыми, не потеряли и самомалейшего ущерба. Но на умы наши этот удар произвел неизгладимое впечатление. Общественное сознание почувствовало, что в путях прежних прекрасных реформ был какой-то существенный недостаток, их следовало бы чем-то восполнить. И движение остановилось, потому что прежние пути оказались опасными, а нового пути никакого не видно; он, конечно, существует, но совершенно нам, неизвестен. Таким образом, кажется, что мы как будто вернулись назад, к той точке, с которой начались преобразования. Этот опыт, продолжавшийся четверть века, как будто ничему не научил нас; по крайней мере, мы не умеем извлечь из него поучения. Растерянность общественной мысли очевидна; эта мысль нисколько не созрела, потому что вовсе и не работала над вопросами об основах нашей государственной жизни, и хотя прошлое царствование, казалось бы, давало сильнейшие поводы к занятию этими вопросами, наши понятия о таком существенном деле не подвинулись вперед ни на шаг. Зачем же мы жалуемся иногда на ретроградство, когда сами не двигаемся с места?

В доказательство сказанного можно сослаться на один знаменательный факт. Недавно министерство народного просвещения предложило нашим университетам задачу создать «науку русского государственного права», в которой бы было представлено «существо русского монархического начала». А чтобы показать основательность и необходимость этой задачи, министерство опирается на такое общее соображение: «У немцев есть

изобилие философских учений; у французов, англичан и других народов есть также «свои воззрения на мир. Почему бы не взглянуть на мир и с точки зрения русского народа»? *

Нельзя не приветствовать всюо душой таких приглашений к самостоятельной работе мысли, таких указаний на то, что следует нам быть самобытными, если желаем стать рядом с иностранцами. Будем философствовать, как немцы, т. е. по-своему; будем консерваторами, как англичане, но только по-своему; будем и прогрессистами, но по-своему, а не как французы. Только тогда у нас будет настоящая умственная и общественная жизнь.

Но ведь этого самого и желали, и требовали славянофилы; это есть только общая и отвлеченная формула, которую они не только давно заявили, но которую поддерживали живым и глубоким сочувствием к русским началам. Они не только искали этих начал, а уже нашли их в своей душе и много трудились над тем, чтобы довести их до логической формулировки и до ясного выражения в слове. Эта попытка на самостоятельную мысль, это стремление к сознательной самобытности уже больше сорока лет тому назад выступило у нас во всеоружии научных и литературных достоинств. Поэтому нам следует предположить, что университеты теперь, конечно, прежде всего займутся славянофильством; может, быть, они его расширят, углубят или даже совершенно изменят; но, во всяком случае, оно должно быть примером и основанием всяких новых попыток.

Выводы эти ясны, но, без сомнения, было бы великим легковерием надеяться на их осуществление. Как можно думать, что получит свой вес учение, которое сорок лет было заглушаемо и подавляемо невниманием и враждою? Разве изменились обстоятельства, под влиянием которых живет наш умственный мир? Разве всемогуще влияние Запада и наша рабская ему подражательность ослабли? Разве мы прозрели, поумнели, почувствовали в себе больше нравственной крепости, больше желания жить, руководясь определенными идеями, а не случайностями дня? Совершенно ясно, что все у нас обстоит по-прежнему, потому что недоумение, в которое мы попали, не побуждает нас искать выхода в новых началах, а только ослабило веру в какие бы то ни было начала.

Ни одна из надежд, ни одно из задушевных желаний Аксакова не имеет впереди себя ясного будущего. Церковь осталась в том же своем положении; укрепление и развитие ее внутрен-

* Журн. Мин. Нар. Просв. 1885. Октябрь. С. 64.

ней жизни по-прежнему идет шатко и медленно, и невозможно предвидеть, откуда явится поворот к лучшему. Славянские дела ясно свидетельствуют, что духовное значение России не развилось. После подвигов, достойных Аннибала или Александра Македонского, мы вдруг с сокрушением видим, что старания иностранцев и их политическое и культурное влияние берут верх над тою связью по крови, по вере и по истории, которая соединяет нас со славянами. Но ведь весь узел славянского вопроса заключается именно в нашей культуре, и если самобытные духовные и исторические силы наши не развиваются, если наша религиозная, политическая, умственная и художественная жизнь не растет так, чтобы соперничать с развитием западной культуры, — то мы неизбежно должны отступить для славян на задний план, сколько бы мы крови ни проливали. Какая же для нас надежда в этой борьбе? Становясь грудью за единоверцев, мы должны спрашивать себя: не убывает ли и в нас, и в них та вера, в которой весь смысл дела и в которой бесплодны всякие подвиги? Так точно мы должны спросить себя и о всякой другой черте нашей духовной связи со славянами. И если так, то разве возможно теперь глядеть вперед без уныния и боязни?

Все это, и лучше и яснее всякого, видел и чувствовал Аксаков. Поэтому больше, чем когда-нибудь, ему стали тяжело перед смертью. Но могу выразить, как изумили, как больно поразили меня несколько унылых слов, вырвавшихся у него в последних письмах, и тем сильнее поражавших, что выходили из уст такого богатыря. «Чувствуешь, — писал он между прочим, — что настоящий переживаемый нами период — долгий период, и что его ничем не сократишь». И вот, ему не довелось переживать этот период; смерть избавила его от этого страдания. Он так долго ждал, так долго обманывался в своих надеждах, и вдруг убедился, что еще долго, долго ждать минуты, когда он мог бы сказать *ныне отпущаеши*. В этом смысле смерть была для него милостью. В самом деле, при таком, ходе дела, когда мы оказываемся так мало способными к восприятию и развитию внутренней, духовной жизни России, когда для возбуждения наших умов и сердец потребуются, может быть, новые бедствия, новые тяжкие испытания, когда всякий призыв к сознанию, к уяснению смысла нашей жизни, к пониманию и развитию ее идеи неизбежно гложет в наших умах, и уроки истории не выводят нас из слепоты, а только наводят на нас недоумение, — при таком ходе вещей, какая судьба предстояла Аксакову? Что должен был чувствовать этот Сизиф, столько раз подымавший ка-

мень на гору и под конец увидавший, что камень опять скатился, но гораздо ниже прежнего?

Нет, для себя он вовремя умер. Благочестивые люди верят, что смерть всякого человека совершается не без соизволения Божия. И на этот раз мы как будто можем понять смысл этого соизволения. Аксаков довольно потрудился, и верный раб был, наконец, отпущен от своей работы.

Что же с нами будет? Конечно, то, чего мы заслуживаем.

3 марта 1886





О. Ф. МИЛЛЕР

Славянофилы и Катков *

Следуя установившемуся университетскому обычаю — поминать на лекции каждого из умирающих крупных литературно-общественных деятелей, я в свое время посвятил особые чтения Ю. Ф. Самарину и И. С. Аксакову¹. Я поминал их с глубоким сочувствием, следуя, как известно, общим основам того направления, представителями которого они были. Направление это, дорогое уму моему и сердцу, нередко смешивается с тем, совершенно иным направлением, которому следовал М. Н. Катков. То и другое безразлично принимается многими за народно-русское направление (за границей называют его исповеданием *de vieux partie russe, der alt-russischen Partei* **). Я, как убежденный последователь Хомякова, Самарина и Аксаковых, всегда восставал против такого смешения и обязан снова коснуться этого вопроса по случаю смерти Каткова.

Хомяков, Самарин, Аксаковы утверждали, что государство почерпает свою настоящую силу в настоящем общении с землею, в узнавании от нее же самой ее нужд и стремлений, возможном только при свободе голоса земли. Катков предоставлял государству его собственным средствам, той самодовлеющей власти, которая, выдаваемая за сильную, часто оказывается прямо слабою, потому что опирается только на служилых людей; они же, руководствуясь своими личными выгодами, не заботятся о знании родной земли, о внимании к ее голосу, так и не достигающему чрез их посредство до верховной власти. Понятие Каткова о государстве было не то русское понятие, какое исповедывал перед Петром Великим, следуя родным земским преданиям, Посошков, голос которого, вполне сочувственный

* Воспроизведено на основании сказанного в С.-Петербургском университете.

** Старорусская партия (*фр., нем.*). — *Ред.*

просветительской реформе, но не сочувственный проведению ее без всякого спроса у земли, так и заглох у нас, пока не раздался снова в учении славянофилов. Тот государственный тип, к которому обратился Катков от прежнего своего увлечения западным конституционализмом, был старый, по преимуществу немецкий тип полицейского государства, усвоенный нами вместе с Петровской реформой. Из-за него отчасти выглядывал у Каткова и тот византийский государственный тип, который являлся для нас политическим соблазном в ту древнюю пору, когда, по меткому выражению покойного митрополита Макария, греки играли у нас роль, впоследствии перешедшую к немцам. Попав на свою новую точку зрения, Катков, со свойственным ему упорством, все более и более становился глашатаем возвращения к поре, предшествовавшей прошлому царствованию с теми его *новизнами*, в которых, по выражению старообрядческого адреса покойному Государю, слышалась нам наша народная *старина*. Чем далее, тем решительнее преследовал Катков великую эпоху нашего возрождения, остававшуюся в общих своих чертах всегда дорогою Аксакову. Катков даже умышленно обмолчал 25-летнюю годовщину освобождения крестьян, — этого величайшего дела покойного Государя, дела, постоянно превозносившегося Аксаковым. Если мне заметят, что я не слишком несдержанно отношусь к памяти Каткова, говоря, так сказать, на свежей еще могиле, то я отвечу, что Катков совсем не щадил той памяти, которая чем дальше, тем больше будет становиться нашей народной святыней, памяти того, чья могила должна быть для нас всегда неизменно свежа и драгоценна. Не прямым ли вызовом со стороны Каткова русскому патристическому чувству было то, что он обозвал «добродушным поэтом мечтателем» наставника покойного Государя, внушавшего ему, что «святейшее из званий — человек»; обозвал после чествования 100-летней годовщины Жуковского, обратившегося в общественное чествование того, чья священная кровь остается «на нас и на чадах наших».

Заслуги, часто приписываемые Каткову в политике внешней, вполне подрываются господствующим направлением его политики внутренней. Стремясь свести Россию с того пути, на который стала она в прошлое царствование — пути освобождения ее народных и общественных сил, на тот прежний путь, исходною точкою которого служило увлечение чуждым нам строем немецкого полицейского государства, устарелым и на месте его происхождения, Катков мог только подрывать политическую мощь России, лишать ее голос в международных делах

всякой силы и всякого веса, а тем самым действовать в руку нашим врагам, которые только по крайнему недоразумению считали его опасным для них человеком.

Высказываясь таким образом о Каткове, я знаю, что для некоторых имя его неприкосновенно, что для них немыслим какой-либо суд над ним. Но я держусь того «права мнения и сомнения», которое, по словам Хомякова, должно безусловно принадлежать университетской кафедре. Вообще же я, как известно, руковожусь, всегда и везде, тем понятием о свободе слова, которое является краеугольным камнем так называемого славянофильства. По этому понятию, говорю это в напутствие моим лекциям вообще, свобода слова представляется не только *правом*, но и *обязанностью* каждого гражданина. Как право, свобода слова по такому понятию, не есть что-либо, даруемое и отнимаемое по человеческому велению, она есть прирожденный дар Божий, на который не может посягать никакая земная сила. Понятие это выразилось в известных стихах:

Ведь положите на разум цепи,
И слово может умертвить
Лишь Тот, кто властен вихрю в степи
И солнцу в небе запретить*.

Но это было заветное понятие той земской Руси, которая, предоставленная самой себе, спасла государство в смутный пору. Голос ее слышится в словах, со всею полнотою исторического значения вложенных в уста Минину нашим народным драматургом** и служащим у него ответом Минина на угрозу, что его заставят наконец замолчать:

Не замолчу На то мне дан язык,
Чтоб говорить. И говорить я буду
По улицам, на площади, в избе
И пробуждать, как колокол воскресный
Уснувшие сердца. Вы подождите,
Я зазвоню не так. Не хочешь слушать,
Я не неволю — не любо, не слушай;
А замолчать меня заставить трудно.

Так всегда душа в таком духе действовал, вслед за своими предшественниками, и И. С. Аксаков. И я, по мере сил моих, останусь верен такому взгляду до последнего моего издыхания.

Ор. Миллер

* Гр. Голенищев-Кутузов.

** А. Н. Островский.

Письмо редактору. Принося редакции «Русского курьера» мою искреннюю благодарность за статью обо мне и об отношениях ко мне «Гражданина», я обращаюсь к почтенной редакции с предложением — напечатать, если она найдет это возможным, прилагаемую мною статейку, заключающую в себе воспроизведение по памяти сущности того, что сказал я о Каткове в университете. Напечатанием этой статейки редакция сделала бы мне большое одолжение. Примите и проч. *

26-го сентября, 1887

Ор. Миллер



* Редакция нашла возможность удовлетворить просьбу почтенного профессора, находя критическую оценку его взглядов славянофильства и соответственно с этими взглядами публицистической деятельности М. Н. Каткова не лишним вкладом в общую критику по указанным предметам и в интересах более всестороннего освещения их.



С. Ф. ШАРАПОВ

«Русская идея»

(По поводу брошюры «L'idée russe» г. Вл. Соловьева)

Снова раздается голос г. Вл. Соловьева, но на этот раз в Париже, где им выпущена брошюра, озаглавленная «L'idée russe»¹. Выдержки из этой брошюры доставлены нам в переводе и помещены ниже в статье «Историческая миссия России», на которую обращаем особенное внимание читателя. Всем памятно последнее произведение нашего философа, появившееся в этом году на страницах «Вестника Европы», и в свое время нами отмеченное. Сопоставляя его с последним французским трудом г. Соловьева, нетрудно догадаться, что статьи, озаглавленные «Россия и Европа»², представляют лишь предисловие к книге о *русской идее*. Г. Соловьеву нужно было раздробить предварительно Н. Я. Данилевского, этот великий камень на его пути, чтобы затем, упразднив славянофильские бредни о какой-то русской самобытности, о будущем русско-славянской культуры и ее особом типе, торжественно выяснить истинное (для г. Соловьева) мировое призвание России составить свежий фундамент, на котором, после самоотречения России и подчинения ее вселенскому идеалу г. Соловьева, римский духовный монарх воздвигнет свой престол заместника Христа, и будет в качестве главы Церкви безраздельно и беспрекословно владычествовать над миром.

Сказал ли г. Соловьев свое последнее слово — не знаем, но и написанному им, начиная от статей в «Руси», «Великий спор и христианская политика»³ и кончая «L'idée russe», можно уже подвести итоги. Г. Соловьев, по-видимому, «увенчал здание», и если ему остались подробности, украшение и окончательная отделка деталей, то нового он уже ничего не скажет. Более резко порвать с православием, более торжественно признать римско-католический идеал — невозможно. С тяжелым чувством, похожим на ощущение при похоронах, проводит русский чита-

тель в чужой и враждебной нам мир эту крупную, очень крупную силу русского ума. Возвращение для г. Соловьева вряд ли возможно, но самым своим концом он сослужил все-таки значительную службу, не своей, конечно, но *настоящей русской православной идее*. С этой стороны его последний труд может быть прочтен с большим интересом. В нем, с нашей точки зрения, вполне уясняется основная ошибка г. Соловьева и, словно зерно от мякины, отдаляется то, что он говорит здравого и дельного, от его личного заблуждения, сосредотачивающегося на одном-единственном пункте, — необходимости видимого, единоличного центрального авторитета в Церкви.

Внимательному читателю на первый раз бросится в глаза следующая странность: для чего было г. Соловьеву нападать на Данилевского и славянофилов, для чего протестовать против самобытности славяно-русской культуры и особого культурного типа? Апостол духовной монархии предначертал России особый путь — помочь своим содействием основанию всемирного духовного центра. Прекрасно! Не гораздо ли же вернее и полнее исполнило бы эту задачу славянство, как особая культурная единица, вступившая в братское единение с католическим латинским Западом? Неужели для этой великой мировой задачи необходима Россия обезличенная, Россия — мягкое тесто, вступающая в новый мир *только* в качестве материала?

Подобной унижительной для своего отечества роли не может желать г. Соловьев. Вот что он говорит сам о мировом призвании России.

«Смысл исторического существования России заключается не в ней самой; она не должна жить собою и для себя. Смысл существования русского народа, его идея очевидны. Ее незачем искать далеко: она вся здесь, возле; она истинно русская идея, проявляется в религиозном характере народа, и намечена самыми важными личностями истории».

Тот подвиг самоотречения, который г. Соловьев предлагает России, требует, очевидно, не народа-раба, не народа-ничтожества, но народа-исторической личности, народа самобытного и великого. Добровольно, во имя блага всего человечества, во имя высшей идеи Церкви и всемирного спасения, отречься от самой сути своей тысячелетней истории, воспринять новую душу, — для этого нужен поистине народ-гигант, великое мировое племя, именно обрисованное г. Данилевским, во всей своей самобытности.

Но во имя чего же нужно такое самоотречение? Во имя будущего церковного единства, отвечает г. Вл. Соловьев. Во имя

всемирной Церкви, от которой отказался Восток и о которой слышать не хочет Россия, подменив божественные цели своего бытия целями низменными, земными. Виноватыми оказываются вновь грубые националисты и обскуранты-славянофилы. Смешивая их с патриотами лагеря «Московских ведомостей» и обвиняя их в проповеди поклонения грубой силе, г. Соловьев увещевает их отрешиться от политики язычески-национально-государственной ради высших идеалов всемирной Церкви.

Что это: незнание или недобросовестность? Неужели же г. Соловьеву неизвестно, что никто из славянофилов никогда не полагал русской идеи в одной силе, или в задачах только политических? От какого национального эгоизма нужно отречься народу, который во всю свою историю только и делал, что бескорыстно (в высшем смысле) служил человечеству?

Смеем уверить г. Соловьева, что по понятиям истинных славянофилов, мировое призвание России заключается как раз в том же самом, в чем полагает его и г. Соловьев: *в служении человечеству посредством служения религиозной истине*. Никакого разногласия в этом пункте нет и не было. Вот в каких прекрасных строках определяет г. Соловьев мировое призвание России.

«Чтобы выполнить свою миссию, она должна душой и сердцем войти в общую жизнь христианского мира и употребить все свои силы для осуществления, в союзе с прочими народами, полного и всемирного единства человеческого рода, непреложное начало которого дано нам в Церкви Христовой.

Русская история, желающая служить и покровительствовать всемирной, т. е. католической Церкви с соответственной общественной организацией, внесет в семью народов мир и благословение. Не правда ли, какая великолепная перспектива будущего открывается России? Могучая и сильная, она станет в глазах христианских народов, чтобы насадить на земле Царство Божие...»

Достаточно прочитать Хомякова, Аксаковых, того же Данилевского, чтобы убедиться, как ясно проведена в учении славянофилов идея всемирного братства во Христе, идея великой заслуги России перед человечеством в религиозном смысле, в том, что она, сохранив в себе истинную веру и истинную Церковь, из своего лона почерпнет разрешение (при помощи Церкви и веры) и политических и социальных вопросов, и тем послужит и Западу, выведя его впоследствии на истинный путь, путь всемирного церковного единения.

Но вслед за тем непосредственно начинается глубокое противоречие между славянофилами и г. Соловьевым. Первые утверж-

дают, что Западная церковь с ее духовной монархией коснеет в заблуждениях, лишь формально не осужденных, и продолжает сохранять благодать и апостольское предание. Г. Соловьев доказывает, наоборот, в целом ряде писаний, что именно Западная церковь истинна, а Восточно-православная есть лишь взбунтовавшаяся местная Церковь, нарушившая общее единство.

Спор идет собственно *только об этом*. В остальном разницы никакой нет, и г. Соловьев напрасно старается ее отыскивать, не брезгуя даже подтасовками и клеветой.

Повторяем: и славянофилы, и г. Соловьев согласно утверждают, что задача России — послужить миру религиозной истиной. Первые ожидают, что при духовном росте России, с одной стороны, и полном внутреннем бессилии и религиозном омертвлении Запада, с другой, наступит момент, когда Запад поймет, что религиозная истина — в греко-восточной церкви, отбросит идею всемирной духовной монархии с папою, «живым, вдохновляемым Богом, пророком-глашатаем» во главе — и любовно вступит в общение с нами, открыв снова святое время вселенских соборов и братской любви. Г. Соловьев считает, что папство есть учреждение, упраздняющее за ненадобностью вселенские соборы. Он переносит таинственное воздействие Духа Святого со всего тела Церкви (в лице вселенского собора) на одну душу и личность римского первосвященника, признает его за верховный авторитет и убеждает Россию и православный Восток признать этот авторитет и тем исполнить свою мировую задачу.

Спор, таким образом, достаточно выясняется. Всемирное братство во Христе, спасение всех, служение Богу в духе и истине — вот бесспорно призвание России... *с папой во главе всемирной духовной монархии*, — добавляет г. Соловьев. *С любовным общением и равноправностью местных церквей и с верховным авторитетом Церкви в виде вселенских соборов*, — добавляют славянофилы.

Смеем думать, что весь русский народ, от мала до велика, верующие — сознательно, неверующие — инстинктивно — на этой стороне. На другой гг. Соловьевы, Гагарины, Мартыновы, несчастные, умершие заживо для своей родины, люди. Бог милостлив, их мало, их ничтожно мало!..





И. Ф. РОМАНОВ

Гиляров и Хомяков

В одном месте своей замечательной книги «Из пережитого» покойный Н. П. Гиляров, рассказывая о своем знакомстве с А. С. Хомяковым, замечает: «И я, и Алексей Степанович часто поражались до буквальности иногда доходившим сходством некоторых наших воззрений, и отыскивали причину»¹. Тут же в пояснение сказанного он производит два, особо, по его мнению, поразительных примера. «Когда вышла первая из богословских брошюр Хомякова (по поводу Тютчева и аббата Лоранса), я прочел в ней сравнений индульгенций с банковыми чеками»². Это было мое сравнение, которое я передавал слушателям на лекциях. На целых двух страницах ход мыслей и почти выражения были у нас тождественны. В другой раз, беседуя с Алексеем Степановичем, я сказал, что евангелист, если бы теперь жил, употребил бы не *Логос*, а, пожалуй бы, *субъект — объект*, говоря о Второй Ипостаси Божества. Хомяков рассмеялся и сказал: именно это самое я пишу теперь и на это выражение *субъект — объект* указываю (в одной из следующих брошюр)³. Приведенные примеры схождения мыслей и даже выражений двух замечательнейших русских мыслителей, без сомнения, еще не самые поразительные, и органически родственное сходство между Хомяковым и Гиляровым идет несравненно далее. Представители совершенно различного быта с своими особыми путями просвещения, без малейшего схождения в обстоятельствах жизни, обстановке, среде, при полной друг от друга изолированности и только то одно между собою имея общего, что резко отличительная, никакому внешнему воздействию, никакому авторитету не поддающаяся самобытность была одинаково присуща как Гилярову, так и Хомякову, — эти два ума, исходя из разных начал, двигаясь самостоятельно каждый своей дорогой, — приходят к одинаковым конечным выводам, трудятся, сами того не подозревая, над возведением одного и того же здания, исправляют и комментируют, пополняют и продол-

жают друг друга, и под конец оставляют нам в наследство *начаток* небывало оригинальной, вполне самостоятельной системы истинно народной и истинно православной философии! Явление поразительное, во всяком случае заслуживающее самого серьезного внимания со стороны исследователя русского просвещения или психологии русского народа.

Как и чем объяснить это удивительное единомыслие, это бросающуюся в глаза одинаковость убеждений не только в принципах, но и в частностях, сходных до самого способа их выражения, причем подозрение в заимствовании или хотя бы невольном воздействии друг на друга должно быть решительно отвергнуто, как вполне противоречащее всем известным обстоятельствам жизни и свойствам характера названных русских мыслителей? Где искать ту общую основу, ту абсолютно одинакового состава почву, которая вырастила из разных семян, при разных климатических условиях столь схожие ростки?

Нам кажется, что ответ на этот вопрос должно искать в обстоятельстве, которое дает особую цену произведениям Хомякова и Гилярова даже с чисто формальной стороны, помимо их внутреннего содержания.

Индивидуальность писателя всего резче определяется его слогом, как внешним проявлением мысли, и если бы мы стали только с этой стороны сравнивать Хомякова и Гилярова, то результат получился бы чисто отрицательный. В этом отношении между ними целая бездна. Не нужно видеть подписи, чтобы без малейшего колебания отличать писанное Хомяковым от писанного Гиляровым, а между тем, как было сказано, между ними существует органически родственное сходство, сходство, доходящее до повторения ими одних и тех же выражений. С одной стороны, резко отличительная индивидуальность, с другой стороны, какая-то глубоко общая обоим основа... Какая же?..

Вчитайтесь, вдумайтесь в Хомякова и Гилярова; если вы не порвали окончательно с родной землей, если вы русский не по названию только, в вас непременно заговорит *родство крови*, помимо воли, неудержимо; вы сразу признаете в Хомякове и Гилярове *своих*; их писания пробудят в вашей душе какие-то, хотя и неизвестные, но вместе с тем как бы давно знакомые и бесконечно дорогие звуки; вы не только будете пассивно следовать за смелым полетом их мысли и чисто внешним образом воспринимать представленные ими окончательные выводы, вы сами бессознательно втянетесь в их работу, почувствуете себя в этой великой лаборатории мысли не пришельцем, не чужим, не безучастным ассистентом, но как бы деятельным сотрудником,

и сами станете по мере сил выводить узоры на этой всем нам общей, всем родной великой канве, которая одна способна раскрыть тайну поразительного сходства между Гиляровым и Хомяковым и возвести простой психологический курьез на степень знаменательнейшего исторического факта...

Духовная близость Хомякова и Гилярова при всем их индивидуальном различии заключается, по нашему, в необычайной *русскости* того и другого, в их глубоком, до последних изгибов души, проникновением духом русской народности. В Хомякове и Гилярове всего осязательнее, всего, так сказать, рельефнее отразился русский гений, русская душа, *русский взгляд на вещи*. Оттого и сходство такое между ними, оттого они так близки, дороги и понятны нам, или, если угодно — с какой горечью это выговариваешь! — наоборот... Если бы дремлющие, подспудные силы темной России могли богословствовать, они, без сомнения, выразили бы свой символ веры не чуждыми и малопонятными нам формулами католико-протестантских учебников, но чудными словами богословских брошюр Хомякова; если бы они могли философствовать, то вопросы исторические, социальные, политические были бы ими поставлены и разрешены не иначе, как ставил их и разрешал Гиляров...

Истина в своей непостижимости для человеческой ограниченности открывается чистому сердцу и добросовестно испытывающему уму только отчасти, только с известной стороны; русский взгляд на вещи не есть ни абсолютный, ни единственно возможный, но для нас именно вследствие того, что он русский, он единственно возможный, а потому и единственно обаятельный. Если хотим видеть действительность, а не призраки, будем смотреть на мир своими глазами, русскими глазами, глазами Хомяковых и Гиляровых — вот, из тысячи других еще одна побудительная причина приняться за ревностное изучение творений двух названных писателей. Призыв этот, впрочем, делался уже не раз, исходя притом нередко с весьма авторитетной стороны, но всегда почти без результата, и мы вряд ли ошибемся, сказав, что и сейчас Хомяков, так же как и Гиляров, весьма мало, или, вернее, вовсе не знакомы даже наиболее просвещенной части русского общества. Чем объяснить это печальное явление, в особенности если верна наша догадка о причинах родственной близости наших писателей, т. е. если верен взгляд, по которому в Хомякове и Гилярове с наибольшею яркостью и силою отразился дух русской народности, точнее говоря, известная сторона творческого национального духа? Неужели процесс русского самосознания не двинулся ни на шаг с тех пор, как

начали писать Хомяков и Гиляров, и неужели и посейчас все *свое*, как бы ни было оно замечательно и прямо велико, претит нам единственно потому, что оно *свое*, а не чужое? Но почему, в таком случае, в иной сфере творчества чисто русские явления встречают и должное сочувствие, и справедливую оценку? Или, может быть, именно та область, в которой преимущественно работали Хомяков и Гиляров, область отвлеченной мысли, требующая от читателя и особенного напряжения духа, и недюжинной подготовки, отталкивает от себя еще недостаточно созревшее русское общество? Предположение в значительной степени основательное, но и оно еще не выговаривает всего ответа на предложенный вопрос. Есть же немало заморских мудрецов, успевших уже преблагополучно акклиматизироваться в наших широтах, несмотря на кажущуюся умственную расслабленность нашей «интеллигенции» и ее научную пустоцветность; незваных заморских мудрецов разбирают нарасхват, и не избранные только, но и незваные, если судить по тому, что гордое *procul profani** на некоторых объемистых томах уже сменилось нашим излюбленным: «распивочно и на вынос!»...

Есть, значит, другая причина рокового отчуждения своих от своих и основание тому, что и сойдя в могилу, Хомяков с Гиляровым «многого плода» не принесли, надо полагать, не в невежестве или тупоумии русского общества, ни даже в неискоренимом его *западничестве* (хотя в этом грехе оно, конечно, в сильнейшей степени повинно и по днесь). Нужно сказать прямо: изучение Хомякова и Гилярова представляет совершенно особенную трудность, которая, в настоящее время, когда еще не сделана даже попытка сколько-нибудь расчистить поле, быть может, для весьма многих действительно непреодолима, сколько бы ни прилагалось доброй воли при усвоении наших авторов. Сказанная трудность заключается в том, что мы позволим себе назвать *мозаичностью творчества* — характерная особенность, присущая в равной мере гению Хомякова и Гилярова.

В Хомякове и Гилярове все достойно внимания и изучения, все, не исключая их ошибок и недостатков, ибо, думается нам, и в них высказывается тайная характеристическая особенность русской народности. К числу таких особенностей, а может быть, и недостатков мы относим и то, что нами названо, за неимением более подходящего выражения, *мозаичностью творчества*. При этом выражении нам рисуется такая картина: груда камней, из которых каждый по своей замысловатой художествен-

* Прочь, непосвященные! (лат.) — Ред.

ной отделке заслуживает удивления знатока, но из этой груды беспорядочно друг на друга наваленных камней *можно* восстановить целое величественное здание, каждая стена которого в свою очередь представляет чудо искусства, в виде ли художественно задуманного барельефа, или артистически сложенной мозаики... Когда вам попадается в *альбоме мыслей Никиты Петровича* (как остроумно называл газету, издаваемую Гиляровым, покойный И. С. Аксаков) выражение вроде следующих (берем первый пришедший нам на мысль пример): «Польша есть *выдохшаяся* нация», «католицизм — равно как магометанство и еврейство — есть *постоянный заговор против инославия*», когда говорим, вы с изумлением останавливаетесь на подобных выражениях, в которых не знаешь, чему более удивляться: необычайной ли меткости и остроумию с такой смелостью отчеканенного словечка, заставляющего бледнеть перед собою пресловутые французские *mots* — неважный плод бульварного багатурства, или гениальной находчивости автора, сумевшего в какую-нибудь одну-две строки вдавить сущность чуть не целого трактата* — вы, может быть, и не догадываетесь, что пойманная вами жемчужина есть только один из вырванных наудачу камней из той мозаичной стены, которая составляет одно нераздельное целое с величественным зданием, именуемым философской системой Гилярова**. Да, у него, как и у Хомякова, была целая философская, до мельчайших подробностей логически согласованная система, которой недостает (на их и на наше счастье) лишь одной чисто внешней, грубо материальной совокупности, чтобы этому разрозненному (и разброшенному) на составные части зданию получить цельность и единство, стать прочно на ноги и гордо воспрянуть к небесам во славу русского просвещения, на посрамление маловерным и неверным, все еще дерзающим отвергать мировое значение и призвание России! *Издайте* только, как следует, Хомякова и Гилярова, *механически* совокупите то, что у них связано органически, но рассеяно в статьях, отрывках, мимолетных записях, частных письмах и проч., и вы получите не головоломное *casse-tête*, от которого недоверчиво отворачивается самая прилежная голова, не пара-

* Припомним, кстати, знаменитое хомяковское определение Гегелевой философии: «воз пустых орехов, который пришлось расщелкать». — *Авт.*

** Статья г. *Рцы* писана на Юге и разошлась с предыдущим номером «Русского дела». Отмечаем это любопытное совпадение. Г. Рцы совершенно самостоятельно дает лишь иной вариант картины, набросанной нами в передовой статье № 41-го⁴. — *Ред. [С. Ф. Шапов].*

доксальный и противоречивый винегрет — объект дешевенького смеха для лентяев и глупцов, но чудное по своей ясности и убедительности учение, к которому рано или поздно придут у нас *все*, хотя бы пришлось для этого воззвать к трудолюбию Немца, чтобы просветил он русское общество на счет истинного значения Хомякова и Гилярова*.

Чтобы не показались слова наши голословными, или мысль недостаточно ясною, попробуем на одном небольшом примере (взятом опять-таки почти наобум) демонстрировать справедливость высказанных здесь положений. Ограничимся на этот раз трудами Н. П. Гилярова-Платонова.

Возьмем заключительные строки великолепной книги Никиты Петровича, озаглавленной «Из пережитого».

Вот они:

Одно скажу в заключение. Особенным для себя счастьем почитаю, что внешний случай приставил меня к самым средоточным вопросам знания и веры, и притом, где обе области соприкасаются: такого характера даваемы были мне темы для диссертации в студенчестве и таковы были потом обе кафедры, мне врученные, не давали завязать в побочном и второстепенном, не сковывали специальностью. А вечная, неотступная боль о формальной истине, уже объясненная мною в одной из предшедших глав, гнала неугомонный ум от писателя к писателю, от вопроса к вопросу, не останавливая на авторитете, подвергая критике каждого, не останавливаясь и на критике, а для каждого явления, мнения, верования *ища оснований в жизни*; поселив окончательное убеждение, ставшее потом для меня коренным, в *призрачности всех формул; в добросовестном самообмане всех мнений, как бы ни казались они бесспорными; в зависимости всех мнений и верований от душевных требований нравственного или животного порядка, смотря по обстоятельствам*⁵.

Вполне ли ясно?

Поищем еще «камешка»; может быть, он придется к первому и нам удастся восстановить хоть часть рассыпавшейся мозаики.

Обратимся к статье «Откуда нигилизм?», напечатанной в газете «Русь» за 1884 г.

...всякое унаследованное мнение и в особенности обычай имеют за себя уже то, что они *есть*. В этом их если не истина, то право: они, как ответчик, дожидаются, чтобы истец не только уличил их в отсутствии документов на владение, но представил свои, подлинные и неопровержимые, из

* Здесь и преувеличения нет. Кто изумлялся трактату Гилярова «Личное и общественное»?⁶ Немецкий профессор, ознакомившийся с трудом при посредстве И. С. Аксакова. Где отозвались на богословские брошюры Хомякова? За границей. — *Авт.*

которых видно, что другого наследника не только нет, но и быть не может. Образованный человек отвергнет мифическое объяснение небесных явлений Зевсом-громовержцем или Ильєю-пророком; он знает, что хотя в меньших размерах, но можно произвести подлинный гром и молнию, не обязывая ни Зевса, ни Ильєю-пророка разъезжать по небу. А когда того же явления мне искусственно не воспроизведут, все новые объяснения — догадка. Кроме искусственной мочи, химия, кажется, еще не успела произвести ничего органического. Невелика находка, особенно когда и неорганическая химия, столь точная, во всяком случае, построена на нелепости: атомистическая теория есть нелепость для рассудка, спирить против этого невозможно. Где же после этого основания принимать гипотезы о происхождении мира и человека, построенные все-таки на химии и механики, им предпочесть верование, от тысячелетий унаследованное, может быть, даже прирожденное? Я сказал: *может быть*, прирожденное, потому что отыскивают теперь в человечестве жалкие виды, совсем лишенные религии. Положим, в точности самих этих наблюдений можно усомниться; теперешнее материалистически направленное мышление человечества усматривает и отыскивает, вольно и невольно, такие явления, которым при другом направлении отыскивались бы совсем противные, или которые сами были бы истолкованы иначе.

Да кроме того, наследственное отсутствие религии еще ничего не доказывает; сперва надобно доказать, что всякое дикое состояние племени есть первобытное зерно, из которого развилось культурное, а можно рассуждать и наоборот, и привести факты, что после культуры племени дичают и впадают в животное состояние. Однако оставляю все это и соглашаюсь усомниться в прирожденности религиозных начал. Но истец с своею материалистическою теориею, как угодно, слабее ответчика теиста, предъявляющего *верование*, которого держатся современные миллионы и которого начало теряется в такой глубине тысячелетий, что позволителен вопрос: да было ли еще ему начало? Мне укажут, пожалуй, опять на точные науки и возразят: можно ли сравнивать поверия с физическими или астрономическими открытиями? В том-то и дело, что не надобно сравнивать. Я стою на том, все-таки, что сложение проверяется вычитанием, и обратно. Когда затмение наступило в назначенный день, час и минуту, я удостоверяюсь в астрономии; но пока не создадут искусственного человека и не воспроизведут также искусственно второго мироздания, тогда всякая теория о начале начал есть произвол. В Англии и Америке жить лучше, нежели в Персии, это я знаю и вижу, но чтобы лучше было в фаланстере и коммуне, это пока мечта или даже бред. Затем и всякое точное знание точно только относительно. Помимо нелепости, которая, однако, необходима для объяснения химических явлений, есть, говорят, в чистой математике теория мнимых величин, также нелепая, но неизбежная для решения задач. Не указывает ли это на очень ограниченные пределы, в которых доступен мир знанию? Что самый инструмент, называемый рассудком, несовершенен и неточен? Лошадь не знает цветов, кроме белого и черного; древний грек не знал голубого цвета. С другой стороны, математика же говорит о возможности четвертого измерения. Да и почему ему быть не-

возможным? До микроскопа мир не знал инфузорий, и существование их показалось бы нелепостью, как иным кажется нелепым четвертое измерение на том только основании, что чувства знают и рассудок на основании их может мыслить только три. Итак, сомнительны полнота и совершенство знаний даже точных, и притом по ограниченности самих познавательных способностей, между прочим. Что же сказать о теоретических построениях, распоряжающихся целою вселенной? Слепой крот, я знаю только то, что мне дано знать, умственно только воображая себя самостоятельно мыслящим, когда на деле рассуждают во мне, пользуясь логическим прибором, темные, неведомо для меня вкравшиеся предположения. Я всегда адвокат чужого дела, намеренно, а иногда и умышленно тасующий карты опыта, в отношении к чему самый мир и сама жизнь, сама истина равнодушны.

Ставьте вопросы, господа, напрягайтесь, решайтесь, колеблитесь, утверждайте и отрицайте, а мы идем сами по себе, мало вами трогаемые, только на вас воздействуя. Знаете ли? Я испытываю сейчас чувство некоторого отращения. Выразив опасение за смущение читателей, вы позвали меня в мир высших умозрений, которые, пожалуй, мне и не чужды, но которые требовали бы не такой отрывочности, лоскутности, фрагментарности, говоря ученым словом. Я боюсь, что мне предъявят обвинение в парадоксальности, которое не раз уже слышал печатно. Я согласен — парадоксально, потому что изложенное выше мнение не заимствовано и не вычитано; но оно есть часть целого мировоззрения, надеюсь, мне по крайней мере так кажется, систематически последовательного. Не письмо, а трактат, нет, не трактат, а том, несколько томов нужно бы исписать, чтобы снять парадоксальность с кажущегося парадоксальным, и потому вы оцените тягостное чувство, испытываемое мною в ожидании такого отзыва. Позвольте утешить себя верою в то, что вы, по крайней мере, не предположите случайной головной блажи в моих размышлениях. Я потому буду продолжать, но обращаясь в мысли исключительно к вам*, как бы единственному читателю, и предупреждаю недоумение, которое может у вас явиться, что воззрение мое слишком мрачно; что я осуждаю мысль на отчаяние, а другой скажет, пожалуй, что осуждаю ее на застой. Нет, зачем же! Рационалистическая точка зрения не есть единственная, с которой можно обсуждать предметы. «Предрассудок есть невежество и слепота, есть косность ума»; так судит рационалист и справедлив с своей точки. К тому же предрассудок есть смирение и любовь: посмотрите на него отсюда, не будет ни мрака, ни отчаяния, ни застоя. Сказавший о себе, что он знает лишь то, что ничего не знает, был мудрец не потому только, что назывался Сократом. Я немного переиначиваю его слова и утверждаю, что каждый личный разум знает только то, что ему дано знать, и мыслит не по логическим основаниям, а по сердечным побуждениям и темным предрасположениям. В стремлении к истине остается реальной истины, при этом условии, только самый порыв, а плод его, размышления и выводы, дают ручательство за достоверность познанного по мере чистоты по-

* Письмо было написано И. С. Аксакову. — *Ред.*

буждений. Опять сошлюсь на древнего мудреца, давшего философии ее имя, и утверждаю, что взаимная связь любви и мудрости, предполагаемых в философии («любомудрии») стоит в обратном отношении, нежели большинство полагает: *«не мудрость есть начало любви, а любовь — начало мудрости: не разум есть законодатель сердца, а сердце дает разум; практическую философию я ставлю впереди умозрительной и последнюю в зависимости от первой»*⁷.

Дело, кажется, начинает уясняться, но мы попробуем еще порыться и на этот раз обратимся к частной переписке покойного. Вот заключительные слова письма Гилярова, адресованного г. К. Толстому («Русское дело» № 19 за 1887 год). По-нашему, оно служит как бы венцом предшествующих рассуждений.

Вот почему глубочайшее основание истины знания (по-моему) и лежит в *нравственном чувстве*. Всякое эмпирическое ли познание, априористическое ли измышление к *истине жизни безразлично** и в большинстве заключает в себе самообман, или же для общежития имеет не более значения, чем запись Ивана Ивановича, или Ивана Никифоровича, не помню кого, в повести Гоголя: «сия дыня съедена такого-то числа».

«Сия комета»... или «сия звезда появится такого-то числа»... Это уже наши собственные слова и приведены они в ожидании возражения: да ведь этак, чего доброго, т. е., если держаться гиляровского мировоззрения и в основу всего класть нравственное чувство и истину знания поверять истиной жизни, этак придется, пожалуй, дойти до признания, что астрология *истиннее* астрономии.... Но, впрочем, мы не станем ни возражать возражателю, ни соглашаться с ним, ведь мы хотели только продемонстрировать способ, как «снять парадоксальность с кажущегося парадоксальным» и устранить противоречивость там, где ее в действительности не оказывается, а защищать мировоззрение Гилярова не входит в нашу задачу.

Гиляров сумеет и сам за себя постоять.

Заклучим настоящую заметку пожеланием, чтобы единственная причина, до некоторой степени извиняющая равнодушие общества к двум великим русским мыслителям, была поскорей устранена и чтобы опытные руки энергически принялись за дело *систематизации* трудов Хомякова и Гилярова, доселе, впрочем, увы! еще и не вполне изданных...



* В самом деле, какой ответ на вопрос «что делать» дает учение, например, о трансформации видов? — *Авт.*



В. С. СОЛОВЬЕВ

Славянофильство и его вырождение

Гл. I—III

История славянофильства есть лишь постепенное обличение той внутренней двойственности непримиренных и непримиримых мотивов, которая с самого начала легла в основу этого искусственного движения. Кто-то из русских писателей довольно хорошо выразил *эту* роковую для славянофилов двойственность, назвав их *археологическими либералами*. Прежде всего, славянофилы хотели бороться против Петровской реформы, против западноевропейских начал — во имя древней, московской Руси. Но рядом с этим реакционно-археологическим мотивом столь же существенный интерес имела для них прогрессивно-либеральная борьба против действительных зол современной им России, той России, которая, по словам Хомякова, была —

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена, —¹

в которой, — по словам И. Аксакова, —

Сплошного зла стоит твердыня,
Царит бессмысленная ложь².

Тут не было бы никакого противоречия, если бы все это русское зло было у нас произведением европейской образованности, если бы оно не существовало в России до Петра и если бы против него можно было бороться во имя каких-нибудь особых «русских начал». Но на самом деле все было как раз наоборот. «Клеймо рабского ига» и «черная неправда судов» были прямым наследием старой московской Руси, остатком допетровского времени, и бороться против этих самобытно-русских явле-

ний славянофилам приходилось вместе с западниками во имя чужих, европейских идей. Они не могли не знать, что современное им крепостное право было лишь смягченной (благодаря Петру Великому и его преемникам) формой старинного холопства и что допетровские суды и приказы еще менее отличались неподкупностью, нежели бюрократические учреждения Николаевских времен. При всем желании сваливать на Европу все наши грехи славянофилы никак не могли, однако, видеть в бесправном холопстве и в Шемякиных судах плоды европейщины; они должны были, напротив, волей-неволей признать, что постепенное смягчение наших туземных язв происходило со времен Петра В<еликого> под влиянием европейского образования, а в таком случае странно было бы искать окончательного исцеления в антиевропейской реакции в повороте к допетровским началам. Никак нельзя было отделаться от того очевидного факта, что крепостники-помещики и взяточники-чиновники менее причастны были европейскому образованию, гораздо ближе по духу стояли к старой русской жизни *, нежели их противники и обличители — как западники, так и сами славянофилы, которые могли бороться против нашей общественной неправды *единственно только в качестве европейцев*, ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы.

Славянофилы хорошо чувствовали и сознавали общее коренное зло русской жизни, которым держались и рабовладельческие насилия, и бюрократические неправды, и многое другое, — именно зло всеобщего бесправия, вследствие слабого понятия о чести и достоинстве человеческой личности. Этому злу они должны были противопоставлять и противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности — принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преиму-

* Еще ближе к старой русской жизни оставалось большинство нашего купечества, которое И. Аксаков характеризует следующим образом: «Большая часть купцов так нравственно, по милости денег, самостоятельна, что сохранила бороды... *Бороды*, согласно древнерусскому направлению, презирая западное чувство чести, оставили себе на долю страх Божий. А так как Бог далеко, да и обряды и посты облегчают труд веры для человеческой природы, то эти бороды, строго пост соблюдающие, — подлецы страшные»³. Когда Аксаков это писал, его славянофильские взгляды еще не сложились, но, конечно, он и потом не отказался бы от своего фактического свидетельства и не признал бы бесчестность добродетелью.

щественно западный европейский и ни с какими особенными «русскими началами» не связанный*.

В чем же, однако, для самих славянофилов состояли эти их «русские начала»? Изю всего московского кружка только один Константин Аксаков, по исключительно отвлеченному характеру своего ума, мог серьезно верить в превосходство древнерусских учреждений и форм жизни. Только ему одному могло казаться, как иронически сообщает его брат, «что старинная администрация была превосходна, что внутренние таможи между городами — прелесть, верх финансовых соображений, что кормление воевод — идеал справедливости»⁴. За подобные взгляды к нему в ближайшем кругу относились как к взрослому ребенку. «Кажется, остается желать, — писал его отец младшему сыну, — чтобы он на всю жизнь оставался в своем приятном заблуждении, ибо прозрение невозможно без тяжких и горьких опытов: так пусть его живет да верит Руси совершенству». За невозможностью преклоняться перед государственными и гражданскими формами допетровской Руси, оставалось схватиться за чисто внешние формы быта. И в самом деле, мы видим, что в первоначальном славянофильстве эти внешние бытовые формы стоят на первом плане, так что можно подумать, что, в сущности, к одному этому и сводятся пресловутые русские начала. Вот, например, какая жалоба раздалась в славянофильской среде по поводу правительственной меры против бороды и кафтана. «Итак, конец кратковременному восстановлению русского платья, хотя не на многих плечах! Конец надежде на обращение к *русскому направлению*. Все это было предательство. Опасались тронуть, думая, что нас много, что общество нам сочувствует; но, уверившись в противном и в душе все-таки не любя нас, хотя без всякой причины, сейчас решились задавить наше направление». Далее автор письма называет ношение русского платья — «общественною деятельностью».

* И. С. Аксаков, как видно из недавно изданной его переписки, пожертвовал своею служебною карьерою ради сохранения своих человеческих прав, которые, по его взгляду, имеют значение и для чиновника. Совершенно ясно, что в этом столкновении юного славянофила с бюрократиею сия последняя всецело стояла на почве истинно русских начал: смирения перед высшими, покорности начальству, чинопочитания, — тогда как будущему издателю «Руси», славянофилу, приходилось опираться исключительно на западные принципы: личной самостоятельности, человеческого достоинства и т. д.

Итак, с одной стороны, борьба против действительных зол русской жизни — во имя европейских идей, а с другой стороны, не менее одушевленная борьба против европейских сюртуков и фраков — во имя азиатского кафтана. Конечно, очень легко обобщить вопрос, сказать, что дело шло не о европейском платье, а об европейничанье вообще. Но если под европейничаньем разуместь поверхностное и бестолковое усвоение европейских форм с сохранением такого азиатского содержания, как крепостное право, старые суды и т. п., то против подобного европейничанья можно и должно восставать во имя европейских же начал, точно так же, как, например, поверхностное и лицемерное усвоение христианского благочестия следует обличать во имя самих же христианских начал. Да и не будет ли это странною игрою слов — называть европейничаньем недостаточное усвоение русским обществом европейских идей? Для всякого неослепленного ума было ясно, что зло русской жизни состояло в том, что у нас было слишком мало европейского содержания, а не в том, что у нас было слишком много европейских форм, ибо последние сами по себе безразличны. Для всякого нравственного чувства крепостник-помещик, взяточник-чиновник — были противны своими азиатскими действиями, а не своею европейскою одеждою. Не менее их противны были, как мы видели, самому Аксакову те благочестивые «бороды», которые и европейского платья не носили, да и вообще были уже совсем чисты от всякого европейничанья.

II

Циркуляр министра внутренних дел, разъяснивший тогда несовместимость бороды с дворянским мундиром, был если и не самым основательным, то, во всяком случае, самым успешным из всех министерских циркуляров. Он сразу и навсегда положил конец тому фазису славянофильства, в котором вопрос о «русском направлении» сливался с вопросом о русском платье. Когда несколько лет спустя всем русским подданным возвращено было право облекаться в какую угодно, хотя бы азиатскую одежду, славянофильство этим нравом уже не воспользовалось и слова Хомякова о необходимости «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», — остались без всякого последствия.

В 1853 г. начинается новый фазис славянофильской деятельности. Вместо бытовой борьбы против нашего домашнего западничества на почве сюртуков и кафтанов, выступает теперь на первый план духовная борьба против самого настоящего Запада на почве религиозной. Предупреждаю, что вовсе не буду здесь касаться предметов религии по существу. Этого, на мой взгляд, и не требуют те явления в истории русского сознания, о которых идет речь. Я нисколько не сомневаюсь в искренней личной религиозности того или другого поборника «русских начал»; для меня ясно только, что в *системе* славянофильских воззрений нет законного места для религии *как таковой* и что если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом. Мне придется говорить здесь не о православии, а о том искусственном *православничанье*, которое, по моему глубокому убеждению, имеет весьма мало общего с истинною верою русского народа.

Та доктрина, которая сама себя определила как *русское направление* и выступила во имя *русских начал*, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия, в конце концов, лишь потому, что его исповедует русский народ. От силы этого заключения нельзя было отделаться простою подстановкою слов «вселенская Церковь» вместо слова «Россия». Для одних из славянофилов требование быть православным или «жить в Церкви» прямо входило как составная часть в более общее и основное требование: слиться с жизнью Русской земли. В уме других эта зависимость религиозной истины от факта народной веры принимала более тонкий и сложный, но, в сущности, столь же нерелигиозный образ.

Известно, как обратился в православие И. В. Киреевский, бывший прежде рационалистом. При виде чудотворной Иверской иконы Божией Матери и «детской веры» молящегося ей народа ему, как сообщает с его слов один тогдашний писатель⁵, следующим образом уяснилась тайна чудесной силы. «Да, это не просто доска с изображением; века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силою, струящеюся из нее, отражающеюся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми». Несмотря на то, что есть верного и трогательного в такой мысли, она ни-

как не может быть основанием собственно религиозного убеждения и действительного духовного общения с народом. По Киреевскому выходит, что предмет народной веры всецело создается самою этою верою; икона перестает быть простою доскою с изображением и становится священным и даже чудотворным предметом лишь посредством многовекового накопления молитв и возношений; она, так сказать, намагничивается обращенною на нее душевною силою верующего народа. Но с чего же этот народ стал вдруг в нее верить? По обыкновенным религиозным понятиям, истинная вера обусловлена известными священными предметами, которые имеют действительное значение сами по себе; икона не потому свята, что ей молятся, а, наоборот, ей молятся потому, что она свята. Если же допустить с Киреевским, что святость и чудесная сила сообщаются иконе только накоплением людских молитв и слез, то, спрашивается, к чему же первоначально обращались эти молитвы, перед чем проливались эти слезы? Детская вера простого народа обратила к православию родоначальника славянофильства; но сама эта народная вера, по его же взгляду, могла быть первоначально лишь каким-то случайным самообольщением или бессмысленным фетишизмом. Так, даже при самых лучших чувствах, не удастся искусственное, преднамеренное, субъективными мотивами вызываемое сближение с народом. Даже искренно верующий славянофил все-таки остается внутренне чужд и непричастен народной вере. Он верит в народ и в его веру; но ведь народ верит не в самого себя и не в свою веру, а в независимые от него и от его веры религиозные предметы. Если русский народ верит в чудотворные иконы, то он признает и их чудесное происхождение, и их чудесную историю, связывает с ними особую силу благодати Божией, изначала им присущую и совершенно независимую от количества и качества воссылаемых к ним молитв. Теория постепенной динамизации и пневматизации обыкновенных вещественных предметов посредством сосредоточенной на них психической силы людей может удовлетворить сторонников животного магнетизма, но для религиозной веры народа такая теория в применении к чудотворным иконам есть не более как нелепость и кощунство. Народ скорее может понять (и — как показывают некоторые секты — принять) прямое отрицание всяких чудесных предметов как ложных; но признавать за ними действительную силу и вместе с тем видеть в них только произведение субъективных человеческих чувств — эта точка зрения ставит непроходимую пропасть между умствованиями славянофилов, дорожащих только фактом народной

веры как таковой, и религией самого народа, для которого важен вовсе не психологический факт его веры, а только ее объективная истина.

Пропасть эта не только умственная, но и нравственная. Ибо при всем искреннем желании слиться с жизнью Русской земли, смириться, опроститься и т. п., при всем даже идолопоклонстве перед народом, — как много, однако, невольного презрения к этому самому народу, какое безотчетное непризнание за ним человеческого достоинства! как много, одним словом, *бессознательного* барства должно было оставаться у поборников русских начал, если они могли успокоиться на придуманном ими оправдании народной веры! Я останавливаюсь все на том же примере обращения Киреевского, ибо здесь коренная, неизбежная фальшь славянофильского воззрения выступает особенно ярко на фоне чистого и глубокого сердечного чувства. Лично Киреевский заслуживал полного сочувствия; он симпатичен и в этом своем обращении, и, однако, какое странное отношение и к народу и к истине. Дело выходит так: я, мыслитель, понял, что эти детски верующие мужики, целые века усердствуя на одном месте, так намагнитили старую икону, что превратили ее из простой доски в чудотворный образ; поняв это, я умиляюсь и молюсь вместе с ними. А что *они* сами видят в этой иконе, почему *они* ей молятся, каков их внутренний мир, их собственный религиозный интерес, — об этом я не спрашиваю: «детская вера», и все тут! Я остаюсь при своем понимании, а они пускай в блаженном неведении о своей чудодейственной силе продолжают думать, что они тут ни при чем, что икона хотя и для них, но не от них, что ее ангел с неба принес или св. Лука чудесным способом написал... Выходит как будто видимое единство; как будто и мыслитель, и детски верующий мужик одному и тому же предмету поклоняются, а на самом деле — вовсе не одному, ибо для мужика здесь божество, а для мыслителя — только продукт мужичьей пневматизации.

III

Хотя славянофильское «православие», в смысле «православничанья», по психологическому своему мотиву было более верою в народ, нежели народною верою, а по мысленному содержанию своему представляло скорее отражение известных европейских идей от поверхности религиозного факта, нежели самобытное углубление в его сущность, — тем не менее изобретатели этого

«православия» смело выступили во имя его против соединенных духовных сил всего Запада — против католичества, протестантства и рационализма.

В 1853 г. учитель церкви (славянофильской)⁶ Хомяков начал печатать в Германии и Франции ряд блестящих полемических брошюр против западных исповеданий⁷. Вся сила этой полемики состоит в следующем весьма простом приеме. Берется западная религиозная жизнь в ее конкретных исторических явлениях, односторонность и недостатки в этих явлениях обобщаются, возводятся в принцип, и затем всему этому противопоставляется «православие», но не в его конкретных исторических формах, а в том идеальном представлении о нем, которое создали сами славянофилы. Это идеальное представление резюмируется в формуле: «Церковь как синтез единства и свободы в любви»⁸, — и эту-то отвлеченную формулу славянофилы выставляют в обличение *действительного* католичества и *действительного* протестантства, старательно умалчивая или затейливо обходя те явления в религиозной истории Востока, которые прямо противоречат такой формуле. Западные христиане беспощадно осуждаются за то, что живут в своих тесных, дурно построенных и частью разоренных храминах; им предлагается огромный и великолепный дворец, которого единственный недостаток состоит в том, что он существует только в воображении. Католичество в своем историческом развитии осуществляло единство Церкви в ущерб индивидуальной свободе; протестантство развило индивидуальную свободу, но утратило всякое единство: не ясно ли, ввиду этих двух заблуждений, что истинное решение церковного вопроса состоит в синтезе единства и свободы? Остается только удивляться тупоумию этих бедных европейцев, которые, даже с помощью Гегелевой философии, не могли догадаться о такой простой истине.

Мы знаем, что действительная особенность христианского Востока вообще и России в частности состоит в том, что Церковь не утвердилась здесь как самостоятельное целое, а определилась как функция государственного организма. При серьезном отношении к делу Хомякову предстояло одно из двух: или признать в этом основном факте нашей церковной истории преимущество наше перед западными христианами и рекомендовать этим последним такой же государственно-церковный порядок; или, не признавая этого порядка нормальным, следовало противопоставить ему свою идею самостоятельной внегосударственной Церкви, совмещающей свободу с единством, и противопоставить именно только как идею, еще нигде не осуществленную,

а лишь требующую осуществления, причем с проповедью этой идеи следовало обратиться сначала к своим, а не к чужим. Но Хомяков, отрицательно относясь к нашему историческому государственно-церковному строю*, предпочел, однако, ради полемических целей, проповедовать Западу свой отвлеченный идеал Церкви так, как будто бы этот идеал уже был у нас осуществлен, как будто бы религиозный «синтез единства и свободы в любви» составлял уже у нас готовую действительность, которую западным христианам оставалось только принять. Когда ему указывали на действительный характер наших государственно-церковных отношений, прямо противоречащий его формуле, он отделялся от подавляющего факта разными более или менее остроумными уловками. Точно так же поступал он и в другом неудобном для него вопросе, о расколе.

Утверждая, что протестантство есть необходимое логическое последствие католичества и что на почве восточного православия ничего подобного появиться не могло, Хомяков с торжеством указывал на тот факт, что проповедь Лютера и Кальвина, затронув славян-католиков, не распространилась на православных: не ясно ли, значит, что это заблуждение остановилось не перед расою, а перед Церковью. Тут же, невольно вспомнив о нашем домашнем расколе, Хомяков с явною досадой замечает, что это есть лишь печальное порождение народного невежества, не имеющее ничего общего с протестантством⁹. Что Лютер был несравненно учнее протопопа Аввакума — это несомненно; но разве дело в этом? Сам же Хомяков в других случаях настаивает на том, что сущность всех религиозных заблуждений состоит не в умственных мотивах и не в отвлеченных формулах, а в нравственном акте отделения от церковного единства, в чем наши расколуучители ничем не отличаются от западных. Да и какое печальное представление сообщал Хомяков своим европейским читателям о той Церкви, которая будто бы держит своих чад в таком крайнем невежестве, что они по одному только этому невежеству отделяются от нее целыми миллионами, да так и пребывают в этом отделении. Я не говорю уже о том, что самый факт «остановки» протестантства перед пределами Восточной церкви явно вымышлен, ибо если собственно старообрядчество и не имеет ничего общего с протестантством, то ведь есть другие секты, возникшие среди православного русско-

* Это отрицательное отношение особенно резко выражено в предисловии ко II тому сочинений Хомякова, написанном его учеником и безусловным последователем, Ю. Ф. Самариним.

го народа и, однако, несомненно представляющие протестантский характер, как, например, молокане. Как будто нарочно в опровержение Хомякова, только что он успел самоуверенно провозгласить свое утверждение о недоступности православного народа протестантству, как на юге России под прямым протестантским влиянием возникла и широко распространилась новая секта штундистов.

Литературные набеги Хомякова на западные исповедания не имели ни за границей, ни у нас никаких результатов, да и не могли их иметь. Западные христиане узнали не без удивления, что и в России среди светского общества есть умные и даровитые люди, занимающиеся религиозными предметами и способные красноречиво писать о них. Но затем ничего существенно нового и поучительного европейские читатели Хомякова не могли найти в его полемических рассуждениях. В трехвековой полемике между католиками и протестантами весь запас аргументов против того и другого исповедания был исчерпан борющимися сторонами, и Хомяков, при всей изобретательности своего ума, ничего к содержанию этих аргументов прибавить не мог и должен был довольствоваться своеобразными приемами изложения. Когда в одном из немногих иностранных отзывов о первых брошюрах нашего соотечественника было замечено, что он не без искусства пользуется католическим оружием против протестантства и протестантским против католичества, Хомяков назвал это замечание клеветой и с негодованием потребовал от рецензента, чтобы тот указал, какой протестантский писатель упрекал когда-нибудь католичество в *рационализме*. Не знаю, исполнил ли рецензент это требование, но несомненно, что уже лет за двадцать до Хомякова протестантский богословский писатель Сарториус (профессор теологии в Дерпте) издал о рационализме в римском католичестве целый трактат, оставшийся небызвестным и противной стороне, как это видно из ссылки на него в первом томе «*Praelectiones theologicae*», иезуита о. Перроне *. Что касается до значения предприятия Хомя-

* Нет надобности распространяться о том, что самое обвинение католичества в рационализме основано на игре слов и что если бы даже Хомякову принадлежала здесь честь первого изобретения, то эта честь была бы невелика. В своем настоящем и общепринятом смысле слово «рационализм» означает такую доктрину, которая считает разум человеческий самозаконным и самодовлеющим источником теоретических истин и практических правил и признает его за высшую, окончательно решающую инстанцию для всех вопросов знания и жизни. В других случаях сам Хомяков горячо на-

кова для России, то его всего лучше оценил И. С. Аксаков, несмотря на свое крайнее предубеждение в пользу славянофильского «учителя Церкви». По поводу пражского издания сочинений Хомякова редактор «Москвы» указывает именно на то, что православный писатель беспрепятственно проповедовал православию и свободно напал на католичество и на протестантство *в католических и протестантских странах*, тогда как его противники никак не могли бы ответить ему тем же, никак не могли бы в православной России защищать западные исповедания и нападать на православие¹⁰. Ясно, что при таком неравенстве условий нечего думать о серьезных успехах в *духовной борьбе* с Западом.

Проповедь Хомякова роковым образом была осуждена на бесплодие, потому что при первой попытке дать ей дальнейшее развитие непременно должно бы было обнаружиться в ней противоречие между широкою всеобъемлющею формулою Церкви и узким местным традиционализмом, — между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству. В кратких полемических брошюрах легко было замаскировать это противоречие между идеей и фактом: стоило только — идею вселенской Церкви оставлять во всей ее общности и неопределенности, голословно отождествляя с нею вероисповедный факт, взятый так же огульно и безотчетно. Но эта обманчивая видимость исчезает, как только от общих мест перейти к систематическому определению всецерковной идеи, с одной стороны, и к историческому исследованию действительных явлений церковной жизни — с другой. Во всей области богословских и церковно-исторических наук нет такого предмета и вопроса, который мог бы быть добросовестно и последовательно разработан в духе и смысле воззрения Хомякова, именно так, чтобы и идеального представления о Церкви как «синтезе единства и свободы в любви» не нарушить, а вместе с тем и восточную форму исторического христианства возвеличить и притом зараз на счет обеих западных, т. е. таким образом, чтобы посрамление католичества не шло на пользу протестантства и обличение сего последнего не было на руку католичеству*.

падал на католичество за то, что оно сводит все значение Церкви к иерархическому авторитету, — два упрека, которые взаимно уничтожают друг друга, ибо разум и авторитет суть принципы прямо противоположные.

* Появление полемических брошюр Хомякова вызвало в одном из наших духовных журналов сочувственную статью о «новой школе

В то время как глава славянофильства вел свою безуспешную и бесплодную борьбу с Западом в области религиозной, победа Запада над Россией в области политической (Крымская кампания) открывала возможность для передовых русских людей (в том числе и для славянофилов) вступить в практическую борьбу с застарелым злом русской действительности во имя западного начала человеческих прав. В этом деле заслуги некоторых славянофилов (в особенности Самарина) были несомненны, но это не были заслуги славянофильства.

Мирное освобождение крестьян с землею было великим и своеобразным историческим актом. Но этот акт был обусловлен не национальной гордостью, не сознанием своего превосходства, а, напротив, сознанием своих общественных грехов и немощей, самоосуждением и покаянием.

С одной стороны, полный неуспех и незначительность чисто славянофильского предприятия (религиозной борьбы с Западом) и, с другой стороны, важное значение и прочный успех того дела, в котором славянофилы вместе с прочими послужили русскому народу во имя общечеловеческой правды, — вот поучительное свидетельство о верности петровского пути и о несостоятельности славянофильской реакции.

Дальнейшие судьбы славянофильства дополняют и окончательно подтверждают этот исторический урок.



русского богословия». Очевидно, автор этой статьи хотел предвидеть будущее, но оказался плохим пророком. С тех пор прошло уже лет двадцать, а о научных трудах, вышедших из «школы» Хомякова, по-прежнему не слыхать.



Д. Ф. САМАРИН

Боборник вселенской правды

Возражение В. С. Соловьеву на отзывы о славянофилах
40-х и 50-х годов. Статьи 1—3

Недавно, по поводу 50-летия своего священства, издал свои воспоминания доктор богословия Владимир Гетте¹, перешедший лет тридцать тому назад из католицизма в православие. Он был, как известно, католическим священником, а ныне состоит священником при нашей православной церкви в Париже. Объясняя мотивы, заставившие его написать свои воспоминания, он, между прочим, говорит: «если при жизни моей враги мои старались позорить меня, то на что не решатся они, когда меня уже не будет на земле для ответа? Не принадлежат ли они к такой партии, которая не умеет ни к чему относиться с уважением?» То, что предвидит для себя отец Гетте, совершается ныне у нас на глазах с славянофилами 40-х и 50-х годов. При жизни правительство преследовало их, а общество всячески их позорило; теперь правительство, видимо, изменило свое мнение об них, во многом признает их заслугу и отдает должное их памяти; но та часть нашей интеллигенции, которая продолжает с подобострастием преклоняться перед Западною Европою, еще с большим озлоблением относится к их трудам и к их учению, а когда оказывается невозможным не признать их заслуг, она набрасывает тень на личные их качества, подвергает сыску и допросу их жизнь и сколь решительно, столь же и несправедливо обвиняет их в том, что у них будто бы слово расходилось с делом*. Нельзя не видеть в этом одного из признаков того «одичания мысли и понижения общественной нравственности», на которые указывает г. В. Соловьев в одной из последних своих статей; но, к сожалению, и он не устоял против течения и заплатил нелегкую дань времени.

* *Семевский В. И.* Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века. Т. II. Гл. XIII.

В майской и июньской книжках «Вестника Европы» за 1889 г. были напечатаны две статьи г. В. Соловьева под заглавием «Очерки из истории русского сознания». После 4-месячного перерыва автор закончил свой труд в двух статьях, помещенных в ноябрьской и декабрьской книжках того же журнала. Последовавшее на этих днях *предостережение* «Вестнику Европы», в особенности за упомянутые статьи г. Соловьева, лишает всякого возможности подвергнуть критическому разбору основные мысли, в них изложенные. Но мы и не намерены касаться этих мыслей: задача наша более узкая и скромная. В тех пределах, в которых мы позволим себе подвергнуть разбору означенные статьи г. Соловьева, полемика возможна на равных условиях для обеих сторон, и автор, конечно, не будет ни ограничен, не стеснен в своем ответе, если бы он счел нужным возразить нам на наши замечания.

Первую свою статью г. Соловьев закончил словами: «Думаю, что представить краткую историю славянофильского движения во всех его фазисах было бы теперь задачей занимательною и полезною». Эта задача и разрешена автором в последующих трех статьях. Мы не будем рассматривать, насколько справедлива или несправедлива критика, которой подвергает г. Соловьев *узко-национальное* (по его мнению) учение славянофилов с точки зрения *вселенских идеалов*, как он их понимает. В своих замечаниях мы намерены показать только, верно ли передает г. Соловьев учение славянофилов 40-х и 50-х годов и к каким приемам он прибегает, чтобы доказать «дурные качества того плода», который принесло учение *археологических либералов*, как он прозывает славянофилов. Впрочем, надо отдать справедливость г. Соловьеву: он не утомляет читателя повторением одного и того же эпитета, а изоощряет на этом всю гибкость и изворотливость своего ума. Славянофилы являются в его статьях под именем то *московских пророков*, то *чистых фантазеров*, а школа их признается состоящею из *умалишенных* или из *шарлатанов*².

I

ВНЕШНИЕ БЫТОВЫЕ ФОРМЫ

«В чем же, однако, для самих славянофилов, — спрашивает г. Соловьев, — состояли эти их *русские начала*?» и, спустя несколько строк, отвечает таким образом на поставленный им вопрос: «За невозможностью преклоняться перед государствен-

ными и гражданскими формами допетровской Руси, оставалось схватиться за чисто внешние формы быта. И в самом деле, мы видим, что в первоначальном славянофильстве *эти внешние бытовые формы состоят на первом плане, так что можно подумать, что в сущности к одному этому и сводятся пресловутые русские начала*. На следующей странице г. Соловьев выражает свою мысль еще точнее, говоря, что в этом фазисе развития славянофильства *«вопрос о русском направлении сливается с вопросом о русском платье»*. В подтверждение этого оригинального определения первого фазиса первоначального * славянофильства, г. Соловьев говорит: «Вот, например, какая жалоба раздалась в славянофильской среде по поводу правительственной меры против бороды и кафтана: «Итак, конец кратковременному восстановлению русского платья, хотя не на многих плечах! конец надежде на обращение к *русскому направлению!* Все это было предательство. Опасались тронуть, думая, что нас много, что общество нам сочувствует, но, уверившись в противном и в душе все-таки не любя нас, хотя без всякой причины, сейчас решили задавить наше направление». Никаких других доказательств в подтверждение своего определения г. Соловьев не приводит, да и привести, конечно, не может: всякому, слегка знакомому с историею русского сознания, а тем более, конечно, г. В. Соловьеву, хорошо известно, что никаких доказательств в пользу измышленного им определения первоначального фазиса славянофильства и представить нельзя. В предисловии к вышедшему недавно VII тому сочинений Ю. Ф. Самарина мы изложили подробно историю двух обвинительных процессов, которым правительство подвергло славянофильское направление во второй половине 40-х годов, в лице Самарина и И. С. Аксакова. Именно эти процессы и закончились, по настоянию и по мысли графа Закревского, тем правительственным распоряжением против бороды и русского платья, о котором упоминает г. Соловьев. Правительство хорошо понимало, что сущность того направления, которое называлось самими последователями его *русским*, а противниками его — славянофильским, состояла вовсе не в ношении русского платья и бороды; но оно ошибалось в политическом значении этого направления и в силу этого преследовало те внешние признаки,

* Г. Соловьев разделяет историю славянофильства на три периода: к первому он относит Хомякова, Киреевского, Аксаковых, Самарина; ко второму — Каткова и отчасти И. С. Аксакова, и, наконец, к третьему — новейших националистов.

в которые оно облекало себя. Нужно ли говорить, что преследование не ограничилось этим? Напоминать ли о допросах и арестах, которым подвергались славянофилы, и о тяготевшем на них запрещении гласно высказывать и выяснять свое направление? Правительственная мера против бороды и русского платья указала славянофилам, что следует совершенно отказаться от надежды на благоприятное отношение правительства к их направлению. Эта надежда пробудилась незадолго перед тем в их среде вследствие того, что император Николай благосклонно отнесся к славянофильскому направлению в деле Самарина и Аксакова. Вот в каком смысле старик Аксаков сказал, и имел полное право сказать, по поводу означенной правительственной меры: «конец надежде на обращение к *русскому* направлению». Из этих слов С. Т. Аксакова нельзя поэтому выводить заключения, будто он отождествлял русское направление с ношением бороды и русского платья. Вслед за приведенною выпискою из письма Аксакова г. Соловьев говорит: «далее автор письмо *называет* ношение русского платья «общественною деятельностью»». Если сопоставить эти слова г. Соловьева с приведенным выше его определением первоначального фазиса славянофильства, читатель, конечно, поймет их в том смысле, что общественная деятельность, по мнению С. Т. Аксакова, и состояла именно в ношении русского платья. Между тем вот подлинные слова Аксакова: «Мне это ничего, я уже прожил свой век, а тяжело смотреть на Константина, у которого отнята всякая общественная деятельность, *даже хоть* своим наружным видом»³. Предоставляем читателю судить, насколько верно передана г. Соловьевым мысль, заключающаяся в этих словах. Итак, даже обратившись к интимной переписке отца с сыном, не удалось г. Соловьеву разыскать улики против славянофилов!

Что сами славянофилы 40-х и 50-х годов не думали ставить внешние бытовые формы на первый план или сливать вопрос о русском направлении с вопросом о русском платье, как утверждает г. Соловьев, очевидно для всякого при беспристрастном отношении к делу. Только трое или четверо из славянофилов и носили бороду и русское платье, остальные же, в том числе весьма видные из них, не носили в то время не только русского платья, но и бороды. И. С. Аксаков в своем ответе на предложенные ему после ареста вопросные пункты отвечал между прочим: «*Я не придаю платью большой важности; но думаю, однако, что если б мы все надели русское платье, то стали бы менее чужды народу и легче было бы нам перевоспитать себя на русский лад*»⁴. Взглянул на внешние формы быта К. С. Аксакова,

которого вообще считают фанатиком славянофильского направления, видим из следующих его слов: «Как скоро объявят нам циркуляр, мы исполним немедленно объявленные в нем приказания: *борода не составляет для нас нравственного, религиозного убеждения*»⁵. Наконец, на тех же страницах, на которых г. Соловьев говорит: «можно подумать, что в сущности к одному этому (т. е. к внешним бытовым формам) и сводятся пресловутые русские начала славянофилов», он сам же приводит слова Хомякова о необходимости «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».

Вот какое значение славянофилы придавали ношению русского платья и бороды — значение мелочей обычая, которыми не следует пренебрегать. Г. Соловьеву это, конечно, хорошо известно; но для целей его ему было нужно представить первоначальный фазис славянофильского учения в смешном виде, и он, ни в чем не сумняся, это сделал: он разыграл для этого маленькую вариацию на старый и довольно пошлый мотив о мурмолах и зипунах. С этой точки зрения его определение понятно, но оно не блещет ни новизною, ни остроумием. Менее понятным для нас представляется сочувственное отношение г. Соловьева к правительственному распоряжению о сбритии славянофилами бороды и о снятии ими русской одежды. Г. Соловьев говорит: «Циркуляр, разъяснивший несовместимость бороды с дворянским мундиром, был если и не самым основательным, то во всяком случае самым успешным из всех министерских циркуляров». Эти слова, заключающие в себе и одобрение правительственной меры, и иронию по адресу славянофилов, трудно, казалось бы, помирить с «принципом человеческих прав безусловного нравственного значения самостоятельной личности и человеческого достоинства, — принципом чисто европейским, западным», следовательно, безусловно обязательным для г. Соловьева. Но оказывается, что можно отступать от этого принципа, если имеется в виду обратиться последователей национализма «на путь, ведущий к высшим началам универсализма»; такое отступление не только не вменяется в вину, а даже может быть зачтено в заслугу, так как национализм есть ведь в сущности «домашнее язычество». В упомянутом предисловии мы сказали: «граф Закревский, конечно, примыкал по своим убеждениям к самым консервативным, крепостническим элементам общества; но во враждебном отношении его к славянофилам ему, очевидно, сочувствовали и другие фракции общества, до Герце-

на и Белинского включительно, которые не могли равнодушно говорить о славянофилах»⁶. Статья г. Соловьева доказывает нам, что мы не ошиблись и что сочувствие это продолжается даже до сих пор в том литературном лагере, к которому прикнул в настоящее время г. Соловьев. «Вестник Европы», помещая на своих страницах его статью, тем самым расписался в том, что он солидарен с графом Закревским и сочувствует ему в том гонении и в тех личных оскорблениях, которым, по его инициативе, подвергались славянофилы в 40-х годах.

II

ВЕРА И НАРОДНОСТЬ. КИРЕЕВСКИЙ

Охарактеризовав таким образом первый фазис славянофильства, г. Соловьев переходит к рассмотрению другого фазиса, в который, по его словам, вступило первоначальное славянофильство в 1853 г. Он говорит, что «вместо бытовой борьбы против нашего домашнего западничества на почве сюртуков и кафтанов, выступает теперь на первый план духовная борьба против самого настоящего Запада на почве религиозной». Но оказывается, что и в этом фазисе своего развития славянофильство не имело почвы под собою, так как «в системе славянофильских воззрений нет законного места религии *как таковой*; если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом... Та доктрина, которая сама себя определила как *русское направление* и выступила во имя *русских начал*, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только *подчиненный и условный* интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия, в конце концов, *лишь потому*, что его исповедует русский народ». Такова вторая, не менее оригинальная, чем первая, характеристика — на этот раз в форме силлогизма — другого фазиса первоначального славянофильства. Мы еще вернемся к этой характеристике и покажем, в чем заключается ее фальшь, а теперь обратимся прямо к тому месту статьи г. Соловьева, которым он старается доказать, что славянофилы действительно держались изложенного им взгляда на религию. «Известно, — пишет г. Соловьев, — как обратился в православие И. В. Киреевский, бывший прежде рационалистом. При виде чудотворной Иверской иконы Божией Матери и “детской веры” молящегося ей народа, ему

следующим образом уяснилась тайна чудесной силы. “Да, это не просто доска с изображением; века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силою, струящеюся из нее, отражающеюся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми”». Г. Соловьев не указывает, откуда им заимствованы слова, приведенные им в кавычках; но в дальнейших строках читателю дается понять, что он имеет дело с подлинными словами Киреевского. На это ясно наводят читателя употребляемые г. Соловьевым при разборе приведенного рассказа выражения: «по Киреевскому выходит... Если допустить с Киреевским...» и т. д. Не слишком ли поспешно, однако, поступил г. Соловьев, приписав эти слова самому Киреевскому? В двух томах его сочинений, изданных Кошелевым, нет этого рассказа. По-видимому, первоначальный источник, из которого обыкновенно заимствуется этот довольно известный рассказ, — сочинения Герцена (*Герцен А. И. Собр. соч. Т. VII. С. 302*). Сказать решительно мы воздержимся, но для нас лично несомненно, что в данном случае Герцен записал на память слышанное им от Киреевского. Станный, во всяком случае, источник выбрал г. Соловьев для определения взгляда славянофилов на религию! Допустим, однако, что Герцен правильно передал содержание рассказа Киреевского; но к редакции его следует во всяком случае отнести крайне осторожно. А ведь то, что дает повод к глумлению г. Соловьева над Киреевским, заключается именно в редакции, в словах: «она (т. е. доска) должна была наполниться силою, струящеюся из нее, отражающеюся от нее на верующих». Вот эти-то неудачные по своей редакции слова, может быть, принадлежащие самому Герцену, и дают повод г. Соловьеву к издевательству над Киреевским. «По Киреевскому выходит, — говорит г. Соловьев, — что предмет народной веры всецело создается самою этою верою; икона перестает быть просто доскою с изображением и становится священным и даже чудотворным предметом лишь посредством многовекового накопления молитв и возношений; она, так сказать, намагничивается обращенною на нее душевною силою верующего народа». Несколько далее г. Соловьев возвращается снова к своему глумлению на ту же тему: «Теория постепенной динамизации и пневматизации обыкновенных вещественных предметов посредством сосредоточенной на них психической силы людей может удовлетворить сторонников животного магнетизма и медиумизма, но для религиозной веры народа такая теория в применении к чудотворным иконам есть не более, как

нелепость и кощунство». Наконец, вот как г. Соловьев резюмирует рассказ Киреевского об обращении его в православие: «дело выходит так: я, мыслитель, понял, что эти детски верующие мужики, *целые века усердствуя на одном месте, так намагнитили старую икону, что превратили ее из простой доски в чудотворный образ; поняв это, я умиляюсь и молюсь вместе с ними*». Совершенно прав г. Соловьев, называя всю эту сочиненную им теорию нелепостью и кощунством; но кто же дал вам право навязывать эту нелепость и кощунство Киреевскому? Ведь весь этот рассказ превратился в кощунство только потому, что вы в своем толковании прибавили *от себя* три слова, которых нет у Герцена. Он не говорит, от кого исходит сила, присущая иконе. Это вы говорите, будто, по словам Киреевского, эта сила *исходит от молящихся*, или, выражаясь подлинными вашими словами, что *молящиеся намагнитили икону*. Эти три слова вы прибавили от себя; в рассказе Киреевского (по редакции Герцена) не только нет этих слов, но нельзя их и вывести без искажения мысли Киреевского, так как он заканчивает свой рассказ словами: «икона сделалась живым органом, *местом встречи между Творцом и людьми*». По вашему толкованию, слова эти оказываются совершенно излишними, не имеющими ровно никакого значения; вы их и опускаете в своем толковании, между тем как в них-то и заключается смысл Киреевского. Согласитесь, что посредством таких приемов, т. е. вставки от себя слов и исключения неподходящих для вас выражений, очень нехитро исказить любую мысль. А мысль Киреевского такова: сила исходит от Творца вследствие молитвы верующих; где встречается Творец с людьми, там может явиться и чудодейственная Его сила. Эта же самая мысль выражена Хомяковым в известном письме его о молитве и чудесах: «Воля Божия проявляется не для себя, а для разумного творения, человека, и, когда воля человека по своим чистым и святым побуждениям (всегда любви) совпадает с характером воли Божией (т. е. любви и святости), происходят новые явления, по-видимому, чуждые общему порядку вещей». Итак, в словах Киреевского, даже в не совсем удачной передаче их Герценом, не заключается ничего противного ни православию, ни «высшим началам христианского универсализма», как их понимает г. Соловьев.

Навязав таким образом произвольно Киреевскому совершенно чуждый ему взгляд на веру и на чудотворные иконы, как на «произведение *только* субъективно-человеческих чувств», г. Соловьев столь же неверно и произвольно определяет религи-

озное понятие русского народа о чудесных предметах. Сначала он говорит, что, «по обыкновенным религиозным понятиям, истинная вера обусловлена известными священными предметами, которые имеют действительное значение сами по себе; икона не потому свята, что ей молятся, а, наоборот, ей молятся потому, что она свята». Совершенно справедливо, и добавим от себя: икона священна сама по себе потому, что она освящена церковью. Так, конечно, думал Киреевский, так думают и все православные. Но вслед за тем в изложении г. Соловьева происходит подтасовка слова и понятий, и вместо *святости* говорится о *чудотворной силе*. «Если, — говорит г. Соловьев, — русский народ верит в *чудотворные* иконы, то он признает и их чудесное происхождение, и их чудесную историю, связывает с ними особую силу благодати Божией, *изначала* им присущую и совершенно независимую от количества и качества воссылаемых к ним молитв». Справедливо, что русский народ верит в чудесное происхождение некоторых икон, но совершенно несправедливо, будто по его понятиям всякая икона, в чудотворную силу которой он верит, непременно чудесного происхождения, и что всякой такой иконе «*из начала* присуща благодать Божия, совершенно независимая от молитв верующих». Если святость присуща иконе сама по себе, в силу освящения ее Церковью, то чудодейственная сила иконы происходит от особой благодати Божией, которая может проявиться, конечно, и независимо от молитв верующих, но может проявиться и вследствие их молитв. Таково, нам кажется, воззрение русского народа на чудотворные иконы, и оно нисколько не противоречит воззрению Киреевского. Между тем на мнимом противоречии воззрения народного с воззрением Киреевского г. Соловьев основывает свое заключение, которое он формулирует в следующих словах: «Выходит как будто видимое единство; как будто и мыслитель, и детски верующий мужик одному и тому же предмету поклоняются, а на самом деле вовсе не одному, ибо для мужика здесь божество, а для мыслителя — только продукт мужичьей пневматизации».

Рассказ об обращении Киреевского от рационализма в православие приведен г. Соловьевым как доказательство высказанного им положения, что в доктрине славянофильства религия имеет только подчиненное значение элементу национальному. Но, если даже держаться редакции Герцена, то ведь из его рассказа никак нельзя вывести заключения, что вера молящихся в Иверской часовне произвела на Киреевского такое глубокое впечатление собственно потому, что молящиеся в ней были люди

русские. На это нет никакого намека в рассказе: на Киреевского произвела впечатление вера, а не народность молящихся. Не забудем, наконец, что обращение Киреевского произошло в такое время, когда он даже не был еще славянофилом. По словам Герцена, «совершенной близости, сочувствия у него не были ни с его друзьями, ни с нами. Между ним и нами была церковная стена. Поклонник свободы и великого времени французской революции, он не мог разделять пренебрежения ко всему европейскому новых старообрядцев. Он однажды с глубокой печалью сказал Грановскому: «Сердцем я больше связан с вами, но не делю многого из ваших убеждений; с нашими я ближе верой, но столько же расхожусь в другом»⁷. Таким был Киреевский, по словам Герцена, даже много лет спустя после обращения его в православие; следовательно, во всяком случае, во время его обращения в православие, он еще не был причастен «идолопоклонству перед русским народом». Можно поэтому говорить, что «детская вера простого народа обратила к православию родоначальника славянофильства»; но нельзя на факте его обращения в православие утверждать, что «славянофилы дорожили только фактом народной веры как таковой» и что для них «православие есть истинная религия в конце концов лишь потому, что его исповедует русский народ».

Мы сочли нужным разобрать так подробно комментарий г. Соловьева на рассказ Герцена об обращении Киреевского в православие собственно потому, что сам г. Соловьев придает этому рассказу особое значение. Он говорит: «Я останавливаюсь все на том же примере обращения Киреевского, ибо здесь коренная неизбежная фальшь славянофильского воззрения выступает особенно ярко на фоне чистого, глубокого и сердечного чувства». Нам же кажется, что из комментария г. Соловьева на рассказ Герцена выступает особенно ярко фальшь не воззрения славянофилов, а изложения самого г. Соловьева на фоне затаенного озлобления против них.

III

ВЕРА И НАРОДНОСТЬ. ХОМЯКОВ

Переходим к последнему параграфу второй статьи г. Соловьева, посвященному Хомякову. С иронией он называет его «учителем Церкви *славянофильской*». Казалось бы, что в серьезной статье можно было бы обойтись и без иронии, особенно если вспомнить, что сам г. Соловьев немало обязан Хомякову в сво-

ем духовном развитии, хотя бы даже допустить, как он, очевидно, сам думает о себе, что теперь он уже и превзошел Хомякова. Но ведь это самомнение не дает еще права относиться с явным пренебрежением к мыслителю-богослову, во всяком случае замечательному. И на чем же основывается это самомнение г. Соловьева? Опроверг ли он в обстоятельном разборе богословские труды Хомякова? Нет, он ограничился тем, что в подстрочных примечаниях к одному из своих сочинений⁸ указал на какие-то фактические ошибки Хомякова, на что, однако, последовало в «Православном обозрении» возражение Д. А. Хомякова⁹, оставленное г. Соловьевым без ответа. Правда, что после того, в одной из своих брошюр, он дополнил свой отзыв о Хомякове подстрочным же примечанием, в котором высказал, что Хомяков не более как популяризатор, что он только усвоил себе учение французского богослова Борда-Демулена и выдал его за православный взгляд на Церковь¹⁰. Но верит ли в это сам г. Соловьев? Между взглядом Борда-Демулена и Хомякова есть действительно замечательные совпадения; но для того, чтобы сделать из этого заключение о заимствовании, требуются положительные данные, которые г. Соловьев не представил и представить не может. Теперь г. Соловьев поведал о новом им сделанном открытии: он отыскал протестантского богослова Сарториуса, который еще лет за двадцать до Хомякова издал целый трактат о рационализме в римском католичестве. На этот раз, однако, г. Соловьев по крайней мере не утверждает, что Хомяков *заимствовал* свой взгляд на католицизм у Сарториуса; он только говорит, что Сарториус предупредил Хомякова и что, следовательно, Хомяков ничего не сказал такого, что не было бы сказано кем-либо до него. Но такое заключение показалось г. Соловьеву слишком недостаточным сравнительно с важностью сделанного им открытия, и потому он воспользовался им еще для характеристики Хомякова с нравственной стороны. Он говорит: «Когда в одном из немногих отзывов о первых брошюрах нашего соотечественника было замечено, что он не без искусства пользуется католическим оружием против протестантизма и протестантским против католичества, Хомяков назвал это замечание злостною клеветой и с негодованием потребовал от рецензента, чтобы тот указал, какой протестантский писатель упрекал когда-нибудь католичество в рационализме». По справке, однако, с подлинными словами Хомякова оказалось, что не Хомяков не в меру щепетилен, а что г. Соловьев недостаточно разборчив в средствах для того, чтобы представить в непривлекательном виде человека, к которому он пи-

тает затаенную злобу. Хомяков назвал клеветою вовсе не то замечание, которое приведено г. Соловьевым, а следующие слова своего заграничного рецензента: «разбираемое сочинение, очевидно, от начала до конца лишено искренности и добросовестности»¹¹ и пр. На эти-то слова Хомяков отвечает: «Обвинение тяжкое, но оно не подкреплено никаким доказательством, и тому, кто решился предъявить его, не следовало бы забывать, что, взводя бездоказательно такое обвинение, можно подвергнуться опасности прослыть клеветником»¹². Итак, Хомяков назвал клеветою (слово *злостною* г. Соловьев прибавил от себя) бездоказательное обвинение его в неискренности и в недобросовестности; а по поводу приведенного г. Соловьевым замечания рецензента Хомяков только спросил его и притом без всякого негодования: «протестанты обвиняли ли когда римлян в рационализме?»¹³ Очевидно, что всех сделанных г. Соловьевым открытий и намеков, имеющих целью подорвать доверие к Хомякову, еще слишком недостаточно, чтобы оправдать неуважительное отношение к нему. Г. Соловьев сам почувствовал это и потому в следующей статье своей прикрылся авторитетом. Уж видно, без авторитета обойтись нельзя! Так как по этому вопросу не имеется вполне авторитетного для г. Соловьева изречения *ex cathedra*, то можно на этот случай удовольствоваться авторитетом и св. Синода. Такая ссылка звучит каким-то диссонансом в статье г. Соловьева, но стоит ли останавливаться перед этим! Однако если уже сослаться на авторитет св. Синода, то ведь следовало бы приводить слова его в точности, т. е. как они изложены в его определении, не усиливая их заменю некоторых слов выражениями, более подходящими для г. Соловьева. А между тем он это делает. Он говорит: «Славянофильская ревность о Церкви удовлетворилась лишь несколькими полемическими брошюрами, коих *ошибки*, по авторитетному замечанию св. Синода, «*извиняются* недостатком богословского образования у автора»». Между тем в определении св. Синода сказано: «*неопределительность и неточность встречающихся* в богословских сочинениях Хомякова *некоторых выражений* произошли от неполучения автором специально богословского образования»¹⁴. Неужели, по мнению г. Соловьева, слово «ошибка» равносильно словам «неопределительность и неточность некоторых выражений»? Кажется, что и с «универсальной» точки зрения следует обходиться с авторитетом осмотрительнее. Несомненно во всяком случае, что св. Синод, разрешив печатание в России богословских трудов Хомякова, хотя в них и встречается «неопределительность и неточность некоторых выражений», тем

самым признал, что они имеют положительное достоинство. Итак, и авторитет св. Синода не оправдывает пренебрежительного отношения г. Соловьева к Хомякову.

Несмотря на это, читатель все-таки надеется, что, если уже автор посвятил целый параграф «учителю церкви славянофильской», то, конечно, он потрудится, хотя бы несколькими выписками из его сочинений, доказать, что сделанное им определение взгляда славянофилов на веру подтверждается словами Хомякова. К удивлению, однако, оказывается, что эта тема уже исчерпана и достаточно доказана в предыдущем параграфе рассказом Герцена об обращении Киреевского в православие. А если взгляд Хомякова на веру совершенно иной, как тогда поступить? Очевидно, всего благоразумнее умолчать. Так и поступил г. Соловьев. Но мы не связаны этою печатью молчания и потому постараемся доказать, что тот взгляд на религию, который формулирован г. Соловьевым, совершенно произвольно навязан им славянофилам, точно так же, как навязано им Киреевскому кощунство и нелепость.

По мнению г. Соловьева, религия не имела для славянофилов значения *сама по себе*, так как критерий истины для них лежал не в ней; а в чем же? спросит читатель. В этом отношении мысль г. Соловьева двоятся; по его словам выходит: то в национализме вообще, то исключительно в русских началах. На национализм вообще, как на критерий истины для славянофилов, указывают слова г. Соловьева: «для них всего важнее, дороже и существеннее *национальный элемент*, а все остальное, между прочим и религия, может иметь подчиненный и условный интерес»; на русские начала, как на критерий истины, указывают слова г. Соловьева: «Славянофилы сами себя определяли как *русское* направление, и выступили во имя *русских начал*». Для краткости скажем, что славянофилы, по мнению и по словам г. Соловьева, повинны в «идолопоклонстве перед народом» вообще или исключительно перед русским народом. Едва ли, однако, г. Соловьев станет настаивать на обвинении славянофилов в идолопоклонстве перед народом *вообще*, так как в таком случае ему пришлось бы сказать, что, по их мнению, все национальные начала — французские, немецкие и прочие — одинаково истинны, как и русские; очевидно, что этого не может утверждать г. Соловьев, так как иначе он впал бы в прямое противоречие с самим собою. Ясно, следовательно, что критерий истины не лежал для славянофилов в национализме вообще. Посмотрим же, не повинны ли они действительно в идолопоклонстве исключительно перед *русским* народом? До-

пустить это — значит признать, что, по мнению славянофилов, все русское — хорошо, что всякое явление русской народной жизни не подлежит обсуждению с высшей точки зрения, а должно быть принимаемо слепо, «как факт народной жизни». Можно ли серьезно утверждать это? Не было ли бы это просто неправдою, которую можно оставить и без возражения ввиду ее совершенной голословности? Достаточно во всяком случае, для опровержения такого взгляда на доктрину славянофилов, указать на один крупный факт русской народной жизни — на раскол, к которому они относились отрицательно, как «к духовной язве русского народа», несмотря на то, что признавали его продуктом русского духа. Они видели в нем порождение «темного понятия о вере, которое оставалось в значительной части народа, *принявшей более ее обряд, чем полноту ее духа...* Раскол, явление сравнительно новое, указывает на старую неясность понятий» *. Оставаясь в пределах истины, г. Соловьев, может быть, вправе был бы сказать, что некоторые из славянофилов впадали иногда в идеализацию русского народа. Но, если истина требует признать это, то она же обязывает указать и на то, что такие попытки всегда встречали безусловный отпор в их же собственной среде. Так, например, в замечательной статье И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России» было сказано, что «особенность России (собственно древней) сравнительно с другими народами православными заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней — во всем объеме ее общественного и частного быта»¹⁵. Это было сказано Киреевским только как *гадательное предположение*; тем не менее Хомяков не оставил этих слов без сильного возражения: «В какое же время? — писал он. — В эпоху ли кровавого спора Ольговичей и Мономаховичей на юге, Владимирского княжения с Новым Городом на севере и безразличных смут Галича, беспрестанно изменявшего самой Руси? В эпоху ли, когда московские князья, опираясь на действительное и законное стремление большей части земли Русской к спасительному единству, употребляли русское золото на подкуп татар и татарское железо на уничтожение своих русских соперников? В эпоху ли Василия Темного, ослепленного ближайшими родственниками и вступившего в свою отчизну помощью полчищ иноземных? Или при Иване III и его сыне-двуженце? *Нет, велико это слово, и как ни дорога мне родная Русь в ее славе со-*

* Соч. Хомякова. Т. I. С. 241, 256.

временной 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 было бы приписать хотя приблизительно; и, конечно, она уже слишком непомерна для земли, которой князья не только беспрестанно губили ее своими междоусобиями, но еще без стыда и совести опустошали ее мечом, огнем и разбоем союзников магометан и язычников»*. Во всяком случае, если даже признать, что у некоторых славянофилов была склонность к идеализации прусского народа, то, во-первых, идеализация народа и идолопоклонство перед ним — два понятия совершенно различные; во-вторых, сама эта идеализация состояла в том, что видели начала христианские осуществленными в жизни русского народа в большей степени, чем это было в действительности.

Итак, ни вообще в национализме, ни исключительно в русских началах славянофилов не полагали критерии истины. Они признавали критерием истины ту безусловную истину, которая поведена всему человечеству и живет во вселенской Церкви. «Для постижения этой истины необходимо, — по словам Хомякова, — общение любви, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных: от латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности»**. Ту же мысль Хомяков формулировал так: «Истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе»***, что и выражено, по глубокому замечанию Хомякова, в известном церковном возгласе: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа». Таков взгляд славянофилов на безусловную истину, служащую критерием всякой истины, и на способ постижения ее.

Что же касается мысли славянофилов об отношении отдельных народностей к этой безусловной истине, то она так же ясно выражена главными представителями славянофильской доктрины. Самарин говорит: «Вера, сама по себе, едина, непрелож-

* Там же. Т. I. С. 213.

** Там же, I. С. 283. Вслед за этими словами Хомяков добавляет: «То, что сказано о высшей истине, относится и к философии. По видимому, достижение немногих, она, действительно, творение и достояние всех».

*** Соч. Хомякова. Т. II. С. 102.

на и неизменна; но в каждом обществе — и при каждой исторической обстановке — она вызывает своеобразные явления, по существу своему изменяющиеся, во всех отраслях человеческого развития: в науке, в искусстве, в практических применениях... Закон любви не изменяется, но применение его к практике, в жизни семейной, общественной и государственной, постепенно совершенствуется и расширяется» *. Киреевский видел в народности силу для уразумения таких сторон безусловной истины, которые менее доступны другим народностям вследствие их племенных и исторических особенностей; но в народности же он усматривал и опасность уклонения от безусловной истины. «Христианство, — говорит он, — было душою умственной жизни народов на Западе, так же, как и в России». При этом, однако, «каждое племя, каждая страна в христианском мире не переставали сохранять свою личную особенность, участвуя притом в общем единстве всей Церкви. Каждый народ, вследствие местных, племенных или исторических случайностей развивший в себе преимущественно одну какую-нибудь сторону умственной деятельности, естественно должен был и в духовной жизни своей, и в писаниях своих богословов удерживать тот же свой особенный характер, свою, так сказать, природную физиономию, только просветленную высшим сознанием... Каждый народ, принося на служение вселенской Церкви свою личную особенность, в самом развитии этой особенности встречает опасность для своего внутреннего равновесия и для своего согласного пребывания в общем духе» **. Такая опасность и представилась латинскому миру в том обстоятельстве, что христианство проникло в него через языческий Рим на почве римской образованности, преобладающие начала которой составляли формальность и рационализм: «Западная империя пала, христианство, владевшее еще прежде областью древнего мира, устояло и возвысилось с силою над его развалинами, покоряя германцев-победителей; но человеческое зло и человеческая односторонность примешались к полноте и совершенству дара Божия» ***. Наконец, Хомяков ясно высказал мысль, что ни одному народу в отдельности не дано не только вполне осуществить в жизни, но даже познать истину во всей ее полноте. В своих «Записках о всемирной истории» Хомяков, переходя от древнего мира к новому, опровергает высказанную некоторыми писателями мысль,

* Соч. Самарина. Т. VI. С. 336.

** Соч. Киреевского. Т. II. С. 238, 277.

*** Соч. Хомякова. Т. I. С. 204.

будто бы все развитие Европы после Константина есть не что иное, как жизнь и развитие Церкви, и в заключение говорит: «До наших времен христианство (принимаемое или отрицаемое) есть закон всего просвещенного мира, но одно только невежество может смешивать Церковь, т. е. строгое и логическое развитие начала христианского, с обществами, признающими, но не воплощающими его» *. Ту же мысль выразил Хомяков в разборе упомянутой статьи Киреевского: «Как бы ни было совершенно человеческое общество и его гражданское устройство, оно не выходит из области случайности исторического и человеческого несовершенства: оно само совершенствуется или падает, во всякое время оставаясь далеко ниже недостижимой высоты неизменной и богоправимой церкви» **. Далее, в своих записках, переходя к эпохе Феодосия, когда христианство было признано государственной религией Рима, Хомяков говорит: «Не то государство есть христианское, которое признает христианство, но то, которое признается христианством; ибо не Церковь благословляется государством, но государство Церковью» ***. Хомяков отвергал даже слово *религия* для выражения того понятия, которое заключается в слове *вера*, так как в слове *религия* отражается понятие древнего Рима, который, назначая себе богов, в сущности признавал себя единственным богом для всех граждан. «Тот только бог, кому Рим позволял, и тот был, без сомнения, бог, кого Рим признавал» ****. Иначе сказать, Хомяков находил, что с словом *религия* невольно переносится языческое представление о подчинении веры государственному началу. Ставя таким образом веру, как начало объективное, общеобязательное, выше всего, славянофилы придавали и народности значение не самой по себе, а только как органу, призванному осуществить в жизни учение Христа. Только в меру того, насколько та или другая народность воплощала в себе это учение, они и ценили каждую народность. Если на русскую народность славянофилы возлагали большие надежды, чем на другие европейские народности, то это потому, что России дано было принять учение Христа во всей его чистоте и что это не могло не отразиться на самых свойствах русской народности. В этом были согласны все славянофилы. Относительно же природных, племенных свойств русской народности заметны между ними

* Там же. Т. IV. С. 417.

** Там же. Т. I. С. 239.

*** Там же. Т. IV. С. 488.

**** Там же. Т. I. С. 204.

оттенки во мнениях: некоторые из них не были даже особенно высокого мнения об этих свойствах; другие же видели совпадение племенных свойств с нравственными требованиями христианства. Подтвердим сказанное подлинными словами самих славянофилов. Киреевский признавал, что «во многом даже племенные особенности славянского быта помогали успешному осуществлению христианских начал», однако вовсе не на эти особенности он возлагал свои надежды: «Не природные какие-нибудь преимущества славянского племени заставляют нас надеяться на будущее его процветание; нет! племенные особенности, как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие; они могут сообщить ему здоровую или тощую пищу; могут, наконец, дать ему свободный ход на Божьем свете или заглушить его чужими растениями; но самое свойство плода зависит от свойства семени» *. Во время полемики по вопросу о народности в науке, о чем будет сказано далее, Самарин писал: «Говоря о русской народности, мы понимаем ее в неразрывной связи с православною верою, из которой истекает вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнью русского человека» **. Такого же мнения был и К. С. Аксаков ***, Что касается Хомякова, то, может быть, ни один из славянофилов не придавал так мало значения племенным свойствам русского народа ****; он возводил все к тому просветительному началу, под воздействием которого сложилась русская народность: «Если вера, которую, по Промыслу Божию, мы предопределены были сохранять, несравненно выше латинства, по своему характеру свободу, и несравненно выше протестантства, по своему характеру единства, если она одна вмещает в себе всю полноту истины, — неужели же эта вера, эти высокие начала могли сохраняться в народе в продолжение стольких веков, не оставляя никаких следов в его бытие и внутреннем строе его мысли? Такое предположение было бы противно здравому смыслу. Если же самый быт, и мысль, и внутренняя жизнь народа истекли (хотя отчасти) из начала, которое мы признаем столь высоким, — какое имеем мы право их чуждаться?» *****. Итак, вот

* Соч. Киреевского. Т. II. С. 241, 261.

** Соч. Самарина. Т. I. С. 111.

*** Соч. К. С. Аксакова. Т. I. С. 2, 15, 20 и др.

**** Припомним симпатии Хомякова к Англии (Соч. Хомякова. Т. I. С. 10, 139).

***** Соч. Хомякова. Т. I. С. 193.

в силу чего, по мнению Хомякова, мы должны дорожить бытом, мыслью и жизнью русского народа! От этого и задачу историческую русского народа Хомяков видел не в осуществлении каких-нибудь племенных особенностей русского народа, а в таком воплощении христианского начала, какого не достигал еще ни один народ. «Для России, — говорит Хомяков, — возможна только одна задача: быть обществом, основанным на самых высших нравственных началах; или иначе — все, что благородно и возвышенно, все, что исполнено любви и сочувствия к ближнему, все, что основывается на самоотречении и самопожертвовании, — все это заключается в одном слове: христианство. Для России возможна одна только задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ... Отчего дана нам такая задача? *Может быть, отчасти вследствие особого характера нашего племени; но, без сомнения, оттого, что нам, по милости Божией, дано было христианство во всей его чистоте, в его братолюбивой сущности*» *. Такова точка зрения Хомякова, а с ним и всех славянофилов на отношение народности к вере.

Знаем мы это, скажет г. Соловьев; но ведь это не вяжется с «*системою их воззрений*»; это не что иное, «как искусственные *прикрасы*, которые более рекомендуют нравственное чувство и образованность московских пророков, нежели их *логику*, и которые должны были спасти как шелуха и обнаружить *настоящее зерно доктрины*». Все это служило славянофилам только *мистическим украшением*, которым они *прикрывали* настоящую *сущность* своего учения. «*В отвлеченности* они, конечно, не смешивали различия между светом и тьмой с различием между своим и чужим; они верили в объективные начала истины и добра, выставляли известные вселенские идеалы»; но *в действительности*, по их учению, «*никаких объективных, общеобязательных или всечеловеческих норм и идеалов нет и быть не может; понятие об истине сводится к понятию о том или другом народном складе ума, а понятие о высшем благе совпадает с понятием национального интереса. Вот то новое слово, которое возвещали и подготовили нам славянофилы*». Если снять с их учения *чуждые ему краски*, которые *теперь спадают с него ветхой чешуей* **, то предстанет во всей своей наготе их взгляд на религию, вытекающий *логически* из основных посылок их доктрины; а потому он и *должен* быть признан за дей-

* Там же. Т. I. С. 683.

** Вестник Европы. Ноябрь. С. 384; Декабрь. С. 771, 772, 776.

ствительный их взгляд на религию, что бы они там себе ни говорили. Вот этот-то взгляд, нигде не высказанный самими славянофилами, но навязываемый им, и изложен г. Соловьевым в характеристике дальнейшего фазиса славянофильства, выраженной им в форме силлогизма и приведенной нами выше дословно. Посмотрим же прямо в глаза этому грозному силлогизму, на острие которого поставлен вопрос об искренности и добросовестности людей, немало порадевших о том, чтобы русские люди признали за русскою мыслью право на самостоятельное восприятие истины, не ожидая для этого предварительной санкции Западной Европы *. Повторим сначала в несколько сокращенной форме этот неотразимый силлогизм и, для большей ясности, разложим его на составные части.

* Г. Соловьев, очевидно, не разделяет этого взгляда; он допускает для русских людей только один путь для восприятия истины — через Западную Европу; это посредствующее звено, в смысле предварительной цензуры, необходимо для России. Он говорит: «Все эти незамысловатые приемы, чтобы скрыть или умалить значение общечеловеческого, через Западную Европу воспринимаемого элемента в нашей истории и литературе, все они могут употребляться и действительно употребляются *самобытными* русскими умами» (Вестник Европы. Декабрь. С. 783). «Как западники, так и славянофилы, могли бороться против нашей общественной неправды *единственно* только в качестве *европейцев*, ибо только в общей сокровищнице *европейских* идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы» (Вестник Европы. Июнь. С. 735). После Крымской кампании передовые русские люди получили возможность «вступить в практическую борьбу с застарелым злом русской действительности во имя *западного* начала человеческих прав» (с. 745). «Принцип безусловного нравственного значения самостоятельной личности — принцип *чисто европейский, западный*» (с. 736). Таков взгляд г. Соловьева на отношение России к истине и на путь, которым истина должна восприниматься русскими людьми. Но если русские люди для борьбы с общественною неправдою могут находить мотивы и оправдания для этой борьбы только в общей сокровищнице *европейских* идей, то ведь они при этом легко могут впадать в ошибку. Как тут разобраться: какая идея — *обще-европейская* и потому должна быть принята безусловно, какая идея — только национальная: французская, английская или немецкая, и потому должна быть отвергнута? Не попросить ли Европу производить сортировку идей на *обще-европейские* и национальные? За отсутствием соответствующего учреждения, эту обязанность, вероятно, согласился бы принять на себя Рим, где уже существует подобное учреждение Конгрегация Index'a; она бы, конечно, не отказалась, сверх издаваемого Index'a librorum prohibitorum¹⁶, составлять еще особый Index librorum ad usum Rossiae approbatorum¹⁷.

Первая посылка: Русские начала были для славянофильской доктрины *всего важнее, дороже и существеннее*, в силу того, что они русские (а все остальное, между прочим и религия, имело для них только подчиненный и условный интерес).

Вторая посылка: Для славянофильства православие есть атрибут русской народности.

Заключение: Православие для славянофилов есть *истинная* религия, в конце концов, *лишь* потому, что его исповедует русский народ.

С виду этот силлогизм как будто и правилен. Действительно, если не останавливаться на некоторых выражениях не вполне точных, то можно, пожалуй, согласиться с обеими посылками, а потому казалось бы, что *должно* быть обязательно принято и сделанное из них заключение. Да, если бы оно было сделано правильно, а оно грешит против логики. В заключении говорится о том, что православие для славянофилов религия *истинная* и притом *лишь* потому, что оно — русское начало; а в первой посылке говорится о *важности, ценности и существенности* для них русских начал, потому что они русские, и притом без прибавки слова *лишь*. Но ведь три свойства, признанные за русскими началами в первой посылке, не тождественны с тем свойством, которое придается в заключении православию как одному из русских начал. А логика дает ли право вводить в заключение два новые понятия, выраженные словами *истина* и *лишь*, которых нет в первых двух посылках? Ведь если рассуждать как г. Соловьев, то было бы правильно и такого рода заключение: сад для меня *всего важнее, дороже и существеннее*, потому что с ним связано для меня много воспоминаний; беседка есть атрибут сада; следовательно, беседка для меня *истина*, потому что с нею связано для меня много воспоминаний! Итак, заключение не вытекает из посылок, и положение, выставленное г. Соловьевым, будто по доктрине славянофилов религия не имеет значения сама по себе, а только условное и подчиненное, и что православие для них *истинная* религия *лишь* потому, что его исповедует русский народ — положение это ничем решительно не доказано, противоположно учению славянофилов и навязано им посредством не силлогизма, а софизма. Между тем этот софизм показался г. Соловьеву столь убедительным и так понравился ему, что он счел нужным внушить читателю, что «*от силы этого заключения* нельзя было отделаться простою постановкою слов “вселенская Церковь” вместо слова “Россия”». Действительно, к такой крайней мере, как подстановка слов, не оказалось надобности прибегать для того, чтобы отделаться от

«силы этого заключения». Для этого, наоборот, пришлось устранить «подстановку слов» в заключении, и тогда вся ошибочность его обнаружилась сама собою.

Не удержавшись, таким образом, своим вниманием богословских сочинений Хомяков для уяснения взгляда славянофилов на веру, г. Соловьев прямо обратился к полемическим брошюрам его против западных исповеданий. Оказалось вполне достаточным одной странички, чтобы ниспровергнуть всю сущность этих столь известных брошюр. Посмотрим же, в чем состоит это опровержение, которое представляется г. Соловьеву неотразимым. Г. Соловьев говорит: «Вся сила этой полемики состоит в следующем весьма простом приеме. Берется западная религиозная жизнь в ее конкретных исторических явлениях, *односторонность и недостатки в этих явлениях обобщаются, возводятся в принцип*, и затем всему этому противопоставляется православие, но не в его конкретных исторических формах, а в том идеальном представлении о нем, которое *создали сами славянофилы*. Это идеальное представление резюмируется в формуле: «Церковь как синтез единства и свободы в любви» — и эту отвлеченную формулу славянофилы выставляют в обличение действительного католичества и действительного протестантизма, старательно умалчивая или затейливо обходя те явления в религиозной истории Востока, которые прямо противоречат такой формуле». В этих строках поражает с одной стороны, противоречие г. Соловьева самому себе, а с другой — совершенно превратное изложение сущности полемических брошюр Хомякова. В предыдущем параграфе г. Соловьев утверждал, что славянофилы верили в православие, как «факту жизни народной», а в приведенной выписке говорится, что они противопоставляли западным исповеданиям православие не в конкретных исторических явлениях его, а в том идеальном представлении о нем, которое *они сами создали*. Одно из двух: либо славянофилы веровали в православие как в факт народной жизни вследствие своего «идолопоклонства перед русским народом», и в таком случае православие, в которое они веровали, не они создали, и оно не может быть плодом их фантазии, либо наоборот; но признавать одновременно и то, и другое, очевидно, нельзя, не противореча самому себе. Далее, всякому, читавшему полемические брошюры Хомякова, известно, что он противопоставляет в них не конкретные явления, не односторонности и недостатки западной религиозной жизни, возведенные в принцип, созданному им самим идеальному представлению православия, а противопоставляет догматическое учение Православной Церкви догмати-

ческому же учению западных исповеданий. Сам Хомяков в письме к издателю своей третьей брошюры определяет следующим образом приемы, которых он держался в своей полемике с западными вероисповеданиями: «Во всех обвинениях, мною высказанных против различных ветвей раскола, я строго придерживался правила *ограничиваться выводами из начал, ими самими признаваемых*. Все мои приговоры основаны единственно на внутренних противоречиях, которые они в себе содержат... Думаю, что это самый логичный и самый доказательный способ опровержения всякой системы, как философской, так и религиозной. Я воздерживался от бесполезных отступлений, от обвинений, основанных только на фактах, а не общих законах». По справедливому замечанию профессора Барсова, Хомяков выясняет *сущность* каждого вероисповедания и дает каждому из них *логическое определение*, заключающее в себе не только существенные и положительные признаки предмета, но и его отличительные черты¹⁸. Хомяков указывает, например, что в основе догматического учения римского католицизма лежит начало авторитета¹⁹; полагаю, что и г. Соловьев не будет оспаривать справедливости этого замечания Хомякова. Неужели же, однако, Хомяков взял этот принцип не из догматического учения римского католицизма, а вывел его посредством обобщения и возведения в принцип *односторонностей и недостатков* в исторических явлениях западной религиозной жизни? Если бы это действительно было так, то г. Соловьеву пришлось бы самому отказаться от принципа авторитета в деле религии, между тем как, насколько известно из его сочинений, этот принцип не только не отвергается им, но даже признается им безусловно правильным. Что же касается православия, которое Хомяков противопоставляет западным исповеданиям, то оно есть действительно догматическое учение Православной Церкви; доказательством тому служит Окружное Послание восточных патриархов 6 мая 1848 г.: в нем выражено то же учение о Церкви, как и в сочинениях Хомякова. Заслуга его состоит в том, что он выяснил понятие о Церкви как о живом организме, организме истины и любви.

По словам г. Соловьева, Хомяков «проповедовал Западу свой отвлеченный идеал Церкви так, как будто бы этот идеал у нас был осуществлен, как будто религиозный синтез единства и свободы в любви составлял уже у нас готовую действительность». Когда же и где же, однако, утверждал это Хомяков? Напротив, не говорил ли он, что ни одному народу не дано осуществить вполне идеал Церкви и что «каждый народ останется всегда да-

леко ниже недостижимой высоты неизменной и богоправимой Церкви»? Следовательно, Хомяков не мог говорить, будто «этот идеал осуществлен у нас и составляет готовую действительность». Не признавал ли он прямо, в письмах своих к Пальмеру, что «духовная вялость есть частный недостаток народов (греков или русских), которым временно поручена судьба Церкви; но недостаток этот не касается самой Церкви и не нарушает ее чистоты», поэтому он просил Пальмера «не судить о вере, которую мы исповедуем, по нашим делам». Очевидно, что г. Соловьев смешивает два различные понятия: *догматическое* учение Церкви с ее *каноническими* определениями. Эта ошибка, общая всем католическим богословам, хорошо раскрыта протоиереем Лебедевым в его книге «О главенстве папы»²⁰. Что г. Соловьев впадает в ту же ошибку, видно из его слов: «Мы знаем, что действительная особенность христианского Востока вообще и России в частности состоит в том, что Церковь не утвердилась здесь как самостоятельное целое, а *определилась как функция государственного организма*. При серьезном отношении к делу Хомякову предстояло одно из двух: или признать в этом *основном факте* нашей церковной истории преимущество наше перед западными христианами и рекомендовать этим последним такой же *государственно-церковный порядок*, или...» и т. д. В этих словах г. Соловьев имеет, очевидно, в виду *организацию* Церкви земной, т. е. вопрос канонический, а не догматический. Между тем можно, кажется, относиться отрицательно к известной *организации* Церкви и вместе с тем утверждать, что в этой же самой Церкви сохраняется истинное учение о Церкви, как *догмат*, составляющий предмет веры этой Церкви. Для г. Соловьева, конечно, организация Церкви составляет догмат, но ведь Хомяков не разделял такого мнения, а потому и мог противопоставлять учению о Церкви, которое исповедует Запад, то учение о Церкви, которое исповедует Восток, хотя он и сознавал несовершенство *организации* некоторых церквей на Востоке.

Этих замечаний, кажется, вполне достаточно для того, чтобы судить о том, насколько верно передана г. Соловьевым сущность полемических брошюр Хомякова. Прием, употребленный им для опровержения этих брошюр, оказывается, как видит читатель, все один и тот же, а именно: превратное изложение той доктрины, которую он взялся представить в ее историческом развитии. Такой прием несомненно значительно облегчает критику, но позволительно усомниться, полезен ли он для достижения истины.





В. С. СОЛОВЬЕВ

Новая защита старого славянофильства

(Ответ Д. Ф. Самарину)

«Правдивая и беспощадная критика современной русской действительности, ясное, хотя и не довольно глубокое сознание главной причины наших зол и, наконец, прямое и решительное требование того, что нужно для России, — вот положительная, истинно патриотическая сторона славянофильства» (Вестн<ик> Евр<опы>. Ноябрь 1889. С. 381).

«В важные критические минуты для русского общества, когда вопросы ставились на жизненную практическую почву, настоящие славянофилы бросали в сторону мечты и претензии народного самоомнения, думая только о действительных нуждах и бедах России, говорили и действовали, как истинные патриоты» (Там же. С. 364).

«Неуклонно обличая грехи и болезни русской жизни, прямо и громко требуя для нее исправления и исцеления, деятельно поддерживая все начинания правительства, направленные к этой цели, славянофилы заодно с западниками сослужили добрую службу России и доказали на деле свой истинный патриотизм» (Там же. С. 383).

Такие мои отзывы несомненно и прямо относятся к тому старому славянофильству, которое взял под свою защиту г. Самарин, между тем он совершенно о них умалчивает, а обращает особенное внимание на такие суждения, которые непосредственно касаются идей г. Яроша и Комп., а к старым славянофилам имеют лишь косвенное и отдаленное отношение. Г. Самарин может считать мои благоприятные отзывы о славянофильстве недостаточными; но все-таки если бы он о них упомянул, то это помешало бы ему обвинять меня в каком-то злобном и умышленно несправедливом отношении к родоначальникам нашего национализма. Каковы мои личные чувства к тем или другим

писателям — это вопрос, конечно, малоинтересный. К сожалению, из моей мнимой несправедливости к славянофильству г. Самарин выводит в конце своей статьи очень далекие и важные заключения. Ради них я считаю нужным выяснить фактическую истину в этом деле.

Прежде чем перейти к более серьезным пунктам, я должен отклонить от себя одно обвинение, столь же странное, сколько и неосновательное. По поводу несомненно преувеличенного значения, которое в первоначальном славянофильском кружке придавалось вопросу о внешних формах быта и в особенности о национальном костюме*, г. Самарин наносит мне неожиданный удар, едва ли способный ослабить комичное впечатление всего этого эпизода. Приведя мое замечание, что «циркуляр министра внутренних дел, разъяснивший тогда несовместимость бороды с дворянским мундиром, был если и не самым основательным, то, во всяком случае, самым успешным изо всех министерских циркуляров», г. Самарин выводит отсюда заключение, что я (вместе с редакцией «Вестника Европы») сочувствую правительственным мерам против русского костюма и солидарен с графом Закревским, возбудившим эти меры. Что упомянутый министерский циркуляр имел быстрый и прочный успех, это есть факт несомненный. Но из чего же г. Самарин заключил о нашем сочувствии этому успешному мероприятию? Мне остается только объявить за себя и за редакцию «Вестника Европы», что ношение какого бы то ни было костюма (не оскорбляющего чувства стыдливости) мы всегда считали и считаем за неотъемлемое право человека и гражданина и что если бы славянофилы в данном случае твердо стали за право бороды и кафтана, то, несмотря на маловажность предмета, они и тут заслуживали бы, на наш взгляд, полного уважения и сочувствия.

По поводу известного рассказа об обращении Киреевского я утверждал и утверждаю, что, по взгляду этого славянофила, священные и чудотворные предметы становятся таковыми в силу накопления и сосредоточения в них молитвенного действия со стороны верующего народа. Г. Самарин видит в этом извращение мысли Киреевского, в доказательство чего ссылается на (мною же приведенные) слова, что икона «сделалась жи-

* Над этими преувеличениями смеялся Ив. Аксаков в своих письмах (недавно изданных)¹. В то время он не был вполне славянофилом по своим воззрениям, однако г. Самарин не заподозрит его в «тайной злобе» против славянофильства.

вым органом, местом встречи между Творцом и людьми» *. Эти слова противоречат будто бы моему объяснению. Но ведь спрашивается именно: *почему* сделалась? И прямой ответ заключается в предыдущих словах рассказа: «Века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силою, струящеюся из нее, отражающеюся от нее на верующих». Как же может г. Самарин утверждать, что в этом рассказе не говорится, от кого исходит сила, присущая иконе? Но тогда о *чем* же здесь говорится и зачем указывается на «эти потоки страстных возношений и молитв»? Или рассказ не имеет вовсе никакого смысла, или он имеет тот, который мною указан.

Впрочем, я не имел и не имею в виду касаться собственно религиозной стороны дела и оценивать славянофильские верования по существу. Я хотел только указать на *факт* несоответствия между понятиями славянофилов о вере и характером того благочестия, которое свойственно огромному большинству русского народа. Г. Самарин не стал бы отрицать этого факта, если бы вспомнил, например, то, что Хомяков говорит по поводу «богоявленной воды» и других «периодических чудес», особенно чтимых православным людом**. Или еще другой пример: тот же Хомяков, как свидетельствует в предисловии к его сочинениям Ю. Ф. Самарин, соблюдал все посты, чтобы сохранять и в этом случае живую связь со всем православным миром, постящимся в те же дни. Это очень хорошо, но вместе с тем совершенно несомненно, что русский народ постится по причинам другого рода, а именно: во-первых, потому, что так следует по закону Божьему и нарушение поста есть тяжкий грех, а во-вторых, также и потому, что самый факт воздержания от скоромного признается реально полезным для души и для тела.

При всем их похвальном стремлении слиться с народом в общей вере славянофилам не удалось усвоить себе тот *мистиче-*

* Это место в возражениях г. Самарина было так неудачно изложено, что имело вид обвинения меня в искажении цитаты, которая, однако, была приведена мною совершенно верно, со включением тех существенных слов, которые я будто бы выпустил, и без тех слов, которые я будто бы вставил от себя. По объяснению редакции «Нового времени» (которое я охотно принимаю) г. Самарин говорил не о цитате, а о моем толковании по ее поводу; значит, он упрекал меня в том, что я *свое* толкование изложил *своими* словами. Вот до какой странности довел мое почтенного противника желание *усилить* свои возражения.

** Хомяков говорит, что с досадою отвергает их (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. 2-е изд. М., 1880. Т. II. С. 341).

ский реализм, который составляет самую сущность народного благочестия. К этому реализму Хомяков относился даже с принципиальной враждою, и, таким образом, указанное мною несоответствие остается неопровержимым фактом, совершенно независимо от того, насколько Герцен верно записал рассказ об обращении Киреевского.

Ю. Ф. Самарин заключает свое предисловие к богословским сочинениям Хомякова заявлением, что этот писатель есть «учитель Церкви». Так как, с одной стороны, это заявление не было оспариваемо никем из славянофилов, а с другой стороны, ни Церковь вселенская, ни наша местная не признали Хомякова своим учителем, то употребленное мною выражение «учитель Церкви славянофильской»², оскорбившее Д. Ф. Самарина, есть точное определение, вполне соответствующее истинному положению дела. Во всяком случае, тут не больше иронии и пренебрежения, чем в названии «поборник вселенской правды», которое дает мне г. Самарин. Он сетует также и на то, что я сослался на авторитет русского Св<ятейшего> Синода и будто бы неверно передал его отзыв о книге Хомякова: я говорил об ошибках в этой книге, тогда как Св<ятейший> Синод упомянул только о неопределительности и неточности некоторых выражений, которые «произошли от неполучения автором специально богословского образования» (или, как это передано у меня, «извиняются недостатком богословского образования у автора»³). Но чем же иным объясняются те фактические ошибки, которые действительно встречаются в богословских сочинениях Хомякова? Существование этих ошибок (мною указанных) не отрицал и Д. А. Хомяков в своей заметке, на которую ссылается г. Самарин⁴: он только старался всячески их извинить, перенося отчасти вину на издателей. Старание в данном случае весьма похвальное и не требовавшее с моей стороны никакого ответа. Надеюсь, что эти ошибки исправлены или будут исправлены в последующем издании. Но они, несомненно, находились в том издании, которое подлежало суждению Св<ятейшего> Синода, и если сей последний вместо слова «ошибка» предпочел употребить более мягкие и снисходительные выражения, то от этого ни смысл его сентенции, ни самое дело несколько не изменяются.

«Не удостоив, таким образом, — пишет г. Самарин, — своим вниманием богословских сочинений Хомякова, для уяснения взглядов славянофилов на веру, г. Соловьев прямо обратился к полемическим брошюрам его против западных исповеданий». Читатель, не знакомый с делом, должен вывести из этой фразы

закключение, что существуют, кроме полемических брошюр, еще какие-то богословские сочинения Хомякова, требовавшие моего особенного внимания. Но г. Самарин хорошо знает, что, не считая нескольких писем и черновых набросков, богословские сочинения Хомякова, собранные в одном томе, состоят именно из этих полемических брошюр. Сказанного мною об этих последних считаю достаточным потому, что при всех их литературных достоинствах вижу в них скорее игру ума, нежели серьезное отношение к церковному вопросу. Сошлюсь на самого г. Самарина:

«Хомяков указывает, например, что в основе догматического учения римского католицизма лежит начало авторитета; полагаю, что и г. Соловьев не будет оспаривать справедливости этого замечания Хомякова»⁵. Оспаривать, конечно, не буду, но вспоминая, как тот же Хомяков настойчиво утверждал, что основное начало католичества есть *рационализм*, я по совести не могу назвать иначе, как игрою ума это обличение Западной церкви, основанное на двух взаимно уничтожающих друг друга обвинениях, из коих одно (рационализм) вымышлено, а другое (принцип авторитета) одинаково применимо ко всем установленным или официальным церквям. Разве не на принцип авторитета ссылается, например, наше духовенство в своих спорах со старообрядцами?

Как религиозные идеалисты, славянофилы разумели под православием «синтез единства и свободы в любви», т. е. нечто существовавшее в их мысли; как националисты и носители русских начал, они придавали безусловную цену известной вероисповедной форме как факту народной жизни. Но не признаваясь себе и другим в этой двойственности, они должны были (иногда сами того не замечая) отождествлять свой туманный идеал с действительностью очень ясною, но далеко ему не соответствующею. В моем указании на эту глубокую и смертельную язву религиозного славянофильства г. Самарин непонятным образом рассмотрел какое-то мое противоречие самому себе. Между тем если я не прав, то у моего почтенного противника есть простой и убедительный способ обличить эту неправоту. Вместо того чтобы выписывать из Хомякова разные хорошие, но довольно бессодержательные фразы, ему стоило только показать мне и читателям, где и как этот учитель выяснил отношение между идеальным православием и православием реальным, а главное, *какие практические пути и способы он предложил*, чтобы сблизить свой идеал с нашею действительностью, чтобы ввести его в жизнь, или действительную жизнь поднять до идеала.

На самом деле Хомяков предпочел проповедовать Западу свой отвлеченный идеал Церкви так, как будто бы этот идеал у нас был осуществлен. Против этого г. Самарин возражает словами Хомякова, что ни одному народу не дано осуществить *вполне* идеал Церкви. Это есть общее место, и о *полном* осуществлении не было речи. Если же Хомяков думал, что идеал Церкви *так же мало* осуществлен у нас, как и на Западе, то чем же оправдывались его нападения на западное христианство? Разве можно сваливать на одну сторону то, в чем все одинаково виноваты? Или, может быть, Хомяков требовал от западных христиан не осуществления, а только *признания* истинного церковного идеала? Но где же тот протестант или тот католик, который не признает идеала «единства в свободе и свободы в любви?» И не только эта общая формула, но и более или менее определенное применение ее к вопросу об идеальной форме церковного устройства принадлежит столько же западным богословам, сколько и Хомякову, как с этим должен был волея-неволей согласиться и г. Самарин*.

Враждебно нападая на западные исповедания, выставляя против них обвинения частью неверные, а частью крайне преувеличенные, славянофильские апологеты православия отступили от его истинного духа, духа справедливости и христианской любви. Я не обвиняю их лично за это отступление, а указываю на его объективную причину, именно на раздвоенность их воззрения, в котором интерес национализма преобладал над вселенским принципом христианства. Г. Самарин решительно восстает против этого указания и подробно опровергает тот силлогизм, на котором оно будто бы основано. Напрасный труд! Дело не о сомнительных силлогизмах, а о несомненных фактах. Тогда как национально-политические стремления славянофилов привели к важным практическим результатам (хорошим или дурным — это другой вопрос), религиозная их деятельность оказалась совершенно бесплодной, она умерла с ними вместе, не передав никакого импульса ни богословской науке, ни церков-

* «Между взглядом Борда-Демулена и Хомякова, — говорит он, — есть действительно замечательные совпадения». Ввиду этих совпадений и того факта, что Хомяков был хорошо знаком с современной ему богословскою литературой (гораздо лучше, чем с церковно-историческими источниками), я и утверждаю, что наш писатель находился под сильным влиянием французского. Чтобы изменить это мнение, подожду доказательств, что Хомяков не знал сочинений Борда-Демулена до 1853 г., когда вышла первая брошюра о западных исповеданиях.

ной жизни. Это не силлогизм, а факт. В этом факте вся сила моей критики славянофильского богословия, чего г. Самарин, к сожалению, не заметил.

Зато он употребил очень много стараний на опровержение такого обвинения, какого никто никогда не высказывал, а именно обвинения старых славянофилов в культе Ивана Грозного. Сам г. Самарин, по-видимому, чувствует, что тут что-то не так, что он напрасно приписывает мне это обвинение. Он начинает с такой оговорки: «Помилуйте, да г. Соловьев говорит это не о славянофилах 40 и 50-х годов, скажет иной читатель, бегло прочитавший его статью; все, что им сказано об апофеозе Ивана Грозного, относится не к ним, а к новейшим последователям национализма. Итак, неожиданно заключает г. Самарин, прежде всего приходится доказать, что г. Соловьев обвиняет в этом и славянофилов 40 и 50-х годов». Почему же, однако, *приходится доказать?* Каким образом обвинение кого-либо в культе Ивана Грозного может быть столь незаметным, что ускользает при беглом чтении, так что нужно до него докапываться? Да и с какою целью это делать? Посмотрим, однако, *как* доказывает г. Самарин свое утверждение. Во-первых, он приводит мой упрек Константину Аксакову в том, что тот находит для памяти московских собирателей (в том числе и Ивана IV) одни только благословения. Но ведь г. Самарин отлично знает, что *этот* упрек, в том виде, как он высказан, совершенно справедлив, что действительно К. Аксаков (в разбираемой мною «Записке»), прославляя старых московских царей, не делает *никакого исключения и никакой оговорки* относительно Ивана IV. Но разве это молчаливое включение Ивана Грозного *в число других* прославляемых царей значит то же, что культ, воздаваемый специально Ивану Грозному? Об этом культе я вовсе не говорил по поводу старых славянофилов, а обвинял в нем единственно новейших крайних националистов (г. Яроша и Комп.), приводя при этом их подлинные слова. Ошибка г. Самарина явствует не только из контекста относящихся сюда мест моей статьи, но даже и из тех отрывочных фраз, которые он приводит в доказательство своего утверждения. В этих фразах говорится о внутренней логической связи между *крайними терминами* нашего национального самоутверждения и о том, что апофеоз Ивана IV есть живописная иллюстрация к *последнему слову* нашего национализма. Кем же, однако, сказано это последнее слово? Г. Самарин знает, что оно сказано, по моему взгляду, никак не старыми славянофилами, а некоторыми нынешними писателя-

ми, из коих один прямо провозгласил Ивана IV безусловным идеалом русского человека, царя и православного*.

Что же касается до логической связи между основными идеями старых славянофилов и их новейших преемников, то эта связь не дает права их смешивать и приписывать одним все то, что говорят другие. Поэтому, настаивая на логической нити, проходящей через все фазисы нашего национализма, я вместе с тем резко разграничивал то, что принадлежит здесь Константину Аксакову, то, что выяснил Катков, и, наконец, то, что ныне обнажил г. Ярош. В этом последнем я признал Немезиду Каткова, так же как в самом Каткове — Немезиду старых славянофилов. А если бы, по-моему, все они говорили одно и то же, то какая же тут была бы Немезида?

Наилучшим образом опровергает г. Самарин свое ошибочное утверждение, приводя следующую фразу из моей последней статьи: «Как бы то ни было, сознательное отрицание справедливости и культ палача связывают де Местра и с *крайними представителями нашего национализма, поклонниками Ивана Грозного*. Мы не думаем, однако, чтобы влияние на них *этого писателя* было такое же прямое, как на Аксакова и Каткова. Итак, — заключает г. Самарин, — влияние учения де Местра о культе палача на И. С. Аксакова было прямое, непосредственное. Кажется, мы не навязываем ничего г. Соловьеву». Как же, однако, не навязываете? Я говорю о прямом влиянии этого писателя (де Местра) на Аксакова и Каткова, а вы заставляете меня говорить о прямом влиянии учения де Местра *о культе палача* на И. С. Аксакова, как будто у де Местра не было других учений, действительно имевших прямое влияние на Аксакова и Каткова, и как будто я не изложил этих учений на 5 страницах, прежде чем упомянуть о культе палача. Но, ограничиваясь приведенной фразой, неужели г. Самарин не видит, что я и в ней прямо противопоставляю крайних представителей нашего национализма, *поклонников Ивана Грозного*, не только Аксакову, но и Каткову. Если поклонение Ивану Грозному характеризует именно крайних, то оно не может относиться к тем, кого я от них различаю. Точно так же относительно де Местра, —

* Приведа некоторые рассуждения г. Яроша из «Русского вестника» и изложив затем их сущность своими словами, я заканчиваю это изложение ироническим восклицанием: «Вот то новое слово, которое возвещали и подготовили нам славянофилы!» А г. Самарин, не упомянувши, что дело идет о г. Яроше, мое изложение мнений этого последнего прямо относит к старым славянофилам.

одни, (крайние) связаны с ним культом палача, но не прямо, а посредством его новейших французских последователей, на других же, т. е. на Аксакова и Каткова, де Местр имел влияние прямое и непосредственное, но, конечно, не своим культом палача, какового эти публицисты (в особенности Аксаков) никогда не исповедовали, а своею национально-государственною философией, которая мною подробно изложена. Я не хочу подражать дурному примеру г. Самарина и укорять его в намеренном извращении моих мыслей. Но мне кажется, он в полемическом увлечении не дал себе ясного отчета в том, какого рода логическую связь идей можно находить между старыми славянофилами и их позднейшими преемниками. Чтобы показать, в чем тут дело, воспользуюсь двумя крупными примерами из истории умственного развития. Несомненно, что протестантское движение, начатое Лютером, привело в логическом своем развитии к рационализму и к отрицательной библейской критике. Столь же несомненно, что сам Лютер был мистик и враг не только рационализма, но и самого разума, который он называл не иначе, как *чертовой блудницей* (die Teufelshure). Если поэтому было бы несправедливо приписывать Лютеру мнения Давида Штрауса или даже Шлейермахера, то так же неосновательно было бы ссылаться на выходки реформатора против разума в опровержение логических переходов от его религиозного протеста к позднему рационализму. Другой пример: можно и должно утверждать внутреннюю логическую связь между материализмом Фейербаха и философией Гегеля, из которой этот материализм выродился. Но никакой противник гегельянства не станет из-за этого приписывать Гегелю материалистические идеи, а с другой стороны, если бы какой-нибудь его защитник собрал из его сочинений все фразы и рассуждения, опровергающие материализм, то он этим доказал бы только, что сам Гегель не был материалистом (каким его никто и не считал), но несколько не разорвал бы логической связи между основною идеей великого философа и материалистическим воззрением его последователя. Точно так же и г. Самарин, приведя много выписок из славянофильских писателей, осуждающих Ивана Грозного, несомненно доказал, что эти писатели не были поклонниками этого царя (в чем их никто и не подозревал), но несколько не устранил той мысли, что принцип национализма, присущий и старому славянофильству, в своем последовательном развитии и крайнем выражении логически доходит до культа дикой силы.

Г. Самарин пытается связать нынешний культ Ивана Грозного с исторической школой, представляемую Кавелиным и

С. М. Соловьевым, но собственными цитатами добросовестно опровергает свою мысль. Спор между представителями исторической школы и славянофилами (в особенности Константином Аксаковым) действительно интересен. Существенный смысл его (как видно и из статьи г. Самарина) состоял в следующем: Константин Аксаков, безусловный поклонник древней допетровской Руси*, встречается в ней с таким явлением, как Иван IV. Преклониться перед ним, признать в нем свой идеал было бы логично, но для этого нужно иметь нравственные понятия г. Яроша и Комп., а это не всякому дано. Аксаков, напротив, отличался очень твердыми нравственными принципами и очень высокими нравственными идеалами. Итак, ему приходилось: или, прославляя Древнюю Русь, забывать об Иване Грозном, как он это сделал в своей «Записке», за что я его и упрекнул, или же, когда необходимо было о нем вспомнить, Аксаков должен был для полного оправдания боготворимой им старины усугубить личную виновность царя, свалить на него *одного* весь грех, представить его не только нравственным чудовищем (каковым он был в действительности), но еще, так сказать, чудовищем историческим, чем-то совершенно исключительным, необъяснимым ввиду того прекрасного и святого общества, среди которого он жил. Прямую противоположность этой антиисторической крайности представляет взгляд Кавелина. Относясь вполне отрицательно к допетровской Руси, он всю вину Ивана Грозного переносил на ту тупую и бессмысленную среду, в которой этому царю суждено было жить и действовать. Конечно, и Кавелин признавал (в словах, приведенных г. Самариним), что Иоанн «сделался ханжою, тираном и трусом», что он «глубоко пал», конечно, и Кавелин решительно заявлял: «Мы не хотим оправдывать Иоанна, смыть пятна с его жизни, мы хо-

* Г. Самарин пытается доказать, что славянофилы неповинны и в культе допетровской Руси. Чтобы узнать их настоящие мысли об этом предмете, нужно обращаться не к отдельным фразам из полемических статей, а к связному изложению славянофильского взгляда, и такого изложения искать не у Хомякова, который лишь мимоходом занимался русской историей, а именно у Константина Аксакова, посвятившего этому делу всю свою жизнь. Поэтому я и занялся известною «Запискою» Аксакова, которая и по форме, и по назначению своему есть настоящее credo славянофильства по данному вопросу. Отдавши полную справедливость тому, что есть верного в этом исповедании, я подробно разобрал его слабые стороны. Обо всем этом г. Самарин не нашел нужным упомянуть, увлекшись «культом Ивана Грозного».

тим только объяснить это до сих пор столь загадочное лицо в нашей истории». Таким образом, этот взгляд не имеет ничего общего с взглядом г. Яроша, возводящего Ивана Грозного без всяких оговорок в абсолютный идеал. Тем не менее, сваливая весь грех на общественную среду, Кавелин впал в крайность, несостоятельную в нравственном смысле столько же, сколько взгляд К. Аксакова несостоятелен в смысле историческом. Эти две противоположные крайности уравновешены во взгляде С. М. Соловьева, который делит грех пополам между царем и народом. «Признавая за Иоанном значение важного самостоятельного деятеля в нашей истории, С. М. Соловьев не находит, однако, возможным оправдать его ни с нравственной точки зрения, ни с точки зрения суровости нравов того времени». Но он не оправдывает также и того общества, которое отчасти активно, а еще более своею пассивностью благоприятствовало развитию таких характеров. При всем моем отвращении к нынешнему культу Ивана Грозного, я должен заявить, что безусловно согласен со взглядом моего отца, и если г. Самарин употребил этот взгляд как орудие против меня, то он весьма ошибся.

Так же ошибся он, наполнивши свои статьи обильными цитатами из разных славянофильских сочинений в доказательство того, что старые славянофилы не были исключительными националистами, что они также проповедовали вселенские христианские идеи правды и добра. Но ведь я именно и утверждал, что в старом славянофильстве национализм был прикрыт этого рода универсальными идеями, от которых он стал освобождаться только у Каткова, а окончательно освободился лишь у г. Яроша и Комп. Но почему, спросит г. Самарин, считаю я эти благородные идеи за прикрасы, за «краски чуждые»? Да именно потому, что они «с годами спадают ветхой чешуей». Национально-политическая идея славянофилов пребывает и действует доньше в новых формах, а их универсально-христианский идеал оказался пропавшим без вести. Для убеждения г. Самарина в том, что приведенные им прекрасные места из сочинений старых славянофилов нисколько не противоречат моему взгляду на славянофильство, я даю ему следующее совершенно серьезное обещание: когда я буду иметь возможность перепечатать свои «Очерки из истории русского сознания», я присоединю к ним в соответствующих местах все без исключения его выписки из славянофильских сочинений, причем не изменю ни одного слова в своем тексте.

Многое в возражениях г. Самарина объясняется одним общим его недоразумением относительно характера и задачи

моих «Очерков». Представьте себе землемера или топографа, который начертил план известной местности. Может быть, этот план совершенно неверен и никуда не годится, а может быть, он и верен, но для кого-нибудь не нужен или даже вреден. Но вот является критик, который подробно доказывает, что этот план есть намеренное извращение истины, потому что в нем изображение реки нисколько не напоминает действительную воду, а лес обозначен так, что невозможно разобрать отдельных деревьев и кустов. Нельзя сказать, чтобы такая критика была совершенно ложною: ведь это правда, что и река, и лес на плане вовсе не похожи на настоящие. Подобным образом справедливы и некоторые замечания г. Самарина: действительно, славянофильство в моих очерках имеет *не тот вид*, в котором оно представлялось самим славянофильским писателям и в котором оно дорого г. Самарину. Но мой почтенный противник не принял во внимание, что топографический план не есть пейзаж и что я занимался в своих очерках главным образом принципиальною критикою нашего националистического движения, а не воспроизведением прекрасных мест из разных славянофильских сочинений.

К сожалению, г. Самарин не ограничился тем, что мой «чертеж» разобрал с точки зрения ландшафтной живописи. К этому невинному, хотя и досадному недоразумению он присоединил другое, обвинивши меня в каких-то коварных умыслах и тайных целях, ради которых мне понадобилось заключить временной союз с «Вестником Европы» и «поморочить публику своим либерализмом» (подлинные слова г. Самарина). Все это есть такой же несомненный факт, как и мой переход в римское католичество, которое вдруг оказалось таким широким, что нисколько не препятствует мне быть, по уверению некоторых духовных журналов, протестантским рационалистом, мистиком, нигилистом, старовером и, наконец, иудеем*.



* Г. Самарин издал свою статью против меня отдельною брошюрой и присоединил к ней дополнение, относящееся к настоящему моему ответу. Мои разъяснения его недоразумению он старается представить как уступки с моей стороны его возражениям. Разъяснять это новое недоразумение, кажется, нет надобности. Хотя я вовсе не стою за безусловную неизменность всех своих мыслей, но в данном случае мне не пришлось изменить ни одной из них.



А. А. КИРЕЕВ

Славянофильство и национализм

Ответ В. С. Соловьеву¹
<фрагменты>

Ex oriente lux *.

<...> В № 11 «Вестника Европы» под заглавием «Очерки из истории русского сознания» напечатана статья В. С. Соловьева, направленная против прежних и настоящих представителей славянофильства и национализма. Славянофильство понимается автором весьма широко: он включает в него таких писателей, которые обыкновенно считаются представителями не только различных, но даже и враждебных направлений, а именно: И. С. Аксакова и М. Н. Каткова.

В отношении этих двух лиц г. Соловьев совершенно прав. В 70-х и начале 80-х годов М. Н. Катков и И. С. Аксаков были влиятельнейшими представителями двух различных течений мысли, обыкновенно противопоставляемых друг другу; но противоречия между ними были более кажущиеся, нежели действительные, по крайней мере относительно их целей: это и высказал Катков в некрологе Аксакова: «Во всех вопросах, которые затрагивали честь и славу России, — говорил он, — мы всегда стояли заодно, шли всегда рука об руку»². Оба они были выдающимися и просвещенными представителями «национализма», «народничества». За границей на них именно так и смотрели: их совершенно основательно считали представителями русско-национальной, даже панславистической идеи. Правда, средства, указываемые ими для достижения известных целей, были не одни и те же; но это не мешало им, как заметил Катков,

* С Востока свет (лат.). — Ред.

идти рука об руку и думать одинаково в *вопросах принципиальных*. Это, повторяю, очень хорошо понимали за границей, где на их разногласия в ведении внутренних дел России обращали мало внимания, а преимущественно прислушивались к тому, что они говорили о делах внешних: а тут они говорили одно и то же. Это и объясняет, почему смерть обоих произвела в лагере наших врагов, и у нас дома и за границей, одинаковую великую радость.

Полемизировать с новым сотрудником «Вестника Европы» становится все более и более затруднительным. По мере передвижения мысли Соловьева с Востока на Запад между нами (православными националистами) и им остается так мало общего, что на соглашение или даже на частичное примирение наших взглядов нет более надежды: однако нам нельзя оставить без внимания и опровержения того, что говорится в статье «Вестника Европы» про наше учение и про его настоящих и бывших представителей; к этому нас обязывают прежние заслуги В. С. Соловьева.

Начало статьи «Вестника Европы» напоминает предостережение, данное И. С. Аксакову в 1885 году тогдашним министром внутренних дел, который, считая, что Аксаков не понимал, в чем состоит *истинный патриотизм*, взялся указать ему разницу между истинным и неистинным патриотизмом. За то же самое берется и автор рассматриваемой статьи: повторяя слова предостережения, он говорит, что националисты не понимают *истинного патриотизма*.

Покойный Аксаков, получив предостережение, конечно, подчинился ему и напечатал его на видном месте № 22 «Руси»³. Однако он не пожелал принять преподанного ему поучения, он остался при своем мнении и высказал это очень определенно. Думаю, что и современные славянофилы-националисты поступят точно так же, и тоже останутся при своем мнении, считая себя вполне компетентными для решения вопроса, что истинный и что не истинный патриотизм.

«Внутреннее противоречие между требованиями истинного патриотизма, — говорит г. Соловьев, — желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и фальшивыми притязаниями национализма, утверждающего, что оно и так лучше всех, погубило славянофильство как учение»⁴. Таково начало статьи. Смело, категорично и — неверно! Утверждать, что мы (славянофилы-националисты) находим, что Россия и так лучше всех, можно, лишь извратив все наше учение, всю нашу умственную литературную деятельность! Мы утверждали всегда, утвержда-

ем и поныне, что *основы* нашей жизни, идеалы русского народа лучше, правильнее других, утверждаем, что ежели бы идеалы эти были осуществлены, ежели бы наши основоположения были применены как следует к нашей жизни, *тогда бы мы*, действительно, были лучше всех, но никогда мы не говорили, что «мы и так лучше всех». Это неправда! Мы, русские, не склонны к похвальбе, — в этом отношении мы самый скромный, самый смиренномудрый народ; в англичанине, немце, французе гораздо более самомнения, нежели в русском: каждый из них считает свой народ первым и готов об этом всюду и всегда говорить и заявлять; мы же, русские, в особенности мы, славянофилы, этого никогда не утверждали и не утверждаем. Автор очерков, очевидно, смешивает выражения нашей любви к России, наши надежды на будущее, с похвальбою, но ведь это совсем не одно и то же! Если К. Аксаков, на которого преимущественно ссылается г. Соловьев, ставил русский народ очень высоко, то преимущественно за то, что он, как народ глубоко христианский, носит в себе крепкую веру, т. е. *залог* всего хорошего, залог того, *что он может сделаться лучше всех*. В русском народе нет чувства превозношения себя над другими, которое найдется у всех народов, играющих выдающуюся роль в истории, в особенности после какого-либо значительного успеха; а мы и после 1812 года писали на своих медалях: «не нам, не нам, а имени Твоему», а ведь, кажется, было чем похвастаться, была причина для превозношения себя и своих доблестей! Если бы мы действительно думали, что Россия «и так лучше всех», мы бы были совершенно довольны, ни о чем бы не горевали, не хлопотали и совершенно бы успокоились «на наших лаврах». Сам же г. Соловьев и в разбираемой статье, и в последних своих сочинениях приводит полные горечи и негодования слова наших предшественников, которые выражают недовольство, негодование на то, что дела наши идут нехорошо, что наши принципы не применяются к жизни ни у нас дома, ни за пределами России, что наша жизнь идет с ними вразлад. А разве мы, современные славянофилы, скрываем наши недостатки и наше глубокое недовольство ими! Разве бы мы говорили так, как говорим, ежели мы думали, что мы «и так лучше всех»? Из-за чего же бы боролись всю жизнь все те, которых критикует г. Соловьев, ежели бы они думали, что в России все хорошо и что она и так лучше всех? <...>

Мне не раз приходилось все это высказать и устно и печатно, и не раз приходилось слышать такой укор: «что вы мечтаете, что вы фантазируете! Кстати ли нам, русским, к лицу ли забо-

тяться о судьбе какого-нибудь православного сирийца или боснийского славянина, когда у нас у самих всякие беспорядки и недочеты, когда у нас и железных дорог недостаточно, и торгового флота нет, и капитал еще непомерно дорог, и сами мы малограмотны... Что тут заботиться о болгарах или чехах! Мы, правда, очень сильны, но ведь этого недостаточно: нам следует сделаться богатыми, следует у самих себя завести порядок и водворить просвещение, тогда, пожалуй, думайте и о других». Это, по-видимому, практическое рассуждение в сущности очень непрактично и в сущности очень «близоруко» и *к нам совсем неприменимо*. Тем-то мы и сильны, что хоть плохо рассчитываем, да сильно веруем и любим, что заботимся не только о себе, но и о других, когда и у себя еще не все ладно; тем-то мы и «православные», и христиане, что не умеем быть «умными» *эгоистами*, что способны от своего *недостатка* давать нуждающемуся, как те нищие, которые отдавали моему покойному брату, собиравшему в церкви «на братьев славян», последние свои гроши, получаемые ими «Христа ради»! Вот ежели бы мы все такие были, как эти нищие — Россия была бы действительно всех лучше! Вот *в этом отношении*, за эту способность безрасчетной любви и любил К. Аксаков наш народ, в этом чувстве он видел проявление христианства, и за это, а не за что другое, ставил русский народ так высоко! Но недостаточно еще носить правду в своем сердце, нужно быть еще и *энергическим ее осуществителем*; это и мы понимаем, и понимали наши предшественники.

Все на той же первой странице автор сравнивает старых славянофилов с новыми, с позднейшими их преемниками, т. е. нами, конечно, еще более «псевдопатриотами», еще менее понимающими патриотизм, и отдает преимущество старым; я согласен с автором, что старым славянофилам следует отдать предпочтение перед нами; поколение наше, действительно, поизмельчало, но *взгляды наши* нисколько не переменились; *они ни* в каком отношении не измельчали, не стали ниже тех взглядов, тех убеждений, которых придерживались наши предшественники. Правда, среди нас нет таких крупных деятелей в области мысли, в области публицистики, какие бывали прежде. <...>

Соглашаясь с автором статьи, что на почве науки и публицистики теперь между нами нет таких крупных деятелей, как, напр., Хомяков, Аксаковы и Самарин (беру тех, коих имена приводит автор), я замечу, что ведь и между нашими противниками замечается то же самое, и они измельчали. В враждебном нам лагере тоже нет таких крупных людей, как, напр., Чаадаев

или Герцен. Привожу эти два имени потому только, что и Чаадаев, и Герцен были наиболее крупные представители враждебных нам направлений и могут считаться прототипами наших теперешних противников, принадлежащих тоже к двум весьма различным категориям; люди эти поклонялись и служили именно тем идеалам, которым не хочет поклоняться и никогда не поклонится Россия, пока она не сдвинется, не сойдет с своих основ... Что другие ее не сдвинут — это не подлежит сомнению... Но она может быть обманута — вот опасность; заботиться о том, чтобы ее не обманули, — вот в чем должна состоять забота каждого сына Русской Земли, каждого сына Православной Церкви, каждого националиста!

Затем, и все на той же первой странице, говорится, что нынешние славянофилы прямолинейные «псевдопатриоты, для которых самый вопрос о действительном благе России, о том, как ей полнее и лучше усвоить и осуществить всечеловеческую общественную правду — самый этот вопрос перестал существовать!». Где это вычитал у нас автор очерка? Где это мы говорили или говорим такой вздор? Ничего подобного нет и не существует. Такое обвинение следовало бы подкрепить чем-нибудь более веским, чем голословным утверждением; следовало бы указать, на чем оно основано, привести цитаты из того, что нами говорилось после смерти наших предшественников. Ничего подобного на страницах «Известий Славянского Общества», нашего официального органа, найти нельзя. Трудно даже придумать, что могло подать повод автору взвести на нас такое странное обвинение. Можно угадывать, что автор писал это «*ab irato*»*, недовольный тем, что новейшие славянофилы так недружелюбно отнеслись к тому, что г. Соловьев считает «действительным благом России» и к тем средствам, которые он предлагал для его достижения. Смеем его уверить, что и самые старые славянофилы, ежели бы г. Соловьев действовал в их время, отнеслись бы к его теориям и его предложениям точно так же отрицательно, как и новейшие. И Хомяков, и К. Аксаков, и Самарин, несмотря на то, что они не сочувствовали досевастопольской эпохе, что они были далеко не удовлетворены положением нашей Церкви и горько на него жаловались, может быть, дали бы отпор еще более резкий предложениям г. Соловьева, нежели мы! Ведь жалобы их, которые выписывает так подробно автор «Очерков», были обращены именно на то, что их основоположения, которые суть и наши, не были применяемы

* в гневе (лат.). — Ред.

к жизни, что тогдашние высшие сферы их «игнорировали». Но, жалуясь вообще на положение дел, между прочим, и на положение Церкви, они, конечно бы, отвернулись от лекарств, предлагаемых г. Соловьевым, ибо знали, что излечение Церкви должно быть произведено не внешними средствами (*да еще и вредными*), а ее внутренними силами, собственной, присущей ей, благодатью.

На досевастопольскую эпоху принято, в особенности было принято, нападать при всяком удобном и неудобном случае; главным виновником наших неудач выставляют Императора Николая Павловича; это не совсем справедливо. Император Николай был человек, глубоко преданный России; никто более его не дорожил ее величием, никто искреннее не желал ее блага, никто, конечно, не страдал более покойного Царя, когда обнаружилась ее неумелость встретить как должно коалицию Западной Европы и Австрии; он ошибался, как ошибается и должен ошибаться всякий человек, отрезанный искусственными преградами от внешнего мира, в особенности когда ему приходится управлять громадным государством; он был обставлен такими условиями, которые давали ему возможность видеть и слышать только то, что проходило через разные канцелярии и департаменты и получало одностороннюю окраску. Покойный Царь сам это чувствовал. Он с грустью сознавался, что его может всякий обмануть, но прибавлял, что его два раза никто не обманет: в этом дополнительном изречении он, к несчастью, ошибался. Меттерних, напр., обманывал его до самого 1848 года, а после Меттерниха и до 1854 года его обманывали Меттерниховы преемники. Но и в самом этом ослеплении, побудившем Императора Николая спасти в 1849 году исконного врага славянства — было величие; были люди, указавшие ему на опасность его великодушия, он не счел возможным послушаться совета этих умных советников и остался верен преданиям священного союза, которые считал для себя обязательными, в которых он видел залог мира Европы. Мы, новейшие славянофилы, точно так же, как и наши предшественники, не сочувствуем очевидным ошибкам досевастопольской эпохи, не сочувствуем ей именно потому, что она была результатом непризнания правды национализма. Должно, однако, сказать, что как ни грустны воспоминания о севастопольском погроме, как ни обидна для нашего национального самолюбия мысль, что Англия, Франция, Турция, Пьемонт и Австрия оказались тогда немного сильнее нас, что они вовремя сумели воспользоваться тем, что мы были без оружия и без дорог, несмотря на нашу неподготовлен-

ность к борьбе, мы не впали в уныние от перенесенных невзгод. Наш великий Пушкин в «Полтаве» упоминает «о кровавых уроках», которые — «задал нам шведский паладин»; но затем он говорит, что Россия не только перенесла удары судьбы, но еще от них и окрепла. Всем известно его чудное уподобление — «так тяжкий млад, дробя стекло, кует булат» *⁵. Так мы смотрели, так и будем смотреть на наши преходящие невзгоды... Мы все перенесем, лишь бы не забывать своих идеалов, и религиозных и политических, не забывать своей веры в святость нашей Церкви и в правоту нашего народа. Ведь одно сознание многомиллионного народа, что он идет по честному, прямому пути, идет к цели, намеченной ему Провидением, что он «в созвучии» с своим Царем, уже составляет залог победы. Это очень ясно, яснее нас, видят наши враги, и поэтому так хлопочут о том, чтобы как-нибудь обмануть нас, обойти, сбить нас с толку (благо податливы!), столкнуть с нашей прямой дороги и подменить наши идеалы. Сознание это — великая сила; это почувствовали и мы, и наши враги, в 1863 году, когда, едва оправясь от Севастопольского погрома и обидного Парижского мира, мы твердо и грозно ответили Европе на ее дерзкие ноты. Враги наши все это видят и понимают, но мы сами должны это ясно видеть и не сбиваться в сторону с нашего исторического пути.

Переходя ко взглядам старых славянофилов, преимущественно К. Аксакова, утверждавшего совершенно основательно, что русский народ «не стремится к государственной власти», к политическим правам, что он «не хочет государствовать», предоставляя себе лишь свободу жизни и духа, автор статьи «Вестника Европы» подвергает их строгой критике. Очень трудно, утверждает он весьма основательно, говорить о настроении целого народа **, да еще за прошлые времена; не менее трудно удержаться от искушения отождествить свои мысли с мыслями своего народа (почтенный автор сам подает пример такой «слабости» в своей крайне смелой и хвалебной оценке соображений, которые руководили Гостомыслом, призывавшим варягов ты-

* Русский народ выражает ту же мысль в наивной форме — «за одного битого двух небитых дают». Умение воспользоваться тяжелыми уроками, сознательно их переносить — великая сила, великий залог успеха! И этой силой мы обладаем, она коренится в нашем народном характере, в нашем могущественном смирении. В способности признать свою вину! (А стало быть, и воспользоваться уроком.)

** Это совершенно верно, и в особенности для тех, которые от него отшатнулись, которые его не понимают.

сячу с лишком лет тому назад); но можно положительно утверждать, что русский народ действительно находит мало интереса в «государствовании». Действия правительства интересуют его преимущественно в том случае, когда они касаются духовных интересов народа. Заманить его, напр., на революцию для того, чтобы вырвать из рук правительства какую-нибудь политическую хартию (в магической силе коей наш умный народ сильно сомневается), нелегко, но он восстанет для защиты своей веры! Плачевная вспышка «14-го декабря» может служить подтверждением первой мысли*, а жестокие войны Малороссии против иезуитского деспотизма, окончившиеся освобождением ее и торжеством православия — примером для второй. Продолжительные войны, которые вела Россия или за свое собственное освобождение против татар и поляков, или за освобождение своих единоверцев, единоплеменников, могут служить лишь подтверждением сказанного.

Предоставляя ведение политики внутренней и внешней государству, славянофильское учение вводит коррективом такого порядка — совет Царя с землею посредством совещательных земских соборов. На этот корректив автор статьи не обратил внимания, между тем он весьма существен. Собор земли, по нашему учению, существует не для ограничения правящего, а в помощь ему, в качестве верного истолкователя как самого положения дел в крае, так и его настроения, его чувств и мыслей, его желаний, надежд и чаяний; наша государственная формула выражается так: Одна воля (Царя) и много умов (совет земли). Передавая государственное правительству, русский народ не остается, однако, безразличным к тому, что оно делает; он желает, чтобы правительство было сильно, но вместе с тем и солидарно с ним, чтобы оно понимало и осуществляло исторические его задачи. Русскому народу нужно правительство сильное и зрячее, при котором он мог бы свободно стремиться к самоусовершенствованию, к развитию своих этических, эстетических и научных сил, не тратя их на политиканство (посвятить себя политике значило бы, по мнению нашего народа, *принять средство за цель*). Объяснение такого, с первого взгляда, непонятного для западного человека учения заключается и в наших преданиях, и в том, что для нас политическое государство, даже и самое богатое и благоустроенное, не представляется тем окончательным состоянием общества, далее которого уже неку-

* Это подтверждает и смута, которая вследствие слабости самого правительства наступила после 17 октября 1905 года.

да идти, в котором он находит удовлетворение всех его потребностей; для него окончательным идеалом, к которому должно стремиться всякое общество, всякий народ, есть союз государства и Церкви, т. е. союз государства с элементом, одухотворяющим и освящающим его, дающим авторитету государства безусловную обязательность. На эту сторону дела автором статьи не было обращено должного внимания, между тем она очень существенна; только при условии органического, неразрушимого союза государства с Церковью, т. е. представительницей этического элемента, и крепко наше политическое учение. В государство, основанное на одних правовых или эвдемонических началах, мы, славянофилы, не верим! Г. Соловьев ограничивается в этом отношении замечанием, что мы преклоняемся перед татарско-византийской сущностью мнимого «русского идеала». В этом-де зерно нашей доктрины. Резкость этих прилагательных, напоминающих те, которые употребляют католические богословы, говоря про нашу Церковь, едва ли облегчит нашу полемику*. Да и не служат ли они явным доказательством слабости аргументации моего оппонента? Окончательная формула славянофильства, русского национализма, т. е. союз или, вернее, органическое соединение государства и Православной Церкви, конечно, не встретит сочувствия ни у редакции «Вестника Европы», ни у его случайного сотрудника; если бы внести некоторую поправку в нашу формулу, заменить Византию — Римом (малость!), тогда формула наша была бы, конечно, принята, если не «Вестником Европы», то, несомненно, автором «Очерков». <...>

Возвращаюсь к статье «Вестника Европы». Итак, теории разных националистов — древних, средних и новых — забракованы (они никуда не годятся, они хороши лишь своей отрицательной, критической стороной); о русском народе мы ничего не знаем, совершенно произвольно вкладываем в его душу несуществующие идеалы; в действительности ничего подобного этим идеалам в русском псевдохристианском обществе не существует, все это неопровержимо доказано г. Соловьевым; идеалы русского народа ему неизвестны, он их не видит. «Об идеалах русского народа возможны одни гадания», — говорит он; пока видна только одна реальная мощь! А мы-то, мечтатели, думали, что перед нами, что мы — народ с очень определенным нрав-

* Равно как, напр., и эпитет «зоологического» — это по-гречески, по-русски — животного. Такие стилистические излишества подтверждают наше мнение, что статья написана «ab irato»⁸.

ственным обликом, народ *не псевдо, а действительно христианский*, народ, способный более всякого другого на самопожертвование, готовый отдать на доброе дело последний свой грош, способный теперь, во второй половине XIX столетия, предпринять крестовый поход для освобождения своих единоверцев, готовый, стало быть, не только на словах, но и на деле служить идее. Мы часто думали, что именно эта идеальность, эта способность к самопожертвованию и есть характеристическая черта нашего народа, идеальность, выражающаяся и в нашей литературе, единственной из современных европейских литератур, для которой, по признанию и иностранных критиков, идея религиозная, этическая, выстраданная является не только живою, но и руководящею; думали, что мы народ, для которого этические задачи и в области философского мышления, и в области практической жизни стоят на первом месте! И что же? все это — мечта*, ничего этого не было и нет! Но как же это мы, в самом деле, так ошибаемся, как же могли мы прожить, и прожить со славою и честью, более тысячи лет, не имея определившихся идеалов? Ведь мы даже и татарско-византийского идеала не имели, и тот был нам навязан славянофилами, не могшими придумать для нас ничего лучшего! Ведь это совсем невозможное дело; одною мощью ведь не проживешь! Разные гунны, вандалы, монголы как ни были мощны, однако просуществовали недолго! Полно, не проглядел ли чего г. Соловьев, подвергая русский народ такому жестокому осуждению?! Так ли действительно пусто, напр., выражение «Святая Русь», как оно ему кажется?! Но, может быть, общество наше живет (совсем без идеала ведь жить нельзя) какими-нибудь другими теориями, другими идеалами? Какие же идеалы будет нам рекомендовать г. Соловьев? Посмотрим. Кроме исчисленных выше, есть еще теории, стремящиеся насильственно вырвать из рук правительства, насильственно навязать русскому народу свои взгляды, от которых он открещивается, и установить так называемый правовой порядок на *антирелигиозной подкладке*. Эти теории, хотя они принципиально и безусловно враждебны теориям национализма и славянофилизма, без сомнения, будут

* Несмотря на материалистический сумбур, внесенный в наше общество в шестидесятых годах, даже и в эпоху эту детски необузданных попыток сокрушить государство, поставить вверх дном все общество и уничтожить добро и красоту, и в это время, когда поклонялись только утилитаризму и материализму, — и тут этические задачи, хотя и ложно поняты, невообразимые, были на первом плане, и тут в нашей мысли не проявлялось эгоизма!

отвергнуты и г. Соловьевым; этих начал он нам, конечно, рекомендовать не будет! Затем существуют теории так называемых либералов, тоже благосклонно относящихся к правовому порядку, к парламентаризму. Г. Соловьев обрел приют в наиболее авторитетном у нас органе этого направления, но едва ли союз этот, эта «*entente cordiale*» * прочны: это союз оппортунистический, какие бывали у нас и прежде (например, в начале двадцатых годов, между русскими и польскими революционерами). Повторяю, едва ли союз этот вечен (по крайней мере, было бы очень странно видеть на страницах «Вестника Европы» католическую пропаганду). Думаю, что взгляды «Вестника Европы» и его настоящего сотрудника далеко не тождественны и что теорий своего временного союзника г. Соловьев рекомендовать нам не будет! Где же «истинные» патриотические теории, где же наиболее непогрешимое учение? Вероятно, г. Соловьев не остановится на одном отрицании, выдвинет свою теорию, в которой и укажет России настоящий ее идеал? Не знаю, говорил ли он о нем в предыдущих статьях «Вестника Европы», но ежели он не захочет оставить своей последней статьи без логического вывода, то в следующей он укажет на те идеалы, которые, по его мнению, спасут Россию; полагаю, что он повторит (конечно, в значительно смягченных выражениях) то же, что он говорит в своих французских сочинениях. Судя по введению к «*La Russie et l'Église universelle*», он уверен в успехе своей проповеди, он прямо о нем заявляет... Позволяю себе, однако, думать совершенно противное, думать, что, ежели он предложит России принять его панацею, т. е. унию, подчинение папе, он будет иметь столь же мало успеха, сколько и его известный предшественник три с лишком века тому назад **.

Павловск, ноябрь 1889



* Сердечный союз (фр.) — Ред.

** Поссевин.



Ю. Н. ГОВОРУХА-ОТРОК

Поход на славянофилов

По поводу статьи г. Чуйко «Старое и новое славянофильство», «Наблюдатель», январь

Поход на славянофильство начался давно, с самого возникновения этого учения, но то, что писалось тогда, писалось в раздражении полемики и не имеет уже никакого интереса, кроме интереса историко-литературного. Тогда славянофилов просто бранили, употребляя обычный и до сих пор в этих случаях полемический прием возведения *ad hominem**. Их обвиняли в «ретроградства», в «обскурантизме» и во всем прочем, в чем принято обвинять противников и теперь, когда нечего ответить на его аргументы. Но в то время славянофильство было заподозрено и правительством: оно попало между двух огней. Такова, впрочем, судьба всякой новой и действительно глубокой идеи: сущность ее немногие сразу понимают. Так продолжалось довольно долго, до половины семидесятых годов: славянофильство всё оставалось между двух огней.

В недавнее время дело изменилось: в правительственных сферах к славянофильству стали относиться иначе. Деятельности И. С. Аксакова уже не ставилось препятствий. Но тем более имя его и его идеи подвергались глумлению наших публицистов и критиков «с направлением».

Со смертью Аксакова, заключившего собою период так называемого «старого славянофильства», пришлось бросить этот прием. Общественное сознание иначе отнеслось к «старому славянофильству», отодвигаящемуся уже в историческую перспективу, и даже наивных читателей нельзя было более морочить

* Обращенное к чувству, предназначенное произвести впечатление, лишенное объективности (*лат.*). — *Ред.*

этими воззваниями ad hominem, этими обвинениями славянофильства в «ретроградстве», в «обскурантизме» и т. д. Нужно было употребить другой прием, нужно было постараться доказать, что славянофильство — явление отжившее, выродившееся, не оставившее по себе следа, а если и оставившее, то след плохой. Эту задачу взял на себя в самое последнее время Вл. С. Соловьев в известных своих недавних статьях. Раньше писали о славянофильстве покойные Безобразов и Кавелин. Упоминаю лишь о более крупных критиках славянофильства, мнения которых потом, в искаженном виде, повторялись разною либеральной или, лучше сказать, либеральничайщею мелкотой.

Я не имею намерения в этих небольших заметках разбирать подробно все эти мнения; я хочу лишь коснуться самой сущности дела, и вот почему останавливаюсь на упомянутой выше статье г. Чуйко. Г. Чуйко для моей цели очень удобный человек; он имеет свою специальность; он компилятор; своего у него ничего нет и не было, хотя он с этим не согласен и выражает в своей статье желание сказать свой «беспристрастный взгляд». Никакого, однако, «взгляда» он не высказывает, а просто, как и всегда, компилирует. Но этот тем удобнее. В статье г. Чуйко собрано главнейшее из всего, что говорилось о славянофильстве его противниками, по крайней мере, более серьезными.

К статье своей г. Чуйко поставил эпиграфом следующие слова профессора Бестужева-Рюмина, взятые, если не ошибаюсь, из сочинения этого ученого о славянофильстве же: «Всякое великое историческое дело, облекая плотью и кровью то, что неясно носилось в умах, создает нечто новое, как потому что действительно приносит новый элемент, так и потому, что старое получает новый вид, становится чем-то иным. Это новое вносит, по евангельскому слову, меч: оно разделяет всё общество».

Это слова, конечно, очень применимы к славянофильству. Оно внесло нечто новое или, вернее сказать, чему-то старому дало новый вид. Но г. Чуйко с этим не согласен. Вся его компиляция направлена к тому, чтобы доказать, что славянофильство не внесло ничего нового, не придало старому никакого нового вида, было явлением призрачным и само, восставая против Запада, явилось всего только заимствованием у того же Запада. Всё это пытались уже доказать много раз — г. Чуйко компилирует все эти доказательства, высказанные в свое время Безобразовым, Кавелиным, наконец, Вл. С. Соловьевым.

Не будем излагать подробно те взгляды на славянофильство, которые скомпилированы г. Чуйко. Всё это еще очень свежо, и все это хорошо помнят. Напомним лишь вкратце, в чем дело.

Говорилось, что славянофильство обязано своим происхождением немецкой философии и — Руссо, прибавляет г. Чуйко, причем приводит длинную цитату из «Общественного договора». Из этого делается вывод, что славянофильство не представляет собою явления самостоятельного, а есть явление подражательное. Затем, ссылаясь на статью «Русского вестника» о де-Местре (что сделал раньше Вл. С. Соловьев, притом сославшись на самого де-Местра¹), г. Чуйко указывает, что славянофилы заимствовали свои политические идеи у этого писателя.

Распространившись обо всем этом, приведя по этому поводу длиннейшие выписки, г. Чуйко рекомендует свою компиляцию следующими словами «одного публициста», как он выражается: «И вот эта-то крупца от духовной трапезы оказалась достаточною, чтобы питать наше национально-политическое сознание в течение полувека; этот-то обрывок одной из бесчисленных ветвей с западного дерева познания добра и зла гордо противопоставляется целому дереву, с которого был взят, выдавался в самобытное произрастание, за наше собственное дерево жизни, которое должно разрастись и осенить всю землю».

Таков приговор над славянофильством; таков вывод, сделанный из всей совокупности критики этого учения. Оно, видите ли, «явление заимствованное и миражное». Вышеприведенные слова Бестужева к нему не применимы. Оно не создало ничего нового, оно не показало и старого в новом виде.

Все сведено и подведено прекрасно, по-видимому, нечего и возражать. Упущено из виду только одно. Ведь одни и те же влияния могут разнo отражаться, смотря по тому, на что, или на кого они влияют; ведь один и тот же *тяжкий млат* — *дробя стекло, кует булат*². И *тяжкий млат* европейских влияний, раздробив стекло, каким явились наши оторвавшиеся от народа высшие классы общества, ковал и кует булат, каким явились те люди из этих высших классов, которые сумели сохранить эту духовную связь с народом, или нашли в себе настоящие силы, чтобы возвратиться к ней. Такими людьми были славянофилы. Не в европейских влияниях причина возникновения их учения — это был только повод.

Лом, которым пробивают скалу, разве есть причина того источника, который побежал из этой скалы, освежая поля и нивы? Правда, без этого лома, быть может, источник долго или никогда бы не обнаружился, но все-таки не в ломе причина источника.

Я не стою за буквальный смысл моего уподобления. Как всякое уподобление, оно и превышает смысл события, и в то же

время не полно его высказывает. Встанем снова «на реальную почву», как теперь любят выражаться.

Пишущий эти строки — не славянофил, хотя чрезвычайно высоко ставит это учение, его сущность. Он не славянофил именно потому, что не может принять тех следов европейских влияний, которые остались в славянофильстве; ржавчина лома, пробившего скалу, все же замутила воду, и необходимо время, чтобы бегущий уже поток очистился совершенно. Иные политические взгляды славянофильства, его националистический взгляд на Восточный вопрос, еще что-то составляют именно тот след, который оставили в этом учении европейские влияния. Но сущность дела вовсе не в этом.

Я считаю и Кавелина, и Безобразова, и В. С. Соловьева писателями совершенно добросовестными. Критикуя славянофильство, они *не скрыли* сущности дела ради полемических целей — они *просмотрели* ее. Они *не заметили* слона, что случается часто и с людьми умными, мысль которых, однако, сужена какою-нибудь тенденцией. Они не заметили, что это славянофилы указали нашему образованному обществу на то сокровище, которое у нас есть и которого среди этого образованного общества никто не замечал — на православие; они это старое показали в новом виде и с новым значением — и в этом их заслуга, в этом их огромное значение, и вот почему слова Бестужева применимы к ним вполне. И действительно, это новое внесло меч: оно разделило общество на поборников западной, католической культуры, перенесенной на нашу почву, и на поборников нашей исторической, *православной* культуры. Они указали на *православие* в особом, новом его значении — *как на культурное начало*. Таким образом, они противопоставили «западному древу познания добра и зла» не «обрывок одной из бесчисленных ветвей этого дерева», а действительно свое могучее дерево, «которое должно разрастись»...

Вот почему, чтобы показать несостоятельность самой сущности славянофильства, надо доказать, во-первых, что православие не есть учение вселенское, каким оно было при Христе и Апостолах; во-вторых, что основу исторической жизни русского народа составляет не православие, а что-нибудь иное, в-третьих, что культурное развитие народов и имеется, вообще, в основе своей начала религиозного — и наконец, что в учении Церкви Православной не примиряются все противоречия, раздирающие европейский мир: противоречия Церкви и государства, науки, философии и религии, социализма и свободы, что в православии нет той великой объединяющей мысли, того ве-

ликого объединяющего чувства, в которых может разрешиться трагическая коллизия, созданная всем ходом европейской истории и отчасти перенесенная на нашу почву.

Вот что надо оказать, чтоб отвергнуть самую сущность славянофильства и искать иных путей.

Но этого никто до сих пор не доказал и не пытался доказать, так как те противники славянофильства, с которыми стоит считаться, это самое главное и важное просмотрели и устремили всё свое внимание на второстепенные подробности. Всё, что в славянофильстве является следом западноевропейских влияний, отпадает и упадет, но *сущность* его останется, будет жить и развиваться...

О г. Чуйко совершенно нечего сказать. Он компилирует, а если не удерживается и, выходя из своей роли, начинает говорить от себя, то нечто вроде следующего:

«Гордый Запад, — пишет г. Чуйко — находящийся в другом положении, счастливый высокою своею культурой, знающий цену своему творчеству, *поэтому не испытывающий и не знающий зависти*, разумеется, не похож в этом отношении на русского человека, и это он доказал, например, по отношению к русской литературе: как только сокровища этой литературы открылись пред ним — он не отказался принять их, он громко заявил о значительности русской изящной литературы, он распространяет, пропагандирует ее, и на этом основании, может быть, несколько легкомысленно, составил себе преувеличенное понятие и о самих свойствах русского ума»³.

Г. Чуйко в начале своей статьи обещал внести «и свою каплю меду» в вопрос о славянофильстве — и сдержал слово, высказал-таки свое «оригинальное» мнение: славянофильство возникло из свойственной русским людям *зависти*. Ну и прекрасно! А все-то ломали и ломают головы, между тем как пришел настоящий уже механик, г. Чуйко, — и открыл ларчик просто...

Остальное в только что приведенной тираде из статьи г. Чуйко слишком... очевидно и не требует комментариев...





О. Иосиф ФУДЕЛЬ

Преемство от «отцов»

(Письмо к кормчему «Благовеста»)

Почтеннейший Аф. Вас. Васильев в 1-м выпуске «Благовеста»¹ призывает нас к тому, чтобы «разменяться между собою взглядами, столкнуться относительно тех общих начал, которых следует всем нам держаться». Да, это действительно нужно в наше переходное время путаницы задач, стремлений и даже понятий. Позвольте же и мне, бывшему сотруднику «Русского дела», высказать несколько слов от искренно сочувствующей Вам души.

Прав С. Ф. Шарапов в высказанном им взгляде на славянофильство и наши отношения к нему². Тысячу раз прав он, говоря, что большинство основ славянофильства уже усвоено и переварено образованным слоем русского общества и что наше направление есть не что иное, как литературное преемство от «отцов». Преемство, но как мы должны относиться к этому «преемству»? Есть «добрые и верные рабы», которые приумножают полученное ими богатство, есть «ленивые и лукавые рабы», которые, получив талант, закапывают его в землю. Кому мы должны подражать? Полученные нами от «отцов» богатство должны ли мы только оберегать как мертвый капитал, или должны его «приумножать» — *проверкой*, критикой, дополнением и *развитием* завещанного нам учения?

Ответ на это может быть только один, и его дал С. Ф. Шарапов: «Потреблены, — говорит он, — и отчасти усвоены русским общественным организмом те духовные запасы, которые были накоплены первыми славянофилами. Но разве органический саморост русского духа уже кончился? Разве в том направлении, в каком шли «отцы», ничего не сделано дальше?»

«Да, в том направлении, в каком шли отцы, сделано уже очень и очень много. Беда наша только в том, что мы не замеча-

ем или не хотим заметить того, что внесено в славянофильство в качестве существенных поправок. Я здесь не буду останавливаться подробно на этих поправках; это заняло бы слишком много места. Сделаю пока только некоторые указания по этому поводу.

По моему крайнему разумению, два мыслителя более всех потрудились на этом пути: это К. Н. Леонтьев и Владимир Соловьев. Давно уже оба работают над вопросом о национальном призвании и судьбах России и оба в начале своего пути стояли на славянофильской почве. Яркая самобытность характера и крайняя страстность увела этих писателей в разные стороны и, быть может, даже слишком далеко от исходной точки их отправления, только что для поверхностного взгляда даже трудно найти между первыми славянофилами, К. Леонтьевым и В. Соловьевым общие точки соприкосновения, но эти точки есть и то, что внесено последними писателями в славянофильство, как поправка, останется навсегда незабываемой частью русского народного направления мысли. Здесь я имею в виду, конечно, не крайности и увлечения названных писателей; ведь каждая истина может быть доведена до нелепости, каждый писатель может увлечься слишком далеко в сторону; это зависит от темперамента страсти и условий борьбы. Но странно было бы видеть у Вл. Соловьева одни только «папешские стремления», а у К. Леонтьева один только «византизм» и из-за их увлечений презрительно относиться ко всему ими написанному. К сожалению, мы именно этим и грешим и будем до тех пор рабами ленивыми и лукавыми. Пока не научимся с большею терпимостью и вниманием относиться к каждому мнению и учению, чье бы оно ни было, и с любовью отделять для себя в предлагаемом нам материале плоды чистой искренней мысли от плодов временного увлечения, страсти и политической борьбы. Что ж все только критиковать и оспаривать — мудрая политика состоит в том, чтобы и у врагов добру учиться, а этого мы пока еще не умеем. Легкомысленное отношение к чужому мнению, замалчивание его, если оно неприятно нам, какое-то самообожание, как плод себялюбивого отношения ко всему — эти пороки присущи все почти русским людям.

Славянофильство как теория, как логическое выражение русской народной мысли, развивается и должно еще развиваться. Об том уже давно и хорошо говорил незабвенный И. С. Аксаков: «Самое прозвище “славянофильство”, — говорит он в своей биографии Ф. И. Тютчева, — может быть покинуто и забыто; может потеряться из виду преемственная духовная связь меж-

ду первыми деятелями и новейшими; многое совершающееся под общим воздействием славянофильских мнений, но совершающееся в данную, известную пору, при известных исторических условиях, будет даже уклоняться, по-видимому, от чистоты и строгости некоторых славянофильских идеалов. Без сомнения, отжиты также те крайние увлечения, которые органически, так сказать, были связаны с личным характером первых проповедников, или вызывались страстностью борьбы; некоторые, слишком поспешно определенные формулы, в которых представлялось иным славянофилам будущее историческое осуществление их любимых мыслей и надежд, оказались или кажутся ошибочными и *история осуществит, может быть, те же начала, но совсем в иных формах и совсем иными, неисповедимыми своими путями*...³ Так представлялось последнему из «отцов» будущее славянофильства, так он верил в органическое развитие его, но... для этого органического развития, о чем и мы особенно должны заботиться, нужно прежде всего и более сего внимательное и любовное отношение ко всем писателям, трудящимся над разработкою национального вопроса в России. Не будем самообольщать себя мыслью, что этот вопрос ясен, и успокаиваться на том, что сделано нашими «отцами»; в этой области догматов не может быть. Прежде всего любовь к истине, а потом уже к «своему» мнению, и тогда мы увидим, что действительно уже многое сделано в том направлении, по которому шли «отцы».

Искренне сочувствуя «Благовесту», я должен ему пожелать как можно более терпимости к чужому мнению и главным образом внимательности ко всякому выражению русской мысли, потому что только при этих условиях он достигнет своей цели и будет органом не замкнутой партии. А цельной русской народной мысли.

20 сент. Г. Белосток.

И. Фудель (Осипов)

Мы были бы чрезвычайно признательны многоуважаемому отцу Иосифу, если бы он, в оправдание высказанной им в настоящем его письме мысли, потрудились изложить для «Благовеста», что именно действительно ценного прибавлено к наследию «отцов» современными нам писателями К. Н. Леонтьевым и В. С. Соловьевым, и — если бы он попытался при этом объяснить причину страстной их вражды к славянофильству, «на почве которого оба они вначале стояли» и от которого, кажется, получили не скудное наследство.

Аф. В.





К. Н. ЛЕОНТЬЕВ

Славянофильство теории и славянофильство жизни

Думая все это время о гр. Дмитрие Толстом, о Пазухине и о попытках укрепить снова общественный строй наш, до сих пор еще не совсем расшатанный, я вспоминал не раз и о славянофилах наших.

Я думал о взглядах Хомякова на дворянство и другие сословия наши; о статьях И. С. Аксакова в «Руси», в которых он признавал за дворянством нашим большое значение.

Вспомнил и о том, что Достоевский (которого также нельзя не причислить к славянофилам) говорил благоприятно об этом самом дворянстве русском в своем романе «Подросток». Но больше всего я думал о той «запальчивой» (по выражению цензурного ведомства) статье Н. П. Аксакова, за которую «Русское дело» г. Шарапова было надолго запрещено (в 89-м году, если не ошибаюсь)¹.

И я не только думал обо всем этом, но даже и сызнова многое перечел.

Хомякова надо оставить пока в стороне; все, что он писал о наших сословиях, «о служилых людях», о «дружине» и т. д. — было высказано около полувека тому назад, при существовании крепостного права и вообще при так называемых «Николаевских» порядках, которые в сущности были лишь твердым охранением общественных устоев, заложенных еще Петром I и Екатериной II.

Хомяков был бесспорно человек и глубокомысленный, и остроумный и Россию в некоторых отношениях удивительно понимавший. Понимавший ее (в некоторых, повторяю, отношениях) так, как никто, быть может, ее тогда не понимал. Но ему не суждено было видеть не только всех тех ядовитых и гнилых плодов, которые принесли с собою новые порядки (более евро-

пейские); но он не дожил даже и до удовольствия полюбоваться на те первые всходы нашего либерализма, которые, действительно, были свежи, благородны и прекрасны по искренности и здравомыслию своему.

Размышляя о недавнем и нынешнем состоянии русского общества и об истинно-спасительной *дифференцирующей реакции*, на которую столь мужественно решилось вступить правительство 80-х годов, на Хомякова оглядываться много — нет повода.

Его богословские труды и его взгляды на общекультурные отношения России к Западу несравненно важнее и жизненнее его мнений по внутренним нашим делам. Мне кажется, что некоторые стороны первых никогда не утратят своего значения в истории русского сознания и во многих еще случаях будут служить опорой дальнейшему ходу как религиозного, так и национального у нас мышления. Когда же дело идет о наших внутренних порядках и об нашем современном общественном строе, то в его сочинениях мы найдем иногда полезные и остроумные указания исторические, но не найдем никаких, даже и отдаленных предчувствий того, что нам пришлось пережить со дня его ранней кончины.

Совсем иное дело оба гг. Аксаковы — покойный Иван Сергеевич и ныне живущий Николай Петрович (если не ошибаюсь).

Последний — человек еще вовсе не старый и на реформенных порядках возросший; Иван же Сергеевич лет тридцать до смерти своей провел в деятельной борьбе и в близком соприкосновении с *действительною жизнью* либеральной эпохи.

Они оба должны были бы *видеть* бессловную (или почти бессловную) жизнь России не из «прекрасного» мечтательного и теоретического «далека», не сквозь искусственные стекла какой-то национальной археологии («изба воеводская»; «изба земская»; «губные старосты»; «целовальники» и т. д.); — а прямо таковою, *какова она есть*, т. е. *раз и навсегда или испорченною, или благоустроенною Петром Великим — в ее общественных основах*.

С вековыми сословными преданиями надо считаться и надо как можно боле дорожить многими из тех именно психических *навыков*, которые образуются у людей под влиянием долго повторяющихся (и быть может, даже наследственно передающихся) впечатлений *разнородного* сословного воспитания.

Дворянин, даже и не слишком «столбовой» — гораздо более чем купец, церковник и разночинец, — привык начальствовать над крестьянином; эта власть ему сродна и нередко даже *приятна*; он не прочь так или иначе «командовать» над мужиком;

но всякий справедливый человек согласится с тем, что он же, дворянин, — и пожалеет мужика, и заступится за него, и даже иногда и побалуует его гораздо охотнее, чем «коренной» купец, разночинец, церковник и в особенности чем свой же брат, разбогатевший мужик.

Мужик — привык испокон веку повиноваться «господам». Купцы, церковники, разночинцы — с своей стороны — издавна были привычны к мысли, что и они могут становиться дворянами и пользоваться дворянскими преимуществами, — один, достигая почетного гражданства, другой — государственной выслугой, третий — учеными и художественными трудами. Даже полководцы у нас при старых порядках бывали из «простых»; Граф Евдокимов был из простых казаков; Котляревский «бич Кавказа» — был сын неважного священника.

В настоящее же время и дети крестьян освобожденных (*раз и навсегда*, конечно!) от *личной* крепостной зависимости, имеют возможность, подобно людям всех других классов, достигать до высших общественных положений, если только выполнять необходимые для того образовательные условия.

И все русские люди, начиная от придворного сановника и до последнего батрака, давно знали и знают теперь, что они повинуются одному и тому же Самодержавному Государю.

Что же тут худого?.. Это прекрасно, — это именно то, что нужно для долговечности государства: *разнообразие не смешанное, но организованное в единстве; разнородность положений и воспитания*, поставленные в некоторые юридические пределы для избежания *разнородности хаотической*, для предотвращения слишком быстрого смешения социальных типов и неопределенности, неустойчивости тех простых и основных *душевных навыков*, которыми главным образом определяется роль человека в жизни и сила его к ней приспособления... (Например, навык смело и умело повелевать, охотнее или неохотнее подчиняться; с любовью хозяйничать, или торговать; жить охотно в деревне или предпочитать город; служить военным или по гражданской части и т. д.)

Были неудобства в старых (дореформенных) порядках; некоторые тяготы их стали казаться чрезмерными и неудобными; их изменили; изменили прежде всего для *избежания худшего*; ибо *уступки* после какой-нибудь пугачевщины, даже и с чисто политической точки зрения, конечно, несравненно хуже тех эмансипационных мер, который принимаются великодушно и предупредительно с высоты Престола; первые унижают власть в глазах народа и раз навсегда компрометируют ее

престиж; последние же, независимо от непосредственных плодов своих уже тем спасительны, что, сохраняя этот престиж и силу за верховной властью, дают ей возможность, ничем не рискуя, приступить когда нужно и к исправлению того, что было через край переделано в левую, слишком либеральную или уравнительную сторону.

Были в дореформенном строе неудобства, были тяготы неудобноносимые («по духу времени» больше, чем по *существу* самого дела), были несомненные опасности, — их постарались устранить, предотвратить, обезвредить... Чего же больше?

Почему же новейшая сословная реакция так не нравится «чистым славянофилам», «старым по духу», хотя и молодым по годам?.. Славянофилы ведь всегда хотели независимости от Запада. «Запад гниет». Согласен. Но почему же непременно думать, что гниение это выражается только безбожием и рационализмом; а бессловность и равенство самых гражданских прав есть безусловное благо? Гниение же это выражается и тем, и другим: безверием и безбожием в области философской; бессловным строем и спутанностью социальных типов в деле государственном.

Итак — уже одно то, что современная Россия (Россия 80-х годов) пытается и как бы инстинктивно стремится свернуть и в деле привилегий и прав *с общеевропейского пути*, есть уже само по себе — и в славянофильском смысле хороший признак; может быть, даже самый лучший, не во гнев славянофилам будь сказано.

Славянофилы желают, чтобы русское государство было прочно, долговечно. Сословный строй в десять раз прочнее бессловного. При существовании крепких и *самоуверенных* высших сословий, привычных к власти и не тяготящихся ею — государства живут дольше. (Даже Турция, в которой, строго говоря, сословий не было ни у мусульман, ни у христиан, начала быстрее склоняться к упадку, как только права христиан стали расширяться, а права мусульман, бывших чем-то в род иноверного дворянства, начали уменьшаться.)

Славянофилы всегда хотели, чтобы Россия жила *своим умом*, чтобы она была самобытна не только как сильное государство, но как своеобразная государственность.

Разве не самобытно, разве не своеобразно решение восстановить в *новой форме сословия в то самое время, когда и Германия значительно демократизована, благодаря соединению своему, — и в самой Англии право первородства лордов едва-едва держится?* С этой стороны, — с сословной, — старые славяно-

филы были и сами ничуть не оригинальны и для России не умели видеть самобытность и умственную независимость там именно, где она оказалась особенно нужной.

С этой стороны славянофилы представлялись мне всегда людьми с самым обыкновенным европейским умеренно либеральным образом мыслей. И Государь Николай Павлович был прав, подозревая постоянно, что под широким парчевым кафтаном их величавых «вещаний» незаметно для них самих скрыты узкие и скверные панталоны обыкновенной европейской буржуазности*.

И еще о самобытности. Николай Петрович Аксаков в своей, к счастью**, неодобренной начальством статье (Русское дело. 1889. № 6) вознегодовал на сословную реформу графа Дмитрия Андреевича Толстого.

«У нас не было настоящего дворянства, — говорил он. — Что такое русское дворянство? Оно больше ничего, как *наследственное чиновничество*». «Екатерина II только причислила коренные древние роды к тем новым родам дворянским, которые таковыми стали вследствие пожалования или выслуги». «Моему роду (Аксаковых) 600 лет, а мне только позволено быть наравне с Меньшиковыми, Кутайсовыми» и т. д.

В том же почти роде пописывал и И. С. Аксаков о дворянстве. Статьи обоих Аксаковых очень хороши и с исторической точки зрения, быть может, совершенно справедливы. Но с точки зрения *современной самобытности* что же за беда, что это все было так, а не иначе? Тем лучше, что история нашего дворянства не похожа на историю западного; тем лучше, что оно выросло *органически*, сообразно потребностям государственной жизни. У нас завоевания иноземного не было. Татары не остались жить между нашими предками, а ушли и брали дань. Если бы они, во времена Батыя, еще язычниками, расселились

* См.: «Сообщения о взглядах И. С. Аксакова на *идеалы* первой французской революции» г-на Spectator'a (Русское обозрение. 1890. Октябрь)². Я, с своей стороны, также могу (и готов при случае) рассказать о некоторых в высшей степени «европейских» выходах знаменитого славянофила.

** Я говорю — «к счастью», не по враждебному какому-либо отношению к пострадавшему «Русскому делу» или к самому г-ну Аксакову. Избави Боже! Напротив того, я всегда ценил ум и ученость последнего; и «Русск<ому> делу», как изданию весьма живому, во многом сочувствовал, и до сих пор жалею, что оно прекратилось. Я в свое время потому лишь порадовался цензурной каре, что по строгости этой меры мог судить, — как мало правительство расположено «шутить» дворянским вопросом.

бы между русскими густо и обрусели бы, приняв вместе с ханом своим православие, то по естественным социальным законам у нас была бы, вероятно, аристократия *более постоянная*, более военная, и по устройству своему более даже схожая с западной, несмотря на азиатскую кровь завоевателей.

Но этого не случилось; а потребности расслоения и *градативной* дисциплины существовали, как существуют они всегда у растущего общества, как слабеют и пропадают они всегда у общества стареющего.

В России лет 300, 200, 100 тому назад были *две* нестерпимосильные общественные потребности: потребность этой градативной дисциплины, и с другой стороны, потребность освежать верхний общественный слой притоком новых сил из других сословий. И государи наши удовлетворяли этим двум потребностям. Удовлетворяли они не всегда удачно; иногда слишком пристрастно или жестоко; но ошибаясь (быть может, даже и нередко) в частных случаях, — они, цари наши, в общем *и существенном смысле* исполняли свое историческое назначение — так или иначе расслоить Россию и этим самым возвеличить ее.

Да! возвеличить! Ибо пора же, наконец, сознаться громко, что и вся Россия, и сама царская власть возрастали одновременно и в тесной связи с возрастанием неравенства в русском обществе, с утверждением крепостного права и с развитием того самого «наследственного чиновничества», которое так не нравится столбовому, 600-летнему — Н. П. Аксакову.

Ну, хорошо! Пусть это правда! «Русское дворянство не аристократично, не родовито» — как он говорит. Но что же дальше? Татары не остались у нас, к сожалению; не крестились — и пришлось обходиться домашними естественными средствами, придумывать *суррогаты* завоеванию — для подчинения всей этой простодушной, но беспутной и нередко буйной «меньшей братии» нашей. И это вошло уже в кровь нашу, — *прошедшее неизгладимо и прерывать вполне с его преданиями было бы опасно и ошибочно*. Ведь вся история Европы в XIX веке есть ничто иное, как история разочарования в рационалистических и *эгалитарных* идеалах XVIII века. Слава Богу, что мы стараемся теперь затормозить хоть немного свою историю, в надежде на то, что можно будет позднее свернуть на вовсе иной путь. И пусть тогда бушующий и гремящий поезд Запада промчится мимо нас к неизбежной бездне социальной анархии.

Славянофилы всегда стояли горой за самодержавие. Это прекрасно. Но они ошибочно думали, что этот величественный

столп единоличной власти может долго стоять не колеблясь после того, как будут приняты все боковые его опоры, друг на друга столь государственно налегавшие.

Так ошибались старые славянофилы.

Зачем же младшим ученикам их подражать им во всем *так просто?*

Нет! Не просто *продолжать* надо дело старых славянофилов; а надо развивать их учение, оставаясь верными *главной мысли их — о том, что нам по мере возможности необходимо остерегаться сходства с Западом*; надо видоизменять учение там, где оно было ни с чем несообразно. Надо уметь жертвовать частностями этого учения — для достижения главных целей — *умственной и бытовой самобытности и государственной крепости.*

Сам И. С. Аксаков понимал, что глубокое видоизменение первоначальной славянофильской теории — неизбежно. Он превосходно это выразил в своем предисловии к жизнеописанию Тютчева.

«Не как учение, воспринимаемое в полном объеме послушными адептами (говорит он там), а как направление, *освобождающее русскую мысль из духовного рабства пред Западом и призывающее русскую народность стать на степень самостоятельного просветительного органа в человечестве, славянофильство, можно сказать, уже одержало победу, т. е. заставило даже и врагов своих признать себя весьма важным моментом в ходе русской общественной мысли. Мы, с своей стороны, думаем, что оно не только исторический момент, уже отжитый, но и пребывает и *пребудет в истории нашего дальнейшего умственного развития как предъявленный неумолкающий запрос*»... И далее: «*Может потеряться из виду преимущественная *духовная связь между первыми деятелями и новейшими*; многое, совершающееся под общим воздействием, но совершающееся в *данную известную пору, при известных исторических условиях, будет даже *уклоняться, по-видимому, от чистоты, и строгости некоторых славянофильских идеалов**». «Некоторые, *слишком поспешно определенные формулы**, в которых представлялось иным славянофилам будущее историческое осуществление их любимых мыслей и надежд, *оказались или окажутся — ошибочными и история осуществить, может быть, те же начала, но совсем в иных формах и совсем иными неисповедимыми***

* Как, например, *либеральный панславизм — равенство прав и бессословность: поддержка болгарских безбожников в их восстании против церковных прав вселенского патриарха; свобода печати и т. д.*

путями. Но тем не мене, раз возбужденное народное самосознание уже не может ни исчезнуть, ни прервать начатой работы»... и т. д. (Ф. И. Тютчев. М., 1874. С. 77—78).

Какое верное, ясное понимание дальнейших судеб славянофильского учения!

Почему же славянофилы младшие, новейшие, не хотят узнавать той же теории *русской самобытности* — в *расслающих и прикрикрепляющих к земле* (дифференцирующих и объединяющих) начинаниях 80-х годов?

Разве эти начинания, эти смелые и настойчивые усилия — подражательны?

Разве они не вызваны неотложными практическими потребностями самой будничной *нашей действительности*?

Разве они не связаны тесно с *русской историей последних двух веков*?

Разве они не соответствуют тем исторически приобретенным *душевному навыкам* населения, о которых я уже выше говорил не раз? Я думаю, славянофилы согласятся, что национальное культурное государство есть своего рода живой и развивающийся организм. Так думал и Данилевский, один из наиболее чтимых славянофильских учителей.

Он, видимо, находил, что организм культурно-государственный имеет много общего с организмами *физическими* (с растениями и животными).

Посмотрим же, что говорит об этих последних другой ученый (тоже, заметим, славянофил).

«Организм всегда содержит в себе не только свое настоящее, но и свое прошедшее и свое будущее. Отсюда легко заключить о границах нашей власти (над организмами). *Над прошедшим организма у нас не может быть никакой власти*, ибо мы не можем заставить организм иметь *других предков*, принять не тот тип, который он от них *наследовал* (Н. Н. Страхов. Об основных понятиях психологии и физиологии. С. 207).

Как мы отречемся от того *душевного* наследия, от тех *вековых привычек*, которые перешли преемственно к нашему народу и к правящим классам нашим от времен Михаила Феодоровича, Петра I, Екатерины II и Государя Николая Павловича?

Как мы от них отречемся?

Мы не можем, *не разрушая* Россию, «заставить организм ее иметь *других предков*, *принять не тот тип, который он от них наследовал*».

С резко разграниченными сословиями Россия, в течение веков, стала той Россией, которую мы все знаем.

Россия же вполне бессловная, не станет ли скорее, чем мы обыкновенно думаем, *во главе именно того — общереволюционного движения*, которое неуклонно стремится разрушить когда то столь великие культурно-государственный здания Запада? Наши Добролюбовы, Писаревы, Желябовы, Гартманы и Крапоткины — уже «показали» себя. Ведь и это своего рода призвание; и это — историческое назначение *особого* характера.

Но этого ли могут желать православные патриоты славянофилов?

Конечно нет! Этого могут желать «деятели» и писатели совсем *иного рода*.

Но, разумеется, подобное «призвание» не может быть по сердцу таким честным русским людям, как Н. П. Аксаков, г. Шаарапов, или, например, сотрудники «Благовеста» (к сожалению, что-то притихшего)³.

Почему же они держатся за *всю теорию сполна* до сих пор так упорно?

Зачем они хотят быть только «послушными адептами» учения о русской самобытности, такими адептами, какими *не быть*, в случае нужды, разрешил так сказать, и сам И. С. Аксаков?..

Что за неумение узнавать *свой собственный идеал в иных и неожиданных формах*; не в тех, к которым приучила их *заблужденная* теория!

«Истинная социальная политика есть та, которая не жизнь развивает из учения, а *учение из жизни*».

Это сказал Риль в своей книге «Страна и люди»⁴ — Риль, который своими «почвенными» наклонностями должен быть по душе славянофилам.





<Прот. А. В. ГОРСКИЙ>

<Замечания на богословские сочинения
А. С. Хомякова>

Нижепечатаемые замечания А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова найдены в академическом архиве его, на отдельных листках почтовой бумаги, и писаны карандашом, рукой самого А. В-ча. Некоторые из них имеют цельный характер и стоят в связи по содержанию; другие же представляют собой лишь отрывочные мысли, занесенные на бумагу наскоро, мимоходом, в том непосредственном виде, как они возникали по какому-нибудь случайному поводу. Большая часть замечаний относится к воззрениям А. С. Хомякова на Церковь, развитым в его «Опыте катехизического изложения учения о Церкви»*. Эта их группа содержит в себе довольно подробный и последовательный разбор названного сочинения Хомякова в порядке его изложения, разделенный самим А. В. на параграфы; она не раз пересматривалась А. В. Горским, исправлялась и дополнялась. Эти замечания на «Опыт катехизического учения о Церкви» мы главным образом и предлагаем ниже читателям, из прочих же берем только то, что сохранилось в более или менее законченном виде.

Время и обстоятельства происхождения предлагаемых замечаний точно неизвестны. Несомненно, что А. В. весьма интересовался богословским учением Хомякова, хотя воззрений его не разделял и, как свидетельствует о нем в своих воспоминаниях проф. А. П. Лебедев **1, победоносно опровергал его на лекциях по догматике. Листки, найденные в архиве, дают возможность видеть, что он усердно изучал богословские сочинения Хомякова, выписывал и отмечал для себя более замечательные их места; по некоторым вопросам, выдвинутым у Хомякова, он собирал ученые справки; так, напр., один листок содержит в себе целый историко-критический аппарат по вопросу о том, почему

* См.: Полное собрание сочинений А. С. Хомякова. Прага, 1867. Т. 2: Сочинения богословские. С. 1—22. Этим изданием пользовался и А. В.

** См.: Вера и Церковь. 1900. № VII. С. 436.

у нас в 9-м члене символа веры слово: *κατολικήν (ἐκκλησίαν)* переведено: (в) *соборную* (церковь): здесь собран обширный ряд цитат, указывающий употребление этого слова в греческой, — церковной и светской, — литературе и в древнеславянском переводах.

Несколько более сведений имеется относительно упомянутых выше замечаний на «Опыт катехизического изложения учения о Церкви». В листках, содержащих разбор этого сочинения, оказались два письма, отчасти объясняющие их происхождение. Одно из этих писем, хотя не имеет ни подписи, ни адреса, ни даты, несомненно, принадлежит П. С. Казанскому, оригинальный почерк которого нельзя смешать ни с каким другим, и назначено А. В. Горскому. Оно ведет речь именно об этих замечаниях на «Опыт», составленных А. В-чем. Вот это письмо:

«Вот что полагаю нужным заметить. Вы говорите о таинствах, а не упомянули о миропомазании*, в учении о котором особенно погрешает Хомяков, давая ему значение, так сказать, благодати священства для всех христиан. Это его учение раскрыто в полемических статьях против лютеран и католиков. Изложение этого учения и опровержение его служит к уяснению понятий Хомякова о Церкви. Параграфы 2-й, 3-й, 4-й требуют пересмотра. Чтобы яснее видеть мысль Хомякова, следует перечитать все его статьи. Ключ к ним дает философия откровения Шеллинга и Шопенгауэра. Помнится мне: есть у него место, где язычников и магометан они не прочь включить в Церковь, по крайней мере, из числа спасающихся не исключает.

Возражать против того, что он Ангелов включает в Церковь, нечего, кажется**, ибо и Православная Церковь включает их в один состав, отличая наименованием торжествующих. За литургией приносятся молитвы и о Пресв. Владычице и всей небесной Церкви. Потому и в этой мысли есть часть правды.

Нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова. Благодать дается, т. е. предлагается в учении ли слова жизни или в естественном законе или в непосредственном действии Св. Духа всем разумным тварям, и Ангелам, и человекам. Это широкое, всеобщее действие Духа Божия и есть та Церковь, которая принимается Хомяковым. Кажется, прежде частного разбора, следовало бы указать на это его понятие. В тесном же смысле Церковью он называет тех, которые в душе своей причастны благодати. Потому у него и видимая Церковь, т. е. общество собственно христиан, определяется (как) Дух Божий и благодать таинств.

Выражение: Церковь земная и видимая не есть еще полнота всей церкви***, т. е. в полноту ее входит и *невидимая Церковь*, существующая *среди нехристиан*.

* См. ниже, в замечаниях А. В. Горского, §§ 21—25.

** Ср. ниже замечания, § 3.

*** См. замечания, § 5.

Выражение: при конечном суде творения, всего творения*; разумеется всеобщий суд, и потому не излишне ли Ваше возражение об оскудении веры пред концом мира.

Во второй строке на 1-м листе *глаголал***, бросается как-то этот славянизм; лучше бы сказать: говорил.

Если Вы не находите того учения о Церкви, какое я приписываю Хомякову, все же не излишне бы предположить возможным, и сказать несколько слов против подобного понимания Церкви. Потом уже безопаснее будет оговорить, что Вы с православной точки понимания будете разбивать учение, — разбивать его так, как Вы разбиваете.

Но не опустите сказать о миропомазании — по-моему, это существенный пункт в мнениях Хомякова.

Очень рад, что Вы решились сопоставить здоровое учение с учением фантазии.

Если не имеете в виду преследовать дальнейшие сочинения Хомякова, то из его письма к Бунзену нужно бы привести для объяснения понятий его о Св. Писания тот отзыв, который Хомяков делает, — именно он отвергает всякое достоинство буквы текста, допускает ошибки и погрешности писателей Богодухновенных, а усвоет Церкви, или, точнее, своему смыслу, право понимать и толковать Писание, как вздумается*.

Другое письмо принадлежит А. В. Горскому; оно сохранилось в черновом экземпляре, писанном рукой Горского, не доведено до конца и не имеет никакой хронологической пометки. Содержание его следующее:

«Возвращаю Вам, любезнейший Петр Симонович***, письмо Наталии Петровны**** с приложением.

Что сказать о заметках на книгу Алексея Степановича Хомякова?

Указаны в ней (sic) некоторые, очень резко выдающиеся места, но немного, и не все одинаково важные, и нередко — или лучше, почти везде — без доказательств. Что же за польза в таком виде печатать. Не будет ли это показывать, что защитники православия не в состоянии сказать что-либо поважнее против мудрости Хомякова?

Прочитал я книгу его; мне не представилось, чтобы Хомяков хотел быть провозвестником какой-нибудь философской теории под личиною христианства. Это не высказывается ни в опубликованных им статьях, ни в письмах интимных, по смерти его изданных, хотя, конечно, по выбору. В его любомудрии бого-

* Ср. там же.

** См. начало замечаний А. В. Горского.

*** Т. е. упомянутый выше Казанский.

**** Разумеется, без сомнения, Н. П. Киреевская.

словском всего яснее сказывается одно чувство — свободы. Ему ни власть, ни закон, ни символ — ничто не препятствует. Любви, свободно он хочет покоряться Евангелию, но и в этой покорности он не перестает себя чувствовать и считать свободным».

В каком отношении между собой стоят оба эти письма, — решить трудно. Возможно думать, что приведенное сейчас, последнее письмо было послано А. В. Горским к П. С. Казанскому вместе с заметками на книгу Хомякова, которые и разумеются под именем «приложения», письмо же Казанского было ответом Горскому, составленным по прочтении его заметок. Но с этим не согласуется фраза в письме Казанского: «очень рад, что Вы решили сопоставить здоровое учение с учением фантазии» — сопоставить, конечно, для печати*, — между тем как Горский решительно заявлял, что он не находит пользы печатать заметки «в таком виде». Радоваться, очевидно, было нечему. Ничто не препятствует принять и обратный порядок, и тогда дело нужно представлять себе, по-видимому, так. П. С. Казанский, узнав о существовании у А. В. Горского заметок на сочинения Хомякова, пожелал ознакомиться с ними, чтобы побудить последнего к печатанию их, и свой отзыв о заметках высказал в письме к нему, но А. В.-ч, находя заметки недостаточными, раздумал их печатать и, быть может, в намерении дать им более обстоятельную обработку, отложил их до поры, до времени. Во всяком случае, оба письма любопытны, поскольку они выражают собой суждения о Хомякове двух замечательных богословов своего времени и свидетельствуют о том интересе, какой вызывало у них учение Хомякова.

Богословские воззрения Хомякова, несмотря на их оригинальность и довольно широкую распространенность в читающей публике, еще недостаточно оценены в нашей литературе, особенно с точки зрения строго православного учения о Церкви. Поэтому думаем, что предлагаемые ниже замечания на эти воззрения, принадлежащие перу выдающегося русского ученого богослова-историка и глубоко православного христианина, при всей их неполноте и отрывочности, будут приняты с должным вниманием**.

Мое учение несть Мое, но пославшего Мя (Ин. 7, 16), — глаголет Христос Спаситель, указывая на единственный источник, из которого Сам почерпал возвещаемые Им истины. И о Духе Своем, которого обещал послать Своим ученикам, как единственного Учителя, который наставит их на всяку истину, воз-

* Что речь идет о приготовлении заметок именно к печати, — о том свидетельствует все письмо П. С. Казанского.

** В нижеследующем все примечания принадлежат издателю, кроме двух, при которых сделано надлежащее указание.

вестил: *от Моего примет* (Ин. 16, 13, 14), указывая тем на единство Евангельского учения в его начале и дальнейшем развитии чрез Апостолов.

Слово Христа, слово Духа Святаго, изглаголанное Апостолами и дошедшее до нас в письмени и предании, есть таким образом единственное свидетельство истины, на котором опиралась и опирается Церковь всех времен. Слово Церкви, слово Отцов Церкви есть тоже слово Христа в разъяснении. Отселе самый простой и удобный способ для удостоверения в том, истинно ли какое-нибудь учение, состоит в сличении его с указанными несомненными свидетельствами истины.

С этою мыслью предполагаем рассмотреть некоторые статьи богословские, принадлежащие А. С. Хомякову.

В рассматриваемых богословских статьях Хомякова весьма редко приводятся слова Писания или слова Отцов Церкви в точности. Нет сомнения, что глубоким воззрением на предметы христианской веры он обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоению истины Христовой сердцем и жизнью. Тем не менее должно согласиться, что в изложении мыслей автора значительное участие принимала и перерабатывающая, своеобразно все изменяющая и под влиянием философии увлекающаяся некоторыми своими идеями сила собственного его рассуждения.

Сделаем опыт проверки над некоторыми положениями автора*.

1) Статья, названная: «Опыт катехизического изложения учения о Церкви» в самом начале своем (§ 1) дает такое понятие о Церкви: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»**. Чтобы яснее видеть характеристические особенности такого понятия о Церкви, противопоставим ему определение Церкви, данное православным катехизисом: «Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами».

* Это вступление к разбору богословских сочинений А. Хомякова дошло на особом листике бумаги уменьшенного формата. Дальнейшие же замечания на «Опыт катехизического изложения учения о Церкви» писаны на одинаковых листах бумаги, пронумерованных цифрами.

** Соч. А. С. Хомякова. Т. II. § 1. С. 3.

С первого раза нельзя не видеть, что в «Опыте катехизического учения» обращается главное, и почти исключительное внимание на внутреннее, одушевляющее и оживляющее начало Церкви, Божественную благодать, и опускается из виду ее видимое органическое устройство: «Церковь не есть множество лиц». Конечно, так; однако же и без множества лиц не может быть Церкви. «Единство благодати» доколе не перешло от Духа Святаго во множество лиц, дотоле не могла образовать из себя Церкви. Благодать принадлежит Духу Св.; (но) Дух Св. не есть Церковь, и обратно Церковь не есть Дух Св. Или это будет не точное, не строго апостольское учение о Церкви, подобное учению монтаниста Тертуллиана: *Ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, — non numerus episcoporum* *.

Далее в «Опыте» Божественное начало жизни церковной называется именем благодати; следовательно, имеется (в виду) преимущественно освящающая его сила, действующая посредством таинств. Но это не обнимает всей полноты жизни Божественной, действующей в Церкви. Христос Спаситель как в жизни Своей на земле явил Себя не только жертвою и Первосвященником, но и Пророком и Царем, так и в Церкви Своей продолжает действовать и Своим словом, и Своею Божественною властью. Потому-то в понятии о Церкви, сообщаемом в православном катехизисе, упоминается о вере православной, о законе Божиим и о священноначалии как необходимых принадлежностях Церкви.

В «Опыте» не совсем устранена и человеческая сторона Церкви; здесь говорится о множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Но «множество» не дает понятия о правильном, органическом устройстве известного собрания лиц. По учению (же) православного катехизиса, Церковь не только множество, но и правильно организованное общество, — общество Богоустановленное, — общество со своим священноначалием. Такое понятие о Церкви основывается во всех чертах своих на учении Христа Спасителя и Апостолов.

Из этого сопоставления двух определений Церкви можно видеть, как многого недостает для точного и полного понятия о Церкви в «Опыте». Этот недостаток — неслучайный, но во многом зависит от коренного взгляда на Церковь, который проходит чрез всю статью.

* *De pudicitia*. С. 21. — *Примеч. А. В. Горского*. «Церковь собственно и главным образом есть сам Дух, а не счисление епископов» (лат.). — *Ред.*

2) В изложенном понятии о Церкви, упомянув о множестве разумных творений, покоряющихся благодати, автор «Опыта» продолжает: «дается же благодать и непокорным и не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви» *. Что хочет этим сказать автор? По-видимому, то, что все не покоряющиеся благодати не принадлежат к составу Церкви. Они приняли благодать, но не повиновались ее требованиям; получили талант, но не воспользовались им соответственно Божественному назначению. При решительном сопротивлении духу благодати они действительно выходят из Церкви и отсекаются от Церкви, и потому становятся вне Церкви, согласно с словом Спасителя: *аще и Церковь преслушает, буди тебе яко язычник и мытарь* (Мф. 18, 17). Но, во-первых, почему же говорится, что и таким *дается благодать*? на чем основано такое учение? и как дается им благодать *вне Церкви*? Во-вторых, если же автор понимает здесь не собственно отверженных членов Церкви, но грешников слабых, падающих, часто изменяющих благодати, то, конечно, справедливо то, что им еще *дается благодать*; но почему же автор ставит их *вне Церкви*? Правда, они не принадлежат к существу Церкви и не составляют здоровых членов истинного тела Христова, но долготерпением Божиим еще держатся в составе истинной Церкви, и этим способом могут даже соделаться снова живыми членами ее. Христос Спаситель, по притче Евангельской (Мф. 13, 24 сл.) терпит на Своем поле и плевелы до жатвы. Это поле есть Царствие Божие, т. е. Церковь.

3) В понятии о Церкви, сообщаемом в «Опыте», мы не можем не заметить, что говорится здесь не о людях, а вообще о *разумных творениях*. И далее автор к числу членов Церкви присоединяет и Ангелов, говоря: «живущий на земле, совершивший земной путь, несозданный для земного пути (как Ангелы), не начинавший еще земного пути (будущие поколения), все соединены в одной Церкви, — в одной благодати Божией» **.

4) «Только в отношении к человеку, — говорит «Опыт», — можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую» ***. — Что он понимает под видимую Церковь, — здесь не объясняется; приведем другие места, где автор касается того же предмета. В § 2 он говорит: «Церковь видимая или *земная* живет в совершенном общении и единстве со всем телом цер-

* Соч. А. С. Хомякова. Т. II. § 1. С. 3.

** Там же.

*** Там же.

ковным, коего глава есть Христос» *. По-видимому, здесь Церковью видимою называется сущая на земле Церковь, не достигшая еще отечества небесного, а под именем всего тела Церковного разумеется та и другая Церковь совместно с миром ангельским. В § 8 сказано: «Церковь видимая не есть видимое общество Христиан, но Дух Божий и благодать таинств живущих в этом обществе» **. — Односторонность такого понятия о Церкви мы раскрыли выше. Не надобно быть духовнее духовного Слова Божия. Церковь, — говорит оно, — есть *тело* Христово (Еф. 1, 23). Сие тело, по благодати Божией, суть все искупленные Иисусом Христом; *мнози едино тело есмь о Христе* (Рим. 12, 5). Таким образом, Церковь земная или сущая на земле есть часть тела Христова, обнимающего собой весь чистый и очищающийся при помощи благодати мир духовных существ на земле. Что же будет Церковь невидимая? «Опыт катехизического учения» не дает на это ответа. Но справедливо было бы одну и ту же Церковь почитать и видимой, и невидимой, — только в различных отношениях ***.

5) «Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения» ****. — Если, по выражению автора, Церковь видимая есть Дух Божий и благодать таинств, то непонятно, на каком основании он утверждает, что полнота и совершение Церкви, т. е. Духа Божия и благодати таинств, должны открыться только при конце мира? Евангелие (не?) ***** представляет нам последнее время мира самым обильным по излиянию Духа Божия.

6) «Церковь земная и видимая... творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству» ^{6*}. — Т. е. пребывающему в неверии язычества, иудейства и магометанства? Конечно, так; своего суда о стоящих вне ее ограды она не износит, но знает суд Божий: *не веруй*, т. е. отвергающий ее проповедь, *уже осужден есть* (Ин. 3, 18).

7) Церковь земная признается существующей с сотворения мира и признаками ее поставляются внутренняя святость и

* Там же.

** Соч. А. С. Хомякова. Т. II. С. 10, 11.

*** Последние фразы, начиная со слов: «Таким образом...», в оригинале зачеркнуты.

**** Соч. Хомякова. Т. II. С. 4.

***** По нашему мнению, смысл речи требует здесь отрицания, но в подлиннике его нет.

^{6*} Соч. Хомякова. Т. II. С. 4.

внешняя неизменность *. — Под именем святости разумеется не одна только нравственная чистота и совершенство духовное, но и вообще отсутствие всякой лжи. Что разумеется под именем внешней неизменности и как утверждать внешнюю неизменность Церкви при переходе ее из Ветхого Завета в новозаветные события, непонятно, — тем более что чрез несколько строк допускается внешнее изменение обряда не только при переходе Ветхозаветной Церкви в Новозаветную, но и в самой Церкви Новозаветной.

8) «Признаки Церкви, — святость и неизменность, — познаются только ею самою и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых же и непризванных они непонятны» **. — Но разве во время борьбы христианства с язычеством греко-римским не была примечаема и не действовала на язычников святость жизни членов Церкви? Разве Апостол не говорит: *да о немже клеветуют вас, аки злодеев, постыдятся злословящих ваше благое о Христе житие* (1 Петр. 3, 16)? Разве Сам Спаситель не сказал: *не может град укрытися в верху горы стоя* (Мф. 5, 14)? Конечно, Божественное достоинство Церкви вполне может быть постигаемо только полными участниками ее духовных благ: *духовная духовным востязуются*. Но Церковь, разливая свой внутренний свет и вовне, невольно привлекает к себе взоры и стоящих вне ее, — мало того, она не может сама не стараться о том, чтобы ее познавали более и более остающиеся еще в неведении Бога истинного и Его благодати. *Тако да просветится свет ваш пред человеки* (Мф. 5, 16). — Здесь говорится еще о чуждых и непризванных. Кто же не призывается благодатию в недра Церкви? Спрашивается: достаточно ли указанных признаков для отличения истинной Церкви от заблуждающейся? Нет, — по тому самому, что они, по признанию автора, для посторонних невидимы. В таком случае зачем же они и указываются? Недостаток точного определения Церкви и строгого разграничения частных понятий о различных состояниях и отношениях Церкви много вредит ясному разумению высказываемых автором положений.

9) «В Церкви, то есть членах ее, зарождаются ложные учения, но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и не оскверняя уже собой святости церковной» ***. — Но разве всегда заблуждение членов Церкви образует ересь или

* Там же. § 3.

** Там же.

*** Там же. § 3. С. 5.

раскол? Как же опускать из внимания то, что и состоящие в недрах Церкви не свободны как от разных заблуждений, так и от заразы греха, но находятся в Церкви, как во врачебнице? Несправедливо осуждение папы Гонория, или, как выражается автор, объявление ошибки в его учении, приписывается собору Халкидонскому *2.

10) Хотя выше и указаны были два признака Церкви: внутренняя святость и внешняя неизменность, но в § 4 снова говорится о четырех свойствах, отличающих Общество Церкви от всякого иного общества человеческого, как они выражены в Символе веры **. При этом в объяснение наименования Церкви Апостольскою замечено, что: «в писании и учении Апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви». Но ниже, в § 5, сказано: «нет пределов Писанию, ибо всякое Писание, которое Церковь признает своим, есть Священное Писание...; было до нашего времени Священное Писание, и, если Богу угодно, будет еще Священное Писание» ***. — Если под именем Писания разумеется именно то, что и следует разуметь, т. е. Богодухновенные писания, то, признавая полноту писаний Апостольских, для чего еще ожидать новых Богодухновенных писаний? И на каком основании? Уравнивая Богодухновенные книги Апостолов с собственно произведениями Церкви, как-то с символами, автор как будто забывает, что все... ею принимаемые... **** достоверные и несомненные истины уже основываются на словах писаний Апостольских.

11) «Ни одна община и ни один пастырь не могут быть признаны за хранителей всей Веры» *****. Выше замечено, что в писании и учении Апостольском содержится вся полнота веры церкви, ее упований и ее любви. Во втором веке Церковь имела уже и писания Апостольские вполне, и сохраняла их предание. От второго века наследовала то и другое Церковь третьего века, и т. д. Почему же и в настоящее время нельзя признать, что Церковь сохраняет в себе всю веру Апостольскую? 6*

* В примеч. на с. 5. — Осуждение это произнесено на VI Вселенском Соборе.

** Соч. Хомякова. Т. II. § 4. С. 5.

*** Соч. Хомякова. Т. II. § 5. С. 8.

**** Это место, не поддающееся разбору в оригинале, воспроизведено по догадке.

***** Соч. Хомякова. Т. II. § 4. С. 6.

6* Быть может, в словах Хомякова критик усматривает ту мысль, что хранительница всей Веры есть Церковь в совокупности всего ее бытия, а не церковь данного исторического момента.

12) «Всякая община христианская, не присваивая себе права догматического толкования или учения, имеет вполне право изменять свои обряды, вводить новые, не вводя в соблазн другие общины» *. — Кажется, здесь та и другая мысль выражена недовольно определенно, и обе бездоказательно. Почему нельзя учить догматически никакой общине на основании Слова Божия и предания? А не на основании Слова Божия и предания не дозволяется учить и всей Церкви. На каком основании *всякой общине* усвоится право изменять обряды без всяких ограничений? Что же это будет за порядок и благочиние, о которых так заботились Апостолы? Обряды входят в состав и таинств. И здесь та же свобода, и притом для всякой общины? И почему предоставляется это право общине, а не епископу, тогда как известно, что устройство всех порядков в церкви Ефесской Апостол предоставил не самой церкви, но епископу Тимофею? Сам же автор говорит далее: «единством обрядов церковных должен дорожить всякий христианин».

13) «Дух Божий, живущий в Церкви, правящий ею и умудряющий ее, является в ней многообразно; в Писании, предании и в деле, ибо Церковь, творящая дела Божии, есть та же Церковь, которая хранит предание и писала Писание» **. — Почему Церкви всей усвоится написание св. книг, когда нам известно, напр., что Апостол Павел писал по данной ему премудрости, равно и другие Апостолы не от лица той или другой Церкви, но по данной им от Иисуса Христа власти? Почему автор соглашается сказать, что Церковь *хранит* предание, следовательно, приняла его; а не соглашается сказать, что она также приняла и Писание? «Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности Церковной» ***. Везде автор уничтожает личную деятельность членов Церкви. Но Дух Божий не сам непосредственно пишет и не чрез всю совокупность Церкви, а чрез избранных лиц, которые для того наделяются особыми дарами Духа на пользу Церкви. *Еда вси Апостолы, еда вси пророцы, еда вси учителя?* Вот язык Апостольский.

14) «Потому ни в Писании искать основы преданию, ни в предании доказательств Писания, ни в деле искать оправдания для Писания и предания — нельзя и не должно» ****. — Отчего

* Соч. Хомякова. Т. II. § 4. С. 6.

** Там же. § 5. С. 6.

*** Там же.

**** Там же.

же не так? Если все от единого Духа, то одно другим необходимо должно доказываться. Единство начала, единство духа и силы должно служить верным ручательством истинности того, или другого, или третьего.

15) «Вне Церкви живущему непостижимо ни Писание, ни предание, ни дело» *. — Афоризм не точно выраженный. Иначе, если это принято безусловно, то напрасно трудятся распространять Слово Божие все библейские общества, все миссионеры и переводчики Библии для язычников. — И Апостол говорит о настоящем состоянии в Церкви: отчасти понимаем, отчасти пророчествуем. Итак, и живущие в Церкви (как Апостолы) не все еще понимают. Но и для живущих вне Церкви не все непостижимо в Писании, в предании, в деле. Кто из язычников, читавших Евангелие, скажет, что нет для него ничего здесь постижимого?

16) «Всякий ищущий доказательств Церковной истины тем самым или показывает свое сомнение и исключает себя из Церкви, или дает себе вид сомневающегося» **. — Отрицая всякие способы удостоверения в Церковной истине, как показывающие сомнение и призывающие в участие разум ***, автор высказывает мысль, что от предания одного, от Писания или от дела может почерпнуть человек только знание внешнее и неполное, и потому *необходимо ложное*. Автор говорит: «не спрашивает Церковь: какое Писание истинно, какое предание истинно и какой собор истинен и какое дело угодно Богу?» **** Как же принято писание Нового Завета и Ветхого Завета? без испытания? без исследований? Нет; как евангелисты поверяли одни сказания другими и передавали в своих книгах только то, что исследовали испытно (Лк. 1, 3), так и Церковь или свидетельством Апостольским, или средствами историческими удостовералась, что то или другое писание есть истинно, и принимала его. — Вы скажете, что у Вас речь о Церкви в существе ее: для Духа Божия, живущего в Церкви, если Вы его разумеете под именем Церкви, как сказали выше, — конечно, нет нужды до-

* Там же.

** Там же. С. 7.

*** Разумеются дальнейшие слова А. С. Хомякова: «(всякий ищущий доказательств Церковной истины)... сохраняет надежду доказать истину и дойти до нее собственной силою разума; но силы разума не доходят до истины Божией и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательства».

**** Соч. Хомякова. Т. II. § 5. С. 7.

знать, какое писание его истинно и пр. Но для чего говоря о том, что не подлежит никакому вопросу, не говорите ничего о Церкви действительной? Какое значение для нее имеет и Писание, и предание, и дела? И как ей удостовериться и в том, и в другом, и в третьем? Кто ей это укажет? Для чего избегаете говорить об иерархии?

«Священным Писанием называется собрание Ветхозаветных и Новозаветных книг, которые Церковь признала своими. Но нет пределов Писанию: ибо всякое писание, которое Церковь признает своим, есть Священное Писание. Таковы, по преимуществу, исповедания соборов и особенно Никео-Константинопольское. Посему было до нашего времени Священное Писание и, если угодно Богу, будет еще Священное Писание» *. — Позволительно ли православному богослову смешивать Богодухновенные писания Ветхого и Нового Завета с произведениями собственно церковными? Символические изложения вероучения церковного сами основываются на писании. Таков символ Никео-Царьградский, выбранный по слову из Св. Писания. «Будет еще писание». Автор пророчит нам новое откровение? Церковь нигде не высказывала такой надежды. Если будут новые Писания, то будут и новые догматы? Почему тогда не оправдывать и прибавления *filioque* и другие новоизобретенные догматы досужего католичества?

Г. Хомяков не переносит ли на всю Церковь то мистическое состояние, какое испытывают некоторые лица в особенных обстоятельствах? Но справедливо ли Ап. Павла, восхищенного до третьего неба, который слышал там неизреченные глаголы и потому не сообщал и не мог сообщить их никому, представлять себе в одном положении с прочими членами Церкви? **

17) «Не у всех одна вера или одна надежда или одна любовь; ибо ты можешь любить плоть, надеяться на мир и исповедовать ложь; можешь также любить, надеяться и веровать не вполне, а отчасти; и Церковь называет твою надежду надеждой, твою любовь любовью, твою веру верой; ибо ты их так называешь и она с тобой о словах спорить не будет» ***. — Не значит ли это проповедовать совершенное отрицание истинной веры, надежды и любви? И как спорить Церкви не будет? А разве Апостолы мало спорили об истинном значении веры с иудействующими?

* Там же. С. 7, 8.

** Последняя фраза, начиная со слов: «Г. Хомяков...» и пр. в подлиннике зачеркнута.

*** Соч. Хомякова. Т. II. § 6. С. 8.

разве довольствовались их полуверием? и т. д. Если держаться строго сего воззрения, то нечего спорить ни с католичеством и протестантством, ни даже с кем-либо еще более чуждым православной Церкви; непонятны тогда собственные споры автора о Церкви.

18) «Сие исповедание (Никое-Константинопольское) постижимо, так же как и вся жизнь Духа, только верующему и члену Церкви» *. — Не много ли сказано: *постижимо*? Тайна Св. Троицы постижима ли? тайна воплощения постижима ли? *вся жизнь* Духа постижима ли? Не хвалились постижением таких тайн и Апостолы, их провозглашавшие в своих писаниях по откровению Духа Святого.

19) «Общины христианские, оторвавшиеся от Святой Церкви, не могли уже исповедовать исхождение Духа Св. от Отца одного, в самом Божестве; но должны были исповедовать одно только внешнее послание Духа во всю тварь, послание, совершаемое не только от Отца, но и чрез Сына» **. — Но 1) Церковь Римская, за нею и другие общины не только исповедуют так называемое внешнее послание Духа Св. от Отца чрез Сына, но и признают исхождение Духа Св. от Отца, только им одним не ограничиваются, вопреки словам Спасителя. 2) Непонятно, каким образом нарушение братской любви самовластным прибавлением нового догмата в общее исповедание, без сношения с другими, восточными, братьями, должно было привести церковь Римскую именно к повреждению сего пункта вероучения? Почему не могла она правильно исповедовать только исхождение Духа Святого? 3) И как считать это лжемудрование следствием нарушения духа любви, когда оно зародилось в духе римского богословия еще ранее этого нарушения и при помощи самомнения привело к разрыву братского союза?

«Благодать Божию утратили они (т. е. церковь Римская и другие) как в исповедании, так и в жизни» ***. — Выше автор с крайней осторожностью выражался о язычниках и не признавал за Церковью права произносить на них суд осуждения. А здесь, помимо суда церковного, производит решительный приговор на все западное христианство. «Утратили благодать в исповедании и жизни». Однако же Церковь православная признает в церкви Римской таинство крещения, не повторяет конфирмации, не рукополагает в ней рукоположенных и т. д. Что же?

* Соч. Хомякова. Т. II. § 7. С. 9.

** Там же. С. 10.

*** Там же.

Ужели это есть только наружная уступка, а не имеется основания в мысли, что благодать Св. Духа еще не вполне отступила от западного христианства.

20) По мнению автора, существуют*: 1) церковь невидимая, 2) церковь видимая, т. е. Дух Божий и благодать таинств и 3) видимое общество носящих имя христиан. Последнее он не удостаивает и имени церкви, хотя сам сознает, что в этом видимом обществе невидимо пребывает Церковь на земле. Нет. Слово Божие и подлинное учение Православной Церкви не так строго относятся к последнему, чтобы лишать его имени Церкви. В откровении Иоанновом читаем откровение Иисуса Христа к семи церквям: большую часть этих церквей суд главы Церкви находит подлежащими обличению, следовательно, дает видеть, что не все члены этих церквей суть члены истинного тела Христова, и, однако же, не лишает эти общества наименования Церкви. Апостол Павел обличает Галатских христиан в важных уклонениях от чистоты веры, и, однако же, пишет свое послание церквям Галатским, а не обществу. И Церковь православная, требуя от всех чистоты и святости жизни, в то же время не извергает из недр своих и заблуждающихся не по упорству, и грешников не нераскаянных, в чаянии их исправить при помощи благодати Божией и любви братий.

21) Сказав: «исповедуя едино крещение как начало всех таинств, мы не отвергаем и других», после перечисления прочих шести таинств прибавляет: «много есть и других таинств; ибо всякое дело, совершаемое в Вере, Любви и Надежде, внушается человеку Духом Божиим и призывает невидимую благодать»**. — Итак, автор не признает существенного различия между крещением или другими таинствами и всяким другим благодатным делом человека? Конечно нет; он признает это различие. Для чего же смешивать понятия, без нужды не по указанию Церкви расширяя понятие о таинствах.

«Седьмь таинств совершаются не одним каким-либо лицом, достойным милости Божией, но всей Церковью в одном лице, хотя и недостойном»***. И далее, говоря о рукоположениях, автор прибавляет: «таинство дает рукоположенному то великое значение, что, хотя и недостойный, он в совершении своего таинственного (?) служения действует уже не от себя, но от всей

* Имеется в виду § 8. С. 10, 11.

** Соч. Хомякова. Т. II. С. 12.

*** Там же.

Церкви, т. е. от Христа, живущего в ней» *. — Если *вся* Церковь совершает в лице одного, то, значит, всякий, без особенно-го уполномочения, без особых даров благодати, без особого приготовления может совершать таинство, — тем более что автор говорит, конечно, о действительных членах истинной Церкви. Нет, *вся* Церковь избирает совершителя таинств, но не вся Церковь совершает таинства. Для совершения таинств нужно сообщение особой благодати, преподаваемой от Христа чрез Церковь. Иначе, если вся Церковь совершает таинства, то не нужно и особое рукоположение и сообщение особой благодати для избираемого в служителя таинств. Или рукоположение должно будет обратиться в простой обряд, означающий только поручительство должности, а не призывание благодати, немощное врачующей и оскудевающее восполняющей. Церковь есть живой, оживляемый Духом Святым организм. В нем каждый орган имеет свое назначение и служение. *Аще все тело око, где слух, аще же все слух, где дхание* (1 Кор. 12, 17 и далее см. 19)? Если бы все были одним членом, то где было бы тело?

22) «Никакой Дух, кроме Бога, не может вполне назваться бестелесным» **. Это изрекается, но не доказывается.

23) «Рукоположение содержит в себе всю полноту благодати, даруемой Христом своей Церкви» ***. Не всю, а каждому преподается в своей мере. Могут быть и нерукоположенные благодатствованы известными дарами Духа Святаго паче получивших Духа Св. в рукоположении, хотя неприавшие таинства рукоположения и не позволяют себе совершения действий, предоставленных посвящающимся на служение алтарю.

«Сама же Церковь, сообщающая членам своим полноту духовных даров, назначила, в силу своей Богоданной свободы, различия в степенях рукоположения» ****. — На чем основано это учение? Апостолы получили полноту даров духовных, но не от Церкви, а от самого Христа, их избравшего и определившего на служение и потом ниспославшего им Духа Святаго. И Апостол Павел говорит: *Той дал есть овы убо Апостолы, овы же пророцы, овы же блавестники, овы же пастыри и учителя*. Видите, не от Церкви получают свои права и дары пастыри и учителя. В другом случае Апостол говорит епископам: *Дух Святый постави вас пасты стадо Христово*. Если бы различие

* Соч. Хомякова. Т. II. С. 13.

** Там же.

*** Там же.

**** Там же.

степеней не исходило от Духа Святого, как бы Церковь сама собой могла бы ограничить его изливания на низшие степени или расширить на высшие? Епископов, пресвитеров и диаконов представляет нам еще Апостольская Церковь. Действие Апостолов в распределении сих степеней не может быть названо собственно церковным. Они давали законы и Церкви.

Очевидно, как мало удовлетворительного заключают в себе эти слова об иерархии. И однако же это единственное место в учении о Церкви единой, где говорится об учреждении иерархии. Но и здесь говорится о членах иерархии только как о совершенствах таинств, — не как об учителях веры и правителях Церкви.

24) Рассуждая о таинстве брака, автор говорит: «великие Учители Церкви — Апостолы признают таинство брака даже у язычников, ибо, запрещая наложничество, они утверждают брак между язычниками и Христианами, говоря, что муж святится женою верною, и жена мужем верным» *. — Здесь 1) странно, что брак называется таинством даже у язычников, тогда как таинство может быть только в Церкви и для Церкви, как сам автор выше тоже утверждал. 2) Брак между новообращенным христианином и язычницей Апостол не утверждает, а только терпит до времени под условием расположения неверующей стороны оставаться в браке по-прежнему. Это не значит утверждать брак. Если же неверующий, — продолжает Апостол (1 Кор. 7, 12—16), — хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра (т. е. христианская сторона в супружестве) в таком случае не связаны. Если бы Апостол утверждал брак с язычниками, то не позволил бы так легко расторгать союз; если бы утверждал брак у язычников, то разрешил бы и вступать в брак с язычниками, но сего Церковь, на основании Апостольского предания (1 Кор. 7, 33), отнюдь не допускала. 3) Что же касается до слов Апостола: *святится муж неверен о жене верне*, то они не относятся к таинству христианскому, о котором и речи здесь нет, а к тому, что язычник, несмотря на разное верие, хочет жить в браке с христианкою, и этим добровольным сожительством уже показывает наклонность к сближению к христианству и надежду вполне сделаться членом св. общества Церкви.

25) Говоря о таинстве покаяния, автор высказывает мысль, что «одна только Церковь имеет силу оправдания» **. — Прощает грех нам, кающимся, Сам Господь Бог. Оправдываемся же

* Там же. С. 14.

** Там же.

мы, по учению Апостола, благодатию Иисуса Христа. Христос и Церковь не одно и то же. Церковь без Христа ничто, Христос без Церкви есть Бог Слово. Автор часто сливает Божественное и человеческое в понятии о Церкви.

Говоря о таинстве елеосвящения, автор заметно придерживается католического учения о сем таинстве как о предсмертном освящении: «в нем, — говорит он, — совершается благословение всего подвига, совершенного человеком на земле, и всего пути, им пройденного в вере и смирении» *. Ни слова Апостола Иакова, ни учение Церкви Православной не ограничивают употребление этого таинства только ввиду предстоящей смерти.

«Церковь живет даже на земле не земною человеческою жизнью, но жизнью Божественною и благодатною. Посему не только *каждый из ее членов*, но и вся она торжественно называет себя Святою» **. Церковь несомненно есть святая, но не каждый член ее свят, хотя каждый из них званию святого причастен.

«Она не признает над собою ничьей власти, кроме собственной» ***. — Глава Церкви видимой и невидимой есть Христос. Христос не член Церкви, чтобы его власть Церковь могла считать своею. — Если автор думает своими словами отразить притязания на единовластное господство пап в Церкви, то спорить об этом не будем; при всем том желали бы, чтобы мысль автора была выражена ближе к Апостольскому учению. Где какой-либо Апостол сказал, что Церковь не признает над собою никакой власти, кроме собственной? Напротив, он говорит: *Церковь повинуется Христу* (Еф. 5, 24). Церковь повинуется Христу, а не Христос повинуется Церкви.

«Не потому Церковь положила (младенцев крестить, миропомазывать и причащать), чтобы осуждала некрещенных младенцев, коих Ангелы всегда видят лице Божие; но положила сие по духу любви, в ней живущему» ****. — Вопрос об участи младенцев, не сподобившихся крещения, церковным образом не разработан. Посему и не касаемся его здесь. Но сомнительною нам кажется мысль, будто все младенцы имеют своих Ангелов. Господь, говоря о младенцах, что Ангелы их выну видят лице Отца небесного, не имеет ли в виду сынов завета, а не язычников? И Церковь, употребляя пред крещением заклинание, дает разуметь, что некрещенный состоит под другим блю-

* Соч. Хомякова. Т. II. С. 14.

** Там же. § 9. С. 15.

*** Там же.

**** Там же. С. 17.

дением, а не ангелов добрых, и только уже после заклинания молит: сопрязи животу его ангела светла, избавляющего его от всякого навета сопротиволежащего (молитва четвертая).

«Поклоняясь и славя святых, мы просим, дабы прославил их Бог». — На чем основывается эта мысль? Вот на чем: «кто нам запретит просить, да прославит Он Святых Своих» *. Не для всякого удовлетворительно такое основание.

«За неизбранных не молимся, как и Христос молился не о всем мире, но о тех, кого дал Ему Господь» ** (д. б. Отец). Поелику мы своим судом не можем определить, кто избран и кто не избран, то в этом не имеем и основания не молиться о ком-либо. Есть указания в писаниях Апостольских на грехи к смерти и грехи не к смерти. *Есть грех к смерти*, — говорит Иоанн Богослов, — *не о том говорю, чтобы он молился* (1 Ин. 5, 16). Здесь основанием, почему не молиться, полагается грех видимый или греховное состояние, а не сокровенный от нас суд Божий. Что же касается до указания на пример Евангелия, то в настоящем случае он не идет к делу. Ходатай мира принес свою жертву за всех. Правда, в первосвященнической молитве Сам Он говорит: *Аз о сих молю, не о всем мире молю* (Ин. 17, 9), но это ограничение относится только в известной части Его молитвы. В дальнейшем Он молится и о верующих в Него (из среды мира) по слову Апостолов ***.

* * *

Хомяков утверждает, что охраняет Церковь от погрешностей не иерархия, а народ, и приводит слова грамоты патриархов ****.

Это несправедливо. Он воображает, что после соборов вселенских бывали какие-то еще рассуждения у не присутствовавших на соборах о том, правильно ли решен тот или другой догматический вопрос, и только после рассмотрения и единогласного одобрения принимались эти определения *****. Это фикция.

* Там же. С. 19.

** Там же.

*** Здесь кончаются замечания А. В. Горского на «Опыт катехизического изложения учения о Церкви» А. С. Хомякова.

**** Разумеется грамота от собора четырех патриархов восточных и 29 епископов, изданная в 1848 г. в ответ на послание папы Пия IX «к Восточным» о соединении Церквей.

***** См.: Соч. Хомякова. Т. II. С. 44—45, 89, 64, 65 и мн. др.

Таких суждений никто снова не предпринимал, тем менее миряне. Если и было после некоторых соборов, именовавших себя вселенскими, опровержение их, то не миряне единственно составили, но с ними и остальные иерархи, на соборе не присутствовавшие или на соборе терпевшие насилие. Что касается до слов грамоты, то она имеет в виду только внешнее охранение, а не развитие и разъяснение учения. Во времена гонения на православие множество православных естественно должно было защищать пастырей своих, готовых стоять за православие, и императоры опасались их трогать, напр. Валент — Василия Великого. С другой стороны, конечно, и пастыри иногда побаивались своего народа, когда они желали в чем-либо изменить истине. В этом смысле говорится, что и наш раскол немало содействовал сохранению нашей Церкви в древнем ее положении. Но это не дает еще права объяснять непогрешимость Церкви миром, т. е. обществом мирян, помимо иерархии: без учителей веры что было бы это стадо?

* * *

На с. 338 и 339 * Хомяков, выясняя свое понятие о Церкви в отличие не только от учения католиков и протестантов, но и в отличие от православных богословов, будто бы не освободившихся от влияния западной науки, ссылается на послание восточных патриархов.

Приводимые по памяти ** слова послания в ответ на приглашение папы к союзу передаются неточно. По переводу послания, помещенному в Христ. Чт. 1849 г. ***, вот как излагается указанное место. Папа, упрекая восточных в разных недостатках, между прочим писал: между вами не могло сохраниться единства учения и священного управления ****. Отвечая на это,

* См. письмо V Хомякова к Пальмеру, Соч. А. С. Хомякова. Т. II. С. 336—341.

** Хомяков пишет: «Послания у меня нет под рукою, и я пишу на память».

*** Окружное послание единой, святой, соборной и апостольской церкви ко всем православным христианам (Христианское чтение. 1849. № 11. С. 163—172).

**** Обратите внимание на то, принесло ли Вам какую-нибудь пользу последовавшее затем разделение, вследствие которого вы не только с церквами западными, но и между собою не могли охранить древнего единства как в учении, так и священном управлении (латинские слова папы у Пихлера: *Gesch. d. kirchl. Trenn.* 1. P. 534.)³ — *Примеч. А. В. Горского.*

послание говорит: «у нас православие сохранило соборную (κατολικήν) церковь непорочно невестою Жениху ея, хотя мы и не имеем никакого светского надзирательства (ἀστυνομίαν κοσμικήν) или, как говорит Его Блаженство, священного управления (ἱεράν ἐπίστασιάν), а только соединены союзом любви и усердия к общей матери, в единстве веры, запечатленной семью печатями Духа, т. е. семью вселенскими соборами, и в послушании истине» *. По этому переводу выходит странная мысль, будто патриархи, сами священноначальники церкви Восточной, сознаются, что у них нет священного управления. Или они не то хотят сказать. Отражая обвинение в недостатке единства управления, они соглашаются, что нет у них того мирского градоуправления (ἀστυνομίαν), т. е. мирского владычества, какое присвоил себе папа под благовидным наименованием «священного управления», но все патриархи соединены между собою общою любовью к своей Церкви, единством веры и послушанием истины. Этого союза любви, веры и послушания достаточно для сохранения истины в чистоте и Церкви в неразрывности. Итак, дело идет совсем не об отрицании иерархии и ее обязанности учить и хранить истину исповедания. Под именем ἱεράν ἐπίστασιάν, от которого отрицаются они, разумеют не свою власть, а папскую власть. Далее патриаршее послание прибавляет (§ 17): «у нас ни патриархи, ни соборы не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцов его, как то испытали многие и из пап и латинствующих патриархов, со времени разделения нисколько не успевшие в своих покушениях против нее» **. Здесь говорится не собственно об учительстве, и не приписывается учительство народу или каждому из членов Церкви, и не отрицается ни право, ни обязанность иерархии учить; а только указывается, какую услугу в Церкви оказывал и оказывает самый простой народ на Востоке своею верностью православию, — дабы тем отразить папское приглашение к союзу, обращенное к патриархам. Какое участие в учительстве и охране истин православия усвоят восточные иерархи самой иерархии, можно видеть из того же послания (§ 21). «Наши святые и Божественные Отцы и предшественники, непрерывно преемствующие друг другу, начиная от Апостолов и поставленных Апостолами преемников их даже до

* Христианское чтение. 1849. С. 160, 161.

** Там же. С. 162, 163.

настоящего времени, — составляя одну неразрывную цепь и соединясь рука в руку, образуют священную ограду, которой дверь — Христос, где пасется вся православная паства на плодородных нивах таинственного Эдема» *.

Расширяя право учительства на всех, Хомяков говорит **: «в истинной Церкви нет Церкви учащей». Самое понятие об учительстве он предлагает не в строгом догматическом значении его: «всякое слово, — говорит он далее, — внушенное чувством истинно христианской любви живой веры или надежды, есть поучение» ***. Но никакого права не имеется отказываться от понятия об учительстве в строгом его смысле. Учение веры включает в себе тайны, не для всех доступные; потому Ап. Павел заповедует Тимофею принятое от него учение передать другим верным, которые будут способны иных научать. Потому от епископа и требовалось, чтобы он был учителем. Не стоим за фразу: *церковь учащая* в отличие ее от Церкви учимой; не присваиваем иерархии наименование Церкви в каком-либо исключительном смысле. Все пастыри и пасомые, учащие и наставляемые суть члены единой Церкви. Но с другой стороны, странно слышать из уст православного такие слова: «кто обращает учительство в чью-либо исключительную привилегию, впадает в безумие; кто приурочивает учительство к какой-либо должности, предполагая, что с нею неразлучно связан божественный дар учения, тот впадает в ересь» ****. Православный верит, что обязанность учительства в Церкви лежит главным образом на епископе, и потом, по его поручению, на подчиненных ему служителях алтаря, что для сих степеней предварительно ищется член Церкви учительный и испрашивается ему освящение сего дара. А прочим сказано: *не мнози бывайте учителя, или: жене не подобает учить*.

Основательно, но не вполне, сам же Хомяков говорит в другом месте о епископах и «священниках»: «епископ и священник — не служители частной общины, а служители Христа во вселенской общине; чрез них примыкает Церковь земная, в нисхождении веков, к своему Божественному Основателю, и чрез них чувствует она себя постоянно восходящей к Тому, Чья рука поставила Апостолов, и далее» *****. Здесь Хомяков при-

* Христианское чтение. 1849. С. 168.

** Соч. А. С. Хомякова. Т. II. С. 55.

*** Там же. С. 56.

**** Там же. С. 58, 59.

***** Там же. С. 121.

знает учительство * преимущественною обязанностью епископов, признает это право соединенным с иерархической должностью, признает его не стоящим ни в какой зависимости от внутренней жизни облеченных в эти должности **. В этом и мы согласны с ним. Но Хомяков 1) говорит, что епископам Церковь предоставляет «право и честь объявлять ее догматические решения» ***. Спрашивается, — кто же постановляет эти догматические решения? Конечно, не одно какое-либо лицо, напр. папа, а сама Церковь. Где же? без сомнения, на соборах. Чрез кого? чрез кого же иначе, как чрез епископов? Только здесь, в постановлении решений, принимают участие они все, — и епископы же потом объявляют каждый в своей области утвержденное на соборе учение, но не как свое постановление, но как определение догматическое и правило Церкви. 2) Хомяков говорит, что Церковь «оставляет за собой право судить о том, верно ли засвидетельствованы ее вера и ее предание» ****. Это выводится из истории некоторых соборов, даже имевших притязание на наименование вселенских, которые, однако же, потом были отринуты Церковью, напр., собор Флорентийский. Но что же? кто отрицал его? кто осудил его? Народ, но не один народ. А формально осудили его патриархи и епископы, не бывшие во Флоренции, — патриархи, которые давали полномочия свои местоблюстителям, представлявшим их лица на соборе, и которые потом могли и даже обязаны были поверить действия своих представителей на соборе. 3) Хомяков говорит, что Церковь «никого из своих членов не лишает высокого права поучать слову Божию» *****. Т. е. он хочет сказать, что и мирянин может пользоваться правом учительства в Церкви. Шестого вселенского собора правило 64 говорит не то: не подобает мирянину пред народом произносить слово или учить, и тако брати на себя учительское достоинство, но повиноватися преданному от Господа чину (τάξις), — отверзати ухо приявшим благодать учительского слова и от них поучатися Божественно-

* Имеются в виду дальнейшие слова Хомякова: «На епископов по преимуществу она (Церковь) налагает служение, слова Божии и обязанность поучать слову» (Там же).

** «Все эти права, — говорит Хомяков, — вяжутся с иерархическими должностями и не находятся ни в какой зависимости от внутренней жизни лиц, в эти должности облеченных» (Там же).

*** Там же.

**** Там же.

***** Там же.

му. Излагая основания сей заповеди, собор продолжает: ибо в единой Церкви разные члены сотворил Бог, по слову Апостола (1 Кор. 12, 25), которое изъясняя Григорий Богослов, ясно показывает находящийся в них чин, глаголя: сей, братие, чин почитим, сей сохраним. Сей да будет ухом, а тот языком; сей рукой, а другой иным чем-либо; сей да учит, тот же учится. И после немногих слов далее глаголет: учащийся да будет в повиновении, раздающий да раздает с веселием, служащий да служит с усердием. Да не будем все языком, аще всего и ближе сие, ни вси Апостолами, ни вси пророками, ни вси истолкователями. — Приведши сие наставление собор постановил мирянина за нарушение сего правила подвергать сорокадневному отлучению от общения Церковного. Итак, нельзя сказать, чтобы Церковь признавала за всяким из своих членов право учительства.

* * *

У Хомякова хорошо раскрывается, что между Церквями не может быть унии, союза, но должно быть единство*. Это не политические тела, не государства, но единое тело Христово.

Но восстановить такое единство на основании одной общей жизни Церкви до церковного разделения IX века невозможно. Мы сами переросли этот возраст, не остались с тем, что нам было известно по IX столетие (учение о благодати и о таинствах, о Писании и предании). Старо-католики еще более. Им от всего, начиная с XI века, отказаться невозможно.

* * *

Вменяют Хомякову в заслугу, что в своих сочинениях он первый обличил церковь католическую в рационализме, как и протестантство. Но не есть ли это самое древнее объяснение происхождения всех разделений и ересей от разума? *Разум кичит, любви созидает.*



* Там же.



Д. А. ХОМЯКОВ

О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения Хомякова

Почти одновременно с выходом нового издания богословских сочинений А. С. Хомякова появились в печати (Богословский вестник. 1900. Ноябрь) давно по слухам известные, но доселе не обнародованные замечания на них (или, точнее, почти исключительно на одно из них, под названием «Церковь одна») покойного профессора А. В. Горского. Это произведение Горского издано по случаю празднования 25-й годовщины со дня его кончины. Горский пользуется таким значением в церковно-научной литературе (более, впрочем, как историк и археолог, нежели как богослов в точном смысле этого слова), что его отзыв про Хомякова и его учение о Церкви в высокой степени важен как для последователей Хомякова, так и для его противников: первых он мог бы укрепить в их единомыслии с Хомяковым, а вторым дать новые доводы для опровержения его своеобразных или, как выражается профессор Казанский в письме к Горскому, «фантастических учений»¹. Это письмо П. С. Казанского к Горскому очень характерно для выяснения того впечатления, которое произвело на академическую среду появление богословских сочинений А. С. Хомякова на русском языке, в пражском издании 1867 года Ю. Ф. Самарина.

Живой, по-видимому, и восприимчивый профессор Казанский был особенно поражен тем новым построением учения о Церкви, которое впервые изложил Хомяков и которое не могло не озадачить представителей устоявшегося издавна учения о том же предмете, и задет, как говорится, за живое; тем более что оно затрагивает и почти все сложившиеся понятия о частных богословских вопросах, касающихся до общего вопроса о Церкви. Казанский обращается к Горскому с настоятельным требованием немедленно обличить печатно «фантастическое»

учение Хомякова, напирая в особенности на его лжетолкование таинства миропомазания. С большой проницательностью он тотчас усмотрел все антиклерикальное значение хомяковского понимания этого таинства* и взывал к Горскому беспощадно разобрать все учение Хомякова, остановившись в особенности на том, что, по его мнению, должно колебать устойчивость иерархического начала. Книга Хомякова произвела и на более спокойного и осторожного А. В. Горского глубокое впечатление. Профессор Лебедев свидетельствует, по личным воспоминаниям, о том, что Горский постоянно уделял в своих курсах догматического богословия место разбору и «победоносному» опровержению взглядов Хомякова. Но гораздо важнее для оценки того глубокого внимания, которое Горский оказывал богословским сочинениям Хомякова, то обстоятельство, «что он их усердно изучал», выписывал для себя более замечательные их места; по некоторым вопросам, выдвинутым у Хомякова, он собирал ученые справки** и т. д. (ср.: Богословский вестник. 1900. Ноябрь. С. 517). Еще до получения письма от П. С. Казанского Горский начал делать свои возражительные заметки на книгу Хомякова, и сообщение оных Казанскому подало повод последнему написать письмо с пожеланием видеть «скорее» в печати опровержение хомяковского учения.

Не так взглянул на это предложение сам Горский. Он пишет: «Глубоким своим воззрением на предметы христианской веры он (Хомяков) обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему усвоению истины Христовой и сердцем, и жизнью» (Богословский вестник. С. 521). Естественно, что такой глубоко ученый человек, как А. В. Горский, не согласился на предложенное ему Казанским немедленное печатное единоборство с Хомяковым и выразился о своих заметках так: «Что сказать о заметках на книгу Алексея Степановича Хомякова? Указаны в них некоторые очень резко выдающиеся

* «Не опустите сказать о миропомазании, по-моему, это — существенный пункт в мнениях Хомякова» (с. 518). Профессор Казанский находит в учениях Хомякова след влияния Шопенгауэра. Надо заметить, что Хомякову Шопенгауэр был столь же мало известен, как и самому Казанскому, судя по сопоставлению им Шопенгауэра с Шеллингом. Вероятно, он судил о нем понаслышке, так как в 60-х годах шопенгауэровская философия только что начала привлекать к себе внимание.

** Например, по вопросу об употреблении выражения Соборный вместо Кафолический.

места; да немного и не все одинаково важные и нередко, или лучше почти везде, без доказательств. Что же за польза в таком виде печатать? Не будет ли это показывать, что защитники Православия не в состоянии сказать что-либо поважнее против мудрости Хомякова?» До строго научной обработки своих возражений против учения Хомякова в печати по крайней мере Горский не довел, хотя из указанных выше слов профессора Лебедева и из того, что сказано в «Богословском вестнике» на с. 517, явствует, что внимание его к сочинениям Хомякова не иссякло после первого с ними ознакомления. Может быть, на лекциях он обставлял свои возражения более веско; но пока мы можем делать свои заключения об его возражениях против Хомякова только по тому писанию его, которое он сам почитал для печати недостаточно разработанным. Такая оценка автором собственного произведения, для печати не назначенного, отнимает, конечно, и право, и возможность с ним полемизировать. Тем не менее нельзя отрицать важное значение делаемых Горским замечаний и, не вступая с ним в полемику, не указать лишь на то: всегда ли он верно понимал самую мысль Хомякова, и добавить указания на те основания, на которых Хомяков строил то и другое воззрение, показавшееся неправильным или неточным возражателю.

Некоторая неточность понимания Горским Хомякова легко объясняется тем, что для полного усвоения всех, так сказать, изгибов его учения потребовалось, как мы видели, от Горского постоянное изучение хомяковского тома и долго после написания этих замечаний, относящихся к 1868 году. Неудивительно, если при первом чтении он мог не сразу спознаться в разбираемом им тексте; отчасти, может быть, и потому, что для академического богослова нелегко было примениться к той свободе выражения богословских истин, которая необычна перу профессиональных богословов*.

Начиная свой разбор, Горский кладет в основание его следующее определение той точки зрения, с которой он будет судить о взглядах разбираемого им писателя: «Слово Христово, Слово Духа Святого, изглаголанное Апостолами и дошедшее до нас в письмени и преданиях, есть таким образом единственное свидетельство истины, на которое опиралась и опирается Церковь всех времен. Слово Церкви, Слово Отцов Церкви есть то же

* Духовная цензура объяснила эту своеобразность выражений «неполучением Хомяковым настоящего богословского образования». Ср.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. 1873. Т. 2. С. 1.

Слово Христово в разъяснении. Отселе самый простой и удобный способ для удостоверения в том, истинно ли какое-нибудь учение, состоит в сличении его с указанными несомненными свидетельствами истины». Из приведенной нами выше характеристики умственного строя Хомякова видно, что А. В. Горский считал его стоящим на одинаковой с собою почве, а отсюда вытекает благоволительная окраска всех замечаний его: в них незаметно ни малейшей тени враждебности, несмотря на отрицательный их характер. Он явно признает в Хомякове истинно христианского мыслителя, хотя и заблуждающегося во многом, но не провозвестника какой-нибудь философской теории под личиной христианства, каковым его себе представлял П. С. Казанский, относившийся к тому же учению несколько враждебно, несмотря на то, что в некоторых отдельных положениях он соглашался с Хомяковым, а не с его ученым критиком.

Первое замечание Горского направлено на определение понятия о Церкви: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати».

Этому противопоставляет он определение, данное катехизисом: «Церковь есть от Бога установленное общество человек, соединенных православною верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами». Из сопоставления этих определений Горский делает вывод, что в первом обращено «почти исключительно внимание на внутреннее, одушевляющее начало Церкви и опускается ее видимое устройство». В приводимом тексте действительно опускается определение видимого устройства Церкви; но это лишь потому, что автор говорит тут о церкви мистической, обнимающей невидимую и видимую Церковь, и, следовательно, здесь не могло быть речи о ее видимом земном устройстве. О видимой Церкви Хомяков начинает рассуждать лишь со второй части того параграфа, из которого взята цитата, а следовательно, критик мог искать текста, параллельного тому, который он почитает в православном катехизисе точно определяющим понятие о Церкви видимой в других местах трактата «Церковь одна». Затем Горский подвергает критике самое выражение: «Церковь не есть множество лиц» и говорит, что благодать Святого Духа создаст Церковь, пройдя, так сказать, именно через множество лиц. Ему в словах Хомякова видится «монтанизм» Тертуллиана, сказавшего, что «Церковь собственно и главным образом есть сам Дух, а не счисление епископов». Но, во-первых, надо было бы доказать, что в этом выражении Тертуллиана заключается именно монтанистичес-

кая лесь; а, во-вторых, в тексте Хомякова сказано, что Церковь есть единство благодати, «живущей во множестве разумных творений». Следовательно, замечание Горского о том, что «Церковь не есть Св. Дух и Св. Дух — не Церковь без участия в ней разумных творений», можно почтеть скорее недоразумением, чем возражением существенным, и это недоразумение не устраняется дальнейшими словами Горского, когда он говорит, что по учению православного катехизиса Церковь — не только множество, но и правильно организованное общество, «общество богоустановленное» и т. д., ибо Хомяков при дальнейшем определении Церкви видимой весьма считается с ее организацией как общества. Далее «в опыте (“Церковь одна”) божественное начало жизни церковной называется именем благодати, следовательно, имеются в виду преимущественно таинства; но это не обнимает всей полноты жизни божественной, живущей в Церкви... Потому-то в понятии о Церкви, сообщаемом в православном катехизисе, упоминается о вере православной, о законе Божьем и о священноначалии как необходимых принадлежностях Церкви». Это замечание подходит под то же определение, которое высказано выше по поводу первых замечаний. Оно основано также на недоразумении, ибо у Хомякова идет речь о Церкви в ее полноте, а не о Церкви только видимой; а там, где у него идет рассуждение о видимой Церкви, там отведено место и вере, и закону Божию, и священноначалию как необходимыми принадлежностями Церкви «видимой». Недостаток точности в определении понятия о Церкви происходит у Хомякова, по мнению Горского, не случайно: «он во многом зависит от коренного взгляда на Церковь, который проходит через всю статью». Что это за «коренной взгляд», не определяется точно; но из последующих замечаний можно догадываться, в чем он состоит.

В замечании втором говорится о неточности выражения «дается же благодать и непокорным, и не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви». Из чего видно, спрашивает Горский, что таковым дается благодать? Вопрос этот, конечно, может потребовать ответа, основанного на писании и на учении отцов, но в настоящем случае критику следовало самому опровергнуть вышеприведенное выражение Хомякова, а если он этого не делает, то по крайней мере следовало бы указать на то, что в тексте Хомякова такое выражение вполне последовательно, ибо он определяет принадлежность к Церкви, как акт «свободного» подчинения благодати; а для такого взгляда необходимо и признание предложения благодати всем,

без чего невозможен был бы акт «свободного» подчинения ей. Дальнейший вопрос о том, как дается благодать «вне Церкви», падает сам собой, ибо автор ничем не подает повода ставить таковой. Если все те, которые свободно подчиняются благодати уже внутри Церкви, то ясно, что стоящие «вне» ее в смысле свободного восприятия непричастны благодати. Скорее можно от самого критика пожелать объяснения его собственных слов: «Почему автор ставит их (т. е. тех, кому не дается благодать) вне Церкви? — говорит он. — Правда, они не принадлежат к существу Церкви и не составляют здоровых членов истинного тела Христова» и т. д., «но они могут сделаться снова живыми членами ее». Пример о терпении плевел до жатвы, по притче Евангельской, едва ли доказывает противное тому, что говорит Хомяков, и едва ли критик, приводя оный, не доказывает сам, что он говорит о видимой лишь Церкви, тогда как в разбираемом им месте опять-таки говорится о Церкви по существу. Плевелы и по Евангелию никогда в пшеницу не обращаются.

Далее (замечание 3-е) Горский отмечает выражение «разумные творения», употребленное там, где ему желательно было бы найти лишь выражение «люди». Трудно понять значение этой заметки. В ней, кажется, можно угадывать выражение сомнения о принадлежности Ангелов к Церкви. Из письма Казанского к Горскому видно, что он понимал это место в виде попытки возражения; но, несмотря на его отрицательное отношение к учению Хомякова, выраженное словами: «нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова» (с. 518 «Богосл<овского> вестн<ика>»), тем не менее он не считает возможным возражать на причисление Ангелов к Церкви, «ибо и Православная Церковь включает их в один состав, отличая наименованием торжествующих. За литургией приносятся молитвы и о Пресвятой Владычице и всей небесной Церкви. Потому и в этой мысли есть часть правды».

Замечание четвертое говорит с неясности выражения: «только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую. Что есть видимая Церковь, недостаточно ясно определено Хомяковым ни в параграфе 1-м, ни в 8-м, который посвящен специально этому вопросу». Из этого последнего параграфа приводится лишь следующая фраза: «Церковь видимая не есть видимое общество христиан, но Дух Божий и благодать таинств, живущих в этом обществе». Односторонность такого взгляда, прибавляет критик, мы раскрыли выше; но эта односторонность оттого и происходит, что из довольно длинного рассуждения о видимой Церкви приводится лишь эта

фраза. В тексте же она дополнена другой: «Церковь земная, хотя и не видима, всегда облечена в видимый образ; невидимость же ее по существу и на земле, при видимости ее оболочки, доказывается тем, что символ требует веры в нее, а не знания». Сам критик в сущности совершенно разделял опровергаемое им определение Церкви, когда писал в том же пункте 4-м замечаний. «Но справедливо было бы одну и ту же Церковь почитать и видимой, и невидимой, только в различных отношениях». Это место он, впрочем, зачеркнул в своей рукописи, может быть увидав, что он им не опровергал, а более подтверждал мнение, им критикуемое.

Замечание пятое относится к тому положению автора, что «полнота и совершение Церкви явится лишь при конечном суде всего творения». Критик понимает это выражение в том смысле, что автор предполагает «проявление полноты всех благодатных даров в Церкви видимой в конце»... Но в этом толковании его не поддерживает даже и П. С. Казанский. Он пишет (с. 518 «Богосл<овского> вестн<ика>»): «Выражение “при конечном суде всего творения” разумеет всеобщий суд, и потому не излишне ли ваше выражение об оскудении веры перед концом мира?» Если же понимать слова Хомякова в их настоящем смысле, то окажется, что они вполне согласны с тем, что сам А. В. Горский излагает в своих академических лекциях об истории Евангельской и Апостольской² (с. 657 и 658); «мы не можем видеть всего богатства славы Церкви внутренней: и сокровенность, столь в оной любезная, и отдаленность времен, и недостаточность памятников, и немощь, и нечистота собственно духовного зрения — всё препятствует видеть в раздельности все черты ее божественного лика; полное откровение одного предоставлено дню Господню, последнему дню мира: и не уявился, что будет».

В шестом пункте замечаний не опровергается, а лишь дополняется выражение Хомякова «Церковь земная и видимая творит и ведает только в своих пределах» словами (Ин. 3, 18): «не веруй — уже осужден есть».

В седьмом пункте Горский выражает недоумение по поводу того, как мог Хомяков признавать внешнюю неизменность признаков видимой Церкви. «Как утверждать внешнюю неизменность Церкви при переходе ее из ветхозаветной в новозаветную? не понятно». Оно, может быть, и непонятно и даже вовсе не доказано; но, с точки зрения автора, непонятным трудно почесть это выражение, когда Горский в пункте восьмом сам же приводит пояснение этого положения из слов автора... «Признаки Церкви, святость и неизменность, познаются только ею са-

мой и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых и ненепризнанных они непонятны». Таким образом, мысль автора, хотя бы и неверная, едва ли может почитаться непонятной, т. е. в отношении того, что он хотел сказать. Это доказывается даже словами самого критика, который тут же говорит, что «конечно божественное достоинство Церкви вполне может быть постигаемо только полными участниками ее духовных благ», т. е. именно теми, которых Хомяков называет призванными, хотя призываемыми он почитает всех и тем отвечает на возражение Горского. Кто же не призывается благодатью в недра Церкви? «Достаточно ли, — говорит он далее, — этих признаков для отличия истинной Церкви, когда они, по признанию автора, для посторонних “невидимы”?» Но автор и не говорит, что они невидимы, а «непонятны», что вовсе не тождественно.

В пункте девятом приводятся слова Хомякова: «в Церкви, т. е. в членах ее, зарождаются ложные учения; но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и т. д.». «Но разве всегда заблуждение членов Церкви, — замечает Горский, — образует ересь или раскол? Как же опускать из внимания то, что и состоящие в недрах Церкви не свободны как от разных заблуждений, так и от заразы греха, но находятся в Церкви как во врачебнице!» Возражение это, кажется, тоже указывает на неточность понимания разбираемого текста. Хомяков говорит, что такие-то суть по существу еретики или раскольники, Горский же возражает, что они вовсе не всегда «образуют», т. е. проявляют себя таковыми. Сопоставление им в этом месте лжеучения с грехом еще более подтверждает, кажется, не противоречие, а лишь недоразумение, происходящее от различной формулировки понимания однородного. В этом же пункте он совершенно верно указывает на ошибочное отнесение автором осуждения Гонория к Халкидонскому собору. В позднейших изданиях богословских сочинений Хомякова эта ошибка оговорена и объяснена предположением описки, точно так же как безоговорочное повторение ее «Православным обозрением»³, Самариным и Гиляровым-Платоновым при издании объясняется тоже недосмотром.

Пункт десятый замечаний посвящен указанию на неправильность выражения Хомякова «нет пределов Писанию... если Богу угодно, будет еще священное писание», в связи особенно с его же словами «в писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упования и ее любви». В таком случае зачем еще ожидать богодухновенных писаний? К тому же,

уравнивая богодухновенные книги Апостолов с собственно произведениями Церкви, как-то с Символами, автор как будто забывает, что... они основываются на словах писаний апостольских. То же замечание повторяется и в пункте семнадцатом, с добавлением: «Позволительно ли православному богослову смешивать богодухновенные писания Апостолов с произведениями собственно церковными?.. * Будет еще писание». Автор пророчит новое откровение? Если будут новые писания, будут и новые догматы. «Почему не оправдывать filioque и т. д.?» Из отмеченных Горским мест не видно, чтобы Хомяков выражал ожидание новых богодухновенных писаний; он говорит лишь о том, что, если Богу угодно, они всегда возможны, потому что он считает Писание голосом Церкви: Священное писание «в точном смысле слова» — Голосом Церкви Апостольской, Символы — «голосом Церкви позднейшей», и в этом лишь смысле он называет Символы Св. Писанием, т. е. в том, что по существу они не отличны от писания апостольского, ибо и в том и в другом истина имеет тот же источник: истинное понимание Писания и Предания, по Х<омяков>ву, так же богодухновенно, как и сам первоисточник. Этим соображением устраняется, кажется, замечание Горского: «Позволительно ли православному богослову смешивать Богодухновенные писания В. и Н. Заветов с писаниями собственно Церковными?» Также не совсем верно говорит Горский, что Хомяков «пророчит» новое откровение. «Если будет новое Писание, будут и новые догматы». Нигде Хомяков нового откровения не пророчил, а, напротив, всегда и везде утверждал, что откровение, раз данное, дано во всей полноте и что поэтому ложно римское учение о развитии догматов, приведшее к учению о filioque, о непорочном зачатии, о папской непогрешимости. Нельзя не заметить при этом, что римляне вовсе не связывают этих догматов ни с новым Писанием, ни с новым Откровением; и что, кроме того, не всякое слово в Писании непременно имеет значение откровения или догмата.

В пункте одиннадцатом выражается несогласие с словами Хомякова, «что ни одна община и не один пастырь не могут быть признаны за хранителей всей веры». Почему нельзя, возражает критик, в настоящее время признать, что Церковь со-

* Сам же Горский говорит, что слово Церкви есть то же слово Христова, только в разъяснении. Проф. Остроумов, в «Введении к истории канонического права»⁴, указывает на то, что в новелле 131 Юстиниана постановления соборов почитаются Св. Писанием (с. 84, пр.).

храняет в себе всю веру апостольскую?» Издатель замечаний Горского относит это возражение Горского к § 4 «Церковь одна». Если указание на этот параграф верно, то опять нельзя не предположить недоразумения между критиком и автором. «Благодать веры не отдельно от святости жизни... Как ни один пастырь, ни одна община не могут почитаться представителями всей святости церковной» и т. д. Автор говорит об отдельной общине, а критик относит его слова ко всей Церкви, тогда как Хомяков полноту веры, включающую и святость, приписывает всей Церкви; но именно «полноту» оной, а не одно знание и хранение апостольского учения, которые могут быть свойственны и отдельной общине, и отдельному даже лицу. Такое же недоразумение проглядывает и в замечаниях пункта двенадцатого. Автор, с явным намеком на римскую церковь, говорит о «присвоении права догматического учения»; возражатель же ставит вопрос, почему отдельная община не может догматически учить на основании Слова Божия? Отдельной церковной общине автор присвоит право делать обрядовые изменения, а критик на это не соглашается, так как обряды входят в «состав» таинств. «Что будет за порядок и благочиние, о которых так заботились Апостолы, если всякая община будет произвольно изменять обряды?» — замечает Горский. Но вслед за этим он же приводит слова автора: «единством обрядов церковных должен дорожить каждый христианин». По-видимому, в этом выражении Горский более имел в виду возразить против присвоения этого права «общине», а не «епископу», так как его постоянно смущает предполагаемое им в Хомякове желание покушаться на иерархические преимущества клира. Он приводит в подтверждение ссылку на уполномочие Апос. Павлом Тимофеем к устройству порядков в Церкви Ефесской. Но какие бы ни были на этот предмет взгляды Хомякова, тем не менее в настоящем случае он, конечно, имел в виду общину, не отдельную от епископа, а общину с епископом во главе. Приводимый же Горским пример едва ли достаточен даже для его целей; ибо не из чего не видно, чтобы Апостол устранял понятие о согласном действии Тимофея с паствой, а требовал бы, чтобы его уполномоченный предписывал единовластно ефесской общине порядки, ею не одобряемые. Хотя Апостол и поручает Тимофею пастить ефесскую общину, но он же сам поясняет Тимофею, что пишет к нему, дабы «он знал», как подобает жить в доме Божьем, «который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 14).

В тринадцатом пункте замечаний Горский возражает против слов Хомякова: «Церковь хранит Предание и писала Писание». «Апостолы писали, — по мнению критика, — не от лица той или другой церкви, а по данной им от Иисуса Христа власти? Почему автор соглашается сказать, что Церковь хранит предание, следовательно, приняла его, а не соглашается сказать, что приняла также и писание?» Ему также не нравится выражение: «Не лицо и не множество лиц в Церкви хранит Предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной». «Везде, — замечает он, — автор уничтожает личную деятельность членов Церкви». Если допустим, что люди, писавшие Писание, делали это как члены Церкви, что признает и Горский, то едва ли можно возражать против того, что они служили выразителями Церкви; ибо только через Церковь сделались они выразителями Духа, в Церкви живущего. Но, как видно из предшествующей выписки, критик не может, говоря о Церкви, отрешиться от понятия о «местной церкви». Хомяков говорит, что в Апостолах писала Церковь, а ему возражают, что Апостолы писали не от имени такой или другой местной церкви. Поэтому он требует, чтобы автор признал, что писание пришло в Церковь, т. е. со стороны, а не было поведено ей ее членами; и что и предание таким же путем сложилось не в ней самой, а было поведено ей извне. Едва ли убедительно указание на слово «хранит», употребленное Хомяковым как доказательство того, что предание Церковью воспринято. Хранить целомудрие не значит, что оно получено от другого: от Бога, конечно, но ведь все благое от Бога. А хранить предания семейные, народные и т. п.? Откуда семья приняла свои предания или народ свой, если они не сложились в них самих? «Но Дух Божий не сам непосредственно пишет и не через всю совокупность Церкви... Еда вси Апостили..? Вот язык апостольский». Этого Хомяков, конечно, никогда и не отвергал, но он принимал во внимание и другие апостольские выражения, как, например: «Да скажется ныне началом и влаstem на небесах Церковью многообразная премудрость Божия». Если Церковь не может, по мнению Горского, писать, то может ли она говорить? Однако это тоже выражение апостольское!

Пункты четырнадцатый и шестнадцатый замечаний направлены против § 5 разбираемого текста. В первом возражается против места, начинающегося словом «потому», и ставится вопрос: отчего же не так? Но фраза, начинающаяся словом «потому», непременно предполагает предшествующие доказательства, которые при возражении критиком не опровергнуты, —

им только противоплагается другое положение, тоже недоказанное. Автор говорит, что писание, предание, дела суть проявление одной Церкви, и она сама себя не может доказывать ею же самою. Возражатель утверждает, что единство начала... должно служить верным ручательством истинности того, другого и третьего. Доказывать единство частей сравнениями одного с другими вовсе не то же, что доказывать истинность всего согласием частей. Оттого автор и продолжает, что постигнуть истину можно, лишь сделавшись ей причастным внутренне, но тогда сразу постигается истина всех частей; или его словами: «вне Церкви... непостижимы ни Писание, ни Предание, ни дело», так как постигновение тождественно восприятию в Церковь. На это возражает Горский, что если-де принять такое положение безусловно, то бесполезна становится проповедь: «как уверуют, — говорит Ап. Павел, — его же не услышаша?» Этого, конечно, не ведал Хомяков, но он также знал, что вера предшествует пониманию: «всегда же обратятся ко Господу», а это, по его мнению, есть, так сказать, момент уже вступления в Церковь, «взимается покрывало», и тогда постигается истина, хотя, конечно, — как замечает Горский, — даже и живущие в Церкви не все еще разумеют. Когда он дальше замечает: «кто из язычников, читавших Евангелие, скажет, что нет для него ничего здесь постижимого», то опять-таки становится ясным, что автор говорит о постигновении верой, а он — лишь о формальном, логическом понимании. Не мог же автор действительно предполагать, что язычники неспособны понимать формальной стороны Писания, Предания и разницы между добрыми и дурными делами!

Пункт шестнадцатый возражений показывает, однако, в чем заключается самая сущность недоразумения, возводимого критиком в возражение по поводу вопроса о познании Церковью своих основоположений, заключающихся в писании, предании и деле. «Конечно, — говорит он, — если у вас (автора) речь о Церкви в существе ее... если вы разумеете Его (Духа Божия, живущего в Церкви) под именем Церкви, как сказали выше, — конечно, нет нужды дознавать, какое Писание Его истинно» и пр.; «но для чего, говоря о том, что не подлежит никакому вопросу, не говорит ничего о Церкви действительной?» Вероятно, в этом эпитете «действительной» заключается вся суть дела. Для Горского Церковь «действительная» есть Церковь видимая, оттого у него второй вопрос: «отчего избегаете говорить об иерархии?» Для Хомякова действительно Церковью является Церковь по существу. та, которая познает истину Писания,

Предания и дела не путем умственных исследований, хотя бы и руководимых иерархией, а Духом в ней живущим, дающим всем ее членам одинаковое участие в познании и хранении истины, поскольку они причастны к святости Церкви, существенному залогу истины познания. Об этом подробно говорится в § 9 того же трактата «Церковь одна»: «Христианское знание не есть дело разума испытующего, но — веры благодатной и живой».

Но особенно наглядный пример недоразумения представляет пункт семнадцатый возражений. Приводя слова Хомякова, что Церковь не спросит о словах, когда готова называть всякую веру, надежду и любовь этими выражениями (т. е. в просторечии), он делает замечание: «не значит ли это проповедовать совершенное отрицание истинной веры, надежды и любви? Если держаться строго сего воззрения, то нечего спорить... с кем-либо... непонятны тогда собственные споры автора о Церкви». Хомяков говорит, что хотя Церковь и употребляет выражения вера, надежда и любовь в смысле способности человека верить, надеяться и любить в широком смысле, но что ее собственные понятия о Вере, Надежде и Любви иные: она их почитает дарами Духа, неотдельными от святости и составляющими в совокупности с сей последней истинную сущность ее самой. Почему же, называя языческую веру — верой или надеждою на мир — надеждою, она не может противопоставлять ложной вере истинную, суетной надежде — надежду необманную и т. д.? Явно, что критик не освоил себе смысла учения разбираемого им автора и возражает ему не по существу, а только останавливается на фразе, смысл которой совершенно понятен всякому, понявшему общее содержание излагаемой мысли, хотя бы он и не соглашался с нею. Непонимание, однако, того, как Хомяков определяет вышепоименованные понятия, ведет к весьма существенным последствиям, а именно к непониманию его же учения о «непогрешимости» Церкви, что особенно рельефно выступает в последних пунктах замечаний проф. Горского. Совершенное понимание разбираемого не обязывает вовсе к согласию с ним, но оно одно дает возражению настоящую цену. О степени же неустройства основных положений Хомякова в учении о Церкви можно судить по следующей заметке Горского: «Г. Хомяков не переносит ли на всю Церковь то мистическое состояние, какое испытывают некоторые лица в особенных обстоятельствах? Но справедливо ли Ап. Павла, восхищенного до третьего неба, представлять себе в одном положении с прочими членами Церкви?..» Хотя эта фраза и зачеркнута в подлинни-

ке, как видно из примечания издателя, тем не менее она очень важна для того, чтобы уяснить себе, на какие догадки должен был пускаться писавший, доискиваясь усвоения себе смысла разбираемого им текста.

В пункте восемнадцатом критик возражает против употребленного автором выражения — исповедание «постижимо». «Не хвалились постижением его и Апостолы», — замечает он. Замечание это могло бы быть верно, если бы автор не пояснил через несколько строк, как он понимает употребляемое им выражение: «оно (исповедание) содержит тайны, открытия... тем, кому Бог открывает их для внутреннего и живого, а не мертвого и внешнего познания». Под словом «постижение» (правильно или неправильно употребленным как термин) явно разумеется проникновение человека истиною в жизни, а не проникновение ума в самую тайну, известную одному лишь Богу; или, как действительно неточно выразился автор, «открытую» самому Богу. Такое понимание постижения внутреннего уясняется фразой, послужившей критику для возражения девятнадцатого: «Общины христианские, оторвавшиеся от св. Церкви, не могли уже исповедовать исхождение Духа Св. от Отца одного в самом Божестве, но должны были исповедовать одно лишь внешнее послание Духа во всю тварь, послание, совершаемое не только от Отца, но через Сына».

Возражений Горского на этот пункт три: 1-е — «Эти общины признают исхождение от Отца, только им не ограничиваются»; 2-е — «Непонятно, как нарушение братской любви самовластным прибавлением нового догмата... должно было привести к повреждению сего пункта вероучения»; 3-е — «Как считать это лжемудрованис следствием нарушения духа любви, когда оно зародилось ранее этого нарушения?» На все эти замечания имеются, однако, у Хомякова и объяснения. Если их считать неосновательными, то надо бы неосновательность доказать, чего в возражениях не находим. Хомяков полагает взаимную любовь «залогом истины в учении», т. е., с его точки зрения, там, где она поколеблена или нарушена, должна колебаться истина учения. «Возлюбим друг друга да единомыслием исповедимы» и т. д. Поэтому он почитал возведение в догмат существовавшего и до разделения частного мнения о *filioque* не причиной, а последствием ослабления и, наконец, нарушения церковного, на любви основанного, единения. Утрата же внутреннего понимания тайны, открытой взаимной любви христиан, влечет за собою замену одного пониманием лишь внешним, а таковым является исповедание лишь внешнего «*ad extra*» послания Духа в

отличие от исповедания внутреннего, во Св. Троице, факта исхождения Духа от Отца — по существу. Если это его утверждение и неверно, то во всяком случае непонятного в нем ничего нет. Гораздо непонятнее, что подразумевал сам Горский в пункте первом вышеприведенных замечаний: учить об исхождении Духа не от одного Отца, а и от Сына, кажется, и значит отрицать исхождение от одного Отца; это-то и есть искажение учения о взаимоотношениях лиц во Святой Троице. «Внешние законы сохранили они (христианские общины западные), внутренний же смысл и благодать Божию утратили они как в исповедании, так и в жизни». Эти последние слова также вызвали возражение Горского, основанное на том, что автор предрешает суд церковный о западно-христианских общинах и забывает, что Церковь признает в церкви Римской таинства; а что, следовательно, признает также, что благодать Св. Духа еще не вполне отступила от западного христианства. Хомяков, однако, ничем не намекал на непризнание законности таинств вообще у римских католиков или крещения у протестантов. Он говорит лишь об исповедании и «о жизни», конечно, не христиан западных лично, а о жизни самих общин, выразившейся в искажении церковного строя «папством» с одной и в отрицании видимой Церкви протестантами, с другой стороны*. Искажение «исповедания и жизни», конечно, должно разрушить самую Церковь, понимаемую в смысле видимого общества, оставляя лишь в обиходном смысле за ним название Церкви, что особенно подтверждается примерами протестантства, отрицающего видимую Церковь и, однако, употребляющего для своего обихода слово Церковь. Этим соображением объясняется, почему автор отличает Церковь невидимую и Церковь видимую, выражающуюся в Духе Божьем и таинствах, от видимого общества носящих имя христиан, «которую он, по словам Горского, не удастывает и имени Церкви, хотя сам сознает, что в этом видимом обществе невидимо пребывает Церковь на земле». Примеры, взятые из Откровения и из послания Апостола Павла относительно наименования церквами обществ, обличаемых в разных

* Достоевский выразил ту же мысль так: «Да! на Западе воистину уже нет христианства и Церкви, хотя и много еще есть христиан, да и никогда не исчезнут. Католичество воистину уже не христианство и переходит в идолопоклонство, а протестантизм исповедательскими шагами переходит в атеизм и в зыбкое, текущее, изменчивое (а не вековечное) нравоучение» (Дневн<ик> пис<ателя>, 1-й ответ Градовскому³).

недостатках, едва ли могут доказать неправильность взгляда Хомякова на вышеизложенный вопрос. Он не утверждал, чтобы какая-либо отдельная местная Церковь была совершенно «свята и непорочна», и относил эти эпитеты к Церкви — l'Église. Ее он почитает видимой, только поскольку она проявляется в учении (Дух Божий) и таинствах и непременно во взаимодействии оных. Видимое же общество христиан он признает лишь видимой оболочкой Церкви. Но если в ней не хранится истина исповедания, то и таинства ее, так сказать, несовершенны (он эту мысль развивает в письме к Пальмеру о перекрещивании греками латинян), а следовательно, и нельзя уже более признавать в видимом обществе христиан западных присутствия истинной Церкви, хотя каждый отдельный западный христианин может вполне принадлежать к Церкви l'Église, в ее высшем, мистическом, и, в сущности, единственно «абсолютно» важном смысле. Понимая эти высокие вопросы именно так, Хомяков выразился в письме к А. И. Кошелеву о православии, что «оно спасает человечество, а не человека», и благодаря такому взгляду он мог вполне спокойно отрицать существование видимой Церкви на Западе, не опасаясь вовсе произнести жестокий приговор о самих западных христианах. Он вполне понимал, что видимая Церковь есть светоч, освещающий земной путь человечества по пути к спасению; но он при этом не раз высказывал в своих богословских сочинениях, что светом зачастую более пользуются те, которые не ведают, откуда идет освещающий их свет, чем те, которые формально близки к этому светочу или даже руками за него держатся. По-видимому, различие понимания Церкви автором и критиком заключается в том, что первый понимает под нею, так сказать, душу ее, а критик стоит за применение слова Церковь к той внешней формальной ограде, в которую так или иначе заключаются христиане, группирующиеся в общества церковные. В его смысле нельзя отрицать Церкви везде, где существуют видимо объединенные христиане, и в этом смысле Хомяков не мог отрицать на Западе существования церквей — «églises», но он отрицал, чтобы в этих églises заключалась l'Église, тогда как он не сомневался в том, что l'Église заключалась в семи церквах апокалиптических, несмотря на то, что в них, как и в церквах Галатских, оказывалось немало племел, обличаемых Христом и Апостолом.

В возражении двадцать первом Горский указывает на неправильность выражения: «Много есть и других таинств, и т. д.». «Для чего же смешивать понятия без нужды, не по указанию Церкви расширяя понятие о таинствах?» Если бы критик сбра-

тил должное внимание на сказанное далее Хомяковым, то он никак бы не мог сказать, что он смешивает понятия. Вопрос о верности этих понятий остается, конечно, открытым, но смешения-то именно у Хомякова нет. Он говорит: «Много есть и других таинств... * Но семь таинств совершаются действительно не одним каким лицом, достойным милости Божьей, но всею Церковью в одном лице, хотя и недостойным». Не обратив должного внимания на эту фразу в своем возражении, критик делает из нее, напротив, тему для дальнейшего возражения против мысли о том, что «вся Церковь совершает таинства в лице одного». Если «же», так пишет он, «особые дары благодати не нужны для совершения таинств; всякий член Церкви может их совершить?! Нет... вся Церковь избирает совершителя таинств (так ли?), но не вся совершает таинства. Нужно для этого сообще-ние особой благодати, преподаваемой от Христа через Церковь» (sic). Таким образом, лицо, совершающее таинства, должно быть избрано Церковью и получить благодать Христову через Церковь же. Ужель после этого можно возражать против положения, что Церковь совершает таинства через отдельное лицо, ее представляющее? Дальнейшие замечания критика на тему, что Церковь есть живой организм и каждый орган имеет в нем свое назначение, совсем не понятны в ответ на положение, что Церковь совершает таинства через известные органы свои: все равно было бы сказать, что не верно положение, что все тело ест, потому, что оно ест ртом. Критик, конечно, понимал хорошо то, что ему не нравилось в словах Хомякова, ибо имел в виду всегда смущавшее его умаление значения «иерархии». Но так как в настоящем случае речь идет не непосредственно о ней, а смысл клонится к опасным, по его мнению, выводам, то он счел нужным возражать, хотя, собственно, на отмеченные им фразы возражать было нечего. Конечно: если бы он держался в точности того латинского учения, по которому священство учреждено до учреждения Церкви и, так сказать, дано лишь в пользование оной, как сила самостоятельная, от Церкви не зависящая (ср., напр., пат. Бранди «on Anglican Orders»), то он бы был прав, опровергая Хомякова в этом месте его трактата о Церкви; но, раз сказав, что благодать священства дается через Церковь, он явно отказался стоять на латинской точке зрения; да это и было бы невозможно для православного богослова. Латиняне в своем взгляде на иерархию гораздо

* «Скажи им таинство свободы», ср. стихотв<орение> Хомякова «К России»⁶.

последовательнее тех православных богословов, которым предносятся чисто латинские понятия о иерархии, но которые, именно по своему православию, не решаются основывать такое на положениях, не имеющих почвы ни в Писании, ни в Предании. По-видимому, пр. А. В. Горский до некоторой степени держался именно таких взглядов: хотя при проведении их оказывался очень не крепко вооруженным.

Возражение двадцать второе указывает на недоказанность положений Хомякова: «Никакой Дух, кроме Бога, не может вполне называться бестелесным». Вероятно, возражатель хотел указать на церковное наименование ангелов «бесплотными силами». Но тело и плоть не однозначны, хотя часто смешиваются в употреблении. Ангелы действительно бесплотны; но едва ли их Церковь почитает бестелесными: нельзя же явление ангелов понимать в смысле временного облечения их в тела! Писание же говорит, что по воскресении тело душевное заменится телом духовным; а облеченные оным, по словам Спасителя, «яко ангелы Божий на небеси»... будут. Бестелесность явно не есть атрибут ангелов. Если Горский имел в виду не ангелов, а остальные небесные силы, то и об них Писание и церковная терминология постоянно употребляют выражения, указывающие на «образ»: шестокрылатии Серафимы, крылатые животные и т. п. Трудно понять, чем это выражение Хомякова могло заслужить сделанную критиком вопросительную о нем отметку!..

Двадцать третье замечание возражает против выражения, что «Рукоположение содержит в себе всю полноту благодати, даруемой Христом своей Церкви», и заключается обвинением в недостаточном оттенении автором значения иерархии, не как совершительнице только таинств, но и как учительнице веры и правительнице Церкви. По-видимому, начало возражения как будто бы противоречит концу: в начале автор обвиняется в том, что он слишком много сказал о значении рукоположения, а в конце, что он-де умалил значение рукоположенных. Такое кажущееся противоречие разрешается однако среднюю частью этого параграфа, в которой критик восстает уже не в первый раз против учения о распределении Церковью духовных даров между ее членами. Критик не хочет допустить Церковь как посредницу между Христом и иерархией: он предпочитает умалить до известной степени «полноту» благодати, даруемой через рукоположение, лишь бы выгородить для иерархии совершенно независимое от Церкви положение. Апостолы получили свои дары не от Церкви, а от Христа самого; иерархи — приемники

апостолов; следовательно, в сущности, и они — не от Церкви, а над Церковью. Если бы критик разработал и доказал свой взгляд на этот важнейший для церковного строя вопрос, — положивший, в сущности, основание разделению Востока и Запада в церковном отношении, то против его возражений можно было бы выставить доводы, почерпнутые, может быть, и не из одних сочинений Хомякова; но в данном случае он не доказывает своего взгляда, а только отмечает взгляд Хомякова как неправильный; а в том виде, в котором он делает свое возражение, он проявляет прежде всего недомыслие относительно взгляда разбираемого им противника. «Помимо даров, получаемых при рукоположении, — говорит Горский, — могут быть иные дары Св. Духа, которые, так сказать, не включены в число даров, связанных с рукоположением». Хомяков никогда в этом и не сомневался и очень ясно это признает в выражении, которое подверглось также критике Горского относительно числа таинств.

Говоря о полноте даров, Хомяков явно понимает полноту даров духовных, даруемых Церкви для ее проявления как таковой, а не о тех частных дарах, которые через ту же Церковь даруются отдельным членам ее, но не в смысле, так сказать, домостроительном. Полнота этих последних даров, по мнению Хомякова, выражается в таинстве рукоположения, и те, кого Церковь облакает в эту полноту, суть иерархи: все же другие члены Церкви получают от нее эти дары лишь в степени, зависящей, так сказать, от ее усмотрения. У Хомякова учение это основано на том, что Христос дал полноту даров не Апостолам лично, как думает Горский, а церкви апостольской, то есть той Церкви, которая в лице Апостолов заключала в себе и клир, и мирян, и, так сказать, полноту церковную в небольшой группе лиц, именуемых Апостолами. Горский же держится того понятия, что Христос, так сказать, рукоположил Апостолов в иерархов, которым поручил составить Церковь и ею управлять, сначала самим, а потом через своих преемников. Этот взгляд приводит римскую часть Христианства к папизму; конечно, и в нашей Церкви имеет он своих представителей, но в настоящем случае дело идет не о доказательствах того или другого взгляда, а лишь о том, ясно ли у Хомякова изложен его взгляд, как вытекающий из его же основных положений. Если же Горскому желательно было получить от автора ссылки из церковной литературы для подтверждения им сказанного, тогда он должен бы с самого начала отвергнуть значение всего разбираемого им труда как нигде не подкрепленного так называемым ученым аппаратом. Но этого он не делает, а, напротив, признает,

вероятно чутьем, что автор «обязан своим глубоким воззрением на предметы Христианской веры весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих и т. д.». При таком отзыве о фактическом знании автора и при отсутствии у него ссылок везде, — почему было требовать таковых именно здесь, а не доказать самому свой взгляд более вескими доводами, чем двумя текстами: «той дал есть овы убо Апостолы и т. д.», и «Дух Святыи поставил вас пасти стадо Христово», которых автор не мог же не знать. Хомяков, конечно, не сомневался, что и Апостолы, и пророцы, и учителя поставляются от Свят. Духа; вопрос, подлежащий разрешению: даруется ли Дух через Церковь или без ее участия? Явно, что приводимые Горским тексты на это не отвечают; а с другой стороны, ему бы полезнее было для своей цели объяснить, как мог Апостол Фома получить дары, данные Христом остальным Апостолам в его отсутствие (Ин. 20—24), если не предположить, что таковые даны были церкви апостольской, а не лично каждому Апостолу*, или — в чем отличаются Апостолы от верующих по слову их, относительно испрашиваемого для них от Бога Христом в ст. 20, 17 гл. от Иоанна. Самое веское замечание в этом параграфе заключается в том, что если бы различие степеней не исходит от Св. Духа непосредственно, то «как бы Церковь сама собою могла ограничить его изливание на низшие степени или расширить на высшие?» Но это возражение может быть сделано точно так же и по адресу возражателя, поставив на место церкви апостольской каждого Апостола в частности. Источник даров благодатных в обоих случаях один и тот же. Почему же в одном посредствующее лицо единичное может само определить, сколько оно уделяет другому из полноты им получаемого, а в другом, коллективное, не может того же сделать? Этот параграф своих замечаний Горский заключает словами: «Очевидно, как мало удовлетворительного заключают в себе эти слова об иерархии. И однако же, это единственное место в учении о Церкви, где говорится об иерархии. Но и здесь говорится о членах иерархии только как о совершителях таинств, не как об учителях веры и правителях Церкви». Действительно, в статье «Церковь одна» автор не распространяется о функциях иерархии во всех подробностях, потому что его цель —

* Римляне давно обратили внимание на это обстоятельство, и у них сложилась легенда о том, что ап. Фома получил потом от ап. Петра то, что он по отсутствию лишен был возможности получить непосредственно от Господа.

развить мысль о внутреннем единстве Церкви, а не рассматривать подробно внешние органы единения, к каковым относятся иерархи в своих домостроительных функциях. Вероятно, что Горский писал эти свои замечания о «Церковь одна», не дочитав всей книги Х<омяко>ва; ибо в заключение оных там, где он обобщает замечания, ознакомившись с остальными статьями, он посвящает довольно подробный отзыв взгляду Хомякова на учительское значение иерархии и на ее устроительное значение в Церкви; так что это его замечание если и верно, то разве только по отношению к статье «Церковь одна». Замечания Горского на взгляды Хомякова об учительском значении иерархии сводятся (с. 540 и 541 «Бог<ословского> вест<ника>») к тому, что он признает, что Хомяков считает учительство преимущественно обязанностью епископов; сам же он соглашается не настаивать на фразе «Церковь учащая» в отличие от «церкви поучаемой».

В параграфе двадцать четвертом замечаний критик хочет поправить неточное понятие Хомякова о браке между язычниками и христианами, называющего таковой таинством. Таинство, по понятию его же, «может быть только для Церкви и в Церкви»; Апостол же не утверждает брака смешанного, а только «де терпит его». Брат или сестра (т. е. христианские стороны) не связаны, если неверующий или неверующая хотят развестись. Делая это замечание, сам критик однако забывает объяснить, как надо, по его мнению, смотреть на супружество между язычником и верующей: как на брак в полном смысле слова, — тогда оно непременно таинство; или как на терпимое наложничество, которое однако верующая сторона, по Апостолу же, расторгнуть не может. Приводя ссылку из 7-й главы, 1-го послания к Коринфянам, он забыл объяснить конец стиха 14, наиболее существенный текст для правильной оценки супружеских отношений между разнородными лицами. Если бы неверующий муж не освящался женою верующей, и обратно, в смысле несколько высшем, чем одно снисхождение Церкви к установившимся отношениям, то мог ли бы Апостол сказать: «Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь они святы». Если плоды от брака между язычником и христианкой так же святы, как плод от брака между христианами (далее святости идти ведь некуда), то нельзя не согласиться с тем, что и качество браков, произведших плоды однокачественные, — одинаково.

В замечании двадцать пятом критик останавливается на словах Хомякова, что «одна только Церковь имеет силу оправдания». По его мнению, конечно вполне верному, грех прощается

самим Господом. «Христос и Церковь, однако, не одно и то же. Церковь без Христа ничего, а Христос без Церкви есть Бог Слово». Выражение, употребленное здесь Хомяковым, можно понять в настоящем его смысле, только приняв во внимание его учение о Церкви вообще, что постоянно упускается из виду критиком. Что же касается до его замечания, что Христос и Церковь не одно и то же, то в этом видна, кажется, некоторая неточность, равно как и в выражении «Церковь без Христа ничего, а Христос без Церкви Бог Слово». Как лицо Христос, конечно, не тождествен с Церковью; но как мистическая глава ее Он с нею неразделен, ибо глава от тела неотделима; и если совершенно верно, что Церковь без Христа немислима, то и Христос как таковой, а не только как Бог Слово, без Церкви тоже немислим, ибо глава только потому и глава, что она завершает тело: без тела глава как таковая не может существовать. В этом же параграфе ставится Хомякову в вину римско-католический взгляд на таинство елеосвящения, как на предсмертное освящение. Надо по этому поводу заметить, что в римском католицизме этот взгляд не догматический, а, так сказать, бытовой. Критик, вероятно, основал свое мнение о римско-католическом учении на слове «*extrême unction*»*, которое, впрочем, и само вовсе не выражает неприменимости этого таинства к могущему выздороветь (ср. рим. католический катехизис «*ex desc.*» Тридентинского собора). Что же до Хомякова, то едва ли он придерживался католического взгляда, когда несколькими строками ниже приводимого Горским места он добавляет, что «в елеосвящении совершается суд Божественный над земным составом человека, *исцеляя его*, когда все средства целебные бессильны, и т. д.». Далее критик останавливается на выражении Хомякова: «не только каждый из членов Церкви, но и вся она торжественно называет себя святой». Не каждый из ее членов свят, замечает он, хотя каждый из них званию святого причастен. Апостол однако употребляет название святых для отдельных членов Церкви, которые, вероятно, не все были святыми в точном смысле этого выражения. Замечание это было бы, в сущности, очень не важно, если бы в нем не видно было опять неуяснения критиком точки зрения автора, до опровержения которой он нигде по этому самому и не доходит. Тогда как Хомяков говорит о Церкви по существу, Горский не может отрешиться от понятия о той видимой Церкви, которая действительно состоит по большей части не из настоящих членов, а из

* Благопомазание, соборование (фр.). — *Ред.*

лиц, лишь причисленных к ней. «Каждый член ее званию святого причастен! Неточность понятия облекается в крайнюю неточность выражения». Эта неточность выражения вызывает со стороны критика возражения, которые при иных условиях, вероятно, не были бы им сделаны. Он упрекает Хомякова в том, что тот выражается о Церкви: «Она не признает над собой ничьей власти, кроме собственной. Глава Церкви видимой и невидимой — Христос. Но Христос не член Церкви, чтобы Церковь могла считать его власть своею». Каким образом можно понимать главу иначе как неразрывной с телом и мыслима ли глава без тела, как Христос без Церкви, которая есть тело Его? Единственный приводимый Горским текст: «Церковь повинуется Христу», он сопровождает словами, «а не Христос — Церкви». Руки и ноги повинуются главе, а не глава ногам; но можно ли отрицать, что тело предполагает органическое соединение всех членов под главенством главы?

Последние три замечания нельзя назвать возражениями, а скорее выражениями сомнения в точности высказанных автором взглядов на значение крещения младенцев, на поклонение и славение святых и на то, что Церковь-де молится не о всем мире, но об избранных. В доказательство того, что Церковь не почитает искрещенных младенцев состоящими под блюдением добрых Ангелов, он (говоря при этом, что вопрос о младенцах, не сподобившихся крещения, Церковью не разработан) приводит слова молитвы при крещении: «сопрязи животу его Ангела светла и т. д.». Но делая такое очень веское замечание, он, кажется, не обратил сам внимания на вопрос о том, не применяется ли к младенцам ритуал, составленный первоначально для взрослых, ибо крещение младенцев вошло в употребление не рано. Указывая на бездоказательность фразы: «Поклоняясь и славя святых, мы просим, дабы прославил их Бог», подтвержденной будто бы только словами: «кто нам запретит просить и предшествующие, поясняющие таковые: «Если нам позволено просить Бога, да прославит Он имя Свое и совершит волю Свою... то». Смысл приводимых критиком слов явно не полон без начала той фразы, в которой они находятся. В замечании на слова Хомякова: «за неизбранных же не молимся» критик не принял во внимание, что у Хомякова в данном месте говорится лишь об усопших, хотя вопрос от этого, конечно, не изменяется. Едва ли указанные им слова из так называемой первосвященнической молитвы, дополняющие «не о всем мире молю», могут опровергать оспариваемое им положение. Христос молится о всех, имею-

щих уверовать в Него по слову Апостолов. Но ведь, по понятию Хомякова, да, кажется, не его одного, верующие и суть избранные, если под верой понимать не одно лишь словесное исповедание.

Этим заканчивается ряд замечаний Горского на статью, которою открывается ряд богословских сочинений Хомякова, названную автором «Церковь одна». Остальные части второго тома сочинений Хомякова Горский не успел разобрать в сохранившейся рукописи, но из них не упустил выбрать для должного опровержения те места, в которых говорится о значении иерархии в деле охранения Церковной истины. Хомяков, пишет он, утверждает, что охраняет Церковь от погрешностей не иерархия, а народ*. Но этого Хомяков никогда и нигде не утверждал. Он всегда утверждал, что хранение истинного учения вверено Христом Церкви в ее полноте, «а не одной иерархии»; но никогда ему не приходило на ум выражать приписанной ему критиком мысли, что «общество мирян *помимо иерархии*» хранит истинное учение. Благодаря такому, невольному конечно, искажению взгляда разбираемого им автора, ему вообразилось, что Хомяков предполагал, что соборные постановления поступали на обсуждение народа, который их скреплял или отвергал. «Это фикция, — пишет он. — Таких пересмотров никто не предпринимал, тем менее миряне. Если и было после некоторых соборов, именованных вселенскими, опровержение их, как после собора иконоборческого или флорентийского, то не миряне *единственно* восставали, но с ними и остальные иерархи, на соборе не присутствовавшие или на соборе терпевшие насилие». Хомяков ссылается в своем утверждении на слова Патриаршей грамоты 48-го года в ответ на воззвание Пия IX, которой он придает громадное значение, как непоколебимому утверждению истинного понятия о Церкви с точки зрения православной в отличие от римской. Оно выражено в положении, что хранитель благочестия есть народ, т. е. тело Церковное. Но, конечно, ни Патриархия, ни Хомяков не исключали иерархов из состава тела Церковного, а понимали, что вся Церковь хранит учение, а не одна иерархия. Горский, стоявший на страже прав иерархии, захотел увидеть в словах Хомякова попытку умалить значение иерархии в этой важнейшей сфере ее деятельности и произвольно приписал ему утверждение, что «в деле охранения истины иерархи не участвуют». Но когда он стал развивать

* Вероятно, имеется в виду с. 60 или, м. б., 363 4-го изд. 2-го тома сочинений Хомякова.

свой собственный взгляд на этот вопрос, так сказать, исторически, то оказалось, что он не только не опроверг учения противника, но еще пояснил его примерами. «Во времена гонения на православие множество православных естественно должно было защищать пастырей своих, готовых стоять за православие... С другой стороны, конечно, и пастыри иногда побаивались своего народа, когда они желали в *чем-нибудь* изменить истину*. В этом смысле говорится, что и наш раскол немало содействовал сохранению нашей Церкви в древнем своем положении».

Последняя часть замечаний посвящена разъяснению смысла слов ответного послания вселенских патриархов папе Пию IX, которым Хомяков придавал столь выдающееся значение, о том, что в Православной Церкви хранителем благочестия есть тело Церкви, т. е. сам народ, неправильно будто бы понятых Хомяковым. В словах послания, пишет Горский, «говорится не собственно об учительстве и не приписывается учительство народу или каждому из членов Церкви и не отрицается ни право, ни обязанность иерархии учить, а только указывается, какую услугу в Церкви оказывал и оказывает самый простой народ на Востоке своею верностью Православию» и т. д. Но в этих строках опять повторяется непонятное приписывание автору отрицания «права и обязанности иерархии учить» и отождествления слова народ с простонародием. Явно, что ни патриархи, ни Хомяков не почитали одно простонародие хранителем благочестия, а под народом понимали все тело Церковное с иерархами включительно, не отделяя их от этого тела, как неотделим от Церкви и Христос, Который через Св. Духа и есть в сущности единственный хранитель истины в Церкви. Критик, конечно, не отделяет Христа от Церкви как главу от тела, но он постоянно как-то Его выделяет, также и иерархию, хотя и почитает, конечно, иерархию входящею в состав Церкви; но она в действительности ему представляется стоящею над Церковью как заместительница «Главы», которая, конечно, стоит над телом, хотя не в смысле выделения ее из тела. У него же незаметно для него самого это выделение совершается в том, например, что, когда патриархи или Хомяков говорят о теле Церкви, Горскому тотчас представляется, что под телом подразумевается противоположное Главе. Он в этом отношении, конечно, ближе стоял к

* Как, напр., русские иерархи не отпали вслед за митр. Исидором после Флорентийского собора потому, что побоялись В. Кн. Василья Васильевича⁷.

тому началу, которое развилось на Западе в папизм, этот неизбежный результат излишнего возвеличения духовенства, чем Хомяков по вопросу об елсеосвящении, как замечено было выше. Его, видимо, постоянно преследовал страх утратить как-нибудь незаметно те привилегии, которые составляют преимущества священного сана, и в числе их главную — право учительства. На Западе прямо и решительно утверждают, что право учить непогрешимо принадлежит только духовенству и что только Апостолам и их иерархическим преемникам даровано обетование «се Аз с вами есмь». Оттуда образовалось и господствующее у них (до протестантства включительно) разделение Церкви на учащую и поучаемую. Хотелось бы, конечно, удержать это деление и у нас (ср. Макария «Введен<ие> в Пр<авославное> богослов<ие>»⁸), но дух Православия не допускает развиваться этому понятию, загубившему весь церковный строй на Западе; и, как истинно православный человек, Горский пишет, что он не настаивает на фразе «церковь учащая», но он настаивает однако на том, что право учительства принадлежит иерархии, восстает против неточного определения учительства, которое дает Хомяков, распространяющий учительство на всякого, который «всякими словами, внушенными христианскою любовью, живой верой и надеждой, поучает». Учение веры, пишет он, заключает тайны, не для всех доступные, и потому Ап. Павел заповедует Тимофею передать принятое от него учение другим верным, которые будут способны иных научать. Вероятно, Горскому представляется, что под словом «другие верные, способные иных научать» подразумеваются члены клира. Но этого нельзя извлечь из слов Апостола, так же как нельзя заключить из слов Хомякова, чтобы он не признавал вместе с Горским, «что православный верит, что обязанность учительства в Церкви лежит **главным образом** на епископе и потом по его поручению на... служителях алтаря» и т. д. Напротив того, Хомяков эти самые слова повторял не раз и даже вполне признавал, что в церкви, как собрании верующих, где все делается по известному порядку, не должно учительствовать лицо, не получившее на то уполномочия; в церкви, т. е. в собрании «не мнози учителя бывайте» и «жене не подобает учить»; и поэтому шестой Вселенский Собор очень основательно постановляет строгие взыскания с тех мирян, которые «перед народом... берут на себя учительское достоинство» (пр. 64). Хомяков не отделял в учительстве церковном катехизации от учения всем духом, в Церкви живущим; вместе с Апостолом он почитал, что «если я имею всякое познание и веру,

любви же не имам, я — ничто» (Кор. 13, 2); и, говоря об учении, он именно понимал, что истинное поучение в Церкви не может быть приурочено к какому-либо положению члена оной. Но если отделить от этого широко понимаемого учения, так сказать, право и обязанность катехизации, то, конечно, в Церкви это право и обязанность принадлежит духовенству. Но хранение истинной веры, не отделяемой от нравственной основы, по его понятию, принадлежит не одному классу или званию, а именно всей совокупности церковной, обладающей и тем этическим элементом, который служит основанием для истинного исповедания. Посему для него соборы не суть высшая инстанция иерархическая только, но они — глашатаи истины, живущей в Церкви, устами иерархов, представителей своих областей. Для Горского же собор есть высший иерархический институт, обладающий непогрешимостью вследствие состава своего из иерархов, а не мирян. На этом пункте особенно ясно обличается присущее ему внутреннее желание монополизировать непогрешимость за иерархией, хотя в начальных положениях об учительстве и непогрешимости у православного богослова не хватает решимости высказать прямо те положения, которые одни могут оправдывать учение о непогрешимости иерархических соборов, а потом, неизбежно — пап.

Во всех почти замечаниях покойного А. В. Горского проглядывает одна преобладающая забота — обличить в авторе начало церковного либерализма, выражающегося главным образом в умалении начала «авторитета». В этом он совершенно согласен со своим корреспондентом, профессором Казанским, который очень пронизательно заметил неудобный для иерархической обособленности смысл толкования Хомяковым таинства миропомазания. Хотя Горский не поддержал его в этом именно пункте, что очень знаменательно, тем не менее в нем, не менее чем в Казанском, проглядывает опасение за ненарушаемость иерархических привилегий, на которые, как верно заметил преосвященный Нектарий Харьковский в своем отзыве о богословских сочинениях Хомякова, послужившем основанием для разрешения их в России, этот последний никогда не покушался. В письме своем к Казанскому, Горский так определяет сущность взглядов Хомякова на Церковь (выписываем весь период, в котором заключен этот отзыв): «Мне не представлялось, чтобы Хомяков хотел быть провозвестником какой-нибудь философской теории под личиною Христианства. Это не высказывается ни в опубликованных им статьях, ни в письмах интимных, по

смерти его изданных, хотя, конечно, по выбору*. В его любознательности богословском всего яснее сказывается одно чувство — *свободы*. Ему ни власть, ни закон, ни символ, ничто не препятствует! Любовью, свободно, он хочет покоряться Евангелию; но в этой покорности он не перестает себя чувствовать свободным». Характеристика эта, несомненно, верна, но едва ли она может почитаться осудительной ввиду слов Апостола: «К свободе призваны вы, братья; и так стойте в свободе, которую даровал вам Христос» (Гал. 5, 13, 1-е), и, наконец: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17).

Москва, ноября 26-го дня 1901 года



* Это предположение неверно.



Н. П. АКСАКОВ

О старом и новом славянофильстве

(Письмо к А. В. Васильеву)
<фрагменты>

С самого дня Вашего отъезда, многоуважаемый Афанасий Васильевич, собирался я писать Вам, чтобы от полноты души выразить Вам то приятное впечатление, которое произвели на меня и Вы сами как живой человек и мыслитель, и благородное предприятие Ваше. Но обилие работы и неумолкающие голоса прозаической жизни лишали меня возможности выполнить эти свои *ria desideria* *. Свидетельством первых моих впечатлений может служить написанное мною тогда же стихотворение «Благовест», которое приготовил я к первому выпуску и которое теперь посылаю **. Тогда же я было задумал для Вас статью «О положительном и отрицательном началах в русской жизни», но статью написать было некогда. Намеревался я также со всяческою подробностью писать Вам о моих воззрениях на будущность, задачи и программу «Благовеста»; но это тоже потребовало бы много труда и времени, а потому и собеседование об этом решил отложить до того времени, когда можно будет обойтись без помощи «тростника и чернил». Скажу только одно: основание славянофильско-церковного или даже славянофильско-богословского журнала — идея богатая, чреватая будущим. Такой орган остался бы вполне необходимым даже и тогда, когда славянофильство имело бы и другой орган с самою широкою программой. Конечно, тогда задача «Благовеста» сделалась бы только определеннее.

С. Ф. уже передавала вам, что первые выпуски «Благовеста» произвели на меня самое приятное впечатление. Подтверждаю

* Благие намерения (*лат.*). — *Ред.*

** Оно напечатано в вып. 5 «Благовеста» на с. 132.

это еще раз и прежде всего как на лучшее их украшение укажу на превосходную Вашу статью о задачах славянофильства¹. Постановка вопроса о Церкви превосходна; вторая часть (т. е. в 3 вып.) еще лучше. Мысль ваша — очистить истое славянофильство от всяческих скверн, налагаемых на него лжедрузьями, для которых оно является средством, а не целью и прежде всего такую же, по выражению Ю. Ф. Самарина, «палкою»², как и самая для них вера, — очень хороша и очень своевременна. Пора поставить на настоящее место этих господ. Они принадлежат именно к третьей из исчисленных мною * групп противников истины: они берутся за истину нечистыми руками». Знаете ли, что покойный Хомяков уже отчасти предвидел печальную необходимость их появления? Привожу Вам на всякий случай выписку из письма его к Самарину: «Не выдумали ли петербургские политики, что так как уж нельзя избавиться от славянофильства, так нельзя ли сделать свое, ручное, в противоположность нашему, дикому, *Slavenophilismus ad usum freilinaum* **. Заменить натуральную оспу коровьею». «Бюрократическое славянофильство» давно уже начало образовываться и стоять на пути славянофильству чистому, хотя, может быть, и дикому. Бюрократическое же славянофильство в сущности гораздо вреднее, чем тот бюрократический нигилизм, о котором писал некогда Самарин.

Проповедь ручного славянофильства отпугивает молодую интеллигенцию от славянофильства истинного. Бюрократизму это прямая выгода. Приходится избирать между казенным консерватизмом и казенным либерализмом, иногда шикарным, но почти всегда бездарным. Помнится, во дни византийских императоров, существовали две государственно разрешенные партии цирка, кажется фиолетовые и зеленые. Каждый византиец обязательно должен был принадлежать к одной из этих партий, но бесцветным или, например, желтым или красным быть ему под строгою ответственностью воспрепятство. Будь либо консерватом, либо либералом, говорят представителям нашего молодого поколения, и не смей быть ничем другим. Отдельные личности дерзают, однако, бежать от этой альтернативы, от этих партий *publice adscitis* *** — и бегут в анархисты.

Таковы причины, по которым необходимо очистить славянофильскую ниву от посеянных на ней за ночь лжеславяно-

* В статье «Причины неверия» (Благовест. Вып. 2, 3 и 4).

** Славянофильство для фрейлин (лат.). — Ред.

*** Общедоступные (лат.) — Ред.

фильства плевел. Вот почему я и радуюсь появлению Ваших статей.

Очень знаменательно и очень удачно указание, сделанное С. Ф. Шараповым в 1 в<ып.> «Благовеста» на «метания вместе с Толстым»³. Успех Толстого и его метаний объясняется этою-то именно казенно-обязательною альтернативою. Для духовно голодающих людей, испытавших, что кладовые консерватизма и либерализма пусты и не заключают в себе ничего годного для питания, естественно метаться, чтобы найти третью дверь. И вот Толстой силою своего таланта, авторитетности и престижа пробивает действительно дверь в глухой стене. Заслуга его в том, что он указал на возможность и необходимость третьей двери из тесного и душного помещения, из которого до сих пор полагалось только два выхода. <...> Пробуждаемым через проповедь Толстого «метанием» ради приискания третьей двери, разумеется, и может и должно воспользоваться славянофильство, которое и есть именно третья, до сих пор наглухо союзными и дружными усилиями всех противников заколачиваемая дверь. Указание Шарапова на успех проповеди Толстого своевременно и полезно для первых в<ыпусков>. «Благовеста». Радуюсь, что он сделал его.

Теперь укажу на два пунктика моего несогласия с Вами. В статье о Хомякове Вы называете Хомякова «отцом славянофильства»⁴. Это едва ли справедливо*. Константин Аксаков сложился вполне независимо и, как свидетельствует Ив. Сергеевич, был славянофилом чуть ли не самого детства. Было, разумеется, и еще несколько таких же людей, не оставивших нам своих исповеданий. Знакомство с Хомяковым мало в чем изменило основные убеждения К. Аксакова. Но не в этом дело. Дело в том, что славянофильство как историческое предание, никем не сочиненное, никем не измышленное, вряд ли могло иметь кого бы то ни было своим «отцом». В том или другом виде оно

* Письмо это писано Н. П. Аксаковым в самом начале нашего с ним знакомства. Впоследствии оказалось, что разности воззрений на происхождение славянофильства между нами не существует, что им только не вполне ясно были поняты мои слова. Хомяков назван мною «отцом славянофильства» как самый даровитый, вдохновенный и влиятельный выразитель славянофильства, а не в том смысле, чтобы его можно было почитать изобретателем славянофильства и чтобы последнее уже в то время не имело глубоких исторических основ и традиций. Тем не менее, по любезному разрешению глубоководжаемого автора, письмо его печатается нами без изменений, ибо иначе оно значительно утратило бы свою живость. — *Аф. В.*

существовало и каждое почти столетие русской жизни имело всегда своих славянофилов. Славянофильство не теория, а именно непосредственная жизнь в народе и в церкви без всякой предвзятой теории, но с постоянным напряжением мысли и чувства. Убеждения такого-то заправски живущего в народе и церкви русского человека и будут именно тем, что от врагов и невегласов названо было некогда славянофильством. Но изменившееся положение уже придало этому когда-то насмешливому прозвищу уважаемый всей Россией ореол. Понятно, что с полнейшим благоговением должны относиться мы к Хомякову, обоим Аксаковым и т. д. Но они ничему не были отцами.

Употребляя красивое выражение русского проповедника, можно сказать, что «они прозвучали как колокол, в который надлежало на тот день благовестить». Импульс был дан исторической жизнью и не одной только России.

После революционной безнародности и наполеоновских стремлений к всемирному, т. е. не признающему народностей, государству, — перед которыми сказывалось все бессилие *механических* государств, с казенным бюрократизмом и казенными армиями, естественно должно было пробудиться с большею, чем когда-либо, силою народное чувство; естественнее, резче, чем когда-либо, должно было выразиться и выясниться народное сознание; громче, чем когда-либо, должен был раздаться голос отличной от казенного государства *земли*. <...>

Национальный вопрос, о котором молчали все предшествовавшие века — я говорю о национальном вопросе во внешней политике, — был поднят и поставлен повсюду как лучшее украшение, величайший продукт XIX столетия. Итальянофильство, германофильство, эллинофильство, испанофильство и славянофильство были последовательными плодами этого начинавшего сказываться все ярче и ярче пробуждения. Всякий народ почитал себя субъектом своего самостоятельного права — неслыханная и неведомая вещь до того времени. Но этим дело не ограничивается. Все более и более укореняется и развивается повсюду сознание того, что государство есть не осуществленная доктрина, а осуществление народных преданий, продукт народной жизни, воплощение народного духа. Народного духа? Такого и слова-то даже не было в прежние времена, а теперь оно повторяется чуть ли не всеми, составляет даже достояние положительной науки. Приходится считаться с духом народа и его преданиями. Государство не придумано, не построено искусственно как бы то ни было, а составляет естественный плод народной жизни, воплощение народного духа или, точнее, одной из сто-

рон народного духа, ибо государство составляет только часть жизнедеятельности народной, ибо народ не отождествляет себя с государством, не поглощается им, а выделяет его из себя, не отличая его от себя всецело. Такие мысли были высказаны знаменитым Вильгельмом Гумбольдтом в его труде «о пределах государства», историческою школой в Германии и в Европе, и славянофильством в Москве. В силе этого нового или, точнее, вновь опознанного своего призвания народность получила и новое, до того времени забытое достоинство. Она сделалась предметом всестороннего изучения. Записываются предания народные и всякие вообще плоды народного творчества, исследуется самое понятие о народном творчестве, о котором до того времени почти не было и помина. Братья Гриммы обходят Германию и собирают ее полузамолкшие уже песни и предания; Вук Караджич изумляет Европу богатыми плодами сербского эпического творчества; в России Киреевский, Рыбников, Якушкин и др. открывают во всей полноте богатырский эпос. История и язык как предметы исследования и изучения получают новое и небывалое значение.

Сказанного мною, полагаю я, более чем достаточно для установления того факта, что славянофильство или, точнее, нечто весьма общее и однородное с ним носилось уже в воздухе всей Европы гораздо ранее того, чем оно было открыто провозглашено московским кружком. Хомяков и его присные оказались только более чуткими к совершающемуся в Европе, как и в России, перевороту, тогда как западники того времени видели Европу только задним числом или через закопченные очки. Они отставали от Европы, тогда как славянофилы шли в уровень с ней и даже опережали ее в некоторых отношениях.

Итак, можно ли назвать Хомякова отцом славянофильства, когда вызвавший его толчок был дан самою жизнью и самою историей и распространялся не на одну только Россию? Можно ли назвать Хомякова отцом славянофильства даже и в узком, относящемся только к России значении этого слова? Можно ли предположить, что пробудившая народное сознание война 1812 года для одной только России прошла совершенно бесплодно? что мы одни не воспользовались «блестящим светом свободы», подмеченным немцами и от нас же блеснувшим? Правительство того времени, конечно, не воспользовалось всеевропейским уроком, и вскоре за победным возвращением русского войска, за торжеством народного духа, за повышением народного самосознания началась аракчеевщина. Выраженное Павлом в смешной форме запрещение некоторых слов и пред-

писание вместо слова «отечество» писать «государство», а вместо «гражданин» — «мещанин» были смешны только по форме. В действительности все это составляло серьезное убеждение и серьезное требование правящих кругов. Не мудрено, что подъем народного осознания не мог выразиться прямо и открыто или выражался тоже в смешной форме, как, напр., рассуждения Шишкова или афиши Ростопчина. Косвенным образом он выражался блестяще, не случайным образом появился в то именно время колоссальный и по объему и по значению труд Карамзина. Пушкин совершенно справедливо называет Карамзина последним летописцем. Карамзин, конечно, не был славянофилом, но его труд явился фундаментом славянофильства. «История русского государства», помимо многих антиславянофильских воззрений, в ней сказывающихся, явилась крупнейшим памятником сказавшегося в подвигах Отечественной войны подъема народного духа, который через нее перестал уже быть таинственным для России незнакомцем. Карамзин, не будучи славянофилом, уже подготовил славянофильство. Узкая государственность, проглядывающая чуть ли не в каждой строчке текста, разбивалась чуть ли не каждую строчкою составившего приложение материала. Что сказать о Пушкине? Он начинал с Парни, вольнодумства, западного либерализма — и был в то время безусловно слаб. <...>

Гоголь еще до окончательного сближения своего с славянофилами, которым неправильно приписывается излишнее влияние на позднейший период его творчества, уже представлял немало зародышей славянофильства. Правда, он ничего не говорил о славянском братстве, но о самостоятельности народного духа вообще и русского народного духа в частности, о самостоятельности культурной миссии было говорено им немало. Он сорвал в «Ревизоре» маску бюрократического самомнения, толкующего о благоустроенности и добропорядочности даже при открытом взяточничестве, и показал, что под этою личиною, надетою или налагаемою самомнением, таится гниль и мерзость запустения. Он в «Мертвых душах» доказал бесплодность и беспочвенность бюрократизма, не допускающего различия между мертвыми душами и живыми, и провел мастерски торжество «юрисконсульта», заправлявшего в те времена всею Россией. Но не в том заключалось главное его сродство с славянофильством, а в том, что он первый указал на «внутреннего человека» в то время, когда речь шла только о ломке своих или заимствовании внешних учреждений, о благах внешней культуры, о проникающем внутрь, но идущем снаружи реформиру-

ющем действии внешней цивилизации. Все, по мнению Гоголя, должно было идти и совершаться изнутри, из глубины самого духа человеческого, чтобы внешнее было воплощением духа, а не дух видоизменялся через перетасовку внешних форм и внешних учреждений. В этом отношении Гоголь был предтечей всей русской литературы от Достоевского до Щедрина с его равносильными нападениями на мундирный консерватизм и мундирный же либерализм, с его «Пропавшею совестью». Гоголь был заведомым будителем личной и народной совести, как основы всего общественного и государственного строя, и в этом смысле был он предтечей и славянофильства.

От славянофильства, как естественного продукта народной жизни вообще и доживаемого нами столетия в частности, не мог освободиться вполне и тот писатель, которым было создано слово «славянофильство», в качестве насмешливой клички. Я говорю о Белинском. В противоположность со многими высказанными уже им, но недостаточно продуманными убеждениями, у него вырвались чудные страницы об «общем и народном в искусстве», под которыми мог бы подписаться любой славянофил. Правда, этими страницами он, кажется, хотел бить именно своих супротивников, славянофилов, но незаметно для себя стал именно на их точку зрения, высказал именно их убеждения. И эти страницы — не единственные.

Кажется, всего, сказанного мною до сего времени, совершенно достаточно для того, чтобы установить, что славянофильство в XIX столетии было следствием долгого брожения русской и общеевропейской общественной мысли, что выражение его в яркой форме было подготовлено целым рядом событий и более или менее удачных или неудачных попыток и что так называемым славянофилам принадлежит только честь наилучшего и наисовершеннейшего выражения того, что и без того стремилось прорваться, выступить наружу, воплотиться в слово, в систему. Можно сказать, что первые славянофилы, т. е. Хомяков, Аксаков и т. п., вышли с учением своим на арену тогда, когда наступила полнога времен, но отцами учения почитать и называть их нельзя, ибо не от себя говорили и учили они. Они проповедывали только втуне давшееся. Можно, повторю опять, применить к ним красноречивое выражение Филарета о Каиафе: «Они прозвучали как колокол, в который надлежало на тот день благовестить».

Но если они явились в свое время только выразителями слящегося сказаться, но тщательно тормозимого переворота, то и в предшествующих столетиях они имели уже своих предше-

ственников. Другими словами, как уже сказал я, каждое столетие русской жизни имело своих славянофилов. Просматривать долгий ряд их мне в настоящее время, разумеется, нет ни возможности, ни необходимости. Может быть, от напора славянофилов своего времени и Олег покинул Новгород и, пройдя через множество управлявшихся вечами и признававших князя городов, назвал Киев матерью городов русских в будущем. Очевидно, в Киеве он надеялся осуществить город по новому образцу, как впоследствии Петр основал по своему вкусу Петербург. Славянофилом своего рода был Берсеня Беклемишев⁵, сетовавший о разделении между царем и народом, между правительством и землею в эпоху основания московского государства и заявлявшим открыто, что «кая земля свой обычай меняет и та земля недолго стоит». Мог ли быть более энергичный протест против бесшабашного отношения к народу и его историческим преданиям в то именно время, когда представителей власти в России прельщали и обольщали ореолом царской власти на Западе и в Византии, пытаясь вселить им уважение даже и к тому, как испанский король свою землю чистил. В лице славянина Юрия Крижанича при Алексее Михайловиче, оставившего нам свой многоценный труд о русском государстве и его идеалах, мы видим уже славянофила в довольно полном значении этого слова. Но наряду с славянофильством отдельных лиц, вроде, напр., Берсени и ему подобных, существовало еще и славянофильство масс, никогда не выражавшееся так ярко и с такою силою, как в 1612 и 1812 году, т. е. в такие эпохи, когда народ ввиду бессилия или отсутствия государственности принимал на себя тяготу водительства историею страны.

Можно ли ввиду этого сказать, что славянофильство во времени и в известной степени местности имело своих отцов. Нет! Разумеется, нет. Хомяков и ему подобные глубже других взглянули в душу народа и выставили в большей, чем когда-либо полноте и систематической стройности капитал преданий, верований и убеждений. Отцом славянофильства был весь русский народ во всей его совокупности, сумевший сохранить не только под татарским, но и под занесенным с Запада бюрократическим-помещичьим игом, в те по крайней мере времена, относительную чистоту и целостность своего сознания.

Вот мое первое возражение Вам, многоуважаемый и дорогой Афанасий Васильевич! Почти убежден, что Вы согласитесь со мною, ибо я восстаю только против одного выражения, может быть, и случайного. Но именно это-то выражение и подало мне повод высказаться, ибо чем полнее выразит «Благовест» убеж-

дения русского народа, от невегласов прозванные славянофильством, — тем лучше то будет и совершеннее. А я принадлежу к тем, которые стремятся не учить народ, навязывая ему что бы то ни было, а выразить его сказывающиеся в прошлом, т. е. в истории, и в настоящем, т. е. в жизни, убеждения. В этом отношении я славянофил неисправимый. Если из этого моего письма, которому вначале придавал я совершенно частный характер, Вы пожелаете сделать какое-либо печатное употребление, то я пришлю Вам еще одно письмо, служащее непосредственным ему продолжением.





Ю. Н. ГОВОРУХА-ОТРОК

Новый критик славянофильства

«Разочарованный славянофил». Статья князя С. Н. Трубецкого. «Вестник Европы», октябрь

Почти год тому назад, когда умер К. И. Леонтьев, «Вестник Европы», весьма презрительно отозвавшись об этом писателе, обозвал его «ретроградом» и «обскурантом», тем не менее грозился, что рассмотрит подробно его взгляды и покажет всю их несостоятельность¹. Теперь почтенный журнал старается выполнить свою угрозу чужими руками — руками князя Трубецкого.

Это признак времени — признак совершенного оскудения нашего либерализма. Он сам уже ни с чем не может бороться. По самым важным, по самым существенным, по самым основным вопросам он высказывается не сам, а чрез посредство людей совершенно иного и, казалось бы, враждебного либерализму мировоззрения. Так, о славянофильстве и о книге Н. Я. Данилевского «Вестник Европы» высказался устами г. Вл. Соловьева — спиритуалиста и мистика², о воззрениях К. Н. Леонтьева он высказывается устами хотя и покорного, но не весьма понятливого ученика того же Вл. Соловьева — князя С. Н. Трубецкого.

Как бы то ни было, чьими бы то ни было устами, но многозначителен тот факт, что заговорили о К. Н. Леонтьеве в журнале, где систематически «замалчивалась» деятельность этого, по признанию самого оппонента его, князя Трубецкого, выдающегося и оригинального писателя. Значит, «замалчивать», или отделяться возгласами о «ретроградстве» и «обскурантизме» Леонтьева уже нельзя, невыгодно, небезопасно, значит, почувствовалась необходимость считаться с Леонтьевым, следовательно, его значение, его влияние возрастают.

Все это очень хорошо, и критика леонтьевских воззрений очень желательна. Критика очистит эти воззрения ото всей той шелухи, ото всего того временного, что к ним пристало, критика укажет самую сущность этих воззрений, покажет, чего они стоят и какое место занимают в истории русской мысли.

Но дело в том, что у князя Трубецкого вовсе нет критики. Он вовсе не хочет раскрыть сущность и смысл воззрений Леонтьева, что одно уже показало бы их истинную ценность, их истинное значение, — он просто желает дискредитировать эти воззрения в глазах читающей толпы посредством применения к ним разных порицательных слов, выбранных из лексикона либеральных фельетонистов. Для достижения этой цели он, «философ», унижается до жаргона уличных листков, называя Леонтьева проповедником «мракобесия», а каких-то не названных им писателей «*перекувырнувшимися(?)* террористами». Скажет, что это всего только «слог» и что я придираюсь к мелочам. Вульгарные слова, вульгарные обороты речи свидетельствуют о вульгарности в самых мыслях писателя, их употребляющего.

Итак, князь Трубецкой желает дискредитировать Леонтьева, а с ним и все славянофильство. О Леонтьеве нельзя говорить вне связи его со славянофильством, на которую он сам указывает — вне связи его с Н. Я. Данилевским. Его главное сочинение, «Византизм и славянство», выросло именно из тех основ, которые были заложены первыми славянофилами и укреплены Н. Я. Данилевским, создавшим теорию «культурно-исторических типов». Сам Леонтьев ссылается на Данилевского, считает себя его учеником и продолжателем; между тем от Данилевского кн. Трубецкой отделяется каким-то странным острословием, в котором, однако, нет никакого остроумия, и даже никакого смысла. «Данилевский, — пишет он, — этот славянофил в зоологии и зоолог в славянофильстве».

Что должна выражать собой эта фраза, какой в ней смысл, если она не есть только плод московского клубного острословия и велеречия. Почему Данилевский «славянофил в зоологии»? Потому что он, славянофил по убеждениям, дал полезнейшие исследования по рыбоводству, изыскивал меры борьбы с филоксерой³, наконец, написал превосходный разбор сочинений Дарвина? Почему он «зоолог в славянофильстве»? Еще менее понятно. К чему это острословие? Для того, чтобы дать готовую формулу разным глупцам, которые бессмысленно станут повторять, что Данилевский был «славянофил в зоологии и зоолог в славянофильстве». Князь Трубецкой хотел посмеяться, — но над чем же? Над тем, что Данилевский был славянофил? Или

над тем, что он писал сочинению по естествоведению? Что же тут смешного? Какой тут повод к острословию? Наконец, возможно ли отделяться от такого явления, как деятельность Данилевского, одним острословием? А именно только этим князь Трубецкой и отделяется от Данилевского. К своему острословию он лишь прибавляет, что «как Данилевский, Леонтьев, считающий себя его учеником и последователем, столь же чужд настоящего исторического образования и еще более философского понимания истории». В другом месте он замечает, что Леонтьев был «совершенный дилетант по своему историческому образованию».

Но ведь мало это сказать — надо еще доказать. Князь Трубецкой даже не пытается это сделать — он ограничивается голословным утверждением, ничем его не подкрепляя. Когда специалисты по естествознанию нападали на Данилевского, они, голословно утверждая, что автор «Дарвинизма» не имеет естественнонаучного образования, в доказательство приводили наивный довод: он не был ни магистром, ни доктором естественных наук, говорил одни. Неужели князь Трубецкой подразумевает тот же довод? Неужели дилетантизм Данилевского и Леонтьева в истории и отсутствие в них философского понимания истории он станет доказывать только тем, что ни тот ни другой не были докторами истории и философии? Хочется думать, что князь Трубецкой не подразумевал подобных наивных и пошлых аргументов и не способен прибегнуть к ним; но если уже прибегать к аргументам *ad hominem*, то можно спросить, отчего же это, например, К. Н. Бестужев-Рюмин, конечно, уже не дилетант в истории, с таким восторгом отнесся к работе Данилевского, указывал на нее как на явление исключительное, как на работу, которая составит целую эпоху в философии истории? Отчего точно так же покойный Бодянский с большим сочувствием отнесся к «Византизму и славянству» Леонтьева, настоял, чтоб эта работа была напечатана в «Чтениях Общества истории и древностей»?¹ Если уж говорить об авторитетах, то, надеюсь, мнения Бестужева-Рюмина и Бодянского во всяком случае авторитетнее мнений разных скороспелых философов и историков...

II

Замечательно, что князь Трубецкой, утверждая, будто Леонтьев «был чужд философского понимания истории», и ничем не доказывая своего утверждения, с большою наивностью выска-

зывает мнение, доказывающее совершенно противное. Так, он пишет, что Леонтьев, сходясь со славянофилами «в безусловном признании консервативных устоев России, понимал их значительно иначе, *оценив с большою проницательностью* “византийский” характер этих начал».

Одна эта, признаваемая князем Трубецким, «большая проницательность» Леонтьева в вопросе такой сложности глубины может свидетельствовать, что уже не так же он был «чужд философского понимания истории», как думает кн. Трубецкой.

Все бы это ничего, и ошибка в фальшь не ставится, но неприятно было встретить в статье князя Трубецкого уже и настоящую «фальшь».

На первой же странице своей статьи князь Трубецкой, обзвав Леонтьева проповедником «мракобесия», замечает, что, по своей страсти к парадоксу, по цинической откровенности своей проповеди», Леонтьев «не совсем удобен для своих единомышленников».

О «мракобесии» я уже говорил. Это дурного тона выражение — и только, в котором к тому же нет никакого смысла. Но вот уже не дурного тона выражение, а тяжкое обвинение, заключающееся в словах: «по цинической откровенности своей проповеди». Это прямое обвинение в самой глубокой безнравственности, в полном нравственном извращении, — тягчайшее обвинение, какое только можно взвести на человека и писателя. В самом деле, что такое «циническая откровенность»? Кто такой цинически откровенный человек, цинически откровенный писатель? Цинически откровенный человек — это такой человек, который, совершая явно безнравственные действия, не только не старается скрыть их, но, напротив, выставляет их на общее воззрение, как бы гордится ими. Цинически откровенный писатель — это такой писатель, который, высказывая явно безнравственные мысли, не только не старается их затушевать, придать им вид благородства и принципиальности, а, напротив, именно высказывает их как мысли безнравственные и гордится этим: высказывает их искренно, с жаром, как свое убеждение. Где же у Леонтьева такая «циническая откровенность», какие примеры ее приводит князь Трубецкой? А вот какие. Леонтьев сомневался в пользе грамотности для народа; Леонтьев желал более стеснительных форм жизни; Леонтьев не признавал европейской культуры; Леонтьев думал, что европейские понятия о «братстве, равенстве, свободе» суть понятия ложные, вредные; Леонтьев проповедовал «реакцию»: он отрицал «всю европейскую цивилизацию», Леонтьев не верил в прогресс, считал де-

мократическое движение в Европе пошлостью, а отражение его у нас — пошлостью в квадрате, — вот в чем заключается «циническая откровенность» его, вот чем наполнены «самые отвратительные страницы его произведений», как в другом месте выражается князь Трубецкой.

«О, коротенькие!»

Ведь они искренно убеждены, что отрицать все это значит отрицать справедливость, милосердие, лучшие человеческие чувства, христианские начала жизни, правду Божию и правду человеческую, — и вот, вследствие такого печального и наивно-го недоразумения, они называют проповедь Леонтьева «цинически откровенною».

Да ведь Леонтьев думал, что в европейской проповеди братства нет никакого «братства», что тамошнее равенство является только равенством всеобщей пошлости, что тамошняя свобода есть вовсе не истинная свобода, человеческая и достойная человека, а всего только разнузданность чувства и мысли. Все это надо было опровергнуть, но и тогда нельзя было бы говорить о «цинической откровенности», и можно было бы сказать лишь об ошибке. Но князь Трубецкой даже не пытается опровергать Леонтьева, вникнуть в сущность его мыслей: он применяет к его воззрениям самый простой прием. Он сличает эти воззрения с либеральными катехизисами и, находя несогласие, объявляет их «цинично-откровенными». Какая же это критика?

Но все это, может быть, еще только наивность, — а вот уж и фальшь.

Излагая воззрения Леонтьева, князь Трубецкой пишет: «Европа (по мнению Леонтьева), “гниет” сравнительно с недавнего времени — собственно с конца прошлого века. И Россия противопоставляется этой гнилой либеральной Европе лишь как почетательница консервативного византизма. Как громадная консервативная сила, как колоссальный тормоз, она может сыграть мировую роль, приостановив на время течение европейского прогресса, “подморозив” ее полусгнивший организм. Для этого ей нужно блюсти себя от западного просвещения и от грамотности, хранить свое варварство, свою “спасительную грубость”».

На основании этого изложения князь Трубецкой обвиняет Леонтьева в апофеозе «варварства и «грубости». И если поверить его изложению, то действительно окажется так. России предоставляется роль какой-то страшной, огромной, но совершенно бессмысленной и механической силы. Однако в действительности Леонтьев ничего подобного не говорил. Именно на той

самой странице второго тома (с. 9), на которую ссылается князь Трубецкой, в подтверждение того, что Леонтьев был «против грамотности» и за «варварство», мы читаем следующее:

«В России еще много безграмотных людей; в России еще много того, что зовут “варварством”. И это наше счастье, а не горе. Не ужасайтесь, прошу вас; я хочу только сказать, что наш безграмотный народ более чем мы хранитель народной физиономии, без которой не может создаться своеобразная цивилизация. Я не хочу сказать, что народ наш совершенно не надо учить грамоте, что его не надо просвещать: скажу только, что наше счастье, что мы находимся im Werden»*.

И далее на той же 9-й странице:

«Не обращаясь вспять, не упорствуя в неподвижности, принимая все то, что обстоятельства вынуждают нас принять разумно, без торопливости деревенского “parvenu”**, принимающего медь за золото, лишь бы медь была в моде у европейцев, мы можем, если пойдем и сами себя, и других, не только сохранить свою народную физиономию, но и довести ее до той степени самобытности и блеска, на которой стояли поочередно, в разные исторические эпохи, все великие нации прошедшего».

«Надо, — пишет Леонтьев в той же статье “Книжность и грамотность”, — чтоб образованная часть русского народа (так называемое общество) приступила бы к просвещению необразованной части его только когда она сама (то есть образованная часть) будет зрелее».

Для чего же это надо?

Для того, отвечает Леонтьев, «чтобы нам не испортить эту роскошную почву (то есть народ), прикасаясь к которой мы сами всякий раз чувствуем в себе новые силы».

Вот еще цитата из той же статьи:

«Принимая европейское, надо употреблять все усилия, чтобы перерабатывать его в себя так, как перерабатывает пчела сок цветов в несуществующий вне тела ее воск».

Эти мысли развиваются во всей статье «Книжность и грамотность».

Походит ли они на те мысли, которые приписывает Леонтьеву князь Трубецкой? Похоже ли все это на апофеоз «варварства», «грубой силы» и «спасительной грубости»? Однако я не могу не допустить, чтобы князь Трубецкой не умел понимать то, что читает... Зачем же он извратил мысли Леонтьева? Надо

* В становлении (нем.). — Ред.

** Выскочка (фр.). — Ред.

было не извращать их, а возражать на них, если князь Трубецкой имеет что возразить. Новой Европе, «с ее эгалитарным прогрессом, буржуазным конституционализмом, с ее мещанским идеалом и безбожными анархическими тенденциями», Леонтьев хотел противопоставить не бессмысленную силу, как утверждает князь Трубецкой, а ту нравственную мощь, которую он прозревал и чувствовал в нашем народе. Он хотел, чтоб эта нравственная сила развилась правильно, чтоб ее не отравляли европейским ядом. Вот его мысль — против нее и надо было возражать, а не отделиваться восклицаниями о «варварстве» и «обскурантизме».

Но пойдем дальше. Указывая на постоянную мысль Леонтьева о нашем народном своеобразии, князь Трубецкой спрашивает: «В чем же состоит это народное своеобразие, которое мы должны оберегать столь ревниво?» — «Леонтьев, — отвечает он, — указывает несколько “любопытных образцов” его, которые он признает особенно “драгоценными и трогательными”. Первый образец — дело изувера-раскольника Куртина, который зверски зарезал родного сына в жертву Спасу и потом мори́л себя голодом в остроге. Второй образец — дело казака Кувайцева, по совету ворожеи осквернившего могилы своей любовницы, чтоб избавиться от тоски» и т. д.

Так пишет князь Трубецкой. В его изложении можно подумать, будто Леонтьев всю эту уголовщину совершенно одобряет и даже превозносит. Но дело вовсе не в том. В той же своей статье «Книжность и грамотность» Леонтьев, говоря о новых судах, указывая, что они «вовсе не своеобразны» и «заимствованы целиком», тем не менее видит пользу и в них. «Но, — замечает он, — в судах являются люди всех сословий и стран нашей великой отчизны, всякого воспитания; в них рассматриваются и судятся всевозможные страсти, преступления, суеверия, и всякий согласится, что не всякое преступление низко и что многие суеверия трогательны и драгоценны для народа. Образованный класс наш в судах изучает быт и страсти народа нашего. Он и здесь учится понимать родное, хотя бы в грустных его проявлениях. Вот любопытные образцы, взятые из газет».

Затем рассказаны дела Куртина и Кувайцева⁵.

Есть ли тут что-нибудь подобное тому, что князь Трубецкой приписывает Леонтьеву? Можно ли сказать, как то делает князь Трубецкой, что «своеобразие» народа русского, на котором настаивал Леонтьев, состоит главным образом, по мнению этого описателя, в суевериях и преступлениях? Возможно ли сделать такой вывод из слов Леонтьева? Какая же это критика?

Это всего только ребяческое искажение, или ребяческое непонимание чужих слов и мыслей — вот и все.

Ознакомив читателей с критическими приемами князя Трубецкого, в следующей статье мы перейдем к его критике воззрений Леонтьева на национальность, на религию вообще и на православие — в частности.

III

Почему Леонтьев — «разочарованный славянофил»? «Потому, — отвечает Трубецкой, — что первые славянофилы верили во всемирное призвание России, а Леонтьев не верит в него, или сомневается в нем, потому еще что первые славянофилы имели некоторые “гуманитарные” и “прогрессивные» тенденции», а Леонтьев их не имеет».

Так поставлено дело у автора статьи «Разочарованный славянофил».

Очевидно, что такая постановка дела есть плод недоразумения, — хотим думать, что только недоразумения, — и неясного понимания самой сущности так называемых первых славянофилов. С другой же стороны, недоразумение есть плод неясного понимания и взглядов Леонтьева.

Князь Трубецкой, оставляя в стороне самую сущность идей Леонтьева, берет иные его парадоксальные выражения, иные его резкости, каких у него встречается много, — и на основании этого-то материала строит свои выводы и умозаключения. Необходимо разобраться в этой путанице, чтобы понять, в чем дело.

Князь Трубецкой, между прочим, ссылается на статью г. Виноградова о славянофилах, напечатанную, если не ошибаюсь, в прошлом году в «Вопросах философии и психологии»⁶. Он говорит, что в этой статье прекрасно выяснена сущность старого славянофильства. Я помню эту статью, мне приходилось говорить о ней в печати⁷. Главная мысль ее заключается в том, что славянофильство возникло благодаря западным влияниям, и вот почему и в нем самом мало оригинального. Эта мысль не новая, ее высказывали многие, и в последнее время повторил г. Вл. Соловьев. Но удивительно, как эта мысль может держаться так долго, повторяясь из года в год: до того очевидна ее ложность. Разовью здесь подробнее некоторые мысли, которые мне уже приходилось высказать по поводу статьи г. Виноградова.

Если смотреть с точки зрения г. Виноградова, разделяемой князем Трубецким, то неизбежно придется сделать вывод, что, например, и Пушкин, и Гоголь не оригинальны, не заключают в себе ничего самобытного, потому что и они появились только благодаря воздействиям европейской культуры. На поверхностный взгляд это кажется очень ясным. Не насади у нас Петр европейскую культуру, не было бы Пушкина и Гоголя, следовательно, они — плод этой культуры, плоть от плоти и кость от костей ее. У нас так многие и рассуждают, но в этом рассуждении заключается коренная ошибка. Если б Россия была всего только дичок, к которому привили-де европейскую культуру, то этот дичок, без сомнения, дал бы те же самые плоды, которые растут на дереве, от которого взята прививка. Между тем в действительности мы видим совсем иное. Пушкин и Гоголь, по миросозерцанию, по духу, который проникает их поэзию, совершенно оригинальны, ничего подобного им в Европе никогда не было, они по самому *типу* отличаются от всего европейского. Это признают все, это заметили и в самой Европе. Там именно так смотрят даже не на Пушкина и Гоголя, а и на их продолжателей и учеников, Л. Толстого и Достоевского, произведения которых явились для Европы как бы новым откровением. Очевидно, мы имеем дело не с дичком, к которому привили европейскую культуру; очевидно, эта культура сыграла здесь иную роль. Какую же?

Лом, пробивающий скалу, из которой брызнул источник живой воды, орошающий поля и нивы, *не есть причина источника*. Вот таким-то ломом по отношению к нам и была европейская культура. Она прорубила кору древнерусской замкнутости и таким образом дала возможность миросозерцанию русского народа, его духу, обнаружиться во всем его многообразии. Пушкин и Гоголь созданы не европейской культурой, а освобожденным от замкнутости духом русского народа; им же создано и славянофильство. Наше же европейничество, наша общеевропейская общественность были только сопутствующим явлением, были лишь скороспелым плодом, происшедшим от нашего соприкосновения с Европой, были лишь выражением бессилия посредственных умов и дарований произвести что-нибудь свое, самостоятельное, еще на почве нераспаханной и неудобренной. Эти посредственности являлись всего только тепличными растениями, выгнанными среди искусственной атмосферы заимствованной образованности. Но сильные, глубокие, гениальные натуры крепили и вырастали на свежем воздухе своего родного быта, как выросли и окрепли навек Пушкин и Гоголь.

Славянофилы лишь осмыслили тот процесс, который совершался во всех наших выдающихся людях, они указали, что у нас есть то, из чего должна развиться самостоятельная культура, они указали, на *православие как на наше особое культурное начало*. В этом и их безмерная заслуга, в этом и сущность их учения. Но в первых славянофилах заметны следы западно-европейских влияний, слишком сильных в то время, чтобы можно было от них уберечься. Отсюда и противоречия между основной их идеей и некоторыми высказанными ими взглядами. Но это вовсе не те противоречия, о которых говорит князь Трубецкой, когда пишет:

«Поэтому в мечтаниях славянофилов заключалась некоторая двойственность их учения: были прогрессивные, высокогуманные, универсалистические тенденции и консервативный, ретроградный национализм. Идеал славянофилов — вселенская, православная культура будущего, обновляющая мир и в то же время — допетровская Русь в ее своеобразном костюме, в ее быте, верованиях, в ее отчуждении от Европы. Культурные начала обособляли допетровскую Русь от Европы, даже от западных славян, и потому эти же самые культурные начала должны были послужить основанием для новой всеславянской и всемирной культуры.

Отсюда естественно вытекали многие противоречия и несообразности, которые не замедлили выступить наружу, — продолжает князь Трубецкой, — противоречие между универсализмом и национализмом, между прогрессивными, гуманитарно-либеральными тенденциями новой всеславянской культуры и консервативным староверством московской Руси».

IV

Наивность в указании славянофильских «противоречий» доходит у князя Трубецкого до того, что он даже допетровский «своеобразный костюм» ставит на счет славянофилам и видит в этом костюме противоречие «вселенской, православной культуре будущего». Не менее наивно замечание о том, что если «культурные начала» обособили допетровскую Русь от Европы, то как же все эти самые начала могут послужить основанием для новой, всеславянской и всемирной культуры. Тут нет никакого противоречия. Старые славянофилы думали, что наши культурные начала, развившись до высокой степени именно в моральной и умственной борьбе с европейской культурой, со-

здадут новую культуру, идущую на смену европейской. С этой мыслию можно спорить, можно находить ее ошибочною, но в ней нет противоречия, на которое указывает князь Трубецкой.

Впрочем, это мелочи и частности, я и упомянул о них мимоходом. Главное же вот в чем.

Основное противоречие, которое существовало в старом славянофильстве, заключалось именно в противоречии между «прогрессивными, гуманными, универсалистическими тенденциями», которые действительно были в старом славянофильстве, и тою православною идеей, указание на которую как на наше особое культурное начало составляло самую сущность славянофильства. С точки зрения этой православной идеи надо было отвергнуть европейское понятие о гуманности, которым там, в Европе, подменили понятие о христианской любви, надо было отвергнуть европейское понятие о прогрессе, которым там подменили идею о раскрытии божественной истины в истории человечества, наконец, надо было отвергнуть «универсалистическую тенденцию», которая в европейском смысле в конце концов должна была привести просто к космополитизму, ко всеобщему механистическому уравнению, или к католической теократии.

Первые славянофилы не сделали этого: *отчасти* они принимали все эти европейские понятия, как бы не предвидя окончательных выводов, которые из них придется сделать. Однако у первых славянофилов, у Киреевского, К. Аксакова, Хомякова, Ю. Самарина, это противоречие можно заметить лишь в зародыше, лишь в неясности их мыслей на иных пунктах, лишь в колеблющемся отношении их в иных вопросах. С полною ясностью это противоречие сказалось лишь в литературной деятельности последнего, и менее всего самостоятельного, старого славянофила И. С. Аксакова...

От этих-то противоречий и очистили славянофильство Н. Я. Данилевский и его ученик К. Н. Леонтьев. В этом их заслуга, — и вот где их место в развитии русской самобытной мысли.

Н. Я. Данилевский совершенно уничтожил идею универсализма своею теорией культурно-исторических типов. Он доказал, что если России суждено сыграть всемирную роль, то она может сыграть ее только развив свою национальность до высокой степени совершенства. Он посмотрел на все европейские идеи уже с точки зрения православия, чего еще не было *вполне* у старых славянофилов. Эту же работу продолжал Леонтьев. Он твердо и отчетливо указал, что православная идея, еще не со-

всем определенная у первых славянофилов, заключается в идее Церкви. Церковный взгляд — это и есть православный взгляд. С этой точки зрения, то есть с церковной, Леонтьев рассматривает и Россию, и Европу. А идеал этой Церкви, как совершенно правильно, но не одобрительно замечает князь Трубецкой, «не в развитии земной культуры, не в мире вообще». Эта Церковь, прибавляет, князь Трубецкой, «по выражению Леонтьева, не верит в гуманитарный прогресс, не верит в торжество человеческой культуры».

Смирения пред этою-то Церковью требовал Леонтьев.

В чем же, в таком случае, разочаровался Леонтьев? Он разочаровался в идее европейского, как он выражался, эгалитарного прогресса, он разочаровался в европейском демократическом движении, он разочаровался, наконец, в мечтаниях о будущем, уже окончательном, устройстве человечества, которое приведет к общему благополучию, разочаровался и в демократических, и в теократических мечтах о таком устройстве, — но он не разочаровался в Церкви, и вот почему назвать его «разочарованным славянофилом» можно лишь или по странному недоразумению, или вследствие совершенного и безнадежного непонимания как сущности славянофильства, так и сущности воззрений Леонтьева.

В деятельности Данилевского, Леонтьева славянофильство развивалось совершенно правильно: сущность славянофильской идеи все более уяснялась, а все ложное, все временное, вся шелуха более и более отпадали. И вот дело наконец выяснилось. Нет уже ни славянофильства, ни западничества, которые когда-то противопоставлялись друг другу, есть только Православие как великая национальная идея — и идеи ему противоположные, будь то идея демократического прогресса, или идея теократическая. В этом смысле можно сказать, что славянофильство умерло, сделав свое дело, поставив вопрос ясно и определенно, и на место этого славянофильства встало само Православие, с которым борются и будут бороться все неправославные идеи, в чем бы они ни выражались: в нигилизме ли, в религиозном ли сектантстве, в идее ли всемирной теократии.

Совершенно ясные факты подтверждают все сказанное. Мы видим в нашей современности, что представители самых разнообразных идей, чуть только не вчера враждовавшие между собой, сегодня подают друг другу руку во имя борьбы с общим врагом — с Православием.

V

Таким образом, Леонтьева можно назвать не «разочарованным славянофилом», а, если хотите, последним славянофилом. Как последний славянофил, он и указал на одну из коренных ошибок славянофильства, которое не совсем ясно понимало связь национализма с Православием и иногда настаивало на чистом национализме. Леонтьев ясно указал различие между национализмом как принципом культурным и национальностью как принципом политическим. Национальность как принцип культурный есть только реальный материал для воплощения идеи. Таким материалом и послужила русская национальность для воплощения идеи Православия. Национальность как принцип политический, без сомнения, есть одно из орудий демократического прогресса, как говорил Леонтьев, потому что этот принцип явился прямым выводом из идеи о народовластии, и, наоборот, непременно приводит к этой идее в своем развитии. Таким образом, и здесь у Леонтьева нет никакого противоречия, как думает князь Трубецкой. Леонтьев отстаивал национальность как культурный принцип, национальность как реальный материал для воплощения идеи, и был против политического принципа национальности, справедливо видя в этом принципе лишь орудие демократического прогресса.

Князя Трубецкого очень затрудняет вопрос, как возможно примирить идею национализма со вселенским значением и со вселенским назначением Церкви, которое признавал и Леонтьев. Не знаю, как можно примирить идею национализма со вселенским значением и со вселенским назначением церкви Римской, как она их понимает, но с этим значением и назначением Церкви Православной идея национализма культурного примиряется сама собою. Это ясно из самого православного понятия о Церкви. Православная Церковь, не стремящаяся к механическому объединению всего мира, как церковь Римская, а стремящаяся лишь к духовному объединению, нисколько не противоречит идее национализма культурного. Православие только светит и греет как солнце, и под его благотворными лучами все национальное будет расти, развиваться и созревать правильно и прекрасно. Правда народная найдет высшую проверку в правде христианской, и все, что есть в народной неправильного и ненормального, отпадет само собою благодаря этой проверке.

Идея национальности культурной не противна идее Церкви, но политический принцип национальности противен этой идее, и вот почему его отрицал Леонтьев.

Остановимся еще на одном месте статьи князя Трубецкого. Изложив взгляды Леонтьева на современное состояние Европы, которая, по мнению этого писателя, быстро идет к космополитизму и анархизму, князь Трубецкой замечает:

«Многие статьи Леонтьева написаны с неподдельным страхом, ненавистью и скорбью. Несравненно более пронизательный, чем многие из его единомышленников, он сознает чрезвычайно живо, что *все* европейское человечество вступает в самый сильный, решительный кризис, какой оно переживало. Причины этого кризиса для него не ясны, как и его конец. Но он сознает его неизбежным, неотвратимым. Он ненавидит равенство, боится свободы, не верит в братство; но он видит, что весь провиденциальный ход истории ведет человечество к какой-то новой, сверхнародной форме политической жизни, к какому-то универсальному единству.

И он имеет мужество, — прибавляет князь Трубецкой, — проповедовать *реакцию*».

За это-то мужество автор статьи «Разочарованный славянофил» и упрекает Леонтьева. Ведь это «провиденциальный ход истории» — как же ему противиться? Выходит так, как будто Леонтьев противился чуть только не действию самого Провидения. Князь Трубецкой упрекает Леонтьева за то, что он не предался искреннему служению «универсализму, вселенскому единству, всемирному братству». Князь Трубецкой упускает из виду только одно. Конечно, Леонтьев считал все совершающееся в Европе результатом провиденциального хода истории, но в этом совершающемся в Европе он видел как бы «Божие поущение». «Божиим поущением» объяснял он возможность того нравственного извращения, вследствие которого в Европе идею равенства во Христе заменили идеей уравнивания всех во всеобщей мещанской пошлости, христианскую свободу, свободу духовную, свободу от лжи и греха, подменили понятием о разнузданности мысли и чувства, идею братства во Христе заменили понятием такого братства, во имя которого, по великопленному выражению Достоевского, вопиют: «Будь мне братом, или я тебя убью!»

И неужели же со всем этим не надо и нельзя бороться, потому что все это есть результат «провиденциального хода истории»? Если так, то придется сказать, что России не надо было бороться с татарами, так как монгольское иго тоже было результатом провиденциального хода истории.

И то, что Леонтьев проповедовал борьбу, отчаиваясь даже в победе, — в чем князь Трубецкой видит «трагикомизм» его по-

ложения, — в еще более привлекательном свете показывает его нравственную личность. Биться за великое и святое, но погибшее здесь, на земле, дело, биться до конца, без поддержки, без участия, среди насмешек и издевательств, среди равнодушных или малодушных, это — высшее благородство, на которое только способен человек...

«Но, — говорит князь Трубецкой, — Леонтьев не понял, в чем дело».

Дело, видите, в универсализме, во вселенской идее, во всемирном братстве, — словом, в теократии...

И охота же, право, повторять чужие зады! Вл. С. Соловьев повторил Достоевского «с украшениями в своем вкусе», князь Трубецкой повторяет Соловьева уже рабски, с видом бойкого ученика, который, однако, плохо понял урок. Ведь видите, какая тут идея: все это европейское движение, само по себе болезненное, а во многом гнусное и грязное, приведет к общему благополучию в лоне теократии, и потому надо не противодействовать ему, а содействовать.

Действительно, так просто, что даже и думать не о чем. «Содействуй», плыви по течению, а в конце концов изо всего этого уже непременно что-нибудь да выйдет и даже не что-нибудь, а именно всеспасающая теократия.

И вот с этой-то упрощенной точки зрения критикуют такое сложное и оригинальное явление, как литературная деятельность Леонтьева.





П. Н. МИЛЮКОВ

Разложение славянофильства

Данилевский, Леонтьев, Соловьев
<фрагменты>

Мм. Гг.,

Год тому назад с этой самой кафедры другой лектор, более меня опытный, выяснял те условия, при которых возникло у нас направление, получившее неточное имя славянофильства *. Его слушатели имели возможность отчетливо познакомиться с тем, как много было временного и случайного в той теории европейского романтизма, которая легла в основу русских славянофильских воззрений. Случайное и временное изменяется, отпадает с течением времени; вместе с тем уничтожается и тот своеобразный характер, который дает известному направлению право на установившуюся за ним историческую кличку. Славянофильство перестало существовать в этом смысле, как только подверглась разрушению его старая метафизическая основа. Когда-то, полвека тому назад, два борющиеся направления основывали свои теории о роли русского народа на философских схемах Шеллинга и Гегеля: одно из них — славянофильство — строило по этим схемам свои понятия о самобытных свойствах русского народа и объясняло с их помощью русское прошлое; другое — западничество — старалось вывести из тех же схем общие для всех народов законы исторического развития и построить на них идеалы русского будущего. Но кости немецких мыслителей и их русских последователей давно истлели в могиле; направления более современные, более свежие в своих теоретических основаниях давно успели сменить славянофильство и западничество. Отбросив метафизическую основу теорий старого поколения, эти новые направления искали обоснования

* *Виноградов П. Г. И. В. Киреевский и начало славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11.*

своих воззрений и идеалов в действительной жизни: так явилось народничество на смену славянофильства, и либерализм на смену западничества. Казалось бы, книга истории закрылась над старым славянофильством и западничеством, и не к чему было бы тревожить покойников, делая историю их умирания предметом публичного обсуждения.

В действительности, однако же, разложение славянофильства вовсе не есть процесс давно закончившийся. Напротив, он продолжается — и, как я склонен думать, заканчивается — на наших глазах. Исключительные обстоятельства последнего десятилетия, те самые обстоятельства, которые вызвали столько «новых слов», оказавшихся при ближайшей проверке старыми, которые дали короткий успех теориям личной морали и личного самоусовершенствования, — эти же самые обстоятельства протянули и загробное существование славянофильства вплоть до нашего времени. Как легендарный герой испанского эпоса, покойник был вытаснен из могилы своими приверженцами, привязан веревками к своей старой трибуне, и верные слуги его рассчитывали одною мимикой мертвого лица произвести на врагов привычное действие. Но при этом явилось одно непредвиденное осложнение. Гальванизируя труп, различные последователи славянофильства ожидали от него весьма различных и даже прямо противоположных услуг для своего дела. Эпигоны славянофильства резко раскололись на две враждебные партии, которые совершенно разошлись во взгляде на то, что было в нем мертво и что живо. В основе старого славянофильства лежали две идеи, неразрывно связанные: идея национальности и идея ее всемирно-исторического предназначения. У последователей школы эти идеи разделились. Идея национальности сделалась исключительным достоянием охранительной, так сказать, *правой* группы славянофильства. Идея о всемирно-исторической роли русской национальности возрождена была на наших глазах другою группою, которую можно было бы назвать *левой* славянофильства; связь ее с славянофильством несомненна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя к последователям этого учения. Появление последней фракции вызвало, как и следовало ожидать, резкий отпор и критику со стороны легитимистов славянофильства; но и с своей стороны она не осталась у них в долгу. Посторонним зрителям, следившим за этой взаимной критикой двух родственных, но не познавших друг друга направлений, приходилось подчас испытывать то же впечатление, которое автор «Былого и дум» выносил когда-то из споров старых славянофилов и которое он с своим

обычным остроумием закрепил, сравнив эти пререкания со спором о том, откуда происходят ведьмы: из Новгорода или из Киева¹. Для лиц, имевших основание сомневаться в самом существовании ведьм, спор об их происхождении имел, конечно, мало поучительного.

Представляют ли и все эти споры двух фракций славянофильства, — споры, отголоски которых мы еще встречаем в последних номерах газет и в последних книжках журналов, действительно, не более интереса, чем вопрос о происхождении ведьм? Является ли посмертное развитие славянофильских доктрин их дальнейшим усовершенствованием или их окончательным разложением? Так или иначе, во всяком случае мы не можем отрицать, что полемика обоих направлений вторгается очень заметною струей в среду течений современной общественной мысли. Выделить эту струю из других и указать ей ее надлежащее место — становится именно теперь, в настоящую минуту, далеко не лишним. Вот почему мне и показалось уместным предложить по этому поводу несколько исторических справок.

Позвольте мне начать эти справки с напоминания о том, в чем заключалось, в общих чертах, идейное содержание старого славянофильства. В основе этого учения лежало, как известно, гегелианское представление о том, что всемирная история есть постепенное развитие и обнаружение всемирного духа. Отдельные народности воплощают в себе отдельные ступени развития этого духа: каждый последующий народ, выступающий на сцену всемирной истории, представляет всемирно-историческую идею все в более полном и совершенном выражении. В этом ряду народов, призванных быть выразителем всемирной идеи, России и славянству принадлежит роль последнего и наиболее полного обнаружения всемирного духа, по отношению к которой роль всех предыдущих народов является лишь подготовительной. Западное человечество развивало только одну сторону духа, рассудочную, логическую. Напротив, Россия призвана к гармоническому развитию всех сторон духовной жизни, и прежде всего к обнаружению другой стороны духа, сравнительно с Европой, — к развитию чувства в противоположность рассудочности. Преобладание этой стороны духовного развития выразилось в духовной жизни русского народа как православная форма христианства, а в материальной жизни — как общинное начало. В противоположность мистическому началу православия, религии Запада основываются на рассудочности, — католицизм, так же как и протестантство. В противоположность славянской любовно-братской общине, западный мир стоит на

борьбе интересов, на правах личности, — словом, на развитии юридического начала.

Как видно уже из этой характеристики, в славянофильском миросозерцании всемирно-историческая задача России самым непосредственным образом вытекает из основных свойств народного духа. Было бы совершенно невозможно решить, какой из этих двух элементов был более важен для старого славянофила, национальный или всемирно-исторический; другими словами, дорожил ли он православием и общинным началом только как коренными признаками русской народности, или же, наоборот, самая эта народность была дорога ему только как носительница универсальных идей православия и общины. Самый вопрос о выборе между национальным и общечеловеческим не мог возникнуть для славянофила, так как ни представить себе русскую национальность без православия и общинности, ни усомниться в общечеловеческом значении этих начал было для него одинаково невозможно. «Что же такое народность, — спрашивал в 1847 г. Юрий Самарин, — если не общечеловеческое начало, развитие которого достается в удел одному племени преимущественно перед другими, вследствие особенного сочувствия между этим началом и природными свойствами народа?»² Общечеловеческое начало, употребляя сравнение И. Киреевского, есть семя, а свойство народа — та почва, в которую это семя брошено³. То и другое, почва и семя, одинаково необходимы, чтобы произвести плод, который и есть народность. Продолжая то же сравнение, надо, однако, прибавить, что с гегелианской точки зрения не всякая национальная почва удостоивается всемирно-исторического семени, не всякая народность служит носителем общечеловеческого начала: семя единой всемирной идеи растет и приносит плод только на почве избранных национальностей, и притом поставленных в определенный хронологический ряд, вытиснутых в одну непрерывную линию всемирно-исторического развития. Произрастание этого семени в человечестве уподобляется, таким образом, не равномерному посеву, который приносит повсеместную обильную жатву, а, скорее, тому сказочному бобу, по одиночному стеблю которого сказочный мальчик влезает на самое небо. Как же быть со всеми другими побегам, оставшимися в стороне от всемирно-исторического шествия абсолютного духа? И неужели же и те народы, по которым прошел этот дух, только для того и существовали на свете, чтобы служить ему временными подмостками? Очевидно, всемирно-историческая идея не покрывала идеи народности; далеко не весь этнографический материал су-

ществующих или существовавших народностей укладывался в рамках единого всемирно-исторического плана. Этот план не годился, следовательно, — не мог служить основным принципом философско-исторической теории, так как не объяснял всего, подлежащего объяснению. С поправок к нему и начинается дальнейшее развитие славянофильской доктрины.

I

Первым шагом в этом направлении была известная книга Н. Я. Данилевского, в которой впервые была сделана попытка подвести под воздушный замок славянофильства более или менее солидный научный фундамент. Новое научное обоснование и прилаженная к нему старая фантастическая постройка — таковы, действительно, два составные элемента знаменитого «катехизиса славянофильства». Чуть ли не с каждой страницы «России и Европы» выглядывают на нас эти два различные выражения авторской физиономии, постоянно меняющиеся. То мы видим перед собой спокойное, беспристрастное лицо натуралиста, человека, пережившего так или иначе самый разгар увлечения русского общества естественно-научными знаниями и привыкшего к употреблению строгого метода точных наук. То вдруг выражение этого лица меняется: перед нами раздраженный и осердившийся патриот; его гневные речи производят на непосвященного читателя впечатление полного недоумения; чтобы понять причины этого гнева, теперь нужен, действительно, уже исторический комментарий: необходимо припомнить, что то было время, когда нам пришлось пожать плоды, посеянные николаевскою политикой. Крымская война и Польское восстание обострили враждебное к нам отношение европейского общественного мнения, и русскому патриотизму пришлось вынести тяжелое испытание, в котором сокрушилось много русских либерализмов и расшаталось много гуманитарно-космополитических воззрений. <...>

Итак, всемирно-историческую группировку исторических явлений необходимо отбросить как группировку искусственную; чтобы возвести историческую науку на степень естественной классификации, надо положить в основу этой классификации не деление на хронологические периоды, а деление на реальные группы, отдельные национальности. На периоды же или на возрасты развития нужно делить каждую отдельную национальную историю: каждая народность переживает периоды молодости,

зрелости и старости, или, по другой терминологии Данилевского, периоды племенной (этнографической), государственной и цивилизационной; низшие ступени развития Данилевский называет формами *зависимости*, а высшие — формами *свободы*.

Кажется, из всех этих рассуждений мы вправе были бы вывести заключение, что Данилевский признает существование некоторых общих элементов развития всякого человеческого общества. И в таком случае учение Данилевского представляло бы не только в своей критической части, но и в положительной огромный шаг вперед сравнительно со всемирно-исторической точкой зрения. В принципе оно не расходилось бы с основными понятиями современной социологии. И для современной социологии *отдельное* общество составляет исходную точку научного наблюдения, а выводы социологические получаются посредством сравнения сходного в нескольких общественных эволюциях, помимо всяких группировок их по географической или хронологической сложности. По-видимому, и эти социологические выводы или «эмпирические законы», по принятой Данилевским терминологии, находят себе некоторую параллель в тех «законах», которые он сам извлек из сравнения истории различных общественных групп. Но в тот самый момент, когда, находя эти точки соприкосновения, мы готовы провозгласить Данилевского сторонником или, по крайней мере, предшественником современной социологии, автор «России и Европы» останавливает нас неожиданным заявлением: «Общая теория устройства гражданских и политических обществ невозможна». «Теоретическая политика или экономия также невозможна»*. Отдельные общественные группы или члены «естественной системы» истории суть величины несоизмеримые.

Что же, однако, все это значит? Чтобы разъяснить наше недоумение, мы должны обратиться к другой стороне содержания «России и Европы». Дело в том, что научная теория исторических явлений совсем не составляет главного в книге Данилевского и меньше всего служит для автора целью сама по себе. Эта теория представляет для него только *средство*, с помощью которого он приходит к своим практическим выводам. Задача «России и Европы», действительно, по преимуществу практическая. Достаточно вспомнить, что Данилевский начинает свою книгу вопросом, почему Европа ненавидит Россию, а кончает проповедью ненависти России к Европе и грандиозным проектом всеславянской федерации, с Россией во главе и с Констан-

* Данилевский Н. Я. Россия и Европа. 3-е изд. СПб., 1888. С. 170.

тинополем как столицей федеративного союза. В эту оправу вставлена философско-историческая теория Данилевского, и естественно, что в таком соседстве она приняла в конце концов черты, мало соответствующие ее реально-научному основанию.

Черты эти почти все целиком взяты из старого славянофильства. Европа ненавидит Россию потому, что обе они воплощают две совершенно различные всемирно-исторические идеи. Европа уже осуществила свою всемирно-историческую идею и в настоящее время «изжила» свое историческое существование. России предстоит, напротив, великая миродержавная роль. Самое содержание исторических задач Европы и России представляется тоже совершенно согласно со старыми славянофилами. Разница между ними и Данилевским состоит только в том, что, по мнению автора «России и Европы», отдельные народы живут не для того только, чтобы передать своим более счастливым преемникам свою долю работы в развитии единой мировой идеи; напротив, каждый народ живет для себя, имеет свою особую идею, развиваемую им лучше и полнее, чем другими; во всей же полноте и многосторонности идея, вложенная в человечество, осуществляется не в какой-либо данный момент, в каком-либо данном народе, а только в отвлечении, в совокупности всех отдельных исторических развитий. На практике, однако же, и эта разница со старыми славянофилами бледнеет и почти исчезает, так как Данилевский готов признать некоторое провиденциальное преемство и связь в развитии разными народами их мировых задач, а в последней главе «России и Европы» он не прочь даже представить славянство как заключительное звено этой преемственной смены цивилизаций, а славянскую идею — как высшее, всестороннее развитие и осуществление всемирно-исторической задачи. Но в теории он твердо стоит на том, что всемирно-исторической задачи для отдельного народа не существует, а есть только провиденциальный всемирно-исторический план: сознает его только высшее существо, а отдельные национальности только бессознательно выполняют его отдельные составные части. <...>

Национальный эгоизм и исключительность — таков последний практический вывод из философии истории Данилевского. Сравнительно с этим выводом Данилевский справедливо находил учение славянофилов слишком гуманитарным. Какую же можно основать на таком выводе практическую программу? Для Данилевского это, прежде всего, — программа внешней политики: надо разрешить восточный вопрос, освободить славян, завоевать Константинополь, образовать всеславянскую федера-

цию: тогда только станет возможным развитие славянского культурного типа. Перед этими грандиозными планами вопросы внутренней политики совершенно стусшеваются в книге Данилевского. Главный для его теории вопрос, в чем именно будет состоять будущая самобытная славянская культура, — он считает прежде временным: в настоящем только немногие черты указывают на будущее. Там, где Данилевский все-таки принимается характеризовать грядущую славянскую культуру, она представляется ему или как сохранение старого, или же в совершенно неопределенных очертаниях. Религиозная жизнь славянства будет отличаться строго охранительным характером, как и подобает народам, которым вверено охранение чистоты откровенной истины. В государственной жизни русский народ одинаково способен и жертвовать государству личными благами, и пользоваться политической и гражданской свободой: он может «принять и выдержать всякую дозу свободы» *; другими словами, вопрос о форме государственности остается нерешенным. В экономической жизни русская община представляет залог «общественно-экономического переустройства, справедливо обеспечивающего народные массы»: это, кажется, единственный пункт, на котором автор горячо настаивает как на обещающем светлое будущее. Наконец, в собственно культурной жизни (наука, искусство и техника) русский народ «обнаружил достаточно задатков художественного, а в меньшей степени и научного развития»; если эти задатки так и остаются пока одними задатками, то надо принять в расчет молодость русского народа.

Из настоящего, стало быть, действительно, немногое оказалось возможным вывести относительного будущего. Естественно, что такой верный последователь Данилевского, как Н. Н. Страхов, нашел после этого возможным всю программу, вытекающую из теорий учителя, резюмировать в одном совете: «быть самими собой»⁴. Этот совет имеет то большое достоинство, что не исполнять его мы не можем. Мы не можем быть не самими собой и всегда оставались самими собою даже во всех крайностях подражания. К сожалению, по той же причине трудно, при всем желании, найти в совете Н. Н. Страхова какое-нибудь определенное содержание.

Определенное содержание, определенную программу внутренней политики можно было, однако же, вывести из теории национальной самобытности. Стоило только несколько смелее,

* Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 517.

чем это сделал Данилевский, возвести текущий момент народной жизни в абсолютную характеристику русской национальности, стоило вывести культурно-историческую задачу России из ее прошлого, — и само собой защита этого прошлого, уцелевшего в настоящем, от покушений будущего становилась задачей внутренней политики. Тут должна была повториться та же ошибка, которую отметил сам Данилевский по другому случаю. Формы прошлого, «формы зависимости» были сочтены за специфически национальные; формы настоящего и будущего — «формы свободы» были противопоставлены этому национальному и заподозрены, как общеевропейские, хотя в действительности и они, конечно, вытекали из своих же национальных потребностей и, осуществляясь, принимали по необходимости вполне национальный характер.

II

Я не буду перечислять здесь всех деятелей, которые представляют «славянофильство» в этой стадии его развития. Но я не могу не остановиться на одном из них, наиболее ярком и типичном, дошедшем до крайних выводов в этом направлении и этим самым вполне его исчерпавшем. Я говорю о младшем современнике Н. Я. Данилевского, лет на десять моложе его по возрасту и литературной деятельности, — Константине Леонтьеве *. Пессимист по содержанию своих воззрений и беззастенчивый циник в их выражении, — Леонтьев всегда говорит прямо то, что другие подразумевают; при этом все его выводы, даже самые нелепые, являются прямым логическим последствием раз усвоенного мировоззрения. Такой человек был нужен, чтобы вывести из националистической теории все практические последствия и довести ее до абсурда.

По собственному признанию, Леонтьев начал свою деятельность как «ученик и ревностный последователь» Данилевского. Но очень скоро житейский опыт привел его если не к полному разочарованию в идеалах славянофильства, то к постоянным колебаниям, считать или не считать эти идеалы осуществимыми. То он готов «скорее верить, чем не верить в будущее торжество славянофильских основ»; то все, что он видит кругом, убеждает его, что «культурное славянофильство было только

* Данилевский родился в 1822 г., Леонтьев в 1831 г.

«мечтою, полною благородства и поэзии» *). В общем итоге, гораздо чаще, чем потребность «верить», находят на него «минуты неверия в самобытность славянского гения». «Кто угадает теперь, — спрашивает он, — особую форму этого организованного, проникнутого общими идеями, — *своими* мировыми идеями славянства? До сих пор мы этих общих и своих всемирно-организованных идей, которыми славяне отличались бы резко от других наций и культурных миров, — не видим» **). Южное славянство, как показали Леонтьеву собственные наблюдения в Константинополе, пошло, вопреки ожиданию Данилевского, тою же европейской дорогой, и мечта о всеславянской федерации, — необходимом условии будущей славянской культуры, — оказалось «не то чтобы совсем уже несбыточной, но мало обещающей сбыться» ***). И по отношению к России дело обстоит несколько не лучше. <...>

Не будем останавливаться на разборе ошибок изложенной теории и на выделении той доли истины, которая в ней, несомненно, заключается. Для нас интересно здесь, главным образом, то употребление, которое Леонтьев делает из этой теории относительно России. Следовало бы, по-видимому, стоя на его точке зрения, заключить, что Россия также проходит неизбежный и аналогичный западном процесс органического развития, что она находится в известном возрасте этого развития, от определения которого зависит выбор той или другой внутренней политики, прогрессивной или охранительной. Но тут-то и начинаются для Леонтьева различные затруднения. Мы видели, что относительно «возраста» России Леонтьев колеблется: может быть, Россия молода, а может быть, и нет; может быть, она еще процветет, а может быть, и отцветет, не расцветши. По поводу органичности и последовательности русского развития Леонтьев также питает самые тревожные опасения. Черты собственно культурного типа России пока совершенно неясны: это — «нечто подобное виду дальних облаков, из которых по мере приближения могут образоваться самые разнообразные фигуры». Между тем Европа угрожает увлечь Россию на европейский путь (на который, по смыслу теории, она и без того должна роковым образом выйти), заразить ее продуктом своего гниения — «либерально-эгалитарным прогрессом». Что же может противопоставить Россия Европе? Может быть, сравнительно

* Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. 2. С. 66, 157.

** Там же. Т. 1. С. 122.

*** Там же. Т. 1. С. 76; Т. 2. С. 66.

низший возраст своего органического развития, как вытекало бы из теории Леонтьева? Или, может быть, коренное различие своего исконного культурного типа, как вытекало бы из теории Данилевского? То и другое было бы достаточно твердым оплотом против уклонений национального развития в сторону. Но оказывается, что ни в то, ни в другое, ни в натурализм собственной органической теории, ни в метафизику славянофильской доктрины — Леонтьев не верит. Национальное развитие России не вытекает у него из законов органического роста; нет у России, по его мнению, и собственных сколько-нибудь выяснившихся черт культурного типа. Противопоставить Европе поэтому она может только старые культурные элементы, заимствованные (вопреки органической теории и теории «культурно-исторических типов», не допускающих заимствований) из Византии. Византийский культурный тип, в противоположность славянскому, вполне определен: византизм в государстве — значит самодержавие, в религии — православие, византизм в нравственном мире есть «наклонность к разочарованию во всем земном», отказ от мечты о земном благоденствии народов, смирение и т. д. * «Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм»; им обязана Русь своим прошлым; им же она должна быть обязана и своим будущим».

Итак, вот к чему пришел ученик Данилевского, утверждавшего самобытность и непередаваемость национального духа и его продукта, национальной культуры. В прошлом наша культура создана византизмом, в будущем ей грозит европеизм. <...>

«Надо подморозить Россию, чтобы она не жила» ** и чтобы она застыла в настоящем виде до лучших времен, которые, впрочем, могут и не придти никогда, — таков общий смысл всех практических советов Леонтьева. Все средства хороши для этой цели, потому что «политика — не этика». Государственная власть должна действовать в смысле спасительного страха. В том же направлении пусть действует и религия — «это великое учение... столь практическое и верное для сдерживания людских масс железной рукавицей» ***. Нечего сентиментальничать о христианстве как религии любви, одной любви без страха: это христианство на розовой водице ничего не имеет общего

* Там же. Т. I. С. 81.

** Там же. Т. II. С. 86.

*** Там же. С. 48.

с христианством настоящим, «христианством монахов и мужиков, просвирен и *прежних* набожных дворян». <...>

Леонтьев не отступает ни перед чем. С тою же смелостью, с какой он набрасывает программу, он дает и имя своему направлению. «Наш (русский) консерватор, — замечает он, — боится, боится не столько действий, сколько слов... Как произнести слово — реакция? Как сознаться, что настало время реакционного движения?» «Пора учиться делать реакцию». «Без насилия нельзя»*. Чтобы приостановить быстрое «таяние» России, необходимы «ретроградные реформы». И особенно необходимо всеми силами бороться против народного образования. Если Россия сопротивлялась еще сколько-нибудь успешно духу времени, то этим мы обязаны до известной степени безграмотности русского народа. Итак, чтобы сохранить «национальное своеобразие», необходимый залог самобытной культуры, надо повременить с грамотностью, пока образованная часть общества сама не будет зрячее. «Надо, чтобы нам не испортили эту роскошную почву, прикасаясь к которой мы сами всякий раз чувствуем в себе новые силы»**. Немногим снисходительнее относится Леонтьев и к высшему образованию. «В наше время, — говорит он, — основание сносного монастыря полезнее учреждения двух университетов и целой сотни реальных училищ».

Таковы последние выводы политики, вытекавшей из теории национальной самобытности, поскольку эта теория отказалась от веры в идеальное культурное содержание национального духа. Ограничившись преклонением перед формами, выработанными историческим прошлым, она поневоле должна была свести задачи внутренней политики к охранению уцелевших в настоящем обломков этого прошлого. Правда, та самая теория органического развития обществ, которою Леонтьев дополнил теорию «культурно-исторических типов», должна бы была, по видимому, привести к несколько иным выводам относительно внутренней политики. Но эту свою теорию Леонтьев прилагает вполне только к объяснению европейского исторического развития; по отношению же к России, как мы видели, он покидает почву органической теории и направляет свои усилия на выяснение основ русского культурного типа и на обсуждение средств для его охранения. Таким образом, научные элементы его учения находятся в еще большем разногласии с элементами практическими, чем это мы видели в учении Данилевского. Но, мо-

* Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 78, 152, 80.

** Там же. Т. I. С. 24—27.

жет быть, оставаясь в сфере чисто практического, прикладного учения обоих авторов, не следует ставить их во взаимную связь? Может быть, выводы Леонтьева не есть следствие основных принципов националистической теории, а только результат случайных увлечений отдельного писателя? Одним словом, может быть, Леонтьев недостаточно типичен, чересчур своеобразен, чтобы представлять собою звено в истории русского национализма? Мне неизвестно, как относился к Леонтьеву сам Данилевский, но я знаю последователей Данилевского, которые с отвращением отшатнулись от выводов этого нигилиста славянофильства и теоретика реакции. Каким образом славянофильство, это догматическое и гуманитарное учение, могло дойти до таких пределов теоретического и нравственного отрицания?

Без Данилевского это действительно было бы довольно трудно понять. Но как раз Данилевский служит нам здесь необходимым связующим звеном. Его «наука» одним концом соприкасается с метафизическим абсолютизмом старого славянофильства, а с другой — переходит в пессимистический фатализм Леонтьева. Его проповедь национальной исключительности стоит также посередине между национальным мессианизмом старых славянофилов и отрицанием всякой национальной самостоятельности, как начала подозрительного, у Леонтьева. Данилевский, правда, оставлял возможность дальнейшего развития многих сторон национальной жизни и в этой возможности видел залог будущего славянского культурного типа; напротив, Леонтьев, не доверяя будущему, возводил результаты прошлой исторической жизни в национальный догмат. <...>

Итак, национальная идея старого славянофильства, лишенная своей гуманитарной подкладки, естественно превратилась в систему национального эгоизма, а из последней столь же естественно была выведена теория реакционного обскурантизма. Далее в этом направлении, как я уже сказал, идти было некуда; идея национальности была вполне исчерпана. Только однажды здравый смысл Данилевского подсказал ему, по одному частному вопросу, то возражение, которое само напрашивалось против этого возведения национальных особенностей в безусловное и исключительное начало исторической жизни. Речь идет об одном из самых коренных гуманистических догматов старого славянофильства, которым не решился поступиться и Данилевский, — о свободе печатного слова. Мы только что видели, что обычный способ Данилевского хвалить какое-нибудь явление состоит в том, чтобы показать, что оно русское, а не чужеземное. На этот раз он не решается доказывать, что свобо-

да слова есть специально русское явление. «Свобода слова, — говорит он, — не есть право или привилегия политическая, а право естественное. Следовательно, в освобождении от цензуры, по самой сущности дела, не может уже быть никакого подражания, ибо иначе и хождение на двух ногах, а не на четвереньках, могло бы считаться подражанием кому-нибудь»*. Можно сказать, продолжая это сравнение, что наши националисты слишком часто заставляли нас ходить на четвереньках, чтобы мы не казались подражателями двуногих; нас действительно хотели противопоставить остальным двуногим, как особый «план организации», чуть ли не как особый зоологический тип. Данилевский как будто не замечает, что, заговоривши об «естественных правах» человека, он в корень разрушил свою теорию несоизмеримых национальных типов. Называть ли свободу слова старомодным словом «естественного» права или оставить за ним более подходящий термин права политического, остается несомненным, что замечание, сделанное Данилевским по поводу этого права, могло бы быть повторено и относительно массы других признаков, роднящих нас с остальными двуногими. Согласно с действительно научными элементами теорий Данилевского и Леонтьева и вопреки их практическим выводам, из существования этих общечеловеческих черт общественного развития неизбежно следует заключение, что в той же степени, в какой признается единство социальной эволюции человеческих обществ, должно быть признано и единство их общественных идеалов.

III

Протестовать против теории национальной исключительности и против построенной на ней программы внутренней политики можно и должно было, конечно, с самых разнообразных точек зрения. Оставаясь в пределах нашей темы, мы будем, однако, следить только за теми выражениями протеста, которые заявлены были с точки зрения самого славянофильства. До сих пор мы познакомились с судьбой только одной стороны старого славянофильского учения, с судьбой идеи национальности. Мы видели, что логическое развитие этой идеи было вместе с тем и процессом разложения старого славянофильства. Теории, подобные леонтьевским, показали с безусловной убед-

* Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. I. С. 302.

тельностью, что идея национальности в своем практическом применении может давать только мертворожденные плоды. Но старый славянофил, если бы дать ему очную ставку с развратителями этих теорий, наверное не признал бы их неудачу — неудачей самого славянофильства. В самом деле, не произошла ли эта неудача только потому, что продолжатели славянофильства оторвали идею национальности от общей славянофильской основы? Развитие национальной идеи после старого славянофильства состояло ведь, в сущности, в постепенном выделении из нее тех гуманистических, идеальных элементов, с которыми у родоначальников славянофильства она была неразрывно связана. Для старых славянофилов, как мы уже говорили, самая национальность была дорога потому, что она считалась носителем высшей идеальной содержания, провозвестницей миру вселенской правды. Эта идея мессианизма славянского племени была отброшена как ненаучная и не оправдываемая действительным содержанием русской жизни. Но если славянофильство не окончательно умерло в Данилевском и Леонтьеве, то, оставаясь верным самому себе, оно могло искать своего возрождения только в реставрации своих старых идеальных элементов, — в восстановлении теории всемирно-исторического призвания славянства. Во всяком случае, пока эта последняя сторона славянофильства не была исчерпана до своих последних логических выводов, нельзя было сказать, что славянофильство совершило весь круг возможного для него развития.

На каком именно из идеальных элементов старого славянофильства следовало построить его реставрацию, — относительно этого вопроса также не могло быть спора. Государственность старые славянофилы никогда не считали идеальным началом жизни: апофеоз государственности суждено было выставить одной из фракций нашего западничества. Славянофильская доктрина, строившая общество не на формальном договоре, а на свободном любовном общении его членов, всегда смотрела на государственное начало как на необходимое зло. Более права на всемирно-историческое значение могло иметь само это общественно-экономическое начало славянофилов, — славянофильская община. Одно время общинное начало и выдвинулось на первый план, как по преимуществу всемирно-историческое: конечно, этому особенно содействовало то совпадение, которое находили между ним и социально-экономическими идеалами запада. Но по той же самой причине, по своему близкому соответствию западным учениям, а также и по слишком близкой связи с действительностью, учение об общине скоро перестало

быть специальным достоянием славянофильства и освободилось от его метафизического обоснования. Чтобы проследить дальнейшую судьбу этого учения, нам пришлось бы выйти из пределов славянофильства в область других направлений русской общественной мысли. У истинных славянофилов идея общины никогда не имела самостоятельного значения. Славянофилы ценили общину не столько как справедливую форму социальной организации, сколько как бессознательное выражение чувства христианской любви, т. е. как проявление религиозного начала, присущего русскому народному духу.

Религиозное начало и было тем элементом, который всего удобнее мог быть и действительно был положен в основу славянофильского возрождения. Потребность поставить это религиозное начало выше национального проявляется весьма рано в славянофильстве. Еще в 1858 г. Кошелев сводит к этому свое разногласие с И. С. Аксаковым, по поводу программы, напечатанной Аксаковым при объявлении об издании газеты «Парус»: «Наше знамя, — писал И. С. Аксаков в этом объявлении, — русская народность, как залог новых начал, полнейшего жизненного выражения общечеловеческой истины». «Программа ваша, — отвечает А. И. Кошелев, — хороша, очень хороша; но жаль, что вы выставили знаменем не вещь, а форму... Одна народность не доведет еще нас до общечеловеческого значения... Вера, одна вера может... создать нечто органическое. Ее-то вы, по ложной стыдливости, боитесь поставить... во главу угла. *Без православия наша народность — дрянь.* С православием наша народность имеет мировое значение. Как ваша программа ни хороша, а ее подписать я бы не мог» *.

Исходя из этого заявления, мы могли бы остановиться на деятельности редактора «Русской беседы» и сотрудника другой «Беседы», «в статьях и наклонностях» которой Леонтьев своим привычным нюхом почуял *«другое славянофильство»*⁵, в противоположность «белому славянофильству Данилевского» **.

Но это ответвление слишком скоро свело бы нас с почвы славянофильства и привело бы к воззрениям прогрессивной части русского общества. Мы сейчас и придем туда же, но путем несколько более длинным — путем анализа последовательного развития славянофильской богословской идеи. Предварительно отметим, однако же, еще один признак поворота к «другому»

* Колюпанов Н. П. Биография А. И. Кошелева А. И. Кошелев. Т. II. С. 250, 251.

** Восток, Россия и славянство. Т. I. С. 195.

славянофильству, признак, относящийся ко времени, когда содержание «белого славянофильства» уже вполне выяснилось. Я говорю о знаменитой речи Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике 1880 г., — той речи, в которой автор старца Зосимы провозглашал, что «стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, всечеловеком». В противоположность проповеди национального эгоизма и ненависти к Европе, знаменитый писатель восклицал в этой речи: «о, народы Европы и не знают, как они нам дороги!» и с воодушевлением пророчествовал: «впоследствии — я верю в это — мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить — внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону». Итак, братское единение христиан во всемирной Церкви как цель, и всеобъемлющие свойства русской души как средство, — этот логический вывод из славянофильской идеи о религиозной всемирно-исторической миссии русского народа уже обрисовался в речи Достоевского совершенно отчетливо.

«И ты, Брут!» — восклицает по поводу этой речи К. Леонтьев*. Следя за деятельностью Достоевского, только что он начал надеяться, что автор братьев Карамазовых выйдет, наконец, «на настоящий церковный путь» — «и вдруг эта речь! Опять эти “народы Европы”! Опять это “последнее слово всеобщего примирения”!»

Что бы, в самом деле, значило это «последнее слово» в устах писателя, проповедовавшего смирение и терпение, необходимость нравственного самоусовершенствования и тщету общественной деятельности? С своею моралью монаха и отшельника, каким образом Достоевский рассчитывал осуществить «великую общую гармонию» и «внести примирение в европейские противоречия»? «Братство и гуманность, — мог возразить ему Леонтьев, — действительно рекомендуются Св. Писанием Нового Завета, — для *загробного* спасения *личной* души; но в Св. Писании нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия: Христос нам этого не обе-

* Там же. Т. II. С. 297.

щаль», — напротив, Евангелие прямо и ясно говорит об «ухудшении человеческих отношений под конец света»*. Припомним, кстати, и другого нашего знаменитого писателя, который, тоже основываясь на христианской морали, выводил из нее, что всякое усовершенствование в условиях материальной жизни есть только увеличение греха в мире, что истинная жизнь состоит не в сумме материальных благ, а в духовном делании и что когда эта жизнь наступит в полноте, — род человеческий на земле должен прекратиться. Так или иначе, — будет ли конец этого мира сопровождаться всеобщим раздором, войной всех против всех, или одухотворенное человечество незаметно для себя самого перейдет из этого мира в будущий, — во всяком случае, *будущий мир* и *личное блаженство* остаются конечной целью христианина. Какова же может быть роль христианского начала в настоящей общественной жизни человечества, и какую можно основать на нем социальную мораль и политику?

Ответом на этот вопрос служит вся литературная деятельность нашего блестящего философа Вл. С. Соловьева. Смелою рукой он свел царство Божие с неба на землю и слил религию и прогресс, христианство и альтруизм, небесное и земное, божественное и человеческое в одной основной мистической идее «богочеловечества».

В какой-то своей статье К. Леонтьев сравнивал свою литературную деятельность с луной, которая постоянно обращена к наблюдателю только одною своею стороною; другая — и притом более важная — остается совершенно неизвестною. С гораздо большим основанием можно было бы приложить это сравнение к Вл. С. Соловьеву. Соловьев начал свою деятельность как философ, продолжал как богослов и, кажется, хочет закончить как публицист. Конечно, не по его вине, — только последняя часть его деятельности известна большой публике. Между тем в публицистических статьях своих Вл. Соловьев развивает, — преимущественно в полемической форме, — только критическую, отрицательную часть своего учения. Догматической, конструктивной стороны здесь почти совсем нет, между тем как обе эти стороны его учения находятся в самой тесной связи. <...>

Практические выводы Соловьева из изложенных теорий нет надобности излагать подробно: выводы эти у всех в памяти. Религиозная задача — выше всего на свете и безусловно выше национальности. Задача эта, слияние человечества с Божеством, по самому существу своему всемирная и требует для своего вы-

* Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 300.

полнения всемирной Церкви, вооруженной силами всемирного государства. Русский народ призван к решению этой задачи, но первым шагом к этому решению должен быть акт национально-го самоотречения: отречения от узкой формы национальной церкви. Таково необходимое средство для спасения человеческого рода. Но это средство, первое для осуществления всемирно-исторической миссии России, само является для проповедника абсолютного идеала целью, и довольно отдаленной. К достижению ее должны быть изысканы ближайшие средства. Самым первым препятствием являются при этом все теории и настроения национального самоограничения и эгоизма. Соловьев и делается их горячим противником и вступает на путь публицистической борьбы. Борьба эта сравнительно недавно началась и не может считаться законченной; было бы поэтому преждевременно произносить о ней какое-либо общее суждение. Но нельзя, однако, не заметить, что по мере того как борьба затягивалась, собственная точка зрения публициста-богослова как будто до некоторой степени переставлялась. Не то чтобы мы имели право заключать, что основные задачи Соловьева в чем-нибудь видоизменились: ни в одном из печатных произведений, сколько нам известно, автор ни от чего не отказывался из высказанного раньше. Но его последние цели — проникновение человечества христианством с помощью всемирной Церкви — как-то отодвинулись и ступевались, а ближайшие средства — борьба со всевозможными формами национального эгоизма — все более и более делались целями сами по себе. Вместе с тем все резче подчеркивались точки соприкосновения между взглядами Соловьева и воззрениями прогрессивной части нашего общества, и в то же время все полнее забывались коренные особенности и основные идеи его общего мировоззрения. В результате Соловьева стали, говоря его словами, «укорять в последнее время за то, что он будто бы перешел из славянофильского лагеря в западнический, вступил в союз с либералами» и т. п. * Отвечая на эти «упреки», Соловьев мог с полным основанием доказывать, что своей проповедью он не только не отрицает, а, напротив, возрождает к новой жизни старое славянофильство; что, во всяком случае, развивая его гуманистические элементы, он остается более верным его истинному духу, чем официальные защитники славянофильства из лагеря националистов. Таково, как мы думаем, и есть в действительности отношение соловьевских теорий к идеалам старых славянофилов. <...>

* Национальный вопрос в России. Т. II. С. 322.

Таким образом, теократический идеал был приведен в гармонию с «либерально-эгалитарным прогрессом», вера примирена с неверием. Способ, каким это было сделано, конечно, должен был вызвать протест со стороны того и другого: для верующих оставалось слишком мало христианства в новой исторической конструкции Соловьева, а для неверующих его было все еще слишком много. Оба направления могли бы не без успеха сопоставлять эту конструкцию с действительными историческими данными и находить в них фактические опровержения. Но одно обстоятельство трудно отрицать при всем этом, это — то, что отождествление религии с прогрессом было последним логическим выводом из гуманитарных всемирно-исторических тенденций старого славянофильства. И в этом направлении, как в направлении националистическом, славянофильская доктрина исчерпала сама себя и пришла к своей противоположности. «Либерально-эгалитарный прогресс» представлял, действительно, не меньший контраст с исходными пунктами славянофильской доктрины, чем теория национального эгоизма. Своей критикой русского национализма Соловьев блестящим образом доказал последнее, доказал противоречие между национализмом и истинной сутью славянофильства. Зато своим собственным построением он лучше всего иллюстрировал первое, несоместимость славянофильства с современными этическими и общественными воззрениями. Материал для общего суждения об эволюции славянофильства лежит теперь перед нами, благодаря Соловьеву, законченным, и нам остается только подвести ко всем нашим предыдущим наблюдениям и рассуждениям общий итог.

* * *

В основе старого славянофильства лежало внутреннее противоречие. Идея национальности мешала дать должное развитие идее мессианизма; а мессианская идея мешала раскрытию идеи национальности. В русской народности ценили религиозное начало, а в религиозном начале ценили его народную форму. При дальнейшем развитии учения это противоречие вышло наружу и повело к тому, что две основные идеи старого славянофильства разделились, и каждая из них получила отдельное логическое развитие. В основу этого дальнейшего развития положены были, по-видимому, живые и ценные начала. На помощь при обосновании идеи национальности призвана была историческая и общественная наука; а всемирную задачу России по-

пробовали построить на высших этических требованиях. И однако же результаты вполне последовательного, логического развития обеих идей оказались мало удовлетворительными. В теории это развитие привело русский национализм к метафизической концепции «всемирно-исторического типа», а русский мессианизм — к химере всемирной теократии. Прилагая эти теории к практике, наши националисты пришли к обскурантизму и к систематической защите реакции; а наши мессианисты спаслись от этих выводов только тем, что, худо ли, хорошо ли, приладили свое мировоззрение к теории прогресса.

Чем же объясняется такая неудовлетворительность результатов? Тем, очевидно, что в самом принципе славянофильского учения заключался элемент, портивший самые верные идеи, самые благие намерения, раз только они соприкасались с славянофильскою почвой и употреблялись для возрождения старого учения. Этим вредным элементом был, с нашей точки зрения, безусловный характер, абсолютизм славянофильского учения, незаконно переживший его метафизическую основу. В учении о национальности нельзя не считать в высшей степени ценной ту идею глубокого своеобразия, оригинальности всякой национальной жизни, на которой стояло славянофильство. Несомненно, что эта идея о вполне индивидуальном характере каждой общественной группы находит свое полное оправдание в современной общественной науке. Но стоит только объяснить это своеобразие национальности из присущего ей народного духа, как этим самым народная индивидуальность делается абсолютной, неразложимой, и все дело оказывается испорченным. Народность без духа — это будет тогда «этнографический материал»; народность одухотворенная — это или звено во всемирно-исторической цепи, или замкнутый в себе «культурно-исторический тип», неподвижный и предустановленный, как зоологические и ботанические типы старого естествознания. Современная общественная наука не знает такой классификации народов — на бездушные и духовные, и не проводит такой резкой разницы между этнографическим материалом и культурною формой. Национальность для нее не есть причина всех явлений национальной истории, а скорее результат истории, равнодействующая, составившаяся из бесконечно сложной суммы отдельных исторических влияний, доступная всяким новым влияниям. Вопрос о заимствовании для нее не есть метафизический вопрос о разрушении народной сущности, а просто вопрос практического удобства. Таким образом, и все ужасы, которыми грозило славянофильство обьевропеившейся России:

потеря самобытного типа, превращение в неорганическую массу и т. д., для современной науки суть только призраки расстроенного метафизикой воображения. Всякий народ живет для себя и своею жизнью; это признала реальная наука нашего времени, но это не мешает ей признать также, что в основе всех этих отдельных жизней лежат общие социологические законы и что по этой внутренней причине в бесконечном разнообразии национальных существований должны отыскаться и сходные, общие всем им элементы социального развития.

Как абсолютизм национальный чужд современной социологии, точно так же абсолютизм религиозный чужд современной этике. Раз ставши на почву этого абсолютизма, славянофильство, если хотело быть последовательным, действительно не могло помириться ни с каким другим более скромным решением всемирно-исторической задачи, чем водворение царства Божия на земле и всемирная теократия: к этому выводу поневоле приводила безусловность нравственно-религиозного требования. Но такой безусловности не признает современная этика, или, точнее говоря, она ищет обоснования этой безусловности в другом месте, не в метафизике и религии. Самая попытка Соловьева есть, в сущности, некоторый компромисс между современными этическими стремлениями и аскетическим идеалом исторического христианства. Как всякий теоретический компромисс, он должен был в конце концов разложиться на свои противоречия и привести к одному из двух крайних выводов. Противники Соловьева стали на сторону средневекового идеала, сам Соловьев склонился на сторону современных воззрений. Но, не говоря о том, что вопрос о совместимости того и другого остается открытым, и в свое последнее решение Соловьев внес черты религиозно-нравственного абсолютизма. В результате всемирно-историческая задача человечества представилась ему гораздо яснее, чем она представляется современной науке и даже современной прикладной социологии, современной теории прогресса. Это чересчур ясное представление о конечной цели человечества не соединяется ли иногда с недостаточно отчетливым понятием о его ближайших, более низменных, но и более насущных задачах? Не переворачивается ли вверх дном при таком изменении естественной перспективы вся иерархия человеческих целей, стремлений и обязанностей? Не рискуем ли мы при этом ближайшему предпочесть дальнейшее, нравственному требованию отдать преимущество перед требованиями права? Не очутимся ли мы, пойдя этим путем, перед давно знакомым утверждением, что юридические начала слишком

тесны для человечества, призванного к чему-то высокому, «даже, кажется, небесному», как шутливо выразился Алмазов? Все эти вопросы относятся, впрочем, более к теории, чем к теории; литературная деятельность Соловьева не дает до сих пор достаточных поводов к тому, чтоб эти вопросы ставить, и тем менее дает достаточно материала для того, чтобы их решать по отношению к нему лично.

Итак, абсолютизм, метафизический и религиозный, составлял и продолжает составлять самую резкую разграничительную черту между славянофильством и современным мировоззрением. В старом славянофильстве абсолютизм этот был вполне понятен: он естественно и необходимо вытекал как из условий воспитания представителей славянофильства в патриархальной семейной среде, так и из состояния тогдашней европейской мысли. Поэтому славянофильство было совершенно органическим продуктом того поколения, которое его создало; и поэтому-то, в сущности, оно должно было умереть с этим поколением. Следующие поколения старались продлить его жизнь путем привлечения свежих элементов со стороны: с помощью реальной науки или социальной морали. Но результаты, как ни смотреть на них, получались, во всяком случае, уже не те. Старый славянофил, в лице И. С. Аксакова или Д. Ф. Самарина, встречаясь с такой ультраславянофильскою попыткой, как теория Соловьева, не узнавал в нем славянофила и отказывался от всякого духовного родства. Почему же? А потому, отвечает нам И. С. Аксаков, что все это — «благородно», «красиво», но... не куплено кровью сердца, не выношено в душе, не вытекает из сильной привязанности, а сочинено и выдумано «в просторной пустоте» отвлеченной мысли. Старый славянофил мог быть логически непоследователен, мог основывать свое учение на идеях, внутренне противоречивых, но это учение выросло из современной ему действительности и *жило* поэтому своей особенной своеобразной жизнью. Эпигоны славянофильства — последовательнее, но «душа, смысл явлений выпали из их диалектической схемы». А известно, что где нет души, нет и жизни. Стало быть, старый славянофил был прав. Истинное славянофильство, «кровное», не теория только, а живой тип общественной мысли, — это славянофильство прекратило свое существование. Теперь органический процесс русской жизни и мысли давно уже дает другие «кровные» результаты. А славянофильство *было* когда-то... Теперь оно умерло и не воскреснет.





В. С. СОЛОВЬЕВ

Замечания на лекцию П. Н. Милюкова

В самом начале этой интересной и талантливой лекции есть одно загадочное указание, которое необходимо разъяснить. Объявив славянофильство «покойником», почтенный историк сообщает нам, что оставленное этим покойником потомство резко раскололось на *две партии*, которые совершенно разошлись между собою во взглядах на значение полученного ими наследства. «В основе старого славянофильства лежали две идеи, неразрывно связанные: идея национальности и идея ее всемирно-исторического предназначения. У *последователей школы* эти идеи разделились. Идея национальности сделалась исключительным достоянием охранительной, так сказать, *правой* группы славянофильства. Идея о всемирно-исторической роли русской национальности *возрождена была на наших глазах* другою *группою*, которую можно было бы назвать *левою* славянофильства; связь ее с славянофильством несомненна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя к последователям этого учения. Появление новой *фракции* вызвало, как и следовало ожидать, резкий отпор и критику со стороны легитимистов славянофильства¹, но и с своей стороны она не осталась у них в долгу». Несколькими строками ниже опять говорится про «*споры двух фракций* славянофильства — споры, отголоски которых мы еще встречаем в последних номерах газет и в последних книжках журналов».

Дело идет о чем-то весьма недавнем, и однако, если бы меня спросили: какая это новая фракция славянофильства, возродившая на наших глазах идею о всемирно-историческом призвании России, из кого эта фракция состоит, где и как проявляет свое существование, — мне пришлось бы отозваться совершенным незнанием. Между тем знать это я должен бы был более, чем кто-либо, потому что, как оказывается далее, эта группа,

партия или фракция представляется именно мною, и то всемирно-историческое призвание России, которое, по словам лектора, выдвинуто на первый план новою «группой» славянофилов, есть не что иное, как моя идея вселенской теократии, или осуществления христианской истины в политической и общественном жизни человечества. Когда дело идет о «группе», представляемой Данилевским и Леонтьевым, то П. Н. Милюков имеет основание ограничиться этими двумя оригинальными писателями, умалчивая о прочих, к ним примыкающих, так как всем известно, что имя этим прочим — легион и что в их распоряжении находятся многие органы большой и мелкой печати. Но что касается до «группы», исповедующей идею всемирной теократии, то почтенный лектор назвал меня одного по другой причине, именно потому, что никого, кроме меня, он и не мог назвать*.

А если, таким образом, новая «группа», «партия» или «фракция», возродившая на наших глазах универсально-религиозный элемент старого славянофильства, не только представляется моею, но и состоит только из меня, то, значит, коллективное явление в нашем обществе и литературе, которому посвящена половина лекции, вовсе не существует и не существовало. Мне, конечно, может быть только лестно, что почтенный историк говорил обо мне во множественном числе, а иногда в женском роде (например, *она сама*, см. выше), но справедливость требует заметить, что такое произвольное превращение единичного лица в целую группу, странное само по себе, неблагоприятно отражается и на общем содержании этой в других отношениях превосходной лекции. Если «левой фракции» славянофильства вовсе нет в действительности, то нет, значит, и правой: следовательно, та несомненно существующая и весьма многочисленная группа приверженцев реакционного национализма, которую противопоставляет мне П. Н. Милюков, не есть фракция славянофильства, а что-нибудь другое. Отрицать внутреннюю генетическую связь между этим направлением и некоторыми основными элементами старого славянофильства я, конечно, не стану, тем более что эта связь была мною указана и разъяснена несколько лет тому назад (см. книгу «Национальный вопрос в России», вып. II³). При этом мне, как «метафизику», более

* Я знаю у нас писателей, более или менее солидарных со мною по частям, но П. Н. Милюков имеет в виду не эти части, и сам я вижу *raison d'être*² своей деятельности не в этих частях, а в их соединении.

внимательному к умозрительной связи идей, нежели к фактической последовательности явлений, было весьма свойственно выдвинуть на первый план диалектическую нить, которая ведет от идеалов старого славянофильства к чревоуещаниям новейших «патриотов», с другой стороны, мне же, как публицисту, для которого важно не то, из чего слагаются и как происходят известные явления, а то, к чему они ведут (*cui bono?* *), — необходимо было подчеркнуть тот практический результат, что славянофильство, при всех своих отвлеченных достоинствах, на деле обратилось теперь лишь в опору и украшение таких тенденций, которые я считаю не только ложными, но и пагубными для России. И когда один из немногих «легитимистов» старого славянофильства, не замечая ни практического мотива, ни диалектического характера моей критики, усмотрел в ней злобную клевету на славянофилов, то такая несправедливость несколько меня не удивила и не обидела со стороны достопочтенного Д. Ф. Самарина. Это было естественное недоразумение: он искал у меня объективной исторической фотографии дорогих ему лиц, тогда как меня интересовала только «связь вещей» (*nexus rerum*), идеологическая, с одной стороны, практическая — с другой. Но возражения Д. Ф. Самарина, несправедливые относительно меня, были бы вполне правильными и уместными по отношению к П. Н. Милюкову. Он ведь не метафизик и не публицист, а историк исключительно позитивного направления; следовательно, должен только изучать генезис фактов, а не предаваться диалектике идей и соображениям целей. Но фактически то направление, которого крайним представителем П. Н. Милюков признает Леонтьева, *вовсе не происходило* от славянофильства Хомякова и Самарина, Киреевских и Аксаковых. Назвать Леонтьева «разочарованным славянофилом» имел право автор «*Метафизики в Древней Греции*»⁴, но отнюдь не автор «*Финансов в России при Петре Великом*»^{**5}. Чтобы связать Леонтьева с Хомяковым и Аксаковым, нужно «смотреть в корень», а такое занятие присвоено одним метафизикам, для позитивистов же все корни, равно как и вершины, сокрыты в бездне непознаваемого. Фактически Леонтьев не был и не мог быть разочарованным славянофилом уже по тому одному, что никогда не был очарован славянофильством. Его воззрения сложились под четырьмя главными влияниями: 1) византийско-монашеского

* Что хорошо? (*лат.*). — *Ред.*

** Его указание на Данилевского как на промежуточное звено несколько не изменяет положения дела, как сейчас увидим.

благочестия, 2) русско-государственного правоверия Каткова, 3) церковно-политического грекофильства Т. И. Филиппова и 4) теории культурно-исторических типов Данилевского. Но эта теория есть именно то, что существенно *отличает* воззрения автора «России и Европы» от славянофильства, и взята она, конечно, не у славянофилов. Этих последних Леонтьев всегда чуждался, относясь к ним с почтительным пренебрежением, как к хорошим людям, но плохим музыкантам. Неизмеримо выше их ставил он Каткова, которому предлагал поставить заживо памятник на Страстном бульваре, как нашему «государственному» Пушкину⁶. А ведь катковский культ абсолютного государства можно опять-таки лишь диалектически, а никак не позитивно-исторически связать с славянофильством.

Когда П. Н. Милюков от себя и по-своему повторяет установленное мною родословие: Хомяков роди Данилевского, Данилевский роди Леонтьева и иже с ним, — то я, конечно, возражаю не против этого родословия, а только против его согласия с основной точкою зрения почтенного историка, насколько она мне известна. Для меня только *такие* родословия и имеют внутреннюю цену, но для историка-позитивиста, если он последователен, они должны быть так же чужды, как и родословия библейские. Нельзя допустить в частном случае такую внутреннюю генетическую связь, если не допускать той общей истины, что человеческая история, по крайней мере умственная, определяется самостоятельной идеальной причинностью, независимо от внешних фактических отношений*.

Это соображение значительно смягчает силу того приговора, который П. Н. Милюков произносит над моими идеями: «все это сочинено и выдуманно в просторной пустоте отвлеченной мысли». Какая пустота здесь разумеется, это мы узнаем из следующей характеристики: «созерцательность средневекового мистика соединяется в учении Соловьева с схоластической казустикой опытного талмудиста. Диалектическое развитие основной мысли осложняется у него богословскими приемами аналогического толкования священных текстов. Тщетно было бы искать этих приемов в современной логике. Чтобы найти их, недостаточно даже обратиться от логики Милля к логике

* Справедливость требует заметить, что, впадая в указанное противоречие, наш ученый остался верным последователем О. Конта, который также совмещал несовместимое, — с одной стороны, утверждая, что мы познаем только фактическую связь явлений, а с другой, что история управляется идеями.

Гегеля: надо вернуться для этого к логике Оригена Александрийского». Итак, дело идет о той широкой области религиозного мышления и действия, которая обнимает и Оригена, и талмудистов, и схоластиков, и мистиков, а может быть, и еще что-нибудь. До сих пор именно в этой области пребывали «душа и смысл» всех жизненных явлений человеческой истории. И если П. Н. Милюков отказывается от критики моих взглядов на том основании, что у нас с ним нет общей почвы, то я недоумеваю: на какую почву он сам становится, когда область религиозных идей принимает за просторную пустоту отвлеченной мысли? Во всяком случае эта почва не есть позитивно-историческая.

Сущность моих мыслей П. Н. Милюков справедливо сводит к требованию, чтобы христианство было осуществлено в общественной и политической жизни человечества. Что же, собственно, тут мною «выдуманно и сочинено»: христианская вера или требование, чтобы эта вера осуществлялась на деле?

В славянофильстве заключался зародыш истинного, универсального понимания христианства. Этот зародыш, как признает и наш историк, у старых славянофилов был закрыт, а у их преемников «правой фракции» совершенно заглушен и подавлен чуждыми и прямо враждебными элементами. Его возрождение и дальнейшее развитие П. Н. Милюков приписывает мне. Не имею ничего возразить против этого исторического указания, хотя бы оно сопровождалось мифологическим возведением меня в женский род и множественное число. С другой стороны, вряд ли кто станет оспаривать утверждение нашего автора, что славянофильство конкретное, *слитное*, — умерло и не воскреснет. Умерла ли также и выделившаяся из него универсально-религиозная идея — этот вопрос, произвольно решенный П. Н. Милюковым, еще подлежит высшей инстанции.





Кн. С. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Противоречия нашей культуры

На торжественном заседании С.-Петербургского Славянского Благотворительного Общества, генерал Киреев произнес речь о противниках и союзниках славянофильства *¹. Почтенный оратор стремится доказать живучесть славянофильской идеи и несостоятельность направленных против нее нападений. Славянофильство хотя и не прогрессирует, но и не разлагается, как утверждают его «противники». Оно живет и крепнет, находя себе многочисленных союзников в России и за границей. Сорок лет тому назад на него косилась администрация: теперь обстоятельства изменились — в пользу славянофилов. «Мессианическое значение России относительно Запада не подлежит сомнению, это не химера, не утопия» (с. 14): одно славянофильство может избавить Европу от парламентаризма, анархизма, безверия и динамита (там же). Противники славянофильства нападают на него либо потому, что сами(?) проникнуты разрушительными западноевропейскими теориями, либо потому, что смешивают с ним явления, ничего общего с ним не имеющие, и причисляют к славянофилам писателей как Вл. С. Соловьев и К. Леонтьев, которые сами отрекались от славянофильского учения и полемизировали против него.

Не имея возможности разбирать всех противников этого учения, ген. Киреев решил ограничиться наиболее «типичными» из них, и с этой целью избрал г. Милюкова, в качестве позитивиста, относящегося скептически к идеалам русского мессианизма **, и меня — за мою статью о Леонтьеве, помещенную в «Вестнике Европы» ².

* Протоколы общих собраний гг. членов С.-Петербургского Славянского Благотворительного Общества 12 и 19 декабря 1893 г.

** См. его статью «Разложение славянофильства» в журнале «Вопросы философии и психологии», май 1893 г.

Признаться, такой выбор меня несколько удивил: ген. Киреев, вместо г. Милюкова или меня, пытавшихся дать лишь объективное объяснение совершившегося разложения славянофильства, мог бы выбрать гораздо более решительных противников этого учения. Если ген. Киреев не хочет более полемизировать с преемниками прежних западников, я мог бы указать ему, как на самых сильных противников прежнего славянофильства, на Вл. С. Соловьева и К. Леонтьева — как ни странно может показаться такое сопоставление. Во всяком случае и г. Милюков, и я в значительной степени пользовались их аргументами.

Положим, что со времени И. С. Аксакова славянофилы не раз полемизировали с Вл. С. Соловьевым. Их отношение к нему достаточно выяснилось. Но я с большим интересом прочитал бы какое-нибудь славянофильское опровержение теорий К. Леонтьева. Ген. Киреев отделяется от него очень легко заявлением, что этот реакционер, изверившийся в славянстве и национальной политике, проповедует аракечевщину и не имеет ничего общего с славянофилами. Тем более следовало обратить внимание на его критику первоначального славянофильства — чрезвычайно сильную и оригинальную. Я воспроизвел ее в моей статье довольно пространно, и мне кажется, что, разбирая мою статью, ген. Киреев должен был прежде всего остановиться на этой критике. Я думаю, что, если бы ему удалось действительно ее опровергнуть, мы легко нашли бы с ним почву для соглашения.

Признаюсь, уже одно отречение от Леонтьева, высказанное в весьма резкой и решительной форме, меня крайне порадовало. Я никогда не считал Леонтьева истинным славянофилом. Но в той газетной брани, которую вызвала моя статья, мне доказывали между прочим, что Леонтьев именно и есть настоящий славянофил, очистивший учение своих предшественников от европейского либерализма, от случайной примеси чужеродных гуманитарных и прогрессивных идей западного происхождения.

Я, с своей стороны, думаю, что славянофилы 50-х и 60-х годов могли бы только с отвращением протестовать против цинической проповеди Леонтьева, точно так же, как они, несомненно, протестовали бы против теперешних реакционеров. Нравственный облик и вся деятельность таких людей, как Самарин или Аксаков, память которых дорога не одним славянофилам, — представляет самый резкий контраст всему учению Леонтьева.

Тем не менее я желал бы знать, как ответили бы старые славянофилы на его критику? Они, разумеется, могли бы обличать

нравственную ложь и противоречия его собственного учения. Но, как я полагаю, Леонтьев правильно указал на большую неопределенность славянофильского учения и на внутренние противоречия, между национализмом и универсализмом славянофилов, между их византийским идеалом допетровской культуры и их либеральным панславизмом. Эти противоречия, эта неопределенность понятий продолжают сказываться и в речи генерала Киреева. Мы постараемся это показать, чтобы защитить себя и К. Леонтьева от незаслуженных нападений.

I

«Православие, самодержавие и народность — такова наша формула», — говорит генерал Киреев. Недаром почтенный оратор утверждает, что противники славянофильства должны непременно «предлагать» «унию или «бумажные гарантии парламентаризма» (с. 22), и великодушно рекомендует снисхождению «наших цензур» тех из своих противников, которые, после этого, решатся полемизировать с славянофилами.

Признаться, это стремление канонизировать славянофильство, упрочить за ним какую-то мнимую монополию на «православие, самодержавие и народность» — придает ему несколько особый характер, весьма резко отличающий его теперешний вид от первоначального учения. В самом деле, если генерал Киреев думает, что в его «формуле выражаются и религиозно-этические, и политические идеалы русского народа (с. 8), то по какому праву он монополизировать ее за собою? Она, несомненно, существовала в нашей литературе и до славянофилов, остается и после них. Леонтьев, по словам ген. Киреева, не имеет ничего общего с славянофилами, и однако, он исповедовал православие и самодержавие, и даже, несмотря на свою глубокую критику национальной политики, считает себя поборником «истинно русского национализма». С другой стороны, неужели же ген. Киреев решится утверждать, что все западники изменяли Церкви, престолу и отечеству в своем споре с славянофилами?

Генерал Киреев, без сомнения, согласится, что формулой «православие, самодержавие и народность» никогда так не злоупотребляли, как в наши дни. Ею равно пользуются противники и защитники земства, общинного землевладения, реформ Александра II. Ею явно злоупотребляет всякий, кто хочет зажать рот противнику, недостойным образом превращая этот «символ веры русского патриотизма» в какое-то новое «слово и

дело». Очевидно, нужно точно выяснить, в каком смысле надо понимать эту формулу, чтобы помешать злоупотреблению, приговорному для всякого истинного русского патриота.

Во всяком случае как бы ни было высоко то место, которое занимала в славянофильстве помянутая формула, оно ею не исчерпывалось, и не в ней состояла его оригинальность в отличие от обыкновенного патриотизма. Славянофильство заключало в себе целую философию, целую политическую и религиозную программу, которая могла казаться опасною правительству 50-х годов. Славянофилы мечтали о создании самобытной славянорусской культуры, в корне своем отличной от той «гнилой» западноевропейской цивилизации, которая была «насильственно привита» нам Петром Великим и которая уже в значительной степени успела стать условием нашего настоящего культурного существования. Каковы же идеальные начала исконно русской, допетровской культуры, к которой хотели вернуться славянофилы? Леонтьев совершенно правильно указывал их *византийский* характер.

«Византизм, — говорит ген. Киреев, — выражение крайне неопределенное: в политике принято отождествлять его с коварством, лживостью, в религии — с застывшим формализмом, с слепым буквоедством, отказывающимся от всякой мысли, наконец — с поглощением догмата обрядом. Что такое направление, как частное, существовало в средневековой греческой церкви и существует и поныне, как оно существует и в других православных церквях, этого нечего оспаривать, но во всяком случае в наших славянофильских теориях ему нет места... Мы, славянофилы, ни прежде, ни теперь не ставили и не ставим обряда выше догмата и не преклонялись и не преклоняемся перед буквой» (с. 11).

Но где же делает это Леонтьев и где нашел у него ген. Киреев подобный византизм? Преклонение перед буквой и мертвой обрядностью, смешение обряда с догматом является, как известно, характерной чертой не византизма, а нашего старообрядчества, нашего раскола, в котором сказался наш *национальный протест* против византизма. И Леонтьев, будучи врагом всякого национализма в церкви, разумеется, такого протеста одобрять не мог. Если он и отзывался иногда сочувственно о старообрядчестве, то лишь за то, что видел в нем «один из самых спасительных тормозов нашего прогресса»³, а вовсе не за его крайний ритуализм.

Леонтьев дает совершенно иное определение византизма, чем то, которое мы находим у генерала Киреева. Он указывает, что

идеалы православия и самодержавия, которыми жила древняя допетровская Русь и которые доселе «проникают насквозь весь великорусский общественный организм», обуславливая его силу и крепость, суть византийские идеалы, идеалы, завещанные нам византийской империей. Что было в них специально русского или славянского? — спрашивает Леонтьев. Что в них такого, что не было бы уже византийским? При этом надо оговориться, что Леонтьев вовсе не думал отрицать универсальность Церкви или сверхнародный характер государственного начала. Он признавал лишь, что вся концепция церкви, все формы церковной жизни в ее отношении к миру, все своеобразное понимание взаимных отношений Церкви и государства даны нам Византией, точно так же как и допетровский идеал самодержавия. Какие же культурные начала следует искать теперь в России и славянстве за вычетом того, что дала славянскому миру Византия? Это общекультурные начала *западной* цивилизации — материальная культура и неразрывно связанное с нею западноевропейское просвещение. Других культурных начал, кроме византийских и западноевропейских, нет ни у нас, ни в славянстве, ибо национальность сама по себе, помимо религиозно-этических верований и политических принципов, не может быть культурным началом. Это только «этнографический материал», как выражаются Данилевский и Леонтьев. Что касается до «национализма», в котором Леонтьев видит «антирелигиозное и антигосударственное» начало ложного демократизма, то, по справедливому замечанию генерала Киреева, его уже начали «применять к жизни» на Западе, когда у нас о нем еще только спорили (с. 6).

Теперь спросим себя вместе с Леонтьевым: могут ли послужить одни византийские идеалы допетровской Руси к объединению всех славян? Могут ли они одни залечь в основание новой «всеславянской культуры»? Вместе с Леонтьевым приходится отвечать решительным *нет*. Здесь его критика панславизма тем сильнее, чем более желал он его осуществления на византийском основании: для более тесного сближения с славянами, для практического осуществления панславизма потребовалось бы усвоение Россией тех культурных устоев Запада, которыми издавна живут западные славяне и к которым югославянские народы тяготеют несравненно больше, чем к идеалам византийским. К этим последним южные и западные славяне равнодушны или глубоко враждебны. Недаром до Петра В<еликого> вся наша борьба с Западом была почти исключительно борьбою с западными славянами. На чем же, спрашивает Леонтьев, могла

бы сойтись с славянами Россия, если она не захочет присоединить их насильственно, чтобы создать себе «пять или шесть Польш вместо одной»? * Племенные интересы только разделяют славян, племенное сродство лишь усиливает национальную вражду. Леонтьев указывает, и по нашему мнению совершенно справедливо, что помимо насильственного присоединения объединить славян могло бы лишь нечто стоящее вне православия, вне византизма, вне нашей народности — интересы демократии, национальной независимости, политической свободы и культурного прогресса. Мы не можем сойтись с славянами на почве византийского обособления от Европы. Поэтому Леонтьев так боится «опрометчивого панславизма», видя в нем неизбежное торжество европейских начал в славянстве над византийскими. Если бы состоялось такое объединение славян после победы нашей над Австрией, оно и внутри самой России доставило бы торжество западноевропейским культурным началам.

Что могли бы ответить славянофилы на эту критику панславизма? Вся новейшая история освобожденного славянства подтверждает ее справедливость. Пришлось бы согласиться с Леонтьевым и отречься от славян, а им — радикально изменить все отношение к *западной культуре*, признать ее универсальное значение, допустить, что она является источником не только военной и экономической сил современной России, но и внутренней силы ее, наряду с ее религиозными и политическими идеалами, переданными ей Византией.

II

Не подлежит никакому сомнению, что византийские идеалы, которыми жила допетровская Русь и на которые не думала посягать Петровская реформа, отличны по существу от западноевропейских культурных начал. Византийская культура допетровской России была цельной, свободной от внутренних противоречий; но она оказалась *недостаточною* для успешного разрешения государственных и экономических задач России. Она не могла *одна* залечь в основание не только всеславянской, но и русской культуры: потребовалось ее восполнение, потребо-

* Разочарованный славянофил. С. 791. Мне пришлось бы снова воспроизвести превосходную характеристику современного славянства, данную Леонтьевым в подтверждение его взглядов на отношение славян к России.

валось усвоение европейской образованности. Современная русская культура — смешанная, и соединяет в себе внешним образом два различные, отчасти противоположные друг другу начала — византийское и европейское. И между тем эти два начала в равной степени исторически необходимы; ни от того, ни от другого Россия не хочет и не может отречься, не отрекаясь от себя самой, от всей своей силы и своих верований, от своего народа и своей интеллигенции, от своего прошлого и своего будущего. В этом вся оригинальность, все трагическое своеобразие настоящего положения, в этом великая историческая задача России, от решения которой зависит вся ее судьба и судьба славянства. Важно уже одно сознание этой задачи, выяснившейся в споре наших западников и славянофилов. Как уничтожить роковой антагонизм культурных начал современной России? Славянофилы предлагали весьма простое средство, чтобы исцелить это внутреннее противоречие, чтобы достигнуть вновь утраченной цельности личных и общественных идеалов и верований, они призывали русскую интеллигенцию вернуться к народу и его святыне, сознав основную ложь западной цивилизации. Они требовали, чтобы Россия, круто своротив с того пути, на который она вступила при Петре, — вернулась к идеалам московского периода. В этих идеалах — залог нашей самобытности, залог новой и цельной всеславянской культуры, в них — мессианское призвание русского народа.

Правда, самые идеалы значительно подновлялись, как указывали все критики славянофильства. Оно и не могло быть иначе: славянофилы верили в их универсальность, в их грядущее общекультурное значение и не помышляли о простой реставрации древневизантийской империи, о которой мечтал Леонтьев. В теории «русские начала» противопоставлялись «западным» с большой исключительностью; на практике — их утверждение и развитие совмещалось с весьма широким усвоением западноевропейских идей — политических, философских и даже богословских. Вопреки своему романтическому построению всеобщей и русской истории, вопреки своему национальному протесту против «гнилого Запада», славянофилы грешили эклектизмом, сами проникнутые теми культурными идеалами Запада, против которых они ратовали. «Но о какой “культуре” говорит кн. Трубецкой, — спрашивает ген. Киреев: — культура Шопенгауера, Спенсера, Ог. Конта, Зола и Оффенбаха — одна! Культура Канта, Гёте, Бетховена — другая. С первой мы имеем очень мало общего — со второй очень много. Где у нас вычитал кн. Трубецкой, что мы протестуем против всей западной культуры?» (с. 13).

С современной русской литературой натурализм Зола имеет, к сожалению, более общего, чем поэзия Гёте; в культуре современного европейски образованного русского человека не только Кант, но и Конт имеет свое значение. Но с византийско-русской допетровской культурой и ее идеалами не только Конт, но и Кант, не только Оффенбах, но и Бетховен, очевидно, ничего общего не имеют. Культура Канта есть рационализм XVIII в.; культура Гёте и Бетховена — немецкая романтика, близкая разве кружку московских славянофилов, но не Москве XV и XVI в. Чем руководствовался ген. Киреев, отдавая предпочтение глубоко протестантской философии Канта перед позитивизмом Конта, или поэзии Гёте перед другими произведениями европейских литератур? Идеалами православия, самодержавия и народности или личным вкусом, развитым европейским образованием? Если он имеет какие-либо мерки для оценки произведений западных писателей или композиторов, то он почерпнул их, конечно, не в народной русской песне, не в памятниках допетровской словесности и не в культурном идеале допетровской Москвы.

Разумеется, никакая национальная культура, как бы оригинальна она ни была, не обходится без заимствований. Но там, где она усваивает себе духовные сокровища других культур, она невольно, неизбежно проникается идеями, первоначально ей совершенно чуждыми. Весь исторически опыт России показал, что нельзя брать одни плоды западной цивилизации, не усваивая ее семян. И не только произведения европейской науки, искусства, литературы, воплощающие европейское мирозерцание, самая *техника*, которую мы прежде всего сочли необходимым заимствовать у наших западных соседей, не могла быть усвоена без того, чтобы к нам не проникло все западное просвещение, без того, чтобы весь строй нашей жизни не изменился глубоко и не приблизился к западному строю. Леонтьев в этом отношении был неизмеримо последовательнее славянофилов: он сознавал внутреннюю связь духовной и материальной культуры, и боялся прежде всего материальной культуры, сознавая, что она распространяется с *физической* неизбежностью.

Из всех народов одни китайцы сознавали до последнего времени, что материальная культура Европы связана с ее политическим и духовным строем, что нельзя изменить военной или промышленной техники, не изменив постепенно всю систему народного хозяйства и связанных с ним социальных отношений, не изменив всю финансовую, административную систему, всю внешнюю и внутреннюю политику государства. Один пере-

ход натурального хозяйства в денежное приближает Россию к Европе более, чем образованность отдельных умов. Прежде чем думать о том, как испортить университеты и народную школу, остановить развитие народной грамотности, которая несомненно послужит распространению «новых идей», всякий последовательный охранитель старины должен подумать о том, как испортить пути сообщения, закрыть фабрики, уничтожить флот и современное войско — словом, упразднить весь тот строй, при котором необходима народная грамотность, неизбежны иные западные учреждения, необходима западноевропейская наука. Я ни минуты не думал причислять славянофилов к ретроgrадам: напротив того, в своей неусыпной патриотической заботе о благосостоянии народа, о его умственном и экономическом развитии, о всяческой его эмансипации они были, вопреки своим допетровским идеалам, истинными *прогрессистами*. Я утверждаю только, что Леонтьев, бывший сознательным, убежденным реакционером, гораздо последовательнее и глубже их сознавал все духовное и политическое значение, всю социальную мощь той техники, той непрерывно прогрессирующей материальной культуры, которую мы не могли не заимствовать и которой мы не можем не развивать у себя со всеми ее логически и физически неизбежными последствиями. Очень немногие у нас, как, напр., покойный архиепископ Никанор в своем замечательном слове против железных дорог (произнесенном при освящении одной из них)⁴, поняли так глубоко внутреннее значение этой материальной культуры и противоречие ее духовных основ с исконным византизмом допетровской России.

Ошибка славянофилов, приводившая к значительной путанице понятий, состояла именно в их бессознательном эклектизме. Вместо того, чтобы понять целостное единство, универсальность и необходимость европейской цивилизации и стремиться к органическому соединению и примирению своих религиозных и национальных идеалов с ее началами, они восставали против устоев западной культуры, против «гнилого Запада» в его целом и в то же время брали по частям и в розницу все то, что им нравилось из европейской науки и философии, из католического и протестантского богословия, из технических изобретений и политических учреждений Запада. Признавая все русское хорошим, они нередко считали и все хорошее русским или «сродным духу русского народа», произвольно налагая свое таможенное клеймо на отдельные детали западной цивилизации.

III

В прежней моей статье я указывал на замеченное Леонтьевым противоречие, заключающееся в усвоении славянофилами европейского либерализма, совершенно чуждого допетровскому византизму. Генерал Киреев находит, что никакого противоречия нет, но на самом деле дает нам в своей речи новый типический образчик неопределенного и мечтательного эклектизма в сфере политических принципов.

«Широкая гласность есть *conditio sine qua non** всякого порядка и преуспевания», — рассуждает почтенный оратор (с. 8). «У западного государства есть великое преимущество в широкой гласности, охраняющей его от конечного падения и дающей ему возможность превосходно администрироваться» (с. 9).

Но неужели же ген. Киреев думает, что эта европейская гласность, составляющая одно из *политических прав* западных народов, мыслима без целого правового порядка этих народов? Неужели он не помнит истории гласности на Западе?

Но, может быть, у нас она должна развиваться иначе? В подтверждение своих мыслей ген. Киреев приводит несколько строк анонимного автора «о гласности и о необходимости полного и обоюдного знакомства между народом и правительством»: «народ должен знать истину о правительстве, и правительство должно знать истину о народе, и оба должны знать истинную цель своих стремлений. Правительство и народ должны знать не только конкретную истину друг о друге, но, дабы не делать ошибок во взаимных своих отношениях, они должны знать и отвлеченную истину, во имя которой эти отношения существуют (?). Они должны знать и ясно понимать те вековые принципы, которые лежат в основе государственной жизни и которые должны руководить правительством и народом во всех его действиях. Правительство должно знать истину о своем народе. Но теперь оно узнает ее почти исключительно через своих агентов, а эти последние, докладывая своему начальству о собственных действиях по вверенному им делу, всегда склонны представить их в том виде, что «все обстоит благополучно» (с. 9).

На основании этого рассуждения довольно трудно составить себе определенное представление о том, как думает ген. Киреев организовать и обеспечить гласность? В какой форме должны мы будем представить себе тот интимный раут, на который пра-

* Обязательное условие (лат.). — Ред.

вительство и народ имеют быть приглашены для полного обоюдного знакомства?

Правительство должно слышать глас народа не через своих агентов, а непосредственно от самого народа, быть осведомлено самим народом о его нуждах и его идеалах. Очевидно, однако, нельзя собрать весь «народ» на вечернюю сходку — даже если ограничиться одними православными великоруссами. Очевидно, с другой стороны, нельзя принять за глас народа — мнения, выражаемые отдельными газетчиками, хотя бы и весьма благонамеренными. Значит, народ должен быть представлен особыми указываемыми им и уполномоченными им на то представителями. Это будет, — чтобы не произнести ненавистного слова, — это будет всенародное представительное собрание, род «собора», о котором мечтали либеральные славянофилы. Чем, однако, такой «собор» будет отличаться от западной «говорильни»? Очевидно, и на «соборе» будут говорить, и даже исключительно говорить, «осведомлять» или «осведомляться», предоставляя действовать кому следует. Отличие между русской и западной «гласностью», по-видимому, должно заключаться не в одной праздности разговоров.

«Наш спор с конституционалистами (вернее, с парламентаристами), — говорит ген. Киреев, — может быть выражен в двух словах: *мы* верим “*в одну волю и много умов*”; *они* — “*во много волю и много умов*”. Такова формула парламентаризма» (с. 7).

Рассмотрим, однако, первую формулу ген. Киреева и спросим себя, обязательно ли для единой «воли» решение собирательного «ума»? Если нет, так не стоит к нему обращаться, понапрасну подвергая «волю» суду и пересудам всеобщего «разума» и вмешивая его в вопросы, ему не подлежащие. Если да, то, как я полагаю, не только западные конституционалисты, но даже республиканцы могут под этой формулой подписаться. Что же касается до второй формулы — «много волю и много умов», то ген. Киреев напрасно считает ее формулой парламентаризма: ее могла бы усвоить себе разве какая-нибудь анархическая вольница*.

IV

Я указал на противоречия славянофильского мессианизма, намеченные Леонтьевым, и думаю, что генералу Кирееву не вполне удалось их разрешить. Главное противоречие заключа-

* Замечу, что славянофилы, полемизируя с Вл. С. Соловьевым, оставили без ответа его превосходную критику политических «мечтаний К. Аксакова о свободе» общественного мнения⁵.

ется в том, что те самые начала, которые обособляли Россию от всего прочего цивилизованного мира, должны стать принципом всемирной, универсальной культуры. Мы должны только еще более обособиться, принципиально обособить наши истинно русские идеалы от западных, чтобы во всей чистоте явить их погибающему западному миру.

«Гнилы, по нашему мнению, — говорит ген. Киреев, — эпископские устои Запада... гнилы и его религиозные устои. Чтобы выйти из своих затруднений, Западу останется один путь — принятие наших идеалов; *насколько это возможно — вопрос другой* *. Мессианическое значение России относительно Запада не подлежит сомнению — это не химера, не утопия. Как это ни кажется парадоксальным, мы, несомненно, можем указать ему путь спасения».

Другой вопрос, может ли Запад идти этим путем! Станный мессианизм, однако! Ведь если мы указываем Западу такой путь, которым он идти не может, и такие идеалы, которых он не может принять, то, очевидно, мы не в силах его спасти и должны вместе с Леонтьевым признать, что политический мессианизм славянофилов есть фантастическая мечта. Итак, прежде всего надо рассмотреть, в состоянии ли Запад принять славянофильские идеалы.

Наши идеалы суть православие, самодержавие и русская народность, или православие, самодержавие и славянство, — говорит ген. Киреев. — Но идеал панславизма или русской национальности, очевидно, не может быть принят Западом и спасти даже французов, не только немцев и англичан. Идеал русского национального самодержавия также едва ли может быть применим во Франции, Америке или Великобритании. По-видимому, и сам ген. Киреев того же мнения, несмотря на свой «спор с конституционалистами»: «идеалы политические (не имеющие божественного, безусловного основания) могут до известной степени изменяться в зависимости от условий места и времени» (с. 6).

Остается идеал православия — религиозная истина которого не подлежит никакому изменению. Его-то, очевидно, и имеет в виду почтенный оратор. Но и тут возникнет вопрос: *насколько «Запад» может принять православие?*

В самом деле, уже личное обращение отдельных европейских католиков и протестантов в православие встречает на практике довольно досадные (хотя и устранимые) затруднения, поскольку отдельные православные церкви не вполне выяснили вопрос о тех основаниях, на каких следует принимать запад-

* Курсив наш.

ных христиан, т. е. признавать ли действительность таинств (крещения, рукоположения), совершенных над обращающимися до их вступления в Православную Церковь? Ген. Кирееву, несомненно, лучше меня известно, как прискорбны возникающие отсюда недоразумения. Они, конечно, устранимы, и я не стал бы о них упоминать, если бы в связи с этой неопределенностью в отношении к обращающимся в православие католикам и протестантам не стояла некоторая неопределенность в отношении к западным церквям в их целом: следует ли вообще считать их за церкви, или же вместе с Хомяковым признавать, что есть только одна Церковь — православная. В последнем случае, разумеется, никакие таинства вне ее недействительны.

Но пусть устраняется и это затруднение: пусть католики и протестанты, убедившиеся в заблуждениях своих исповеданий, не останавливаются перед условиями, которые мы можем предложить им, заботясь исключительно о спасении своих погибающих душ. Спрашивается: может ли обращение отдельных, даже весьма многих протестантов и католиков спасти самый погибающий Запад и западное государство?

Запад, по мнению генерала Киреева, гибнет именно от того, что «западное государство отделилось от Церкви, сделалось *confessionlos* *, сделалось *l'état athée* **, и потеряло ту высшую сверхюридическую связь, без которой государство не может жить, без которой оно превращается в компанию на акциях, стремящуюся к удовлетворению материальных потребностей». Сила России, напротив того, всецело зависит от органической связи, которая еще существует в ней между Церковью и государством. «Ведь мы и государство, мы же и Церковь, — говорит ген. Киреев, — поэтому между нами как государством! и нами же как Церковью могут быть лишь временные недоразумения, временные размолвки, а не принципиальная борьба, как на Западе! Не можем же мы бороться сами с собой!» (с. 9).

Правда, не можем! И я даже не понимаю, о каких временных недоразумениях и размолвках говорит ген. Киреев. Он, по всей вероятности, разумеет русских неправославного вероисповедания: вот между ними как Церковью и ими же как государством действительно могут возникать временные недоразумения в тех случаях, например, когда они, по ошибке, числятся православными.

Но как бы то ни было, если Западу нужна единая Церковь и органическая связь Церкви с государством, недостаточно обра-

* внеконфессиональный (лат.). — *Ред.*

** атеистическое государство (фр.) — *Ред.*

щать *отдельных* европейцев в православие или даже в славянофильство: это может только усилить «принципиальную борьбу» таких европейцев «между собою как Церковью и собою же как государством». И если такая борьба не примет самых острых форм, то разве потому, что европейское государство «стало confessionslos». Иначе борьбе пришлось бы тянуться до тех пор, пока западные правительства не усвоят себе нашей русской вероисповедной политики, что во всяком случае может случиться не скоро, — точнее, никогда не может случиться.

Присоединение *отдельных* протестантов или католиков к православию никак не может дать *Западу единой* религиозной основы общественной жизни, единой Церкви, скрепляющей государство своей «сверхюридической нравственной связью». Из примера старокатоличества, на которое ссылается ген. Киреев, мы видим, что даже обращение в православие целых общин могло бы создать на Запад лишь новую Церковь наряду с другими и тем самым усугубить религиозную рознь Запада. Не этого, конечно, желает ген. Киреев для его спасения. Другое дело, если бы сами западные церкви приняли православие!

Но *обращать* можно не церкви, а отдельные общины или отдельные лица. Разделенные церкви могут враждовать между собою, могут и примириться во Христе, могут выработать основания для своего общения и соединения. Во всяком случае славянофильское богословие Хомякова, не признававшего ни римской, ни протестантских церквей в качестве церквей, и учившее, что есть только одна православная греко-российская церковь, не оставляет места для какой бы то ни было речи о *соединении церквей*. Остается только заботиться об обращении отдельных иноверцев и, оставив мысль о «мессианизме России относительно Запада», обратиться к миссионерской деятельности отдельных православных проповедников среди западных нехристей. Мало того, хотя красноречивая и убежденная проповедь свободы совести составляет одну из самых крупных заслуг славянофилов, их богословские теории могут вести на практике лишь к большому обострению вероисповедной распри и к отрицанию церковных прав католичества и протестантства.

Как бы то ни было, Европа не может вступить на путь, указываемый ей генералом Киреевым, и усвоить наши идеалы славянства, самодержавия и православия: первые два — потому что они наши *национальные* идеалы, третий — потому что сами славянофилы последовательно не могут допустить мысли о соединении церквей и хотят лишь присоединения отдельных европейцев, их отречения от католицизма и протестантства, при чем такое отступничество может очевидно спасти лишь отступ-

ников, а никак не погибающий Запад и его государства. Во что же обращается славянофильский мессианизм? Не должны ли мы вместе с Леонтьевым отречься от него, точно так же как от панславизма, от просвещения, от общественного развития России?

Понятие мессианизма более всякого другого нуждается в точном определении. Вспомним только, как различно понимался мессианизм в эпоху пришествия самого Мессии! Одни ждали от Него хлеба с небес, другие — знамений, третьи — политического возвеличения рода избранного путем поражения других народов. Те три искушения, с которыми Христос боролся в пустыни, были именно искушениями *ложного мессианизма*. И отечественный мессианизм может пониматься весьма различно: одни могут видеть миссии России в разрешении социального вопроса, другие — во всемирном владычестве, в каком-то страшном суде над народами Европы. Ген. Киреев видит истинный мессианизм в подвигах самоотречения, в бескорыстной, христианской политике, которой должен следовать русский народ. Это более согласно с христианским учением, но не всегда согласно с требованиями национальной политики. Ведь признает же ген. Киреев, что интересы национальностей, напр. русской и польской или немецкой или еврейской, могут сталкиваться. Как же тут поступить? каким принципом руководствоваться?

V

Итак, мне кажется, ген. Киреев слишком поспешно высказывает столь решительное осуждение К. Леонтьеву. Его критика панславизма, его критика мессианизма, культурных и политических замыслов славянофильства — остается в силе; она показывает, что все эти замыслы предполагают не обособление от Западной Европы, а глубокое принципиальное сближение с нею и постольку заключают в себе противоречие; она показывает, что на почве исключительного утверждения допетровских, византийских идеалов наших такие замыслы представляются не только неосуществимыми, но опасными и нежелательными. Но значение Леонтьева этим не ограничивается: он показал, к чему могло бы привести исключительное развитие Россией византийских начал при насильственном устранении западных элементов нашей культуры. Он последовательно продумал свою мысль до конца — и результатом ее было не только разочарование в панславизме, но и во всей русской культуре, смешанной из византийских и западноевропейских начал. Обособляя византийские идеалы допетровской Руси, он и мечтал о возникновении самобытной культуры вполне византийской, с культурным

центром в Царьграде, вне пределов России; ибо он сознавал, что Россия уже *бесповоротно* приняла материальную и отчасти духовную культуру Запада. Леонтьев указал и единственно правильный путь к достижению своей цели — ту антикультурную и разрушительную политическую программу, которую ген. Киреев характеризует как аракеевщину и которая является лишь последовательным развитием исключительного византизма нашего «разочарованного славянофила».

Учение Леонтьева, как бы оно ни было уродливо, могло бы послужить славянофилам: оно могло бы открыть им глаза на их собственное учение, на их неполноту и недомолвки, их ложное понимание русской и всемирной истории, их *нерусское* отношение к Западу и европейской культуре.

Раннее славянофильство с своей романтикой принадлежит безвозвратному прошлому. Оно сыграло славную роль в истории русского просвещения, и русское общество будет чтить память его родоначальников. Несмотря на принципиальное разногласие с ними, я не думаю, однако, чтобы оно совсем умерло и не могло иметь преемников. Напротив того, я думаю, что оно может еще жить, не отрекаясь ни от Церкви, ни от своего широко понимаемого монархического идеала, ни от народолюбия, ни от славянства, ни от гласности и свободы совести. Преемникам старых славянофилов придется только отречься от обветшалой романтики своих предшественников, от их ложного антиисторического понимания западного государства, западного христианства и западной культуры — в Европе и в России. Им придется помириться с «западничеством» *принципиально*, а не на почве поверхностного эклектизма; им придется понять, что византийский партикуляризм, мнимо-культурное самоослабление России, которое славянофилы до сих пор проповедовали, противоречит всем их широким замыслам и последовательно ведет к учению Леонтьева, к отречению от современной России — не только от славянства или мечтаний политического мессианизма.

Отношение славянофилов к Европе было и непоследовательным, и нерусским. Оно было бы византийским, если бы оно не было внушено европейской романтикой. Пусть существенное культурное отличие России от Европы обусловливается византийским происхождением ее религиозных и государственных идеалов; оригинальность России в отличие от Византии выражается в том, что ее отношение к Европе в корне отлично от византийского. Романтический протест против европейской культуры звучал анахронизмом уже в пятидесятых и шестидесятых годах; теперь он является явным недомыслием. Преем-

ники старых славянофилов, в которых остался еще истинный и просвещенный патриотизм, должны отречься от этой принципиальной вражды против Запада — отречься во имя России и славянства, во имя своих идеалов. Пусть оставят они такую «принципиальную вражду» сознательным обскурантам, как Леонтьев, врагам гласности, просвещения, общественного развития и свободы совести. Не западники, не открытые противники и критики славянофильства компрометируют его в общественном мнении, а именно те ложные патриоты, которые усваивают одни его ошибки, наружно прикрываясь его идеалами. Во имя старого славянофильства, во имя всего, что было в нем честного и хорошего, его теперешние преемники должны отречься от таких ложных патриотов и положить между ними и собою непроходимую грань. А это в свою очередь возможно лишь путем отречения от ошибок и заблуждений старого славянофильства, в которых заключается мнимое оправдание теперешних реакционеров и обскурантов. Ошибки и заблуждения есть во всяком человеческом учении: исправляя их, оно лишь доказывает свою жизненность и способность к развитию.

Судьбы славянофильства в наши дни напоминают известную сказку об Иване-царевиче. В своих поисках за жар-птицей этот мифический представитель русского духа, «воочию совершившегося» перед бабой-Ягой, пришел однажды к распутию, от которого шли три дороги. При распутии стоял столб и на столбе была надпись: «Пойдешь направо — погибнет твой конь, но сам останешься цел; поедешь налево — сбережешь и себя, и коня, но всю дорогу будешь голоден и холоден и никуда не доедешь». Иван-царевич, недолго думав, повернул направо и предпочел серого волка, заевшего его коня, тем волкам, которые неизбежно должны были съесть его самого.

Современное славянофильство давно уже пришло к подобному распутию: если оно решится пожертвовать своим ложным коньком, оно сбережет себя и может еще быть плодотворным; если оно дорожит коньком своим больше, чем собой и своими идеалами, оно пойдет по пути Леонтьева, где оно неизбежно погибнет. Если же оно захочет идти прямо, тем средним путем, какой указывает ген. Киреев, сохраняя и свои идеалы, и своих коньков — оно будет голодно, холодно, бесплодно и никуда не доедет, хотя бы ему была дана драчун-дубинка и шапка-невидимка Ивана-царевича!





А. ВОЛЫНСКИЙ

Литературные заметки

<Д. И. Писарев об И. В. Киреевском>

Под пышным заглавием «Русский Дон-Кихот» Писарев в коротенькой статье пытается набросать исчерпывающую характеристику взглядов и стремлений И. В. Киреевского, одного из самых талантливых представителей славянофильского движения. Вышедшее в 1861 году полное собрание его сочинений, в двух томах, с приложением, обширных материалов для биографии Киреевского, собранных А. И. Кошелевым¹, давало критику «Русского слова» полную возможность подвергнуть обстоятельному разбору ряд статей литературно-эстетического и философского характера, написанных вдохновенным языком и местами обнаруживающих поразительную глубину оригинального умственного настроения. Широкое образование Киреевского, соединенное с удивительною чистотою нравственного характера, не представляло, конечно, никакого повода для легкомысленного, рецензентского юмора и дилетантского пустословия о посторонних, к делу не относящихся, вопросах. В его рассуждениях о русской литературе, о стихотворениях Языкова, о Грибоедове, о Пушкине, о русских писательницах рассеяно столько великолепных замечаний, заслуживающих полного внимания, что, при серьезном понимании своей задачи, каждому новому критику именно на этих рассуждениях легко было показать и развернуть свое собственное эстетическое мировоззрение, свой взгляд на искусство, свое отношение к важным философским вопросам. В статьях Киреевского под названием: «Девятнадцатый век», «Ответ А. С. Хомякову», «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», «О необходимости и возможности новых начал для философии» обрисовалась совершенно определенная точка зрения на важнейшие события европейской жизни, на задачу русской культуры, —

обрисовалась целая историческая система, возникшая в уме, богатом смелыми и светлыми мыслями. Для литературного критика, идущего по самостоятельному пути, эти два тома произведений Киреевского представляли драгоценный случай высказаться с надлежащею силою по целому ряду вопросов перво-степенной важности. Главным тезисам Киреевского надо было противопоставить свои собственные теоремы, продуманные в всех отношениях, в их ближайших и самых отдаленных вводах, соединенные в стройное философское учение. С полным вниманием надо было рассмотреть каждый из элементов его исторической теории, представляющей самостоятельное, широкое обобщение разнообразных фактов, духовного и социального характера, потому что в споре с таким противником, как Киреевский, всякое дешевое глумление над враждебными понятиями, всякое легкомысленное бряцание воинствующими фразами не имело никакого смысла.

Но не рожденный для серьезных споров и всем своим умственным воспитанием совершенно не подготовленный для понимания таких натур, какою был Киреевский, Писарев отнесся к своей задаче с тою же легкостью и бойкостью, с какою он обрушивался на разных второстепенных авторов. В «Русском Дон-Кихоте», несмотря на кричащие, победоносные фразы, нет ни одной серьезной мысли, ни одного научного аргумента против ярких доводов Киреевского, ни одного смелого и цельного обобщения, бросающего иной свет на исторические факты, собранные и по-своему объясненные лучшим из русских славянофилов. Ограничиваясь мелкими по содержанию, но язвительными по форме замечаниями, Писарев не разбирает серьезно ни одной из статей Киреевского, хотя каждая из них, как мы уже сказали, заслуживала изучения с пристальным вниманием ко всем литературным и философским особенностям. Богатый биографический материал, представленный Кошелевым, не увлек его своим превосходным психологическим содержанием, несмотря на то, что само славянофильство показалось Писареву «психологическим явлением, возникшим вследствие неудовлетворенных потребностей» русской жизни. Ничего не доказывая, Писарев ничего серьезно не объясняет своему читателю, и вся его смелая рецензия о важном литературном явлении, при внимательном рассмотрении, должна быть признана набором звонких, но пустых фраз, производящих убогое впечатление по сравнению с глубокими, оригинальными местами ошибочными и односторонними, но всегда возвышенными рассуждениями Киреевского.

Вот какими словами Писарев старается определить значение Киреевского в движении русского просвещения. Друзья и единомышленники Киреевского, пишет он, скажут, что его следует изучать как мыслителя, что его должно уважать как двигателя русского самосознания, что принесенная им польза будет оценена последующими поколениями. С подобными мнениями Писарев согласиться не может. По его твердому, но ничем не доказанному убеждению, «Киреевский был плохой мыслитель, он боялся мысли». Киреевский никуда не подвинул русское самосознание, и статьи его никогда не производили серьезного впечатления. Пользы Киреевский, категорически заявляет Писарев, — не принес никакой, и если последующие поколения, по какому-нибудь чуду, запомнят его имя, то они пожалеют только о печальных заблуждениях этого даровитого писателя, хотя Киреевский «был человек очень неглупый и в высшей степени добросовестный». Рассказывая вслед за Кошелевым о заграничных впечатлениях Киреевского, Писарев замечает: «мягкосердечный московский юноша мерил западную мысль крошечным аршином своих московских убеждений, которые разделяли с ним все убогим старушки Белокаменной». Киреевский слушал лекции известнейших профессоров, сообщал в письмах к родственникам и друзьями «остроумные заметки о методе и манере их преподавания», но при этом он сам оставался «неразвитым, наивным ребенком, не умевшим ни на минуту возвыситься над воззрениями папеньки и маменьки». В статье Киреевского «Девятнадцатый век», по мнению Писарева, не затронута ни одна реальная сторона европейской жизни. Киреевский преклоняется перед жокаами европейской мысли, не умеет «взглянуть на умозрительную философию как на хроническое поветрие, как на болезненный нарост, развившийся вследствие того, что живые силы, стремившиеся к практической деятельности, были насильственно сдвлены и задержаны». Об Европе и России Киреевский судит вкривь и вкось, «не, зная фактов, не понимая их и стараясь доказать всему читающему миру, что и философия, и история, и политика нуждаются для своего оживления именно в тех понятиях, которые были привиты ему самому». В сочинениях его хороши только те места, в которых он является чистым поэтом, заявляет в одном месте Писарев, но тут же прибавляет: «Повести Киреевского очень плохи, потому что в них преобладает головной элемент, они сбиваются на аллегории».

В трех статьях Киреевского: «Девятнадцатый век», «В ответ Хомякову», «О характере просвещения Европы» выразились с

полною отчетливостью основные принципы его философского мировоззрения, хотя первая из этих статей относится к тому периоду его литературной деятельности, когда мысль Киреевского не достигла своего окончательного развития. В «Деятельности в девятнадцатом веке» только намечены в общей, схематической форме те вопросы, которые занимали Киреевского до последней минуты его жизни. В ясных выражениях предлагает он на суд философской критики определенную формулу западноевропейского просвещения, перечисляет все главные силы европейской истории, но, обозначив путь и направление своих будущих литературных работ, он при этом не доводит своих рассуждений до последних возможных заключений. В дальнейших статьях Киреевский видоизменяет свой взгляд на отдельные элементы европейского просвещения, оттеняя их новыми важными замечаниями, иначе определяя их природу в блестящей параллели с историческими силами русской народной культуры. Между первой и последующими статьями легла глубокая умственная работа, в которой мировоззрение Киреевского обнаружило все свои типические черты, свою духовную мощь, в которой этот несомненно большой и разнообразно одаренный ум, горевший экстазом, получил свою окончательную и характерную для русского духа формировку.

Обрисовав в крупных, ярких чертах движение европейской мысли в девятнадцатом веке, Киреевский следующим образом объясняет положение России в истории европейского просвещения. Между Россией и Европой, пишет он, стоит какая-то китайская стена, которая только сквозь некоторые свои отверстия пропускает к нам воздух просвещенного Запада. Прошло уже целое тысячелетие с тех пор, как началась историческая жизнь России, но, несмотря на долгий период политической деятельности, ее просвещение еще находится в зародыше. Очевидно, говорит Киреевский, что причины, мешающие правильному развитию русского общества, не могут быть случайными, но должны заключаться «в самой сущности его внутренней жизни», в коренных, первоначальных элементах национального русского быта. Эти причины могут быть определены только сопоставлением западноевропейской и русской культуры. Какими силами управлялось развитие Европы? Где главные факторы движения Европы по пути прогресса? Какие стихии спасали европейское общество от разрушительного действия разных внешних обстоятельств, постоянно возрождая в нем дух для успешной борьбы с враждебными ему элементами? Три начала легли в основание европейской истории, говорит Киреевский:

христианская религия, классический мир древнего язычества и дух варварских народов, разрушивших Римскую империю. На этих началах выросло европейское общество. Классическая мысль, не переставшая участвовать во всех областях научной и философской работы, влияла постоянно не только на светскую, но и на духовную жизнь европейских народов. Самая противоположность между христианской и языческой культурой открывала новым идеям широкое поле развития. В постоянной борьбе с окружающими обстоятельствами, с преданиями языческих нравов и влечений, христианство только укрепляло свои силы. Посреди разногласного, нестройного, невежественного брожения противоположных стремлений христианство естественным образом становилось средоточием всех элементов европейского развития, облагораживая политическую и социальную борьбу народов и увлекая к высшим целям и задачам могучие силы классического образования.

В России христианская религия, воспринятая в самом чистом виде, не имела такого решительного влияния на историческое развитие общества. Недостаток классических преданий, классической образованности помешал христианской мысли развернуться здесь во всем могуществе ее природных сил. В Европе просвещенное единодушие, поддерживаемое общим религиозным идеалом, возбуждало постоянно одни и те же стремления в различных политических телах, спасало их от нашествия диких племен. В России народ, раздробленный по уделам на враждебной части, но связанный общими интересами просвещения, должен был очень легко подпасть владычеству татар, несмотря на все превосходство своих религиозных верований над умственной и нравственной бескультурностью этого дикого, развращенного племени. «Если бы мы, — говорит Киреевский, — наследовали остатки классического мира, то религия наша имела бы более политической силы, мы обладали бы большею образованностью, большим единодушием и, следовательно, самая разделенность наша не имела бы ни того варварского характера, ни таких пагубных последствий». Только со времени Петра I начинается истинное развитие России. До Петра просвещение вводилось к нам, пишет Киреевский, мало-помалу, отрывисто, отчего, по мере своего появления, оно постоянно искажалось влиянием «нашей пересиливающей национальности». Переворот, совершенный Петром, был неизбежным, хотя и насильственным переломом в русской истории, — тем переломом, который открыл классическому миру доступ в страну бытового и умственного невежества. В энергических выражениях

Киреевский заступает, в конце статьи, за реформу, совершенную Петром Великим. В последнее время, говорит он, в русском обществе появилось целое множество обвинителей петровского дела. Они говорят нам о просвещении национальном, самобытном. Они запрещают нам всякие заимствования, бранят нововведения и мечтают о коренном возвращении к старинной русской жизни. Вот опасный путь для страны, которую может спасти только широкое европейское просвещение. Французы, немцы, англичане все более и более проникаются национальными интересами и взглядами, и это нисколько не мешает их дальнейшему развитию. В союзе с народными стремлениями европейская культура достигнет высшего, самобытного выражения. «Но у нас искать национального значит искать необразованного, развивать его на счет европейских нововведений значит изгонять просвещение. Не имея достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, если не из Европы?» *

В этих немногих соображениях заключается главная мысль статьи. Обняв все европейское просвещение в одной широкой формуле, Киреевский без труда отмечает, в чем заключается важная причина умственной и политической отсталости русского общества по сравнению с западными народами. В России нет просвещения. Христианской мысли не на что опереться в борьбе с темным невежеством народных масс. Вся прошедшая история России, до насильственного переворота, совершенного Петром, можно сказать, пропала даром для интересов высшего христианского развития. Без классического элемента русское общество не выйдет на широкую политическую умственную дорогу...

Но, как мы уже сказали, Киреевский не остановился на этих важных мыслях. В полемическом ответе Хомякову и в пространном письме на имя графа Е. Е. Комаровского добытая им формула европейского процесса получила новое освещение и, по отношению к России, открыла широкую перспективу совершенно иных философских соображений, политических догадок и надежд. Ничего не вынимая из этой формулы, Киреевский вошел в более подробный анализ ее исторического содержания и, пристально всмотревшись в события русской народной жизни, показал, что в его философских обобщениях нет ничего безотрадного для России. В самой формуле европейского разви-

* Киреевский И. В. Деятнадцатый век // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 83.

тия ничто не требует никаких перемен, но ее частное применение к русской истории должно быть сделано в совершенно ином направлении. К этому убеждению привела его сосредоточенная умственная работа над коренными вопросами философии и истории в течение нескольких лет. После тяжелой неудачи на поприщ журнального издательства Киреевский ушел в себя, забросил перо, замкнулся и затворился от мира. Медленно созревала в нем новая мысль, новый взгляд на русскую жизнь в ее главных исторических моментах, и в заметке, служившей ответом на статью Хомякова, «О старом и новом», это новое направление Киреевского впервые обозначилось с полной отчетливостью, иначе осветив прежние мысли, выраженные с громадной силою в «Девятнадцатом веке». Теперь он рисует историю католического христианства в иных словах, более мрачными красками, с другою философскою тенденциею. Римская церковь отличается от восточной только своим стремлением к рассудочности, к сухому отвлеченному рационализму, своим пристрастием к формальной логике. На Западе бытие Бога доказывается силлогизмами, инквизиция, иезуитизм развились в атмосфере, насыщенной схоластическими спорами. Логическое убеждение легло в самое основание европейской жизни, сузив ширину и свободу ее духовного роста, придав всей культуре западных народов характер односторонней, поверхностной мудрости. Классическое образование, не подчинившееся христианской мысли, проникшее в плоть и кровь европейского общества, задерживало движение истинно религиозного духа. «Я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад, заявляет Киреевский, никто больше меня не ценит тех удобств жизни общественной и частной, которые произошли от рационализма. Я люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями». Но признавая большое значение за европейскою культурою, он думает при этом, что «в конечном развитии» рассудочное просвещение уже обнаружилось «началом односторонним, обманчивым, обольстительным». В прошедшей истории России Киреевский находит некоторые элементы, в которых христианская мысль могла получить настоящую поддержку. Россия не блестела никогда «ни художествами, ни учеными изобретениями», но в ней постоянно хранились условия широкого духовного развития, «собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна мо-

* Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 198.

жет дать правильное основание наукам»... * В этих отрывочных фразах слышатся первые отголоски того нового настроения, которое с такою силою сказалось в статье «О характере просвещения Европы», напечатанной спустя двадцать лет после знаменитого дебюта Киреевского на страницах быстро угасшего «Европейца». Все движение европейской философии представилось ему в новом освещении. Его уже больше не восторгает политическое могущество Католической церкви, а характерные особенности русской жизни выступили из мрака прошлого в ярком сиянии цельной, светлой, могучей веры, не заглушенной в народе никакими внешними насилиями. Раздвоение и цельность, рассудочность и разумность — вот последние выражения западноевропейской и древнерусской образованности *. На Западе христианство приняло характер рассудочной отвлеченности, в России оно сохранило внутреннюю полноту духа. В Европе Церковь смешалась с государством, в России она осталась всегда чуждою мирским целям. Мечтая о возрождении русского общества к новой плодотворной деятельности, Киреевский проповедует при этом необходимость разумного осмысленного отношения к западноевропейскому просвещению. Он хотел бы, чтобы высшие начала жизни, которые хранятся в христианском учении, господствовали над элементами рассудочного образования, не вытесняя, а обнимая их «своею полнотою». Пусть христианская мысль оживотворяет плодотворную, но ограниченную работу человеческой логики, потому что вера не может и не должна быть слепой.

Этим мыслям Киреевский не изменял уже до конца своей жизни. Все глубже проникаясь ими, он хотел подвергнуть обширной критике главные принципы рационализма в цельном, законченном философском произведении, с подробным изложением новых начал, на которых разовьется будущая духовная работа человечества. Перед самою смертью Киреевскому пришлось напечатать только первые наброски этой оригинально задуманной работы в «Русской беседе» Кошелева, но и этих немногих страниц совершенно достаточно для того, чтобы судить о необычайной смелости его огромного критического таланта, о поэтической свежести и яркости его философского настроения, о могучей способности искать высшую религиозную правду в самых глубинах человеческой истории. Отдельные мысли в этой статье, носящей пространное заглавие «О необходимости и воз-

* Киреевский И. В. О характере просвещения Европы // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. II. С. 276.

можности новых начал для философии», критика Аристотеля, краткая, но меткая оценка Декарта, несколько горячих суждений о Шеллинге — проникнуты духом смелого новаторства и звучат агитационным призывом к свободному научному труду вне поработочающей власти тех или других школьных авторитетов. Основная тенденция рисуется в каждом ее доводе, волнуя воображение, постоянно держа перед читателем увлекательный образ самого Киреевского, переливавшего в свои произведения все страсти своей души, боровшегося против сухой рассудочности всею полнотою своих нравственных и умственных сил.

И эти два небольших тома сочинений Киреевского, представляющие огромный интерес для понимания русского просвещения, Писарев оценил, как мы видели, с пренебрежением передового мыслителя, которому незачем разбираться в предрассудках и заблуждениях славянофильского писателя. Обвиняя «Современник» в легкомысленном отношении к деятелям славянофильского движения, Писарев сам не обнаруживает ни малейшего знакомства с их лучшими статьями, с их настоящими политическими и философскими стремлениями. Он рубит сплеча вопросы, требующие строгого изучения, самого широкого понимания, вопросы, в самой постановке которых выразилась, несомненно, прогрессивная потребность общества — осмыслить внутреннюю историю своего развития, уловить, постичь и разгадать черты народной психологии, незаметно направляющей его развитие по известному пути. В таком писателе, как Киреевский, помимо поразительно яркого литературного таланта, помимо огромной научной образованности, нельзя не видеть типических особенностей народного духа, и критический анализ его произведений, сделанный с необходимым беспристрастием, вернее всякой внешней пропаганды должен открыть дорогу к самому источнику национального самосознания. Эта необычайная искренность его полулирических, полуфилософских излияний, окруженных волнующимся туманом глубоких намеков, не всегда ясных для ума, но всегда тревожащих душу, этот патетический тон, придающий любимым идеям автора характер убежденной проповеди, — все это постоянно сближает читателя не с теми или другими мелкими вопросами данной минуты, а именно с мотивами внутренней, еще не вполне развернувшейся народной жизни. Никакая разумная, сознающая свою задачу критика не может пройти мимо Киреевского с равнодушием к тому, что волновало его в течение всей жизни, делало его энергичным бойцом за народные верования, вливало в

его писания святую страсть миссионерского увлечения. В Киреевских выражается существенная особенность данной национальной культуры, и кто хочет лишить их обаяния в глазах людей, должен бороться с ними в честном бою, лицом к лицу с их действительными философскими взглядами и религиозными верованиями, проникая до глубины их логических доказательств, не оставляя без самого широкого, систематического возражения их основные теоремы, их руководящие убеждения. Можно обойти молчанием какое-нибудь мелкое явление консервативного или условно-либерального характера, но нельзя, без ущерба для литературы, для своего знамени, отделяваться холостыми выстрелами дешевого остроумия, привлекая на суд критики людей, подобных Киреевскому, Хомякову и К. Аксакову. Легко блеснуть эффектным изречением, когда терзаешь, как жалкую добычу, какого-нибудь ничтожного журнального крикуна, дерзнувшего вступить в рискованную полемику с любимцем толпы, но только настоящая острота мысли, умеющей прорезаться к средоточию чужой системы, может с успехом состязаться с выдающимся талантом. Но Писарев, так же как и автор статьи в «Современнике» под названием «Московское словенство»², своим банальным глумлением над лучшими представителями славянофильской партии, мог, по закону противоречия, только укрепить то настроение умов, с которым он боролся своими несовершенными орудиями. Обе статьи — «Русский Дон-Кихот» и «Московское словенство»^{*} — лишней раз показывают, что в прогрессивном движении нашей недавней истории не было тех сил и знаний, которые одни могли обеспечить за ним настоящий успех и значение.



* Русская литература // Современник. 1862. Январь, С. 15—32.



3. СПОРЫ И МНЕНИЯ ПЕРИОДА «НЕОСЛАВЯНОФИЛЬСТВА»

М. О. МЕНЬШИКОВ

Суть славянофильства

В дни великого гнева Божия, в дни, когда ставится тяжелый исторический приговор, — на что еще остается надежда у несчастной страны? В чем наше спасение? Что может воскресить нас к жизни?

Мне кажется, единственно, на что Россия может опереться, это на *народ* свой. Иных нет заступников, иные не нужны. Мысль о том, чтобы поставить на ноги всю колоссальную мощь самой нации, уже давно признана, но нет решимости дать ей действие. Великая реформа тянется крайне вяло. Со стороны сословий, заинтересованных в старом порядке, делаются все усилия затормозить реформу. Выдвигаются преграды не только бюрократические, но и классовые. Идет решительная пропаганда «реакции», хотя «акция» еще едва намечена. Идет пропаганда идей отживших, осужденных, давно развенчанных, но страшно сильных тем, что они многим «выгодны». В числе доктрин последнего типа следует отметить усиленную проповедь нашей самобытности, проповедь «нового славянофильства». О, не думайте, что это «слова, слова»! Это энергия очень вредная, но кипучая. Это страсть, которая за себя стоит, это сила, которая заслуживает чести бороться с нею. Пусть эта сила призрачная. Ничего нет в борьбе человеческой могущественнее призраков. Ложное, никогда не бывшее, невозможное управляет миром, обращая его в развалины.

О славянофилах давно установилось мнение в том смысле, что это интересное, но уже вымершее американское племя. На немногих журналистов, называющих себя последователями Хомякова и Конст. Аксакова, смотрели как на тех краснокожих, что в цирках «представляют» военное искусство предков. Представление любопытное, но сами представители чахлые и жал-

кие, вызывающие вздох о жребии всего слабого на земле. Как о некоторых исчезнувших народах, ученые спорят: да полно, были ли славянофилы в действительности?

В самом деле, существовало ли когда-нибудь славянофильство иначе, как в виде некоего прекрасного сна полдюжины восгорженных русских дворян? Вне поколения русских романтиков 30-х годов, вне их мистического, возвышенного бреда была ли осуществлена утопия Хомякова когда-нибудь на земной поверхности? Если мне укажут хоть один подобный пример, я буду крайне благодарен. Всевозможные формы общественности испробованы на земле, от деспотизма до толстовских общин. Существуют до сих пор прямо кошмарные формы, вроде Дагомеи, где преступления считаются государственной регалией, где король и его близкие занимаются непрерывно убийствами, грабежом, изнасилованием и т. п., и вне этих уголовных правонарушений не несут никаких сколько-нибудь заметных обязанностей. Это кошмар, но не фикция. Не фикция более смягченные формы буддистского и мусульманского деспотизма. Отнюдь не фикция западный конституционализм, ибо он обслуживает порядок всех христианских стран, кроме России и Эфиопии. Далекое не фикция такая непостижимая по широте свободы государственность, как в Америке. Нельзя назвать фикцией даже анархические колонии духовных рационалистов вроде наших духоборов. Но было ли хоть на один момент реализовано на земле что-нибудь похожее на славянофильскую программу? Если вы укажете на старую Москву или прообраз ее в средневековой Византии или Золотой Орде, я решительно отклоню этот пример. Ни в Москве, ни в ее идейных истоках никогда не было второго члена славянофильской формулы. Был абсолютизм, но наряду с ним не было народной свободы, как не было, конечно, соборной церкви. Сколько бы последние могики славянофильства ни клялись, что в Москве был свободный народ, никто этому не поверит даже ради шутки. Один же первый член формулы — самодержавие, химически чистое, как в деспотизме, славянофилами, как известно, отрицается. Прибавляя свободу народную, они думают, что вносят в идею абсолютизма необыкновенно умную поправку. Соединив два противоположные понятия, плюс и минус, они думают что помирили их навеки, что сейчас же «лев как вол будет есть солому», согласно мечте Исаяи¹. Между тем и здравый смысл, и история свидетельствуют, что названное сочетание легко удастся в мечтательной голове русского помещика или на поверхности всевыносящей бумаги, но в самой действительности, в самой подлинной жизни

подобных операций не бывает. Славянофильство удивительно, но у него один маленький недостаток — оно невозможно. Оно невозможно ни психологически, ни физически. Как древняя химера, полукоза, полулев, полудракон, славянофильство со своими тремя несоединимыми элементами интересно на бумаге, но раз на нем серьезно настаивают, тотчас выступает его нелепость прямо сказочная. Как многие химеры благородны, пока их не осуществляют, славянофильство из возвышенного учения тотчас делается лицемерной и предательской доктриной, лишь только попытаться сблизить ее с жизнью. Увидав на знамени славянофильства «православие, самодержавие и народность», все были восхищены: и православные, и самодержавцы, и народники. Но стоило вникнуть в суть, как оказалось, что православие тут совсем не то, что обыкновенно понимают под этим именем, и самодержавие решительно не то, и народность не та. Как бы поддерживая эти три пункта, славянофильство в действительности ставит их в невозможное положение. С страстным пафосом настаивая, что их учение — русское, самобытное, родное, наше, и даже созданное в противовес чужим будто бы началам, славянофилы старательно скрывают источники своих позаимствований. А между тем, если порасследовать, нет доктрины менее самобытной, менее русской по своим элементам, менее цельной в существе своем. Как одеяло из обрезков разных ситцев, славянофильство сшито белыми нитками сплошь из «заграничных материй» — греко-сирийского, монгольского и немецкого рисунка. Именно русского-то действительно национального, как раз в славянофильстве ничего и нет. В этом смысле «западники», настаивавшие всего лишь на одном пункте — свободе народной, были гораздо национальнее. Они говорили: снимите все давления и путы и предоставьте народу быть тем, чем он может быть, — это и будет настоящее русское, действительно самобытное и национальное. Вне свободы нет возможности даже представить себе нацию, и что такое Россия самобытная — мы еще не знаем, пока она в рабстве. Западники полагали, что Россия была самобытной до татарской, до московской, до крепостной эпохи, а славянофилы самобытность понимали как продукт всех исторических насилий. Немудрено, что в самом себе славянофильство представляет неразрешимые противоречия. Насквозь византийское, вышедшее (через Ив. Киреевского) из Оптиной пустыни, «православие» славянофилов проникнуто идеями гезихастов, афонских мистиков XIV века, близких к ереси². Насквозь ордынское, «самодержавие» славянофилов обращается в звук пустой в соседстве с шеллингианской идеей

органического развития. Насквозь немецкая, идея «народности» как силы активной, обладающей полной свободой самоопределения, сводится на нет абсолютизмом власти, если ставить ее вне народа. Тройная защита древних принципов, будто бы самобытных, является тройной и не совсем изящной мистификацией.

МНЕНИЕ И ВОЛЯ

Я совершенно понимаю императора Николая I, не любившего славянофилов. Он их боялся, он их считал скрытыми врагами самодержавия, — так оно в действительности и было. Я, конечно, не обвиняю благородных мечтателей 40-х годов в коварстве. Как все плохие изобретатели, они слепо верили в свою машину, но бесхитростный человек сразу видел, что на этой машине не полетишь. «Народу — право мнения, царю — право власти», — говорили славянофилы³. Рыцарски прямой, император Николай видел, что мнение народа есть всегда его воля и психологически иначе быть не может. Дать народу свободу мнения значит дать выражение его воле. Это значит во множестве случаев привести народную волю в столкновение с волей монарха. Никакими экивоками и выкрутасами, крайне жалкими и в корне недобросовестными, нельзя устранить коллизии, возникающей при этом условии. Думать вместе со славянофилами, что огромный народ, всем нутром своим выстрадавший ту или иную свою нужду и заявивший ее свободно, чуть что — с легким сердцем откажется от нее, — думать это значит не знать нисколько человеческой природы. Славянофилы кричат о взаимном доверии, о единении монарха и земли, но именно при их программе единение крайне сомнительно. При первом же серьезном расхождении двух стихий неизбежно начинается трение. Монарх ведь тоже человек. Если данное народное мнение ему кажется неверным, он не может не быть огорчен и в то же время не может и даже не смеет — если он Самодержец — уступить народу. Для устранения недовольства сами собою являются ширмы, то знаменитое «средостение», которое теперь у нас ругают на чем свет стоит. Я менее всего склонен защищать бюрократию, но думаю, что при славянофильской программе она неизбежна. Это буфер, отделяющий друг от друга две великих воли, предохраняющий от толчков. Славянофилы хитро доказывают, что народная свобода возможна только при абсолютной власти и что абсолютная власть может опираться лишь на свободный

народ. Но раз монарху принадлежит вся полнота решения, то народное мнение для него не нужно. Это чувствовали все великие монархи — Петр Великий, Фридрих II, Наполеон I. Народное мнение, как мнение, не только не необходимо, но даже вредно, так как мешает сложиться свободно собственному мнению монарха. Народное мнение (раз оно свободно) даже в самой подобострастной форме является организованным давлением на тот единственный разум и ту единственную совесть, которым предоставлен жребий страны. Славянофилы говорят: монарх должен быть осведомлен, и Земский Собор необходим как орган этого осведомления. Но этот довод совершенно пустой. Какие сведения могут дать о любом государственном вопросе пятьсот депутатов, если ни один данным вопросом не занимался? Пятьсот недоумений, пятьсот обывательских взглядов, почти всегда в высшей степени невежественных. Западные парламенты сами вовсе не занимаются изучением вопросов; последние и там разрабатываются правительством и особыми комиссиями из людей, более или менее подготовленных. Парламентам предлагаются законопроекты, т. е. уже изученные вопросы. Власть на Западе, как и у нас, чувствует великую нужду, но не в осведомленности, а в решимости, и народное представительство всюду имеет именно эту функцию — решать. Нельзя путать этих двух вещей. Отказывая Земскому Собору безусловно в каком бы то ни было праве решения, славянофилы делают участие народа в правлении прямо забавным. Если речь идет только об осведомлении власти, то в распоряжении каждого монарха есть постоянный, никогда не расходящийся, огромный штат администрации, начиная с министров и кончая дворником и сельским десятским. Этот громадный из сотен тысяч людей аппарат представляет собою непрерывно действующую, разбросанную по стране экспедицию не только исполнительную, но и для исследования страны. В смысле сведений этот правительственный аппарат всегда вооружен гораздо лучше, чем парламент. Если Земский Собор необходим, то не как орган только совещания, а в известной степени и решения.

Эволюция власти всюду в просвещенном свете показала, что монарх нуждается именно в этого рода поддержке своего народа. Представляя парламенту законопроекты, монарх как бы говорит: «По точнейшем исследовании данного вопроса всеми средствами, какие дает государственный аппарат, я пришел к такому решению. Решение у меня есть, но недостает решимости, чтобы утвердиться в нем. Обдумайте, проверьте мои доводы, обсудите твердо: согласны вы или нет. Ваше желание утвердит

мою решимость, нежелание — поколеблет ее. Придется или отложить дело, или созвать другой парламент и даже третий, чтобы действительно узнать, в чем нуждается страна». Такова схема западного соуправления монарха и народа. Вся она, весь конституционализм, весь правовой порядок созданы для одной психологической задачи, крайне трудной, для одного момента: решимости. В эпохи, когда общественность держалась насильем, для решимости довольно было случайного каприза. Но слишком неопровержимо доказано, что насилие в обществе ведет к бессилию и что истинное начало здоровой общественности — согласие. Решимость культурной власти опирается на согласие человеческой стихии, все равно как труд художника опирается на естественные свойства красок или глины. Необычайная сложность культурной государственности делает то, что монарх прямо не берет на себя ответственности в некоторых решениях. Он требует, чтобы эту ответственность сознательно разделила с ним вся страна. Но это возможно лишь при условии, когда страна — чрез доверенных своих представителей — участвует не только в совете, но и решении.

ИМЕНИНЫ СЕРДЦА

Смеясь сквозь слезы на странную жизнь нашу, Гоголь увидел почти всех бесов, которыми было одержимо общество «мертвых душ», и этим бесам понадавал дворянские фамилии. Из всех бесов самый жеманный и приторный — Манилов, тот самый, от которого пошло славянофильство. В славянофильстве та же основная ложь, что в Манилове — мечтательность и несоответствие с жизнью. Совсем плохой хозяин, Манилов любил «паренье этакое», любил «пофилософствовать, углубиться под тенью вяза». В практической жизни он не шел дальше мечты о совершенно ненужном мосте через пруд, между тем как простой немецкий мужик указал бы ему тысячу прорех в хозяйстве. Манилову представлялась кощунством хозяйственная проза. Отцы славянофильства считали гадостью трезвую, деловитую, прочно сложенную государственность на Западе. В самую полночь крепостного права, когда оно свирепствовало, как никогда, славянофилы (Ив. Киреевский и др.) выступили против освобождения крестьян, как впоследствии они же ратовали против железных дорог и т. п. Славянофилы фыркали на Европу, а между тем все, что есть в их доктрине разумного, было украдено у Европы же, и в Европе составляет не мечту, а факт.

Именно там, на гнилом Западе, достигнуто возможное единение верховной власти со страной. Именно там осуществлено местное самоуправление и соуправление монарха с народом. Именно там нет средостения, хотя есть чиновники. Только там свобода народная уравновешена с властью и входит в нее не как канцелярский совет, а как живое решение. Именно там осуществлена — насколько это допускает наша культура — соборность, именно там действует доверие — не подозрительное и трусливое, а искреннее, обеспеченное прочными с обеих сторон гарантиями. Славянофилы вопят на конституционализм, не подозревая, что за исключением некоторых их собственных нелепостей они сами чистейшие конституционалисты. Подобно самоучкам, изобретающим от времени до времени новый порох, наши мудрецы к западной селитре, сере и углю прибавили немножко мусору и думают, что вышло что-то необыкновенно хорошее. Вышла дрянь, но послушайте, с каким высокомерием господа самоучки набрасываются на скромный рецепт Бертольда Шварца!⁴

Вовсе не имея в виду защищать здесь конституционализм, я отмечаю только неискренность славянофильства. Славянофилы, конечно, правы, называя конституционализм «устранением» самодержавия. Но ведь точь-в-точь такое же «устранение» предлагает и славянофильство, какими бы красивыми фразами оно ни заволакивало свою игру. Несравненно искреннее, по-моему, крайние абсолютисты. Те требуют полного, безусловного отречения народа от участия в управлении и от всякого выражения своей воли. Чем менее сознателен народ политически, тем менее возможно его несогласие с верховной властью, и только при этом условии оно подчиняется ей, как тело душе. В абсолютизме есть логика, до такой степени ясная, что даже в конституционных странах не только монарх, но даже президент сохраняет в известных случаях свое самодержавие (абсолютное veto). Как верховный арбитр, правитель не стеснен в этих исключительных случаях никаким «правом мнения». Сравните с этой искренностью виляющую двусмысленность славянофилов. Они сближают две тучи и не дают громоотвода. Ограничивая обе стороны, они обеим твердят о безусловности «прав» обеих.

Повторяю, я далек от того, чтобы приписать какие-нибудь лукавые замыслы апостолам славянофильства. У тех, конечно, не было намерения «обойти» верховную власть или «провести» народ. Те были люди чистые, искренно исповедовавшие «майский день, именины сердца». Если старые славянофилы и были

подкуплены, то безотчетно, — подкуплены духом своей эпохи, романтикой едва сложившейся родной народности... Родившись в золотой век помещичьей культуры, среди обильной природы, среди патриархальной простоты, в непосредственной вере предков, а главное, — придя в мир среди победных громов и неслыханного торжества России, — славянофилы были очарованы началами, на которых сложилось их счастье. По инерции им хотелось существующие начала возвысить и вознести, изумить народы, ибо холодный разум и тогда уже нашептывал, что Запад идет по более верному, по более трезвому пути. Отставшие страны, которым нечего было вспомнить в прошлом, чувствовали потребность оправдать себя хоть в будущем, — отсюда мессианизм в разных литературах, между прочим, польской и русской. «Сказать миру новое слово» — сделалось чуть не манией. Эта мания у нас выдвинула плеяду людей, действительно кое-что сказавших, от Пушкина до Толстого, — и множество людей, говоривших более или менее красивый вздор.

СОСЛОВНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Невинны отцы славянофильства, но дети? О, эти далеко не так невинны, и, мне кажется, пора попристальнее взглядеться в новое славянофильство. Почтенный г. Киреев радуется, что «половина культурной России принимает славянофильскую политическую программу»⁵. Он намекает на московские съезды, главным образом на съезд губернских предводителей и дворянские адреса. В самом деле, если взглянуть со стороны, можно подумать, что русские дворяне, еще недавно совсем беспечные насчет политики, точно по команде сделали славянофилами. Пусть даже не «половина культурной России», но все же заметное большинство маленького двухмиллионного сословия стоит именно за славянофильский принцип. Откуда сие?

Для меня дело объясняется очень просто. Наши новоявленные славянофилы всего лишь дворянофилы. Мечтательная формула старинных дворян не более как сословный лозунг партии, сплотившейся и могущественной, старающейся отстоять свое исконное господство в России. Славянофильство и в зачатии своем, и в расцвете есть простое дворянофильство. Грановский, наблюдавший славянофилов воочию и ведший с ними долголетний спор, говорит, что суть славянофильства — «православная патриархальность, несовместимая ни с каким движением вперед»⁶. Совершенно верно. Патриархальность — это такой поря-

док вещей, где старшие управляют младшими, где создалась поэзия подчинения с одной стороны и поэзия власти с другой. «Мы ваши, а вы наши», — говаривали в крепостное время. Нынешнее дворянство отлично помнит золотой век, когда оно в своих идиллических усадьбах было окружено народом безропотным, покорным, отдавшим во власть ему всю свою рабочую силу, всю судьбу. Дворянство помнит свои старье, прямо державные права в государстве. Оно хорошо сознает и теперешнюю свою роль и естественно примыкает к формуле, обеспечивающей ему господство. Славянофильство, насколько оно вообще возможно, выгодно исключительно для того порядка, где одно сословие управляет всеми остальными, где между верховной властью и народом стоит класс, принимающий в себя все полномочие сверху и всю покорность снизу. Как компромисс, славянофильство наносит чувствительный ущерб обеим сторонам, которые связывает, и в то же время дает огромные выгоды посреднику, устраивающему эту связь. До сих пор посредником между властью и народом была бюрократия, т. е. то же дворянство, одетое в мундиры разных ведомств. Теперь подыскивается общее знамя, общедворянский политический мундир. Превратившись в партию, бюрократия не прочь назвать себя славянофильством. Цель остается прежняя — сохранить государственное посредничество, отстоять — говоря вульгарно — свои «комиссионные». Вся история России за эти двести лет состоит из двух процессов: с одной стороны, никнет народ и все большие затруднения испытывает верховная власть, с другой — страшно множится и расцветает дворянская бюрократия. Пусть в окончательном итоге мы приведены к неслыханному позору, пусть мы дожили до того, что небольшой идолопоклоннический народ не только победил нас, но и требует, чтобы мы просили мира не иначе, как «на коленях» (on the knees), служилое сословие, которому мы этим обязаны, отстаивает все ту же старую патриархальность нашего быта, все то же исключительное право руководить нацией. В этом крепостном на огромную «вотчину» праве, как мне кажется, весь смысл и разум нового славянофильства. К этой теме позвольте вернуться особо.





М. О. ГЕРШЕНЗОН

Славянофильство

Славянофильство понимается не всегда одинаково. За границей, и даже в России, его часто смешивают с панславизмом, с непримиримой враждой ко всему западному, с апологией русского государства и русской народности. Между тем собственно славянофильское направление не сводится ни на симпатии к славянам, ни на борьбу с Западом, ни на возвеличение собственной национальности. Все три отмеченные черты в нем имеются, но соединение их своеобразное. Возникло славянофильство в 30-х годах нашего <sic!> века, процветало в 40-х и 50-х. Чтобы уразуметь его сущность и оценить его значение, лучше всего изучать его исторически, то есть указать общие течения, которые подготовили его, особенно внимательно рассмотреть основные положения школы в 30-х и 40-х годах, наконец, объяснить ее распадение после 50-х годов.

Самое общее основание для развития славянофильства дано, конечно, противоположностью между началами общей культуры и национальной самобытности. Эта противоположность чувствуется более или менее во всех культурных странах, сказывается в приверженности англичан, французов, немцев к местным особенностям своего строя и мировоззрения. Тем сильнее чувствуется и сказывается она в России, которая долго развивалась в стороне от главных течений общей культуры, и потому выработала очень резкие особенности.

В Московском государстве XVI в. уже не только существовало сознание такого особого положения, но сложилась даже некоторая историческая теория для его объяснения. Московские книжники в полемике с иностранцами и иноверцами настаивали на передаче Москве правой веры и царской власти от Рима и Византии, и учение о третьем Риме проникло за пределы книжной словесности, стало достоянием народных преданий. Противоположность обострилась, когда России по разным причинам

пришлось пойти в школу к странам более сильным в культурном отношении. Как римляне учились у греков и в то же время порицали греков, как впоследствии англичане, французы восставали против своих учителей — итальянцев, немцы — против своих учителей — французов, так русские протестовали против западного просвещения тем сильнее, чем более приходилось проникаться им.

Уже раскол был стихийным протестом укоренившегося предания против образованности и отвлеченных соображений, на которые наводило влияние чужой культуры. Переворот Петра и последовавшее за ним господство немцев и немецких порядков не могли не отозваться национальной реакцией. Частные возражения и несогласия получили принципиальное обоснование, когда в конце XVIII века оказалось, что культура западных учителей представляет не что-либо несомненное и твердое, а, напротив, переживает какое-то глубокое превращение. Революция, охватившая Европу, ставила для России дилемму: или приходилось признать, что западное движение законно, и в таком случае оставалось подражать перестройке политического, социального, духовного быта; или же, если на это не было готово ни правительство, ни общество в России, необходимо было критически отнестись к учителю и освободиться от его авторитета.

Записка Карамзина о древней и новой России¹ представляет русского мыслителя 20-х годов на распутье: он воспитан на европейский лад, недоумевает перед результатами европейской жизни и обращается к русской старине. Политика императора Николая была проникнута враждебностью к европейским идеям, которые породили либерализм и революцию. Под стать официальному порядку образовалась группа историков и публицистов (Уваров, Погодин, Шевырев), которые доказывали, что православие, единодержавие и народность являются неизменными основами русской истории и русской жизни. Но рассуждения этих писателей были явно подсказаны желанием оправдать и возвеличить господствовавший порядок.

Гораздо глубже и оригинальнее сложилось учение славянофилов. Некоторые положения его были сходны со взглядами официальной школы; представителям славянофильства приходилось часто действовать в одних кружках и печататься в одних журналах с Погодиным и Шевыревым, но разница общего мировоззрения, мотивов и наиболее характерных выводов была глубокая, и руководящие люди вполне сознавали ее.

Славянофильские идеи происходили из двух источников: из сознательного углубления в русскую жизнь и из деятельного

участия в развитии общеевропейской мысли; Киреевский, Хомяков, Аксаков, Самарин исходили не просто от данных народной религии и политики, а также от мирового положения философии и общественных наук. В борьбе с Европой они пользовались европейским оружием, и один из главных представителей теории, беспощадный противник немцев в России, сказал, что Германия Канта и Гете — второе отечество для образованного русского (Ю. Самарин). И притом дело было не столько в диалектических упражнениях славянофильской молодежи над русскими глаголами и историей Церкви, сколько в кровном родстве наших мыслителей с вождями западной культуры: если иметь в виду не частные результаты, а настроение и приемы мысли, славянофильство окажется своего рода западничеством, то есть одним из общеевропейских направлений на русской почве. Поэтому при установлении его генеалогии упомянем не только о Византии, расколе, реакции против немецкой выучки, официальной риторике николаевского времени, но также о романтизме и философии Гегеля. И то и другое названия узки, не обнимают сложных явлений, о которых идет речь. Под романтизмом придется разуметь борьбу против рассудочного понимания не только в литературе, но в истории, праве, религии. Рационализм XVIII века и революции принялся за перестройку древних учреждений, воззрений и привычек на началах целесообразности, справедливости, сознательного руководства. Древние порядки оказались, однако, во многих случаях живучими и способными постоять за себя. Практическая реакция сопровождалась знаменательным умственным движением, которое раскрыло значение традиционных форм, психологию народных масс, бессознательный рост учреждений, классов, интересов и привычек, наконец — роль религиозных верований в жизни народов. Иррациональные элементы в истории подчеркивались так же сильно, как прежде подчеркивалось рациональное устройство человеческих дел. Недаром наука о языке создалась в это время — язык являлся самым характерным проявлением народного творчества. От изучения языка Гриммы перешли к верованиям и преданиям, а Савиньи доказывал, что образование права подобно образованию языка. В литературе и философии резко высказывался протест против «сухого просветительского направления», против отвлеченной рассудочности, Шеллинг призывал к художественному творчеству и к религиозному созерцанию. Правда, философия Гегеля отстранилась от крайностей романтики и выработала как бы синтез между рационалистической метафизикой XVII—XVIII вв. с одной стороны, поэтическим созерцанием романтиков с другой. Но, помимо ди-

алектического метода, она оказала могущественное влияние в Германии и за ее пределами своей теорией мирового прогресса, которая дополняла народную психологию романтиков: характер и судьба руководящих народов выступали из случайной ограниченности, становились ступенями развития мирового сознания.

Славянофилы во многом примкнули к указанному движению европейской мысли: они усилили его критическую сторону и обратили ее в обвинение самого европейского развития; они подхватили презрительное отношение к чисто умственной деятельности и сознательному устройению и преклонились перед народным творчеством: в определении постоянных свойств славянской и русской психологии они не отстали от гаданий о свойствах германского духа и не хуже германофилов отыскивали для своего племени и духа почетное место в мировом прогрессе.

Исходные точки зрения резко обозначились в 30-х годах у Ивана Киреевского. Подобно Чаадаеву, он поражен несообразностями и художесомией новой русской культуры, но ищет объяснения не в том, что Россия была устранена от Католической церкви. Болезненная культура так называемой образованной России вытекает из нелепой попытки переделать народное миро-созерцание: переделать его так же невозможно, как невозможно пересоздать кости сложившегося организма. Между Россией и Европой лежит пропасть: отличия европейской цивилизации произошли вследствие действия трех факторов, которых не знала Россия, — классического мира, Католической церкви, германского завоевания. И то, и другое, и третье направили европейскую историю к жесткому, рационалистическому пониманию мира. Из классического мира Европа заимствовала, главным образом, римское начало с его холодным эгоизмом и юридическими формами. Римский католицизм — христианство, стесненное духом сухой, формалистической логики. Папская власть, господство Церкви над государством, схоластика — были установлены путем логических выводов. Из того же рационализма произошли, в конце концов, и реформация, и отрицательная критика.

Николай I, Лютер и Штраус — плоды от одного дерева. Государство на Западе возникло из завоевания, и с тех пор держится борьбой, договорами, противовесами и ограничениями. Недостаточность западной культуры очевидна для всякого, кто обратит внимание на ее конечные результаты. Чем объясняется разочарование и недовольство, которые овладевали европейским обществом как раз в то время, когда наука и внешние условия жизни так усовершенствовались? Холодный анализ работал в

течение поколений и, под конец, разрушил самые основания культуры. Самодвижущийся нож разума уничтожил все вокруг себя. История философских систем обозначает периоды этого процесса, который идет от Аристотеля и схоластиков к Канту, Фихте и Гегелю. Заслуга Шеллинга в том, что он обнаружил односторонность логической мысли. Он обращается к религии, и можно сказать, что западное общество ищет религии. Но где ему взять ее? Древняя вера давно подорвана, а новую придумать нельзя.

Русский народ отстал в науке и общественном устройстве благодаря отчуждению от Запада, но он обладает главным — нетронутой народной верой. Его университетами были монастыри, и духовные учителя русского народа всегда понимали, что мысль, не проникнутая чувством, не есть полная мысль, что стремление к истине есть стремление всех сил человеческой природы — разума, чувства и воли — к гармонии. Обязанность образованных людей в России — развить начала, заложенные в народной жизни, вместо того, чтобы относиться к ней свысока.

Если статьи И. Киреевского особенно поучительны, поскольку они раскрывают общие основания славянофильства и его связь с родственными западными течениями, то отдельные стороны учения полнее и сильнее обозначились в трудах Хомякова, Константина и Ивана Аксаковых, Юрия Самарина. Хомяков много занимался богословскими вопросами и выставил законченную церковную теорию.

Духовное неустройство европейского общества прежде всего объясняется заблуждениями в понимании и организации Церкви. Учение о Церкви заключается в словах Литургии «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа»². Единство веры и исповедания основано на нравственном единении любовью. Теоретическое убеждение недостаточно, если оно не сопровождается нравственным чувством. Великий раскол между римским католицизмом и православием произошел вследствие нарушения заповеди любви: латиняне самовольно изменили символ веры и тем самым отвергли братское единение с греками, объявили, что в их глазах весь Восток — собрание рабов в вопросах веры и учения. И во всем остальном сказывается то же уклонение от церковного начала. Для латиняна вопрос о спасении сводится к юридическому расчету между человеком и Богом: на текущем счету верующего значатся его взносы и обязательства; если его капитал недостаточен, он позаимствуется у святых и у Церкви. Утратив любовь как основание церковного единства, латиняне прибегли к единению через закон и власть — отсюда папизм; отсюда стремле-

ние господствовать над государством — их Церковь то же государство; отсюда аристократия духовенства, унизившая мирян и уподобившаяся светской аристократии.

Что касается до протестантов, то у них нет Церкви. То, что они называют Церковью, собрание добрых людей, которые вместе ищут истину, но едва ли надеются ее найти. «Раздор неизбежен, если нет власти для решения догматических вопросов», — говорит папист. «Умственное рабство неизбежно, если каждый обязан быть в согласии с остальными», — говорит протестант. Оба придерживаются силлогизмов и отвергают краеугольный камень Церкви — братскую любовь.

Обращаясь к Восточной церкви, Хомяков настаивает на двух коренных условиях — на соборности и общенародности ее. Истинная Церковь соборна, то есть составляет мистическое целое. Она не подчиняется области или личности, не подчиняется и большинству. Ее целостность таинственно охраняется Благодатью, и потому все разногласия и разномнения должны преклониться перед нею. Всякий свободен рассуждать и искать истину, но перед голосом Церкви истинный христианин не будет настаивать на своем отдельном мнении. Соборная церковь, конечно, состоит не из одного духовенства. Согласно исповеданию восточных патриархов, единство веры поддерживается самим народом, который всегда старался, чтобы вера его была неизменна. В народе широкое основание для соборного единения Церкви, и единственно его убеждение утвердило догматы и указало те соборы и постановления духовенства, которые имеют не случайное, а вселенское значение. Народное начало с его соборной мудростью противопоставляется у Хомякова индивидуальному сознанию и рассуждению.

Та же основная идея проводится славянофилами в виде построения отечественной истории и политики. В законченном виде оно дано у Константина Аксакова. Он выступает против родовой теории древнейшего быта в защиту общинной, потому что в роде господствует родоначальник, а русские племена управлялись собраниями, в которых вождь был лишь председателем. Сельский суд, вече и Земский собор происходят из этого общинного начала. Это не значит, чтобы русское государство когда-либо было республикой или конституционной монархией, эти политические формы возникают в Европе, потому что там народ вмешивается в дела государства и становится государством.

Политические воззрения русского народа иные. Формальная охрана, юридическая организация, суд, войско, тюрьмы, вся принудительная обстановка общественного быта уступлена на-

родом *государству*; земля сохраняет самостоятельность как вольное братство, без которого политический союз оказался бы бездушным механизмом. Сила государства не раздроблена между классами и партиями, а сосредоточена в руках царя; земля, с другой стороны, составляет общину. Без всяких принуждений или ограничений царь обращается к совету народа, выслушивает его мнение в думе или соборе, хотя может действовать по усмотрению. Царь не ограничен в своей власти, а народ свободен в своем мнении. Сближение с Западом исказило этот народный строй. Древние земские учреждения пришли в упадок, столица была перенесена из Москвы в Петербург, вокруг царя выросла немецкая бюрократия. Но возрождение возможно и необходимо: царь вернется в Москву, отчуждение от земли прекратится, народ вновь получит свободу мнения и голоса.

Рассуждения Хомякова и Константина Аксакова кажутся иногда произвольными и далекими от действительности. Ю. Самарин показал, что они могут сделаться основанием для практической политики. Знакомство с русским крестьянством, с одной стороны, с немецкими феодальными порядками, с другой, придало реальное содержание учению об общине. Славянофильская идея о мировом призвании России формулировалась, между прочим, в признании за общинным началом великого будущего. Европейская история обличила неудовлетворительность индивидуализма и простого *laissez faire* *; европейцы стремятся к искусственному и революционному социализму. В основе русского строя лежит община, которую стараются создать на Западе. Деятельность Самарина в редакционных комиссиях и в Польше была практическим приложением этих идей. Славянофилы были всегда сторонниками национальной политики, но как раз в славянском вопросе их взгляды далеко не так ясно выражены и не так однообразны, как многие думают, особенно за границей.

Племенные симпатии не совсем совпадали с религиозными идеями; политические соображения требовали более энергического сосредоточения славянства, чем народно-культурная теория. Если взять показателем основного течения И. С. Аксакова, то дальнейшее развитие славянства должно устранить католицизм из его среды и выдвинуть Россию в положение, которое несовместимо с федерализмом. Дело, однако, не в разрешении практических вопросов, а в общей теории, которая сложилась в законченное целое. Критика западного развития сводилась к

* Невмешательство (фр.). — *Ред.*

обвинению его в односторонней рассудочности. Характерным свойством русской народности была признана братская, любовная общинность в Церкви и в обществе. В шестивии мирового прогресса русский народ считался призванным заменить царство рассудочности и эгоизма гармоническим развитием способностей и общинностью. Многие положения славянофильства представляли сознательную защиту русской жизни в ее различных проявлениях, и в этом смысле они находили и впредь будут находить приверженцев. Православие, царская власть, сельская община, право народа на свободу мнения, борьба против механических заимствований и исключительной государственности занимают видное место в сочинениях славянофилов, и можно сказать, что вклад славянофильской школы в духовное достояние России очень значителен.

Отпечаток славянофильских мнений заметен на воззрениях современных реакционеров и либералов, народников и мистиков. Но славянофильство как целое, как общая теория, давно разложилось. Оно выросло на почве романтизма и распалось вместе с ним. Осуждение рассудочности, неизменность национальной личности и всемирно-историческая смена руководящих народностей были коренными идеями славянофильства, и все эти идеи в настоящее время представляются односторонними и преувеличенными. Борьба с рационализмом была своевременна и законна, но она увлекла славянофилов в преклонение перед иррациональным, в равнодушие к умственному прогрессу, и потому научное движение XIX века обратилось против славянофилов и подобных им романтиков. Учение о народном духе выдвинуло психологические условия исторической жизни в противоположность попыткам механического устройства, но в руках славянофилов народная психология сделалась учением о постоянных типах, и потому эволюционное направление современной мысли обратилось против него. Идея всемирно-исторической преемственности содействовала уяснению связи между различными государствами и национальностями, но славянофилы пользовались ею, чтобы установить мессианизм избранных народов, и потому против них обратилось социологическое изучение истории. Славянофильство является самым законченным выражением романтического мирозерцания, а его судьба дает прекрасный пример диалектического развития общественных теорий.





С. Л. ФРАНК

О национализме в философии

Verachte nur Vernunft Kraft,
So hab ich dich und Wissenschaft,
Des Menschen allerhochste schcn unbedingt.

*Гете*¹

И силой разума и права —
Всечеловеческих начал —
Воздвиглась Запада держава.

*Вл. Соловьев*²

В «Московском еженедельнике» (№ 29—32) помещена статья В. Ф. Эрна: «Нечто о Логосе, русской философии и научности». Статья носит подзаголовок: «По поводу нового философского журнала “Логос”» и непосредственно посвящена критике этого журнала. Автор, однако, понял свою задачу весьма широко: для того, чтобы оценить журнал «Логос», общая цель которого есть насаждение в России научной философии в западноевропейской форме, он считает необходимым дать принципиальную оценку западноевропейского и русского философского творчества. Благодаря этому статья В. Ф. Эрна приобретает общее значение, далеко выходящее за обсуждаемые ею общие вопросы, как и ответ, который она на них дает, интересны и заслуживают внимания совершенно независимо от того, как относиться к целям нового философского журнала и к их фактическому осуществлению.

Общий смысл критического отзыва Эрна сводится к тому, что цели и пути журнала «Логос» совершенно несостоятельны, так как он стремится насадить в России низшую, рационалистическую форму философии, укрепившуюся в западноевропейском мышлении, тогда как Россия в своей религии и примыка-

ющей к ней философии обладает уже подлинной, высшей формой философского творчества, единственно заслуживающей наименования «философии Логоса». Дело, следовательно, не в том, что русская редакция «Логоса» («Логос», как известно, есть международный журнал, и русское его издание есть лишь одна ветвь общего литературного предприятия) плохо выполнила свою задачу, не в том, что свою мудрость она почерпнула не в Афинах, а в «Марбурге и Фрейбурге»³, но в «смешном несоответствии между тем, что... действительно сказано» журналом, и тем, что ему «хотелось бы сказать», — которое Эрн находит в первой книжке журнала. В нашу задачу отнюдь не входит защита фактического характера этого журнала и тех тенденций, которые в нем доминируют. Более того, мы лично разделяем нелюбовь Эрна к господствующим формам современной немецкой философии, оказавшим такое сильное влияние на редакцию «Логоса»; нельзя не признать, что современное неокантианство довольно бедно, формалистично и мало плодотворно и что в некоторых своих проявлениях, как, например, в «Марбургской школе», оно вырождается в совершенно бесплодную и бессодержательную схоластику. Некоторые ядовитые замечания Эрна о некритическом увлечении редакции «Логоса» немецкими «философскими товарами самой последней выделки» по существу кажутся нам вполне правильными*. Однако дело, повторяем, совсем не в этом. Оставляя в стороне вступительные замечания Эрна, направленные непосредственно на критику журнала, и вчитываясь в его общую историко-философскую оценку русского и западноевропейского мирозерцания, приходишь к убеждению, что если бы «Логос» редактировали не гг. Гессен и Степун, а писатели, которые по силе мышления не уступали бы классическим философам Запада, — суждение Эрна о ценности такого журнала в России *по существу* не изменилось бы. То, что Эрн отвергает, есть не только «философские товары самой последней выделки» и не только все кантианство, а вообще все «новое философское сознание Запада», которое, будучи, по его мнению, проникнуто внутренне несостоятельным началом «ratio», совершенно чуждо идее Логоса, нашедшей себе яркое выражение только в русской религии и философии.

* В философском отношении, впрочем, на одном уровне с таким некритическим увлечением стоит то огульное отрицание современной немецкой философии и развязное уничтожение ее в нескольких строках, образец которого представляет рассуждения Эрна.

Статья Эрна — сплошной панегирик русской философской мысли, сплошное осуждение всего «нового философского сознания Запада». Такого огульного и безмерного национального самомнения в области философии нам до сих пор не приходилось встречать. Пользуясь старинным, давно заржавевшим и пришедшим в негодность славянофильским оружием — редким противопоставлением западной «рассудочности» восточной «целостности» — он рубит сплеча, уничтожая Канта, Беркли, Юма, даже Гегеля (исключение делается для одного только Шеллинга, корни философии которого усматриваются в восточной мистике) и возводя на неведомую доселе высоту русских философов, начиная со Сковороды и кончая Лопатиным, Козловым и Серг. Трубецким. Гегель, например, который из всех философов нового времени, быть может, полнее всего использовал античные идеи и глубже всего проникся пафосом *античного* Логоса, есть дан Эрна лишь один из представителей «рационалистического мэонизма», и он с удовольствием применяет к нему несправедливые и неблагодарные слова Печерина, что «даже в философии немцы пошлый народ»⁴. Из характеристики Эрна следует, что западная философия, проникнутая началом *ratio*, сплошь «мэонична» (т. е. иллюзионистична или чужда бытию), за исключением одного только Шеллинга. Эта идея, к сожалению, сама западного происхождения: как известно, она принадлежит Якоби. Это не мешает ей, впрочем, быть совершенно неверной. «Мэонична» ли философия Спинозы, величайшего и классического *рационалиста* точном смысле этого слова, — философия, в основе которой лежит понятие *causa sui*, «то, сущность чего предполагает существование»? И разве не рационализму мы обязаны попытками «онтологического» доказательства бытия Божия, которые, как бы их ни ценить, свидетельствуют о страстном стремлении разума прийти к бытию? Мэонична ли философия Лейбница и Лотце? Странно также, что «мэонизм», по признанию Эрна, расцвел в философии Беркли и Юма, которая, во всяком случае, в качестве эмпиризма, не может быть типичным продуктом начала *ratio*. Наконец, сам Эрн весьма наивно опровергает свою конструкцию: он отмечает в русской философии «ряд замечательных попыток защитить принципиальный онтологизм от всех нападков *ratio* и поразить *ratio* его же оружием» (в лице сочинений Лопатина, Козлова, С. Трубецкого). Но если русским мыслителям удастся с помощью *ratio* защитить и возродить онтологизм, значит, *ratio* не необходимо приводит к «мэонизму». Или чудодейственная сила национального духа способна превращать мэонический яд *ratio*

в бальзам «онтологизма»? Одно из двух: или ratio действительно может обосновать онтологизм, и тогда конструкция Эрна несостоятельна; или же это по существу невозможно, и тогда указанные русские философы непоследовательны и, стало быть, их попытки с философской точки зрения совсем не замечательны. Но фактически рациональное обоснование реализма (или «онтологизма») совсем не составляет привилегии русской философии. Самая глубокая его форма принадлежит Спинозе, его развивал Шеллинг, примыкая не к восточной мистике, а к философии того же Спинозы и Лейбница, в наше время оно проводится Спенсером, Авенариусом, английской метафизической школой⁵; поэтому, при всем уважении к научным заслугам указанных русских философов, никак нельзя утверждать, что им одним удалось чудесное уничтожение мнимо неизбежной связи между ratio и мэонизмом*.

Я не буду останавливаться на столь резко подчеркиваемой Эрном противоположности между «ratio» и Логосом; понятие ratio намечено у него, как мне кажется, недостаточно отчетливо. Но, конечно, нельзя отрицать коренного различия между чисто рациональным познанием, которое руководится исключительно безличными логическими критериями, и познанием мистически-интуитивным, которое сознает свой источник как реальную божественную силу, и себя самого как живое обще-

* Нужна вообще высочайшая степень национального ослепления или же весьма малое знакомство с западной философией, чтобы всему «новому европейскому мышлению» противопоставить труды Лопатина, Козлова, С. Трубецкого. Ведь, с одной стороны, Козлов и, по крайней мере, отчасти и Лопатин — лейбницианцы, С. Трубецкой же в области самостоятельных философских построений успел дать только наброски. С другой стороны, всецело признавая научное значение этих русских мыслителей, нельзя же забывать, что на Западе и даже в той же Германии появляется и в настоящее время немало столь же замечательных работ, проникнутых по существу теми же тенденциями. Укажу из числа немецких философских произведений только последних лет на книгу Stern'a, «Person und Sache», обосновывающую виталистическую онтологию, на «Weltanschauungslehre» Генриха Гомперца, которая содержит меткую критику кантианства и «идеологизма», и на талантливую борьбу с господствующими предрассудками идеалистической гносеологии в книге Fred Bon'a, «Die dogmen der Erkenntnistheorie». Из более старых современных немецких философов достаточно упомянуть имена Гартмана и Фолькельта, чтобы для всех хоть немного осведомленных лиц стало бесспорным, что критика кантианского «мэонизма» и защита «онтологизма» не есть что-либо неслыханное в современной германской философии.

ние с Божеством. Однако историческое распределение этих двух понятий у Эрна чрезвычайно упрощенно и отчасти даже совершенно неверно. Можно, конечно, также согласиться и с тем, что начало Логоса выражено в новой западной философии в общем слабее, чем в античной философии и в восточном религиозном умозрении. Но, во-первых, большинство классических философов нового времени не только фактически осуществляло интуицию, но и сознательно придавало ей значение, по существу тождественное с значением античного логоса. Я не говорю уже о мистиках, вроде Мальбранша. Но разве Спиноза не утверждал, что истинное познание совершается через соучастие человеческой души в Боге? Разве Лейбниц не признавал представление метафизической основой бытия? Разве Фихте, Шеллинг, Гегель, а отчасти уже и Кант, не приписывали духу метафизико-религиозного значения? О Канте, по крайней мере, Вл. Соловьев, в своем прекрасном стихотворении «Эмману-эль», сказал известные слова:

И слово вновь в душе твоей родилось,
Рожденное под яслями давно⁶.

Разве даже субъективный идеализм Беркли не завершился метафизическим спиритуализмом, по существу тождественным с мистическим учением Мальбранша, которое в свою очередь тесно связано с умозрением бл. Августина? Один из самых даровитых и широко образованных мыслителей современной Германии — Дильтей — полагает даже, что весь принцип новой философии предуказан мировоззрением бл. Августина, в котором совершился переход от античного натурализма к духовной углубленности нового сознания, созданной христианством, и впервые было открыто значение внутреннего мира. С другой стороны, по меньшей мере столь же достоверно, что начало *ratio* присутствует в античной философии и существенно определяет ее характер. В истории философии составляет азбучную мысль, что античная философия впервые утвердила и воплотила веру в чистое мышление как основу мирозерцания и что история античной философии есть собственно история возникновения рациональной науки. Даже самый вдохновенный и наиболее религиозно настроенный мыслитель древности — Платон — не удовлетворяется одним мистическим экстазом, презирает людей, которые не могут привести рациональных оснований своих мнений, и считает диалектику, искусство разграничения и определения понятий, огнем Прометея и высшим даром богов. И разве логика, это самопознание и самоутвержде-

ние отвлеченного ratio (что не мешало этой науке, кстати сказать, заимствовать свое название от понятия «Логоса», открыта не в Афинах, а где-нибудь «во Фрейбурге или Марбурге»?)

Вообще говоря, начало ratio характеризует не какую-либо отдельную ветвь или историческую эпоху философии: оно есть конститутивный признак *понятия философии*. Философы могут быть мистиками и рационалистами (в узком, точном смысле этого слова), эмпиристами и скептиками, но если они — философы и хотят строить философию, то все они рассуждают и доказывают, осуществляют божественное искусство диалектики, т. е. оперируют отвлеченными понятиями и опираются на логические нормы. В этом отношении нет разницы между античной и новой, западной и восточной философией. «Безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума есть собственная стихия философии... Для великих и долговечных созданий в области философии прежде всего нужно верить в самозаконную и неограниченную силу человеческого ума, в безусловное превосходство чистого мышления над всеми прочими видами деятельности». Это говорит не Кант и не Риккерт, это говорит «восточный» философ-мистик Вл. Соловьев* и, конечно, говорит просто потому, что понимает, что, собственно, значит слово «философия». И в этом же отношении существует непроходимая пропасть между философией и религией, а следовательно, и пропасть между античным и христианским пониманием «Логоса», которую Эрн совершенно напрасно старается уничтожить. И с научной, историко-философской точки зрения, и с религиозной точки зрения самого христианства неизбежно признание, что христианское понимание «Логоса» внесло нечто принципиально новое и чуждое в это античное понятие; с того момента, как «Логос» из безличной логико-метафизической силы превратился в конкретную божественную личность и ипостась, и «Слово стало плотью», античный «Логос» сменился существенно новым понятием, как бы тесны ни были исторические нити, соединяющие последнее с его античным предшественником. Как бы сильно ни отличалась новая философия от античной, христианское богословие отличается от нее еще больше. «Логос» Гераклита все же ближе к Спинозе, Лейбницу, Шеллингу и Гегелю, чем к православию. Это суждение, конечно, само по себе нисколько не предвещает вопроса о сравнительной ценности западной философии и восточной религии, а просто констатирует исторический факт.

* Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. 2-е изд. 1888. С. 136.

Построение Эрн, в сущности, стирает всякое различие между философией и религией. Когда он утверждает, что русская философская мысль «всегда конкретна», когда он видит признак высшей природы русской философии в том, что в ней отсутствуют *системы*, когда он причисляет к составу русской философии не только поэтические творения Тютчева, Достоевского, Толстого, но даже *личную жизнь* Гоголя или Печерина, не написавших, по его словам, ни единого философского произведения, и именно в личном, невыявленном и невыявляемом характере русской мысли усматривает ее величайшее философское достоинство*, — то, конечно, вся определенное понятие философии как самобытной и своеобразной духовной деятельности совершенно исчезает. Это приблизится равносильно тому, как если бы, восхваляя какую-либо национальную литературу, сказать, что, хотя в данной стране появилось мало поэтических произведений, но жители ее склонны к интересной богатой и романтической жизни; или, рассуждая о народном образовании, отметить, что, несмотря на безграмотность населения, оно очень талантливо. Яснее и проще было бы, если бы Эрн прямо сказал: России не нужна никакая философия, ибо она имеет религию и богатую мыслями литературу, которые более ценны, чем всякая философия. Такое суждение вызвало бы, конечно, протест всех философов и ценителей философии, которые хотели бы, чтобы глубина и богатство русской философии стояли на уровне русской литературы и религиозной веры; но оно было бы вполне ясно и неопровержимо: *contra principia negantem disputari non potest***, при чем же тут журнал «Логос», при чем различие между античной и новой, западной и русской философией?

Если бы Эрн прямо выразил скрытую мысль всего своего суждения, именно, что религия есть лучшая замена всякой философии, ему не пришлось бы, для возвеличения русской философии, прибегать к тем натяжкам и преувеличениям, которые производят такое тягостное впечатление в его статье. Так, Ско-

* Здесь, кстати сказать, опять обнаруживается ослепленный национализм: неужели можно считать исключительной особенностью *русских* мыслителей, что они были не кабинетными учеными, а живыми, глубокими личностями, духовное богатство которых не исчерпывается их писаными творениями? А Джордано Бруно, Спиноза, Фихте — неужели они были бездушными сочинителями систем?

** С отвергающим основы нечего спорить (лат.). — Ред.

вороду он называет «русским Сократом», а Вл. Соловьева — «русским Платоном». Замечательный русский самоучка Скворода, творец своеобразного пантеистического мировоззрения, сложившегося, быть может, не без влияния Спинозизма, может быть уподоблен Якову Бёме, в лучшем случае — Джордано Бруно, но называть его русским Сократом значит впасть в безвкусицу, лишь немногим меньшую той, которую обнаружил г. Русанов, недавно на страницах «Русского богатства» уподобив Сократу — Чернышевского⁷. Что касается до обозначения Вл. Соловьева «русским Платоном», то вряд ли оно совместимо с свободным уважением к этому великому русскому мыслителю, который сам сознавал недостаточность теоретического обоснования своей философии и уже на краю могилы задумал восполнить этот пробел. Столь же безмерно и потому безвкусно следующее утверждение Эрна: «историческая конкретность философии Вл. Соловьева и величайший интерес его ко всем изгибам европейской мысли во всем ее многообразии — я смело говорю — совершенно *беспримерны* (курс. подл.) во всей истории философии». Это приводится в доказательство исключительной культурности русской философской мысли; но «смелость» этого утверждения не пропорциональна его основательности. На вопрос Эрна: «кто же из философов Запада, сколько-нибудь равный ему по величине, может быть поставлен с ним рядом по насыщенности своей мысли всем прошлым философии?» — покойный русский мыслитель, со свойственной истинным философам добросовестностью, вероятно, ответил бы указанием на одного из своих учителей — Гегеля, который еще никем не был превзойден в искусстве конгениального понимания истории философии. Для Эрна же Гегель, этот, можно сказать, почти единственный вдохновитель национально-русской философии, есть лишь «рационалистический мэонист», заслуживающий презрения и ни к чему не пригодный с точки зрения «русской философии». И если пример Соловьева справедливо напоминает Эрну мысль Достоевского о всечеловечности русского духа, то эта мысль странно звучит посреди рассуждения, доказывающего коренную несостоятельность всей «новой философской мысли» Запада.

Вообще у Соловьева есть чему поучиться нашим новейшим философским славянофилам, считающим себя его учениками или продолжателями. Соловьев, конечно, не почерпнул своей мудрости в Марбурге и Фрейбурге, и его нельзя обвинить в легкомысленном презрении к русской духовной культуре. Однако, в «Национальном вопросе» он решительно и достаточно убедил-

тельно разрушил национальное философское самомнение. Эти страницы, очевидно, имела в виду русская редакция «Логоса», когда она ссылалась на авторитет Соловьева в своем суждении о низком состоянии чистого философского знания в России. Пишущему эти строки уже пришлось цитировать эти слова Вл. Соловьева, но их положительно необходимо еще раз напомнить в момент, когда ненавистная Соловьеву националистическая гордыня пытается укрепиться в философии.

«За последние два десятилетия, — писал Соловьев в 1884 г. (и повторял во 2-м изд. в 1888 г.), — довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии. Но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем: все, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией... Прекрасно понимая и усваивая чужие философские идеи, мы не произвели в этой области ни одного значительного творения, останавливаясь, с одной стороны, на отрывочных набросках, а с другой стороны, воспроизводя в карикатурном и грубом виде те и другие крайности и односторонности европейской мысли» (Нац. вопр. 2-е изд., с. 131—132).

Упомянув, далее, о влиянии гегельянства на русскую мысль в 30-х и 40-х годах, Соловьев замечает: «Странно сказать: это философское движение избранных умов, начавшись с таким блеском и одушевлением, кончилось — по крайней мере для философии — ровно ничем». Отметив раннюю смерть вождя философского кружка, Станкевича, он продолжает:

«Другой выдающийся мыслитель, И. В. Киреевский (сначала западник и гегельянец, потом славянофил), пришел в своих философских занятиях к тому выводу, что истинная мудрость и подлинное знание находятся исключительно только у аскетических писателей православного Востока. Друзья его надеялись, что он извлечет из этого глубокого источника новую восточную философию, чтобы победоносно противопоставить ее обветшавшим умозрениям гнилого Запада. Но все дело ограничилось одним голословным утверждением; аскетическая философия осталась в своем старом виде в кельях афонских и оптинских монахов и не превратилась в основу нового славяно-русского просвещения... В сущности верное, но слишком “суммарное” и беглое *отрицание* германской метафизики в трех или четырех журнальных статьях, да ничем не оправданное *требование* но-

вой восточной философии — вот и все, что мы имеем с этой стороны» (Там же. С. 132—133).

Описав далее отказ западнической части кружка от философии ради социальных идей и позднейшее падение интереса к философии и увлечение материализмом и позитивизмом, Соловьев указывает, против Данилевского, что эта «западническая подражательность» распространилась и на славянофильскую философию.

«Славянофильские мыслители не имели в этом отношении особенного преимущества, ибо все их руководящие философские и богословские идеи могут быть найдены частью у французских писателей, как Ламенне, Борда-Демулен и др., частью же и у немцев, как Сарториус, Мёллер*. Да и в тех случаях, когда они «западным» заблуждениям противопоставляли «восточную истину», эта истина являлась не в виде живой и деятельной философской мысли, а в виде простой ссылки на мудрость старых мистических и аскетических писаний, с которых они собирались — да так и не собрались — стряхнуть пыль веков» (С. 135).

Эту фактическую характеристику Соловьев дополняет указанием на причины такой слабости русской философской мысли. Опираясь на приведенное выше указание, что вера в чистое мышление есть необходимая основа и условие философии, Соловьев отмечает характерное для «чисто русского даровитого человека» «глубокое презрение к отвлеченным, умозрительным теориям, ко всему, что не имеет явного применения к нравственной и материальной жизни» (С. 136). Конечный вывод Вл. Соловьева таков:

«Таким образом, если наша философская мысль обнаруживает теперь мистическое направление, — ничего более определенного о ней пока сказать нельзя, — то она наверно никаких плодов не принесет на почве нашего национального мистицизма. Этот последний (свойственный, впрочем, не исключительно русским, а и другим полудиким народам Востока) самыми крайностями своими свидетельствует, конечно, о некоторых силах нашей духовной природы, которые при иных условиях, при более правильном и глубоком развитии просвещения и образования в народе, могли бы принести хорошие плоды (по крайней мере, в области религиозно-нравственной). Во всяком

* Соловьев делает здесь примечание: «Если потребуется, я берусь подтвердить это цитатами» (см.: Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1: Философская публицистика. М., 1989. С. 345).

случае несомненно только одно: мистическое настроение этого рода в соединении с безграничным недоверием к рациональному элементу человеческой и мировой жизни, составляет умственную почву, решительно неблагоприятную для развития всякой самобытной и наукообразной философии» (с. 138, курс. подл.).

Эти суждения Вл. Соловьева я привожу совсем не в качестве незыблемого авторитета: быть может, Вл. Соловьев ошибался в своей оценке русской философии. Но они, по меньшей мере, доказывают, что скорбь о низком состоянии философской мысли в России может проистекать не из одного лишь увлечения «немецкими философскими товарами самой последней выделки» и что можно одновременно глубоко понимать и почитать ценные стороны восточной религиозности и русского национального сознания, но вместе с тем смиренно признаваться в слабости русской философской культуры; в этом последнем отношении мнение русской редакции «Логоса», очевидно, совпадает с мнением Вл. Соловьева (ведь никто не будет утверждать, что с 1888 года состояние русской философии *существенно* изменилось, хотя она и обогатилась отдельными ценными трудами). Но гораздо важнее, чем сама оценка русской философии, представляется приводимая Соловьевым *причина* ее низкого состояния: эта причина есть, коротко говоря, то самое презрение к *ratio*, в котором Эрн видит условие исключительной глубины русской философии. Все, что Соловьев говорит о философии Киреевского, о голословности и неубедительности ее основной мысли, буквально применимо к рассуждению Эрна; разницу можно усмотреть разве только в одном: Соловьев не представлял себе, чтобы можно было настолько отождествить непосредственную религиозную жизнь с теоретической философией, что отпадет даже само *требование* и *искание* русской философии и она будет объявлена уже завершенной.

Подлинным традициям русской философии, как и русской культурной мысли вообще — одним из лучших представителей которой является Вл. Соловьев, — мы останемся более верны, если сохраним в нашей душе смирение и будем по-прежнему учиться у Запада, чем если мы, по совету Эрна, гордо замкнемся в «национальной» русской философии. Конечно, прискорбно, когда молодые русские философы поклоняются каждому слову Риккерта или Когена и не читают Вл. Соловьева и Лопатина, или не замечают их философского значения. Но, быть может, еще более прискорбно то националистическое самомнение, которое в оценке национальной философии не знает меры

и перспективы и дерзостно попирает вечные ценности европейской мысли.

Возвращаясь в заключение к журналу «Логос», необходимо сказать: худо ли, или хорошо его редакция поняла и выполняет его задачу, сама эта задача — содействие развитию в России философской культуры, в тесном общении с философской жизнью Запада — заслуживает безусловного одобрения и всяческого поощрения.





В. Ф. ЭРН

Культурное непонимание

Ответ С. Л. Франку

Прежде, нежели исследуешь, не порицай, узнай прежде и тогда упрекай.

*Премудрость Иисуса сына Сирахова*¹

Две черты бросились мне в глаза при чтении «Философских откликов» * С. Франка, посвященных разбору моей статьи о Логосе: раздраженность и глубокое невнимание к моей мысли. Утерев присущий ему объективизм, С. Франк несомненно переходит границы, относя к совершенно неизвестному ему человеку слова: «наивность», «огульность», «развязность», «ослепленность», «слабое знакомство с западной философией». Культурная совесть Франка, по моим предположениям, уже должна начать его мучить за несомненное нарушение правил учтивости — и я, полагаясь на это, могу обойти молчанием весь взволнованный τόπος ** его статьи.

Я остановлюсь на второй черте: *невнимании* к моей мысли. В своей статье я высказываю ряд идей, из которых, кажется, ни одна не попала в сферу внимания моего критика. Точно боясь взглянуть, С. Франк проходит мимо решительно всего *положительного* содержания моей статьи. Он бьет тревогу, может быть, что-то верно почуяв, но весь его «отклик» — встревоженный призыв *кого-то* обратить внимание на опасность, а не *личное* столкновение С. Франка с тем, что он считает враждебным себе и культуре.

«Отклик» его не философский, а *публицистический*. Он дает не идейный разбор моей статьи, а старается рядом эпитетов и периферических, случайных набегов на *внешнюю* форму моей

* Русская мысль. 1910. Сентябрь.

** Тон (*греч.*). — *Ред.*

мысли дать почувствовать кому следует культурный вред моего направления. «Все пустяки в сравнении с вечностью». Не важно, что написал обо мне С. Франк. Важно то, что животворные идеи логизма при малейшей попытке воплотиться возбуждают *глухую вражду, слепую критику, патетическое непонимание*. Тут что-то глубокое и фатальное.

Сначала я постараюсь освободить свою мысль от искажений С. Франка, затем перейду к существенным недоумениям С. Франка, так сказать, лежащим в характере самой темы.

I

Существует фатальная связь между рационализмом и *схемой*, по внутренней необходимости своей совершенно подобная той связи, которая существует между логизмом и *символом*.

Будучи сам схемой, т. е. созданием схематической мысли, ratio существенно *схематичен*. В предлежащей действительности для него «понятно» только рациональное, т. е. то, что может быть приведено к схеме математической, динамической, механической, произвольно им избранной. В схему *геометрического следования* ratio Спинозы пытается заключить всю сложность космогонического процесса. Схемой математической формулы пытается Гегель объяснить *реальное* движение планет. Осознанный схематизм рассудка легализуется «Критикой чистого разума». В поработченности схемой — корень всех искажений. Взнузданная рационализмом мысль совершенно бессильна перед *действительностью*. Оторванная от последней, она может оперировать только схемой. Рационализму действительность дана может быть только в схеме и ровно настолько, насколько в схеме она уместается. А так как рассудок склонен считать себя единственным законным владыкой сознания, то он с мнимой логической принудительностью стремится действительность «сократить» и сделать себе *сообразной*.

Ratio С. Франка, доминируя в его сознании — над живым и конкретным рядом моих мыслей, проделывает то же самое, что делает всякий ratio, встречаясь с чуждой ему и не охватываемой им действительностью. Первая задача С. Франка — меня не понять. Чувствуя враждебность предлежащего ему ряда мыслей, С. Франк обороняется прежде всего *схемой*. Боясь посмотреть прямо в глаза в чуждую, но волнующую его цепь идей, он прежде всего набрасывает на нее *свою* схему, что-то привычное для себя, и, уложив меня в схему, борется *не со*

мной, а со схемой, не с действительными моими мыслями, а со схематическим отображением их в своем *ratio*. *Differentiam specificam**, т. е. конкретное и характерное в моей статье, он игнорирует *абсолютно*, весь увлеченный желанием втиснуть меня в какой-нибудь *genus proximum*** , т. е. что-то знакомое его сознанию и доступное для его критики. Отсюда неосторожные обвинения, взводимые на меня С. Франком.

Прежде всего «национализм».

Мы знаем соловьевскую терминологию. И знаем, какой предосудительный смысл имеет поэтому обвинение в национализме. Хорошо или плохо, но в своей статье я дал чисто *философский* ряд мыслей. Можно резко критиковать философскую основательность моих концепций, но с первого слова давать им *оценку* с чуждой философии *общественной* точки зрения и, так сказать, сразу бить по нервам читателя мнимо опасными следствиями идейно-враждебного и опасного пока только для С. Франка направления — это значит находиться во власти того примитивного и варварского отношения к чисто философскому понятию теоретической истины, которое так остроумно подверг критике Н. А. Бердяев в своей статье «Интеллигентская правда и философская истина»². Этот «навык» интеллигентского мышления прежде всякого теоретического обсуждения давать общественную квалификацию, — навык, сказавшийся в достаточной мере у С. Франка, оказал моему критику плохую услугу. Он обусловил построение схемы, которая неминуемо вызвала необходимость, с одной стороны, *досказать* то, чего я не говорил, так сказать, *продолжить* мои мысли в направлении принятой схемы, а с другой — существенно извратить даже то небольшое, что из статьи моей попало в сферу сознания моего критика.

Желая исследовать «механизм искажения», я остановлюсь на обоих чертах критики С. Франка.

«Статья Эрна — сплошной панегирик русской философской мысли, сплошное осуждение всего нового философского сознания Запада. Такого огульного и безмерного национального самомнения в области философии нам до сих пор не приходилось встречать».

Здесь все преувеличено и дополнено.

Обсуждение не есть осуждение. Критикуя *начала* западноевропейской мысли, я исполняю священную задачу философа критиковать все, с чем он философски не согласен. Неужели

* Специфическое отличие, видовое отличие (*лат.*). — *Ред.*

** Ближайший род (*лат.*). — *Ред.*

С. Франк хочет отсутствия философской критики? Превращая мое принципиальное обсуждение в свое «сплошное осуждение», С. Франк дополняет меня, и от этого дополнения я совершенно отказываюсь.

Еще сильнее дополняющая функция схематизирующей мысли С. Франка сказывается в «сплошном панегирике».

Русская философская мысль имеет для меня не первичную, а *производную* ценность. Абсолютно данное моего мировоззрения — *восточнохристианский логизм*. Русская мысль дорога мне не потому, что она русская, а потому, что во всей современности, во всем теперешнем мире она *одна* хранит живое, зацветающее наследие антично-христианского умозрения. Я ценю русскую мысль за ее верность философскому началу всемирного значения, и вся моя характеристика русской философии, столь поразившая С. Франка, есть обоснованная историческим изучением попытка доказать существенно новый и оригинальный в сравнении с Западом *leit-мотив* русской мысли: *устремленность к логизму*. С. Франк поражается, как можно противопоставлять Лопатина, Козлова и Трубецкого гениям западной мысли. Но это противоположение — *фантазия* С. Франка. Мое противоположение иного характера. Я противопоставляю западноевропейское начало *ratio* антично-христианскому началу *λόγος*'а, причем убежден, что носители первого начала по творчеству и гениальности много уступают носителям второго начала. Русскую мысль я противопоставляю западной по *качеству*, а не по *количеству* и считаю, что русская мысль в современном духовном состоянии мира занимает совершенно особое место не потому, что тот или иной русский мыслитель столь же гениален, как Гегель, а потому, что принцип философствования русских философов (между которыми есть и гении) существенно отличен от принципа философствования западноевропейских мыслителей нового времени. Каким образом в этих простых, исторически обоснованных мыслях С. Франк усмотрел ослепленный национализм, я совершенно не могу понять и, думаю, не поймет сам С. Франк при вторичном внимательном чтении моей статьи. Какой может быть национализм в философски осознанном предпочтении античной философии и восточнохристианского умозрения блестящей, отвлеченной, бесплодной мысли новой Европы?

Примером схематического искажения моей мысли со стороны С. Франка может служить дальнейшая его фраза:

«Пользуясь старинным, давно заржавевшим и пришедшим в негодность славянофи́тским орудием и резким противопостав-

лением западной “рассудочности” восточной “цельности”, он (т. е. Эрн) рубит сплеча, уничтожая Канта, Беркли, Юма, самого Гегеля и пр.».

С. Франку, не воспринимающему *моей* мысли, нужно ее обезличить, и он вспоминает *славянофильскую* формулу противоположения, совершенно отличную от *моей*. Я противопоставляю два *познавательных* начала: ratio и Λόγος, а не две культуры: Россию и Запад. Мое противоположение есть результат гносеологического анализа. Противоположение славянофилов — результат философско-исторических соображений. Я ничего не говорю о России и Западе вообще, я говорю о частном вопросе: о западноевропейском рационализме и о русской философской мысли, исторически и многократно засвидетельствовавшей свою существенную пронизанность стихией *логизма*. Против конкретной формы моего противоположения С. Франк *не нашел* ничего возразить. Его критика устремлена на то, что, по соображениям С. Франка, я *должен был бы сказать*, но чего я фактически не говорил и по основоположениям *моей* мысли сказать *не могу*. Кроме того, рубить сплеча Канта, Беркли, Юма не входило в мою задачу, и принимать мои обоснованные слова о *принадлежности* Канта, Беркли, Юма, Гегеля к западноевропейскому рационализму за «рубку с плеча» — это значит иметь своеобразное представление о рационализме как о каком-то самоопускающемся на его представителей топоре. Честь изобретения этого представления, не лишнего забавности, всецело принадлежит С. Франку.

Для вящего умаления *моей* мысли, сопоставив меня с славянофилами, С. Франк выбирает самые уничтожительные слова для характеристики славянофильского «оружия»: «пришедшее в негодность», «давно заржавевшее». Я бы просил С. Франка указать хоть одно сочинение на русском или иностранном языке, где бы *философские* концепции славянофилов (И. Киреевского и А. Хомякова) были подвергнуты сколько-нибудь детальной и достаточной критике. Мысли И. Киреевского и А. Хомякова о познании как о целостном процессе, в котором синтетически принимают участие все стороны духа, не только не подвергнуты критике, но даже и не восприняты критиками славянофилов. Poleмика В. Соловьева с славянофилами имеет *специальный* характер*, а в «Критике отвлеченных начал» в своем

* В письме к Н. Н. Страхову (Письма. Т. I. С. 59) В. Соловьев ясно говорит, какие мотивы обуславливают резкость его полемики с славянофильством: «...Но вот эта книга (Данилевского)... вдруг

учении о тройственном характере всякого акта познания В. Соловьев развивает существенно *те же* мысли, которые с достаточной ясностью были наброшены И. Киреевским и А. Хомяковым³. Говорить о славянофильстве как о чем-то конченном и *безусловно* превзойденном могут только те, кого удовлетворяет критика гг. Милюковых⁴. Вообще наши старые идейные споры должны быть существенно пересмотрены, и я укажу на ряд блестящих исторических исследований М. О. Гершензона, которыми это благое дело основательно и систематически начато. Удовлетворяются тем, что сказано и *замолчано* партийными борцами, не могут все заинтересованные прежде всего в теоретической истине.

Теперь о трех культурных слезинках С. Франка, т. е. о Спинозе, Гегеле и Соловьеве. Я не могу назвать иначе культурную обидчивость С. Франка: каждое слово критики он принимает за прямую обиду культурному человечеству. Среди обвинений, сыпящихся на меня, он спрашивает: «Меонична ли философия Спинозы, величайшего и классического *рационалиста* в точном смысле этого слова, философия, в основе которой лежит понятие *causa sui* **», “то, сущность чего предполагает существование”?»

становится специальным кораном всех мерзавцев и глупцов, хотящих погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу. Когда в каком-нибудь лесу засел неприятель, то вопрос *не в том, хорош или дурен лес, а в том, как бы его получше поджечь*». Итак, В. Соловьев в своем «Национальном вопросе» и не ставил себе задачей решать вопрос, дурны или хороши славянофильские взгляды (особенно философские), а просто сокрушал ребра «Каткову и К°». Совершенно сочувствуя В. Соловьеву в этом сокрушении ребер «глупцам и мерзавцам», я никак не могу сочувствовать С. Франку, принимающему (очень удачные) полемические выпады В. Соловьева за историческое исследование о русской философии. Не могу не заметить, что с Сковородой, напр., как можно заключить из одного письма к Н. Я. Гроту (Письма. Т. I. С. 91), Вл. Соловьев ознакомился (или хотел ознакомиться) всего лишь <в> 1895 г., т. е. уже после того, как полемика его с «назадняками»⁴ была окончена.

* Это не моя только мысль. Л. М. Лопатин в своей статье о кн. С. Н. Трубецком (в кн. 81 «Вопр<осов> филос<офии> и псих<ологии>») говорит: «Соловьев и кн. С. Н. Трубецкой резко расходились с славянофилами по целому ряду вопросов церковных, исторических, политических, общественных, *но в вопросах отвлеченной философии, особенно во взглядах на природу и условия человеческого знания, они оставались с ними на одинаковой почве*»⁵.

** Причина себя (лат.). — Ред.

О Спинозе в своей статье я не сказал ни слова. На вопрос же С. Франка отвечаю самым решительным: да, меонична.

Во-первых, то или иное *начало* мышления овладевает сознанием с *исторической* постепенностью. Так, механическая точка зрения торжествует в формулированных Кеплером законах движения планет, но сам Кеплер еще полон иных точек зрения. Спиноза, *проникаясь* картезианским рационализмом, сохранил в своем мировоззрении чисто личные иррациональные моменты, с одной стороны, с другой — влияние своих предшественников по пантеизму. Онтологичен Спиноза только в иррациональных моментах своего мировоззрения и меоничен в моментах, где рационализм его одолевает.

Во-вторых, всякий термин должен браться критиком в том установленном смысле, в каком он определенно берется критикуемым. В статье «Беркли как родоначальник имманентизма», напечатанной до разбора «Логоса»⁷, я совершенно определенно устанавливаю значение слова меонический. Кардинальный, конституирующий его признак (по содержанию) *отрицание природы как Сущего*. Употребляя термин в означенном смысле, я говорю: Спиноза в своей философии меоничен, ибо отрицает природу как *Сущее своим смещением природы с Богом. Deus sive natura. Бог или природа! Творческое и Сущее в природе для Спинозы есть Бог, пантеистически понимаемый, а не Она Сама. Для Спинозы природа не самостоятельна по отношению к Богу и потому не есть Сущее наряду с Богом, т. е. природы как самостоятельного Сущего нет.*

Природа для Спинозы геометрична, механична, мертва и *потому* призрачна. В Спинозе борется исконно онтологический темперамент еврея с меоническим началом философствования, и формально побеждает второе. Спиноза, говорит Л. М. Лопатин в лекциях по новой философии, уничтожает вселенную в Боге, а потом Бога превращает в *отвлеченный порядок вещей*⁸. Шеллинг в своем историческом приговоре над Спинозой отмечает «безжизненность системы Спинозы, бездушные формы, бедность понятий и выражений, неумолимую резкость определенных»⁹. Признаю правомерность *спора* с таким пониманием и совершенно отрицаю правомерность риторических восклицаний С. Франка, прикрашенных мистическим «прозрением» в низкую степень моей научной подготовки.

Вторую культурную слезинку С. Франка — обиду за Гегеля — я разбирать не буду. Нужно доказывать не меонизм Гегелевой мысли, всеми признанный, а ее онтологизм. *Opus proban-*

di* здесь лежит на С. Франке. Что для Гегеля все сущее разрешается в мысль, которая определяется как самодвижущееся понятие, — это бесспорное данное истории философии. Л. М. Лопатин, научные заслуги которого признает и С. Франк, в своей тонкой критике системы Гегеля говорит: Гегель уничтожил подобие трансцендентности, еще оставшееся в системе тождества Шеллинга. «Для него абсолютное только отвлечение рассудка, вселенная — призрак, выросший из призрака, странная игра абстрактного понятия с самим собой»**. Что из античной диалектики усвоил Гегель — это вопрос, и если Гегель проникнут меоническим пафосом диалектики греческих софистов, то ему в существе дела чужд онтологический пафос диалектики Сократа—Платона.

Третья слезинка — неожиданно за Соловьева. Она связана с мелочью, чрезвычайно характерной. Встретив у меня выражение «русский Сократ» (Г. Сковорода), «русский Платон» (В. Соловьев), С. Франк переживает тяжелую эстетическую эмоцию. Что за безвкусица! — говорит он, — к тому же натяжка.

С. Франк *не вовремя* эстетичен. Эстетическое оскорбление его культурным нервам не было бы нанесено, если бы он был внимателен и... осведомлен. Внимательность перед ним обнаружила бы, что инкриминируемые выражения поставлены у меня в *кавычках*. Кавычки обозначают, что употребляемое в них слово или цитата (таково обычное значение кавычек), или не *всцелое* выражение мысли автора (так употребляют кавычки многие современные авторы, из которых укажу, напр., на нашего замечательного современника В. В. Розанова). Осведомленность же сразу подсказала бы С. Франку, что русский Сократ выражение *не мое*. Для всех *изучающих* Сковороду это своего рода *terminus technicus****, ибо, во-первых, сохранилась молитва Сковороды, просившего для России Сократа, которым он, по молитве судя, хотел сознать *себя*****, во-вторых, статья Жиж-

* Бремя доказывания (лат.). — *Ред.*

** «Полож<ительные> задачи философии». Ч. I. С. 242.

*** Технический термин (лат.). — *Ред.*

**** «Отче наш, иже еси на небесех. Скоро ли ниспослешь нам Сократа, который бы научил нас наипервое познанию себя, а когда мы себя познаем, тогда мы сами из себя выведем науку, которая будет наша, своя, природная.

Да святится имя Твое в мысли и помысле раба Твоего, который замыслил умом и пожелал волею стать Сократом на Руси».

деу о Сковороде*, в некотором отношении долженствующая быть признанной первоисточником, построена на проведении параллели между Сократом и Сковородой, причем употребляется самое выражение «русский Сократ»**. То, что могло бы быть безвкусным в *моих* устах, очень вкусно звучит в устах Сковороды и Хиждеу, говоривших старинным, сильным и в то же время наивным языком.

Выражение «русский Платон»*** не вызвало печальных эстетических эмоций в С. Франке. Но зато он обиделся. Обиделся за Соловьева. «Что касается до обозначения Соловьева “русским Платоном”, то вряд ли оно совместимо с свободным уважением к этому великому русскому мыслителю, который сам сознавал недостаточность теоретического обоснования своей философии и уже на краю могилы задумал восполнить этот пробел». Я теряюсь. Как, что, почему? Оттого что Соловьев жил, развивался, рос — оскорбительно сопоставлять его с Платоном? *Plato scribens mortuus est***** — говорит древность. И в каждом новом диалоге Платон восполнял пробел своей философии. Платон весь в *становлении и порыве*. При чем же тут «совместимость с свободным уважением к Соловьеву, который и пр.»? С. Франк привел ту черту, которая сближает В. Соловьева с Платоном, пребывая в уверенности, что констатировал какую-то существенную разницу*****.

* Телескоп. 1835. Ч. 6. С. Франк предпочитает сблизить Сковороду с Д. Бруно или с Спинозой, что совсем неудачно. Очевидно, следуя очень мало основательной статье г-жи Ефименко «Философ из народа»¹⁰, С. Франк говорит о совершенно мнимом влиянии Спинозы на Сковороду, которое не подтверждается ни одним положительным свидетельством и по духу является совершенно ни на чем не основанным. Хиждеу в своей интересной (по замыслу) статье и психологичнее, и документальнее.

** Там же. С. 21.

*** Это выражение есть также *намек*. Так, в молитве Сковороды говорится: «И кто будет по нашем Сократе, нашим Платоном?» Из русских, а может быть, и европейских мыслителей В. Соловьев ближе всех к Платону по *темпераменту*. Великолепная статья В. Соловьева «Жизненная драма Платона»¹¹ написана поистине с лирической силой, говорящей, насколько личная философская драма Платона была близка личной философской драме В. Соловьева. Кн. С. Н. Трубецкой, знаток Платона и близкий друг В. Соловьева, засвидетельствовал редкую *конгенальность* этих двух мыслителей в предисловии ко второму тому «Творений Платона» (с. IV).

**** Умирая, Платон писал (*лат.*) — *Ред.*

***** Кстати, какой смысл имеют многочисленные выписки из Вл. Соловьева, которыми С. Франк украсил конец своей статьи? Если

У С. Франка есть еще целый ряд совсем маленьких слезинок о Беркли, Юме, Спенсере, Авенариусе и вообще мнимо-онтологическом «реализме» новой и новейшей философии. Я не имею возможности, т. е. места, стереть все эти слезинки. Мне приходится быть кратким до безумия. Во имя этой краткости я употребляю меру, которая, быть может, своей торжественностью подействует на С. Франка.

Я клянусь, торжественно клянусь Афродитой-Уранией, Дианой Эфесской, Аполлоном Музагетом, что *уважаю* новую европейскую мысль не меньше, чем С. Л. Франк. И доказываю это тем, что считаю ее за сильного, могущественного и, главное, *живого* своего врага, тогда как С. Франк вписал ее в каталог объективных и безусловных культурных ценностей, *sit venia verbo* * поставил под стекло в книжный шкаф и сердится, когда в этом шкафу рожутся всякие Эрны.

Кончая первую часть ответа, посвященную лично С. Франку, я не могу не указать С. Франку, что В. С. Соловьев в своих стихах *ничего не говорит о Канте*. «Прекрасное стихотворение «Иммануэль», в котором приводятся «известные слова»:

С. Франк — не соловьевец, если я могу признать себя соловьевцем лишь в размере стихотворений Вл. Соловьева, какую логическую ценность имеет ссылка Франка на букву некоторых частных суждений В. Соловьева, к тому же высказанных в пылу полемики, к тому же совершенно необоснованных? P. S. С. Франк недостаточно обратил внимание на последнее примечание. Философски оно совершенно достаточно. Оно точно указывает, *почему* в приведенных С. Франком цитатах из Вл. Соловьева я не нашел никакой логической убедительности (философ считается прежде всего с логикой). В Соловьеве — при всей колоссальности его дела и его личности — необходимо отметить немногочисленные, но несомненные lapsus'ы. Так, напр., все, что написал он о Ницше, читается сейчас с тяжелым чувством. Он, конечно, прекрасно понимал размеры Ницше и его значительность и тем не менее, говоря о Ницше, только острил и только высмеивал. Если бы я уподобился г. Франку и в современном споре о Ницше стал опираться на букву глубоко несправедливых суждений Вл. Соловьева о Ницше, мне бы с правом могли указать, что мнение Вл. Соловьева в данном вопросе не представляет никакого интереса, ибо продиктовано смешливым, полемическим настроением и основано на явном невнимании к Ницше. Мнение Соловьева о ценности философских идей славянофильства очень похоже на мнение его о «словесности». Оно опровергается тем одним фактом, что в своей *теории познания* В. Соловьев явно славянофильствует. О теории познания В. Соловьева см. мою статью в первом сборнике издательства «Путь», посвященном В. Соловьеву¹².

* С позволения сказать (лат.). — *Ред.*

И Слово вновь в душе твоей родилось,
Рожденное под яслями давно, —¹³

ничего общего не имеет с Кантом. Соловьев говорит о себе (обращаясь во втором лице), а не о Канте. С. Франк введен в заблуждение заглавием. Но ведь это не имя Канта, а еврейское «С нами Бог», вошедшее в пророчество Исаии о Деве Марии. «И нарекут имя Ему Еммануил, что значит с нами Бог» (Ис. 7: 14). Еммануила Исаии С. Франк принял за Иммануила Канта, и это, конечно, забавная, но характерная *ошибка**. Но таким же приблизительно «Иммануилом» является и все понимание С. Франком высказанных в статье моей мыслей.

II

У меня очень мало места. Я должен быть сжатым непомерно, потому что на протяжении нескольких страниц мне нужно выяснить два существенных вопроса.

Первый вопрос о «рациональном» в логизме. «Я стираю всякое различие между религией и философией; моя скрытая мысль — что не нужно никакой философии; я советую гордо замкнуться в национальной русской мысли» — вот ряд положений, вычитанных С. Франком в моей статье. Но это — «способ Иммануила»!

Ничего подобного я не говорю. Я говорю как раз обратное и надивиться не могу искажающей силе схематизации С. Франка.

Я говорю: русская философская мысль, умопостигаемо занимающая *среднее* место между новой мыслью Запада, находящейся в

* Р. С. Франк думает, что эта ошибка совсем нехарактерна и ничего постыдного в себе не заключает. Насчет постыдности говорить не буду, но на *характерности* настаиваю. Так не понимать поэзии, до *такой* степени перетолковывать совершенно прозрачный смысл приведенного двустишия — совершенно непозволительно для *культурного* философа, каким хочет утверждать себя г. Франк. Ведь поэзия нежнейший цветок культуры, в поэзии культура находит свой интимный язык, и тот, кто не владеет *этим* языком, для того закрыто самое главное в культуре. Изучить все новые языки и все древние и не усвоить себе единого и величайшего из языков — язык поэтов, — это значит остаться далеко от истинной культуры. В данном случае характер *непонимания* слишком явен и поразителен. Стихотворение, в котором В. Соловьев с лирической документальностью исповедует свой *логизм*, приводится г. Франком как доказательство близости В. Соловьева к *рационализму*.

неустанном течении и порыве, и мыслью Востока, царящей в орлиных высотах напряженного созерцания, *ознаменована началом великой встречи* этих двух враждебных потоков. Я постулирую и считаю совершенно неизбежной всестороннюю и универсальную *битву* между этими двумя исконно враждебными и не могущими ужиться вместе началами. Говоря о битве, о всестороннем сражении, я, конечно, имею в виду битву чисто философскую, сражение *чисто* теоретическое. (Я писал статью не для детей и потому не подчеркивал столь простых и понятных вещей.) Для того чтобы могла *осуществиться* битва, абсолютно необходимо, чтобы ratio и Λόγος встретились *лицом к лицу*, чтобы *оба* врага были налицо, иначе битва никак не получится. Новая философия Запада Логоса не знает и по основоположениям своим *не может* счесть его за философского врага. Не будучи в состоянии увидеть, *осознать врага*, западная философская мысль естественно и не может осуществить постулируемую мною решительную борьбу.

Задачей русской философской мысли, задачей, исторически обоснованной, я считаю осуществление решительной встречи. Оба начала, и ratio и Λόγος, русская мысль имеет *внутри* себя, имеет не как внешне усвоенное, а как внутренне ее раздирающее.

Безусловное, всестороннее, историческое, *внутреннее* изучение новой европейской философии вытекает из моей мысли с абсолютной *категоричностью*. Усвоение это — *исторический долг* русских философов, ибо решительность и плодотворность борьбы с ratio *прямо пропорционально* силе его усвоения. Я совершенно убежден, что серьезность и категоричность моего требования — *знать* мысль Запада — много превосходит отвлеченное требование С. Франка из какой-то культурной *вежливости* усвоить то, что внутренне нам, может быть, совсем не нужно. К тому же сознание Логоса в русской философской мысли совершается под почти непрерывным, исторически-благодетельным *реактивом* западноевропейского рационализма, и в этом втором смысле детальное усвоение всех болей и противоречий рационализма нам необходимо для того, чтобы присущий нашей мысли логизм переходил из δύνάμει ὄν* в ἐνεργεία ὄν**.

Не поняв мою мысль, исказив ее своими неосторожными дополнениями, С. Франк в конце концов основывается на *по-своему* истолкованном и мне вовсе не принадлежащем соотношении

* Возможное сущее (др.-греч.). — Ред.

** Действительное сущее (др.-греч.). — Ред.

между «рациональным» и «логичным». Ухватившись за одну мою мысль (смысл которой я сейчас раскрою), признав ее за ошибку и моментально обозвав ее крайней «наивностью», С. Франк говорит:

«Одно из двух: или ratio действительно может обосновать онтологизм, и тогда конструкция Эрна несостоятельна; или же это по существу невозможно, и тогда указанные русские философы непоследовательны, и, стало быть, их попытки с философской точки зрения совсем не замечательны».

Дилемма, обязательная для С. Франка ввиду произвольно им понятого отношения между ratio и Λόγος'ом, совсем не обязательна для меня, понимающего отношение это по-иному.

Я постараюсь объяснить, поскольку это возможно, под дамкловым мечом «краткости».

Есть ли ratio нечто такое, чем Λόγος может быть правомерно восполнен? Есть ли ratio нечто такое, что мыслью, определяющей себя Λόγος'ом, так сказать, *пропущено* и что поэтому мыслью, желающей определить себя с безусловной полнотой, должно быть в себя *воспринято*?

С. Франк, поработанный схемой, хочет прописать мне ограничительное понимание Λόγος'а, будто дискурсивно-логическое — исключено из моей концепции.

Для меня дискурсивно-логическое есть абсолютно необходимая и невыключаемая часть целого Λόγος'а, но именно *часть*, а не все целое.

Для меня Λόγος как метафизическое целое разбивается в человеческом сознании на *три* аспекта: Λόγος космический, Λόγος дискурсивно-логический, Λόγος божественный.

Λόγος космический открывается в натуральных религиях, в искусстве, в неиссякающем и в наши дни бьющем творчестве поэтов слова, звука, линии, цвета, ритма.

Λόγος небесный открывается в *христианской религии* в неиссякающем подвиге титанического существенного просветления воли (напр., безмерное по величию явление в русской истории — св. Серафим Саровский).

Λόγος дискурсивно-логический, подчиненный формально принципу логической очевидности, материально же связанный со *всеми* данными опыта, открывается в *философии*. Собственная область философии есть Λόγος дискурсивно-логический, и по форме философия безусловно подчинена всем нормам дискурсивно-логического мышления. Для меня поэтому диалектика есть сама по себе *божественное орудие мысли*, и искусство логически опрокинуть противника есть то, что Вяч. Иванов так

удачно назвал «веселым ремеслом и умным веселием». Но по *содержанию* философия музыкально и неразрывно связана как с Λόγος'ом космическим, так и с Λόγος'ом божественным, ибо задача философии — привести к *мысленному единству*, т. е. к единству теоретической мысли, безусловно *все* данные человеческого опыта.

Итак, область и задачи философии для меня резко *отмежевывается* как от религии, так и от искусства. Жизнь искусства — в непрерывном творческом созидании того, что весь мир открыло бы в абсолютном единстве эстетического переживания; жизнь религии — в непрерывном творческом подвиге того просветления воли, которое открывает в мире хаоса и зла абсолютное морально-религиозное единство Добра; жизнь философии — в непрерывных творческих попытках охватить целое мира в *единстве теоретической мысли*.

Значит, я принимаю ratio? Нисколько. Для меня ratio *не есть* то же, что дискурсивно-логическое. Дерево для своей жизни нуждается как в корнях, уходящих в землю, так и в листве и цветах, купающихся в небесной лазури; и гибнет, если ствол его *отделить* от корней и ветвей.

Новая философия Запада, определив с самого начала принципом своего философствования ratio, во имя этого принципа стала уже с Декарта и Бекона подрубать как корни живого дерева человеческой философии, так и ветви. Этот процесс двойного отрыва (от Земли и от Неба), предопределенный самой концепцией ratio, проходит исторически этапы все большего развития и достигает своих *вершин* в монументальной философии немецкого идеализма. Гегель окончательно валит дерево, ток живых и творящих сил прекращается, и гордое здание европейской философии рушится с катастрофической силой. Вся дальнейшая философия Европы есть попытка *оживить* умершее: пустить новые ростки из уже мертвого ствола. Отсюда беспримерное падение философии после Гегеля, развитие схоластики и эпигонства. Шеллинг, сделавший героическую попытку пустить корни и завоевать небо — т. е. пытавшийся перевести весь поток европейской философии в существенно новое русло (логизма), — был фактически (но не логически) побежден Гегелем, остался гласом вопиющего и был, так сказать, завален падением гегельянства.

Итак, ratio для меня — не дискурсивно-логическое в мысли *как таковое*, а принципиальный *отрыв* этого дискурсивно-логического — из целого разума, и, так как отрыв этот открывает

бездну, — *заполнение бездны рядом мeonических мифов*, из которых центральные: миф о Природе и миф о человеческом «Я».

Поэтому *ratio* совершенно чужд Λόγος'у и ни в каком смысле принят им быть не может. В западноевропейском рационализме есть бесконечно много поучительного и масса живых моментов, но как ценность, так и поучительность западноевропейского рационализма может быть вскрыта и, так сказать, обнаружена *претворением*, а не простым усвоением.

То мнимое противоречие, которое видит в моих словах С. Франк, *исчезает*.

Русская философская мысль, мною охарактеризованная как бессильная творить в стихии рационализма, как творящая только в стихии логизма, — в лице А. Козлова, В. Соловьева, Л. Лопатина и кн. С. Трубецкого имеет принципиальных и сильных защитников онтологизма, развивших (особенно Л. М. Лопатин) по чисто *дискурсивному методу* убийственную аргументацию против главных пунктов рационалистической мысли Европы.

Вместо того чтобы меня обвинять в уничтожении философии, лучше бы С. Франк прочел третью главу моей статьи, где я мотивированно утверждаю, что *безусловная* самостоятельность философской мысли может быть признана только в логизме и совершенно исключается рационализмом. Т. е. рационализм просто не имеет *права* говорить об автономии и свободе человеческой мысли.

Теперь второй вопрос: о *культуре*.

Мне просто забавно смотреть, как С. Франк чистосердечно счел себя рыцарем культуры, мною будто поруганной, и старается, опустив забрало, крепко прижав к сердцу щит, поразить обидчика своей «Прекрасной Дамы».

С. Франк забывает *характер* обиды. Дело в том, что я обижаю не истинную и благородную культуру с тайным, скрытым Ликом, — я не хочу только безобразную Альдонсу С. Франка признать за прекрасную Дульцинею. Вина моя только *в этом*.

Во-первых, Франк искажает меня, говоря обо мне как о ценителе только национально-русского. Скажу ему, что из мировой культуры я поклоняюсь древности, средним векам, поклоняюсь всей новой культуре Запада в той ее огромной и колоссальной части, которая не обесположена рационализмом (сюда я отношу прежде всего *искусство* Запада). Мой «ослепленный национализм», мое вандализм сказывается только в одном: в *философском* непризнании западного рационализма.

Во-вторых, — что самое главное — разница между мной и С. Франком не в том, что С. Франк сторонник культуры, а я представитель варварства, а в том, *что мы разное понимаем культуру*: С. Франк в духе Риккерта, Виндельбанда и прочих «культурных» философов Запада утверждает культуру как *отвлеченное начало*. Понимая ее *статически*, он считает возможным проецировать культурные ценности в некую область, «идеже несть печали и воздыхания». В этой меонической среде выявляется определенная надвременная *цена* каждой культурной ценности. Говоря грубо, Кант, попав в этот умопостигаемый *музей* культурных ценностей, оценен С. Франком в определенную цифру: напр., в 2000. Если Эрн, забыв совсем о существовании культурного музея, подходя к Канту как к *живому* лицу, оценивает его философски ниже 2-х тысяч, С. Франк, один из хранителей Музея, приходит в ужас и называет Эрна уже не философом, а... националистом.

Эта гербаризация живых цветов культуры для меня абсолютно неприемлема, ибо в таком Музее носится трупный запах. Тут так безнадежно, что живому человеку дышать нечем. Я бы сказал: тут засушенный Аполлон и нет животворного Диониса. Не будучи в состоянии развить своих мыслей, я только укажу на Вяч. Иванова, мыслителя огромной, пленительной глубины, ослепительного мастера слова, который в наши дни развил * *динамическое* понимание культуры как явления, находящегося в синтетической зависимости от творческой стихии *жизни*. Вяч. Иванов дает четкую формулу: «всякая культура по отношению к стихии (жизни) есть модус по отношению к *субстанции*». Точно говоря о С. Франке, он тонко высмеивает тех, кто думает, «что культура — рассадник духовных овощей, уравнинные грядки прозаических огородов, и все ручное и регулярное, и зарегистрированное, и целесообразное на своем отведенном и огороженном месте, полный реестр так называемых объективных ценностей и столь же полный инвентарь их наличных объективаций; в общем скорее *дрессура*, чем культура, — хотя уже и самое имя “культура” достаточно сухо и школьно и по-немецки практично и безвкусно, потому что отрицает все *самопроизвольное и богоданное* и утверждает лишь саженое, посеянное, холеное, подстриженное, выращенное и привитое» **.

* По звездам. Статьи и афоризмы. СПб., 1910.

** С. Франку неясно, какое отношение к нему имеют мои слова о культуре. Но тут же он приводит доказательство правильности моих суждений. Он говорит, что, по его глубочайшему убеждению,

С истинно риккертианским пафосом С. Франк эмфатически говорит, что я «дерзостно попираю вечные ценности европейской мысли». Я не привык играть словами. Слово «вечный», т. е. абсолютный, я никогда не отнесу к ценностям культуры.

Вечна и абсолютна ценность не культуры, а жизни, творщей культуру. Культура ценна постольку, поскольку она создается Жизнью, ищущей и становящейся. Культура — полный чудес сателлит жизни, подобный Луне, живущей лишь Солнцем. Для С. Франка культура εἰδωλον*, для меня — εἰκὼν**, и я счел бы себя истинным кумиропоклонником, если б не почитал того, что иконой культуры лишь знаменуется, что безмерно больше культуры — без чего культура превращается в бездушный мертвящий фетиш.

И уж если говорить о дерзостном попирании, то я скажу, что музейное понимание культуры как отвлеченного начала, иску-

европейская культура «воплотила и выявила некоторые вечные ценности». Я бы спросил С. Франка: В чем воплотила, где выявила? Другими словами, что из себя представляет та среда, в которой воплотились и выявились вечные ценности европейской культуры? Если среда эта эмпирична, она не может вместить вечного. Ибо всеэмпиричное подчинено времени и в этом смысле не вечно. Для того, чтобы ценности культуры могли быть вечными, необходимо, чтобы среда их выявления и воплощения была сверхэмпирична, т. е. вне-временна. Я и задаю вопрос С. Франку, как он понимает эту среду, это метафизическое «где» и «в чем» культуры, — меонически или онтологически. Основываясь на его статье «Проблемы власти», я решительно думаю, что он склонен в этом случае к мсонизму. Ибо он признает безсубъективность, бездушность между-психических явлений власти и «призрачность объективного характера той безличной силы, которая властвует над людьми» (Философия и жизнь. 102. С. 107¹⁴). Культура такое же «между-психическое» явление, как и власть, и я вправе думать, что С. Франк, формально защищая в своих статьях онтологизм, нигде не говорит о природе как о независимом Сущем. А между тем онтологический ответ на заданный мною вопрос может быть только один: метафизическое «где» и «в чем» культуры есть anima mundi¹⁵, т. е. явление культуры не бессубъектно. Все достижения культуры вечно живы в живом космическом лоне naturae creatae creantis¹⁶. Не признавая природы как Сущего, С. Франку остается на мой вопрос ответить меонически. Но меоническая точка зрения мыслима лишь как трансцендентальная, т. е. как кантовская и кантианская, поэтому не с полемическими только целями, а и по существу я указываю С. Франку на зависимость его «культурно-философских» утверждений от кантианства.

* Идол (др.-греч.). — Ред.

** Икона, образ (др.-греч.). — Ред.

ственно измышленное кантианством и поддерживаемое С. Франком, есть самое радикальное отрицание культуры, какое только возможно. Этот утонченный вандализм гораздо страшнее всех изуверств над культурой, пережитых миром в эпоху нашего варварства.

Варвары с стихийной дикостью убивали *тело* культуры, но сами, зачав, породили из себя богатейшую и глубочайшую культуру средних веков.

Кантианство, с трансцендентальной готовностью строя музей-гробницы для тела культуры и составляя каталоги ценностей, посягает на *душу* культуры, ибо принципиально, безжалостно рвет связи между культурой и творящими недрами космической Жизни.





Андрей БЕЛЫЙ

Неославянофильство и западничество в современной русской философской мысли

I

Покойный Владимир Сергеевич Соловьев выставил когда-то лозунг самоопределения русской философской мысли: вопрос о том, быть ли ей национальной или вненациональной, русской или западной, — он решил в сторону Запада. Западноевропейская мысль развивалась в борьбе со схоластическим догматизмом; в такой догматизм впала, естественно, религиозная философия; лозунг философии Запада есть мысль об ее автономном развитии. *«Если наша философская мысль обнаруживает теперь мистическое направление, — пишет Соловьев в «Национальном вопросе», — то она, наверно, никаких плодов не принесет»*¹. Нам чрезвычайно ценно заявление философа-мистика о необходимости автономного философского развития; сам он стоял на той точке зрения, что путем освобождения от извне привнесенной мистики философская мысль чисто рациональным путем приходит к осознанию своей деятельности как проявления Божественного Логоса. Связь философии с религией устанавливает он не путем внешнего насилия, совершаемого над ratio, а путем рационального осознания самого ratio как части Логоса; всякое иррациональное суждение о задачах и судьбах философии, на основании желания ее видеть иррациональной, ему должно было претить. Присягновение русской философской мысли традиции Запада вовсе не есть закрепление ее как русской мысли чуждыми формами. Единственная традиция западной философии есть основное убеждение самых разнообразных представителей ее течений (все равно — метафизиков, позитивистов, идеалистов) в самостоятельности задач самой философии, независимо от смежных дисциплин познания и творчества.

Говорить о самобытности русской философии и противопоставлять западной — значит противопоставлять *автономии гетерономии, независимости — зависимости*. Нет ни немецкой, ни русской философии; есть только философия; самобытность — в приеме обоснования, а не в самом обосновании.

Эти простые соображения рождаются невольно по поводу любопытной полемики, возникающей вокруг русских философских выпусков «Логоса», являющихся ветвью международного журнала того же имени.

Русская редакция «Логоса» задается целью знакомить русскую публику с выдающимися мыслителями Запада не только путем изложения их мировоззрений, но и путем печатания их статей; в первых двух выпусках впервые для русского читателя печатаются прекрасные статьи Виндельбанда, Риккерта, Зиммеля, видного, но вовсе у нас не известного эстетика Ионаса Кона, замечательного итальянского ученого Бенедетто Кроче, Фосслера, Карла Иоэля (автора блестящей работы «Ницше и романтизм») и др. «Логос» дает прекрасные обстоятельные обзоры немецкой, английской и итальянской философии; в числе постоянных сторонников «Логоса» значатся лучшие философские силы Германии. Казалось бы, следовало радоваться тому, что наш бедный философской литературой книжный рынок обогащается столь ценным и хорошо обставленным предприятием.

Не тут-то было. Уже первый выпуск «Логоса» вызвал ожесточенные нападки. На кого же? На философию Риккерта, Виндельбанда, Когена, на самую постановку философских проблем в Германии? Нет: ожесточенные нападки обрушиваются на 15 страничек редакционного заявления. Игнорируются слишком 250 страниц оригинального философского творчества (Риккерт, Бутру, Фосслер и др.); «Логос» объявляется ненужным, негодным предприятием; и все из-за 15 страничек предисловия. В чем же заключается «ересь», проповедуемая редакторами «Логоса»? Что волнует и исполняет негодования мужей-философов?

Редакционное заявление «Логоса» открывается цитатой из Владимира Соловьева: *«Безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума — есть собственно стихия философии»*. В той цитате — явное признание Соловьевым автономного значения философии; западноевропейская философия лозунг этот и пытается осуществить. Редакция «Логоса», проводя начала независимой единой философии, в этом смысле присягает западноевропейской традиции. *Западничество* «Логоса» принимается противниками в узком смысле это-

го слова. В желании провести взгляд на задачи независимой философии русского философа-мистика Вл. Соловьева усматривается кощунственное посягательство на достоинство самобытной русской философии.

На почве чисто отвлеченного спора о задачах и методах философии по-новому воскресает спор славянофильства и западников.

Но национальность и по мнению редакторов «Логоса» влияет на способ обоснования той или иной философской истины, объективной, вненациональной; западничество русской редакции «Логоса» сказывается лишь в указании на то, что в германской философии строго разграничена область разработки той или иной логической истины от самой логической истины; чистая философия касается лишь этой последней области: потому-то она и вненациональна.

Сфера разграничения этих двух областей есть сфера разграничения психологии от теории знания; и поскольку впервые задачи теории знания отчетливо сформулированы Кантом, постольку задачи научной философии, если таковая возможна, связаны с углублением и всесторонним изучением задач кантианской философии; редакция «Логоса» признает, что стремление философии стать наукой законно; понятно, что различные оттенки кантианских течений преимущественно представлены в «Логосе».

Оппоненты «Логоса» на этом основании объявляют задачи «Логоса» схоластическими, а редакторов «Логоса» — потрясателями основ русской национальной философии.

Изучение кантианской литературы есть вредная ересь; Киреевский, Хомяков — выше Канта.

Но позвольте!..

Кант дал нам три капитальных исследования, вызвавших в новейшей философской литературе десятки блестящих и кропотливых работ, посвященных разработке и дальнейшему исследованию задач Канта; кроме того, Кант дал толчок философскому творчеству Фихте; из Фихте и Шеллинга вырос Гегель; Канта по-своему пересказал Шопенгауэр и т. д. Объявляя кантианство вредной ересью, следует, оставаясь последовательным, признать за ересь всю философию Запада, поскольку она стремится к автономии. Социал-демократия так и поступает; она ставит в зависимость творчество мысли о социальных условиях своего времени.

Русская философская мысль в ее чистом виде (не считая художественных образов) развивалась в зависимости от Запада;

самая идеология славянофильства получила мощный толчок в развитии от системы Гегеля. Мысль о самобытности национальной философии пришла с Запада. И вот теперь эта самая мысль обрушивается на Запад; философствующие неославянофилы рубят ветку, на которой сидят. Где у нас чисто логическое опровержение задач Канта, где у нас работы, опровергающие разработку этих задач? У нас есть несколько блестящих страниц из Вл. Соловьева («Кризис западной философии», «Критика отвлеченных начал») да Лопатина («Положительные задачи философии»); перед нами блестящая диалектика опровержения Канта — ряд остроумных догадок о дефектах кантовской философии, не могущих, конечно, перевесить самого Канта; далее, современное неокантианство в самой философии Канта видит лишь проблему; она комментирует, детализирует Канта; исторически Кант переходит в целый ряд школ; даже блестящее опровержение Канта не есть еще опровержение кантианства.

Между тем русские философы-славянофилы даже не опровергают Канта; они просто довольствуются заявлением об его несостоятельности; и на этом основании вовсе не считают нужным ответить на ряд задач современной философской мысли: Коген, Риккерт, Зиммель, Гуссерль, Виндельбанд попросту бойкотируются; ученики и последователи их вышучиваются. В противовес десяткам философских трудов является голословное утверждение, что эти труды — схоластика.

Только этим приемом борьбы объяснима почти ненависть, которая дышит от строк «В. Х.», разделяющего «Логос» на... десяти строках недопустимой по тону рецензии («Московский еженедельник»)¹.

Совершенно другого рода нападки г. Эрн («Нечто о “Логосе”, русской философии и научности», «Моск<овский> еженед<ельник>», № 29, 30, 31 и 32). В пространной статье г. Эрн отказывает философам «Логоса» в праве употреблять понятие *Логос* в смысле деятельности чистого разума; органическая философия по г. Эрну есть философия Логоса; Логосу, как внутренне-реальному логическому принципу, противопоставляется *ratio*; *логизму* г. Эрн противопоставляет рационализм; в последовательном проведении принципа рационализма смысл философии Запада; этот смысл — пустой смысл; западноевропейская философия лишена жизненного содержания; ее задачи в увенчании бессмыслицы бытия противопоставлением ему лестницы пустых схоластических понятий; этой пустоте приписывается ценность и истинность; все же содержание жизни относится к безмыслию и хаосу. Не только современное кантианство, но и

Гегель, Кант повинны в рационализме. Но *ration* (разум) — не *Логос*; истинные начала логической философии в смысле г. Эрна осмыслены в греческой философии, в Платоне, неоплатониках и завершены в трудах восточных отцов Церкви; философия Логоса есть в смысле г. Эрна только теософия, принцип восточного религиозного догматизма противопоставляется как принцип органический всей философии Запада как рационализму.

Парадоксально, но честно, смело, законченно проводит грань г. Эрн между Востоком и Западом.

Итак: Восток или Запад?

Оставаясь на точке зрения г. Эрна, мы должны отказаться от всей новейшей философии; с Декарта до Когена философия Запада пуста и бессодержательна; Лейбниц, Спиноза, Кант, не говоря уже о великих позитивистах и идеалистах, только демоны, соблазняющие души. Безрелигиозная философия не имеет права на существование. Но если это так, то где искать принципа логической деятельности? В психологии, логике, теории знания этого принципа найти нельзя; в науке — тем менее. Итак, принцип религиозной философии есть откровение, философский догмат — символ; иерархия идей — иерархия высших существ, открывающихся человеку. Вот невольный вывод из крайней позиции самого крайнего представителя неославянофильской тенденции в русской философии; и этот вывод очень ценен.

Основывая логическую деятельность на мистическом откровении, мы к самим философским системам подходим с другой, противоположной стороны; всякая философия есть продукт мистического творчества; догматы — ее символы; до чисто логической истины такой философии нет дела; истинное есть ценное; а *ценность* есть живо переживаемая религиозная связь между Богом и человеком.

Для того, чтобы оправдать такой крайний взгляд на задачи философии, следует принципиально решить вопрос об отношении мистики и религии к теории знания; для этого мы должны знать принципы образования и исторической эволюции религии, для этого мы должны иметь законченную теорию знания как систему логических понятий. К такой системе и идет современная западная философия.

А пока такой системы нет, как нет в нас живого и деятельного переживания религии, пока суждения о сущности религиозного творчества в догматизме суть лишь рационализирование иррационального, вопрос об отношении между чистой логикой и чистой религией еще не может быть решен; это вопрос хотя

бы и близкого будущего, но *будущего*. И потому-то *чистая логика* должна развиваться своими путями, как и *чистая религия* должна была быть пережита, а не объявлена философией, хотя бы восточной, как того хочет г. Эрн.

Вопрос об отношении между Западом и Востоком есть вопрос об отношении чистой религии к чистой философии, которая ни *восточна*, ни *западна*, а *едина*. Мы говорим о западной философии лишь постольку, поскольку в ней нащупываем стремление возвыситься над четырьмя горизонтами; кантианство в этом смысле есть полюс, откуда все стороны простираются либо на юг, либо на север, и где нет ни *востока*, ни *запада*.

Стремление восточной русской философии быть философией основано на смешении; религиозно-творческие символы такой философии извне покрываются рационалистическими терминами; чисто религиозный пламень в такой философии гаснет, распространяя дым и чад на область логической истины ни религиозной, ни безрелигиозной, но вне-религиозной по существу.

Если философия есть только стремление к мудрости и если это стремление к истине утоляется только в религии, то само это стремление проходит известные стадии, строго разделенные подхождения к истине, где область логической истины есть *предпоследняя* область скитаний, а область самой истины (религиозной) есть цель этих скитаний; если бы это было так, невозможно смешивать *последнее, заветное, с предпоследним, формальным: религиозная логическая истина* — ни логическая истина, ни религиозная также; религиозная логическая истина — вовсе не истина; и стремление видеть в национальной русской философии прежде всего религиозную философию есть стремление подорвать и убить самую философию в том виде, в каком хотел ее видеть покойный Вл. С. Соловьев.

Точка зрения славянофилов, выраженная столь крайне и резко в полемике г. Эрна против «Логоса», стала бы неуязвимой, если бы религия открыто в ней была противопоставлена философии; но этого противопоставления все еще нет: чистой философии противопоставлена философия смешанная (как бы полурелигиозная и рационализированная религия); *крайнему* Западу противопоставлен все еще *средний* Восток.

Позиция неославянофилов представляет собою не броню, а сплошную брешь, в которую Запад входит открыто; русское славянофильство есть не Восток, а только средний Запад.





С. Л. ФРАНК

Возрождение славянофильства

Недавно возникшее в Москве книгоиздательство «Путь», в составе участников которого упоминаются имена Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, кн. Е. Н. Трубецкого и др., является органом нового, сложившегося, главным образом, за последнее десятилетие, течения русской общественно-философской мысли. Среди господствующей безыдейности и сумятицы общественной мысли, перед лицом идейного консерватизма и поклонения внешним формулам и традиционным лозунгам, это течение, поддерживаемое даровитыми, образованными, серьезно мыслящими людьми, должно быть приветствуемо, как важное явление свободного духовного творчества, всеми, кто ощущает потребность во внутреннем возрождении нашей общественной мысли и жизни. Этому течению еще предстоит выявить свое жизненное содержание, определить свое отношение к конкретным проблемам современной общественности. Но и теперь точка зрения, из которой оно исходит, в общем уже уяснилась. В исторической связи она может быть точнее всего обозначена как *возрождение славянофильства*. С славянофильством это новое мировоззрение роднит вера в особое назначение России (как бы ни определялось далее отношение русской культуры к западной), критическое отношение к «рассудочности» западной мысли и жизни, и стремление к выявлению творческих начал национальной религии — православия. Мы имеем перед собой, во всяком случае, попытку возродить — в новой форме и под влиянием новых запросов жизни — те основные мотивы, которые были присущи славянофильскому жизнепониманию в его первой, благородной и духовно-богатой форме. Ближайшее будущее должно показать, в какой мере такая попытка осуществима и плодотворна, и насколько это мировоззрение окажется в силах, при своем жизненном развитии, уберечься от угрожа-

ющих ему односторонностей — от сплошного отрицания индивидуалистического и рационально-научного начала современной культуры, и от слепого поклонения стихийным началам народного духа.

Первая попытка коллективного творчества группы писателей, объединившихся вокруг «Пути», представлена в изданном недавно сборнике о Вл. Соловьеве*. Оригинальное и богатое мировоззрение Вл. Соловьева оказало более или менее определяющее влияние на большинство участников сборника, и в личности и творчестве Соловьева они видят один из самых ярких образцов и воплощения своего уmonoстроения. Вместе с тем, однако, Вл. Соловьев не только исторически принадлежит к иной, уже прошедшей духовной атмосфере, но и, в силу личных особенностей своего творчества, вмещал в своем мировоззрении столь много разнородных начал, что в целом и без более или менее существенных поправок это мировоззрение неприемлемо ни для какого современного направления мысли. Самое своеобразное в *форме* мировоззрения Вл. Соловьева есть какое-то наивное сочетание мистицизма с рационализмом; мы встречаем у него — по справедливому замечанию кн. Е. Н. Трубецкого — «полнейшую мистификацию всего природного, существенного, и рядом с этим — поразительно смелую, подчас дерзкую рационализацию мистического». Конечно, сам факт такого сочетания свидетельствует о силе и богатстве духа Соловьева, но он же показывает, что Соловьев не ощущал эти контрасты так остро, как их неизбежно должны сознавать в настоящее время люди даже гораздо меньшей образованности и силы ума. Поэтому попытка изобразить творчество Вл. Соловьева и направить внимание современников на то положительное, что в нем содержится, при добросовестном и внимательном отношении к этой задаче, непременно требуют указания на устаревшие или неприемлемые с той или иной точки зрения черты мировоззрения Соловьева. Это применимо, в частности, и к оценке Соловьева писателями рассматриваемого направления, так как и противоположность между мотивами западничества и славянофильства, при всей широте в постановке этого вопроса у Соловьева, не была им осознана до конца.

К сожалению, в большинстве статей сборника «Пути» о Вл. Соловьеве, в общем дает себя слишком чувствовать чисто апологетическая тенденция. Эта тенденция, конечно, вполне естествен-

* Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1911. 222 с. Ц. 1 р. 60 к.

на в отношении мыслителя, высоко ценимого участниками сборника и еще недостаточно, как они полагают, оцененного общественным мнением; кроме того, следует учесть и происхождение статей: большинство из них суть доклады, прочитанные в память 10-летия смерти Соловьева. Но все же приходится пожалеть, что такие соображения не позволили некоторым авторам более отчетливо определить свое отношение к индивидуальным особенностям творчества Вл. Соловьева. Статья *С. Н. Булгакова* «Природа в философии Вл. Соловьева», которою открывается сборник, красиво и с увлечением излагает спиритуалистическую натурфилософию Вл. Соловьева, противопоставляя ее материализму и субъективному идеализму; однако черты, существенно отличающие эту систему от других аналогичных концепций (напр., Шеллинга), остаются философски не уясненными, а там, где *С. Н. Булгаков* касается самого характерного в этом отношении у Вл. Соловьева понятия «Богоматерии»), он не исследует философских и религиозных трудностей этого понятия. Философски интересная статья *Вяч. Иванова* «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания» дает любопытные сопоставления Соловьева с Толстым и Достоевским, но есть не столько объективная оценка Вл. Соловьева, сколько самостоятельное рассуждение автора на близкие Соловьеву темы. Своеобразное понятие «Церкви», принадлежащее *Вяч. Иванову*, в сущности, далеко но совпадает с более историческим и конкретным понятием ее у Вл. Соловьева, и автор также отдает дань апологетическому стремлению, затушевывая или смягчая это различие. Статья *Ал. Блока* «Рыцарь-монах» — импрессионистическая заметка, которая и не претендует на анализ мировоззрения Соловьева.

Попытки строго объективной оценки мировоззрения Соловьева дают только статьи кн. *Е. Н. Трубецкого* и *Н. А. Бердяева*. *Е. Н. Трубецкой*, наряду с прекрасным литературным, портретом Соловьева («Личность *В. С. Соловьева*») дает изложение и критику сущности идеала Вл. Соловьева («Вл. Соловьев и его дело»). Указав на центральное значение идеи «Богочеловечества» в мировоззрении Соловьева, как на основной и положительный его элемент, *Е. Н. Трубецкой* подчеркивает отмеченное выше своеобразное смешение рационализма с мистицизмом у Соловьева и вытекающие отсюда теоретические и, главное, практические опасности. «Общий источник всех недостатков соловьевского мышления» он видит в «забвении границ двух миров». Практически это сказывается, как справедливо замечает кн. *Е. Н. Трубецкой*, в «глубокой фальши... теократической

идиллии» Вл. Соловьева. Автору принадлежит большая заслуга свободной и решительной критики идеи теократии у Вл. Соловьева. «Теократия» Вл. Соловьева содержит совершенно несостоятельное и практически опасное смешение абсолютного идеала «Царства Божия» с вполне земным (хотя и утопическим) идеалом, клерикалистического самодержавия. В связи с этим Е. Н. Трубецкой подвергает критике славянофильские мечтания Вл. Соловьева о религиозном назначении русского государственного могущества.

С совершенно иной точки зрения критикует мировоззрение Соловьева Н. А. Бердяев. Развивая уже высказанную им прежде мысль о принципиальной противоположности между западной и восточной религиозностью, Бердяев указывает на то, что Соловьев недостаточно вдумался в эту противоположность и недооценивал глубину и своеобразие восточной мистики. В статье Бердяева остро ощущается поворот от Вл. Соловьева в новую сторону — именно к тому направлению мысли, которое мы выше назвали возрождением славянофильства. Подобно Е. Н. Трубецкому, Н. А. Бердяев также неудовлетворен рационалистическим мистицизмом Соловьева, но, тогда как Е. Н. Трубецкой склонен «отрезвлять» Вл. Соловьева от «мистификации» земного, Бердяев, напротив, стремится преодолеть излишнюю, по его мнению, трезвость Соловьева усилением мистического обоснования общественного идеала. Здесь обнаруживается довольно существенное разногласие между этими двумя участниками сборника, которое имеет не одно только теоретическое значение, но полагает различие в практическом отношении к действительности. В этих различных оценках значения рационального начала мы имеем — правда, едва лишь намечающееся — столкновение «славянофильской» и «западнической» тенденций в пределах единомышленной, в основах своих идей, группы писателей.

Наибольшее место во всем сборнике (почти половину его) занимает статья В. Ф. Эрн «Гносеология В. С. Соловьева». По внешнему виду это есть настоящее исследование, но, к сожалению, по содержанию работа эта носит характер такой неистовой апологетики, которая несовместима с какой-либо объективностью. В. Ф. Эрн произвел, правда, полезную работу, собрав воедино отрывки гносеологических размышлений, разбросанных в различных сочинениях Соловьева; но его воссоздание гносеологии Соловьева, во-первых, произвольно вносит в эту область учения Соловьева ту стройность и законченность, которой фактически в ней все же нет, и, во-вторых, не содержит ни малей-

шего критического отношения к взглядам Соловьева. А между тем именно с точки зрения того философского мировоззрения, на котором стоит Эрн, было бы чрезвычайно существенно дать критическую оценку *рационалистических* черт гносеологии Соловьева, сказавшихся, напр., в его попытке рационально доказать догмат Св. Троицы (о чем упоминает Е. Н. Трубецкой)¹. Что Соловьев сам сознавал недостаточность своей гносеологии, об этом свидетельствуют замечательные посмертные наброски к «Теоретической философии», в которых, вопреки мнению Эрна, в общем явственно обрисовываются очертания новой, строго логической теории познания. Впрочем, суждение, которым Эрн начинает свое исследование — что Соловьев «первый после Платона делает новое громадное открытие в метафизике (именно открытие «вечной женственности»), — достаточно свидетельствует, что автор руководствуется больше своим пылким темпераментом, чем объективным отношением к теме. Ведь, чтобы произвести такое суждение, нужно было забыть не более и не менее как о сей мистической метафизике между Платоном и Вл. Соловьевым.

Будем надеяться, что сознание необходимости «заново ориентироваться в своем прошлом и настоящем, пересмотреть свое идейное наследие и сознательно отнестись к основным явлениям духовной жизни современности» — на что справедливо указывает редакция «Пути» в предисловии к сборнику — побудит писателей этого направления развивать впредь свое мировоззрение в полной духовной свободе и в объективной форме, чуждой всякой апологетики.





П. П. ПЕРЦОВ

Тень славянофильства

Странна была судьба у нас славянофильства! Несомненно, что это учение было и остается до сих пор самым оригинальным созданием русской мысли. Сравнительно с подражательной философией западников, славянофильство выделяется как единственная область, где худо ли, хорошо ли, но русское мышление засвидетельствовало хоть сколько-нибудь о себе, как о чем-то «новом» и «своем». Но вот это новое и свое с самого появления и до сих пор остается где-то в задних рядах нашей умственной жизни и влияния и с годами нисколько не продвигается в первые ряды — скорее еще более отстывает и ступшевывается. Все сроки уже прошли, нужные для признания новизны, и нельзя же серьезно говорить о недоступности сейчас для нас мышления Хомякова или К. Аксакова.

Давно назревала потребность разобраться беспристрастно в этом вопросе, определить, *sine ira et studio**, без партийного «гнева» западников и запоздалого «усердия» последних приверженцев, — что же, собственно, представляет собою славянофильство? И каково, в особенности, значение и ценность его для нас, в настоящей момент, — учитывая при этом не одни только изъезженные, общие пути «популярных» убеждений, но всю картину современной русской духовной жизни, все достигнутые в ней новейшими движениями результаты? Эта нелегкая задача могла быть в свою очередь разрешена только при условии прохождения собственным опытом через популярное и непопулярное, «общее» и «частное» нашего духовного мира. И вот этой весной (1912 г.) в серии «Русские мыслители» московского книгоиздательства «Путь» вышла, наконец, монография о Хомякове Н. А. Бердяева¹. Это труд не только добросовестный

* Без гнева и пристрастия (лат.). — *Ред.*

и критически обдуманый, но что главное — вполне *современный*. Г. Бердяева, можно сказать, сама судьба посадила написать эту его книжку: когда-то горячий западник, один из видных наших «марксистов», он путем долгой и сложной эволюции, минуя многие «вехи», пришел к теперешнему своему полуславянофильству, сохранив, однако, многое ценное из своего западнического прошлого. Поэтому-то ему и удалось написать в своем роде классическую книжку о Хомякове. Конечно, он несколько увлекается в пользу своего героя, как каждый биограф, каждый Плутарх. Так, он переоценивает гносеологическую значительность славянофильства и ценность его «победы» над Гегелем. Критика Хомяковым (и остальными славянофилами) германской философии носила, в сущности, только скептический характер и, не делая нового творческого шага вперед (по крайней мере, философски сформулированного), укрывалась под сень религиозных основ. Но провозглашать «целостный дух» гносеологическим принципом не значит еще преодолеть рассудочную «рассеченность» немецкого идеализма. Метод религиозных постижений не есть метод философского познания. Без «категорий» все равно не обойдешься, но центр вопроса в том, чтобы их логический, висящий строй продвинуть до онтологического «материка». Этого славянофилы не сделали, и оттого их учение не стало русской философией.

Также слишком благосклонно относится г. Бердяев к политическому утопизму славянофилов. В этой области они оказались особенно несостоятельны. Странная слепота их тем более удивительна, что они не делали из своих идеалов откровенной утопии, подобной «солнечным» мечтам Платона или Кампанеллы (что сняло бы с них всякий упрек), а упорно желали видеть в ней осуществленную уже действительность. Здесь сказалась та черта досадного прекараснодушия и какой-то дешевой удовлетворенности, которая вообще была ложкой дегтя, испортившей всю бочку славянофильского меда. Как известно, то же повторилось и в идиллическом взгляде славянофилов на религиозные противоречия и разногласия Востока и Запада.

Впрочем, в общем сам г. Бердяев хорошо подчеркивает этот недостаток универсализма в философии старых барских усадеб былой России. Он справедливо отмечает, что свое бытовое благополучие и историческое благоденствие тогдашней России славянофилы склонны были возводить в нечто почти трансцендентно-значительное, совершенно не предугадывая роковых катастроф, прошедших после по лицу земли русской. «Это искание Града Божьего в древней Руси (т. е. славянофильская

идеализация допетровской России), это отношение к русскому национальному быту как к эпохе почти хилиастической обнаруживает двойственность славянофильства, его языческо-христианскую природу. Они смешали град языческий с тысячелетним царством Христовым» (с. 15).

Эта нить распутывает действительно весь клубок славянофильства — то характерное переплетение противоречий, из которых состоит в сущности это учение. Универсальный церковный идеал — и отождествление его с далеким от совершенства строем поместной церкви; проблематическая «безгосударственность» русского народа — и несомненный факт создания этим народом одного из величайших в истории государств; почти ветхозаветный догмат «избранничества» России («о, недостойная избранья! ты избрана»² и т. д. — в известном стихотворении Хомякова), — и совершенная неопределимость этого избрания, прикрываемая общими местами мессианской философии истории. Таковы были свет и тени славянофильства, слишком сплетавшиеся между собою, чтобы осветить реальный исторически путь России.

Верно заметил г. Бердяев, что «великая правда русских в том, что они не могут примириться с градом земным... Этим русские радикально отличаются от людей Запада» (с. 245). И этот же «дух странничества» увлек нас от старой «твердой земли» славянофильской бытовой Руси к тонущим в тумане «новым берегам» новой, неведомой России.

1912 г., июнь





А. С. ГЛИНКА-ВОЛЖСКИЙ

Святая Русь и русское призвание. Гл. 1

БЫЛА, ЕСТЬ И БУДЕТ — ВЕЛИКАЯ РОССИЯ

Гром грянул, и перекрестилась святая Русь, гром грянул, и обозначилось крестное сложение перстов ее, дотоле застывших и как бы неживых, поднялась мощная народная рука и осенила крестным знаменем богатырскую грудь.

Стала Русь живая и величавая, воле судеб своих послушная, страшная любовью своей, великим смирением гордая и какая-то изумительно простая, целомудренная на слово, верная, вечная, неисчислимая, неизъяснимая...

Стало очевидно — Россия есть. Воочию, молниеносным постижением открылось, что родина есть, есть Россия, но *что* она есть — это для слепого, повседневного народного «я» остается по-прежнему загадкой, только теперь загадка эта зовет и манит неодолимо, загадка теперь уже не может жить без отгадки, каждый миг кажется загадка эта уже разгаданной... Чувственному постижению чуждается тайна раскрытой, до того она близка теперь, где-то не только около нас, прямо в нас, внутри нас, близкая, своя, внутренняя... Обладание ею обманывает: кажется, можно взять рукой трепещущую золотым пламенем тайну русского бытия, русскую идею и вынести на свет познания, понимания, духовного постижения. Указать на то, что *есть* она, не значит ли узнать-назвать, *что* она есть. Видение несомненно, но чтобы убедиться в его подлинной сущности, нужно раскрыть его смысл, вымолвить его слово, слово — откровение о том, что оно существенно *есть*, это видение нуменального существа России, и *что* оно есть.

Но где же сказано такое слово о России? Загадка страшная, загадка радостная, вся боль и радость сознания русского около этой загадки, весь ужас и восторг самосознания русского здесь, около тайны отгадки загадки этой. Спасением ли, гибелью ли разрешится она — от нее нельзя отойти...

Поставив в 1888 г. проблему о русской идее, о смысле существования России во всемирной истории, Владимир Соловьев сказал: «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹. Очень хорошо, красиво и вместе существенно, окончательно сказано, однако, и завлекательно-безнадежно в то же самое время, безнадежно умно, именно безнадежно для индивидуальной русской мысли. Ведь в «вечных истинах религии», в которых советует Вл. Соловьев искать ответа и сам действительно ищет, ничего нельзя найти прямо и ответчиво говорящего о смысле существования России, о том, *что* она есть. Однако, с другой стороны, нельзя не искать, в конце концов, ответа именно там, в вечных истинах религии. Как же быть? Пытаться возвести проникновенные мысли русских мыслителей о России на степень Божиих мыслей, поставить их слова о России в порядок прямого откровения, признать их писание, таким образом, священным писанием и провидения их пророчествованиями, значило бы просто-напросто впасть в прелесть, поддаться дерзкому искушению самочинного и своеумного обожения. Однако и отбросить эти великие русские мысли о России, эти проникновения и прозрения России о самой себе, также нельзя без самозваного юродства и гордого уродства. Считаться с ними в качестве как бы особого вида *пророчествования от человек*ов приходится просто из послушания, из правдивой простоты требования разума и сердца. И ничто, никакое живое слово человеческое, русское слово, — от мечтаний московских людей XV века о Москве как третьем Риме, до... Вл. Соловьева, Достоевского и Константина Леонтьева, ничто не только не может быть сброшено с текущего счета русского мессианского самосознания, но и должно быть призвано в своем праве раскрывать идею нации, русскую идею, тайну святой Руси, думать о ней во времени, хотя полное завершающее и окончательное раскрытие того, что Бог думает о ней в вечности, возможно, конечно, только в порядке откровенных знаний подлинных пророчествований и обетований. Разумеется также, что не всякое русское слово о судьбах России, призванное в своем праве, должно быть вместе с тем признано и в своей правде. Много званых, мало избранных. Но, во всяком случае, прозрения сынов человеческих в идею нации возможны. А если им, — отцам и братьям нашим, — можно, то и нам не невозможно мыслить-молить о судьбах родины своей. Если они должны быть и есть в нас, то мы можем и должны быть в них и усилиями соборного русского мышления-моления соучаствовать в судьбах русского мессианизма, в вечной Божией мысли о святой Руси.

Перелетая мысленно от стародавних мечтаний московских людей времен собрания русской земли к точке срыва в современность, я не случайно назвал три имени: Вл. Соловьева, К. Леонтьева и Достоевского. Здесь последние следы великаньих шагов русского мессианизма и вместе три типичных разрешения вопроса о русском призвании, три последних разгадки стародавней русской загадки. Далее не то что обрыв, а гул современности, сложность и боль настоящего дня, муки умирания и рождения вместе, словом, плавучесть, а потому и незаконченность узора. На грани же нашего времени эти три младших богатыря русского мессианизма, эти, в некотором смысле, первые среди последних славянофилов величественно и красиво замыкают собой путь русской мысли, пройденный от пробуждения русского мессианизма после Отечественной войны 1812 г. в раннем славянофильстве и окончательно заверченный до начала войны 1914 г. Узорчато углубленные мысли, идущие от них в современность, все проходят через глубины изломов этой нашей неизжитой современности и незавершенными, недорисованными уходят в тайну настоящей войны, в тайну времен грядущих.

Венчанное кольцо мыслей о русском призвании, развернувшееся в славянофильстве, как бы слилось и замкнулось в какой-то спайке на этих трех именах, и каждое из них влилось в него самоцветным камнем. Стало три загадочно глазастых драгоценных камня в кольце. И венчалное прежде, оно стало перстнем, чудо-перстнем, упавшим в море русской мысли. Вылавливай его и разгадывай таинственный смысл камней самоцветных. Ничто живое и русское не осталось вне кольца, в цветистой мгле его радужных сияний можно видеть и крылатую радость Пушкина, и мглисто-огненную тайну Гоголя, и всех и вся... Однако венчалное-обручалное, оно стало снова и опять перстнем... Что это? Или венчанная и совсем уже брачная Россия все еще остается предбрачной, все еще невестится невеста белая; названная жена, она все еще дева, но жених с ней и радость не-сказанная.

I

Сто лет тому назад, в испытаниях Отечественной войны, Россия, среди боли, мук и восторгов, как бы обрела себя, *вдруг* обрела и изумилась изумлением великим, обрела и умилилась умилением дивным. В эту страстную годину свою страна пережила радость встречи с собой. Эта радость встречи с собой, со

своим внутренним и тайным, явления с сущностью, феномена с нуменом, дается нации, как и отдельному человеку, в редкие исключительные минуты и именно в страстные минуты, во дни внезапных нечаянных пробуждений, великих отчаянных потрясений, в судные дни огненных озарений болевого воскресения, на краю бездны, в бою, среди смертоносных заболеваний. И тогда какие-то большие внутренние очи раскрываются у народа ли, у отдельного ли человека, и явственно свершается тогда какое-то чудо тайнозрения, сокрытого видения себя, глубины своей, сути внутри. Нация как бы в видении узрит свое тайное как явное. Мистическую ночную звездную глубину правды своей, славы своей, венчанной судьбы своей узрит тогда нация как дневную будничную явь. И в момент ниспосланного испытания, на самом острейшем режущем меча, в сокровенном болевом узле, разверзаются недра народной сущности, и потом, возвращаясь к ним сознанием, творческая народная мысль питательно ими живет долго, долго... И оказавшись, таким образом, с обретенной находкой, наедине с собой, Россия, окрыленная царственным окрылением державной мечты своей, мечты венчанной венцом подлинной орлиной выси своей, соединила даль веков своего прошлого с живою грезой грядущего благословенностью пережитой годины Отечественной войны. Благословенное соединение, благословение священное и царственное, пророчески раскрылось в творческом осиянии сначала дневного солнечного гения Пушкина, затем ночного, звездного гения Гоголя... Россия узрела себя, и обозначилось вокруг нее благословенное кольцо. Пробудилась работа русской мысли, сознательной уже и вместе органически слитой с явленной народной былью. И вот на этой-то ниве созрела и, наконец, развернулась во всю свою истинно богатырскую мощь русская мысль о призвании России, так называемое славянофильство. Оно поместилось между двумя крайними точками русского непосредственного художественного творчества. Русская белая явь в Пушкине и русский вещей сон в Гоголе, а между ними, тоже русская небыль, да и не сказка, не явь, да и не сон — русские думы и упования славянофилов, мечта о святой Руси.

Славянофильство, как органический пласт русской мысли, как литературно-историческую быль, не обидно поместить между мраморным Пушкиным и бронзовым Гоголем. О них отнюдь не иносказательно приходится говорить: *богатыри*. Хомяков, бр. Киреевские, К. Аксаков — это вправду богатыри, старшие богатыри славянофильства, богатыри сказочной были русской мессианистической мысли.

Улыбкой ясною природа
Сквозь сон встречает утро года².

Когда пробегаешь взором по узорчатой душевной ткани того опыта мысли и жизни, который оставили после себя эти славянофилы в истории нашего общества, встает в сознании что-то утреннее, ярко светящееся, насквозь прозрачное, чистое, золотистым солнышком разогретое и нежное-нежное, как речной песок, и вместе целомудренно простое, детски крепкое, уютно-теплое, белое... Что-то действительно детски простое было в славянофильстве, цельное, русскою колыбелью пригретое, но и детски честное, правдивое, детски глубокое вместе. Золотистые ли сны под лазурной синевой небес, золото в лазури, или солнечная позолота на снежно блещущей белизне. Праздничное утро, ранняя обедня и радость строгая, высокая, ревниво стерегущая свой день. Распахнулось окно в сад цветистый, торжественно тихий и величаво задумчивый, радостью солнца все так и залито, а прозрачный воздух сочится видимыми струйками, бриллиантится зелень листочков, лаской жары напоенная, обещающе трепетное жужжание и уверяющий птичий щебет, цветочный концерт запахов, а там в поле спелая рожь колосится, весело улыбочивое, жарко пахнет хлебом, нагретой землей и урожаем. Полная чаша даров земли, неиспитая еще, неизжитая, и не видать ей дна... А впереди — дали, дали синие, дали золотые, такие же прекрасные, как радужная правда снов былого. Чудное «было» там, сзади, во сне; чудотворное что-то ждет — стережет, обещается впереди, зовет, манит и сулит рай сердцу русскому, клад тайный, кем-то заколдованный, птицу-жар, обетованное белое русское царство.

И вот от самого этого златокудрого восхода славянофильства раннего утреннего росистого, прекрасного даже в преукрашенном славном язычестве своем, пушистом и мягком, от самого Хомякова, Ив. Киреевского и К. Аксакова до последнего звена развития сложной цепи славянофильской школы в закатном уже вечернем, сумрачно мгlistом К. Леонтьеве с его жертвенным, крестным, распятым славянофильством, движется пред нами одна и та же центральная проблема Востока и Запада, русского всемирно-исторического призвания. Как известно, славянофилы развивали свое ученье о русском призвании, раскрывали русскую идею в противопоставлении России Европе. Постигая свое русское изнутри, глубинным духовным касанием, интимно и тайнозрительно, они определяли его в сознании как органическое, целостное, существенно-жизненное и религиозное по преимуществу. Наше самосознание исторически яв-

ленное, как молния при столкновении туч, в войне России с Европой в 1812 г., развивается у славянофилов из противоположения России Западу, из критики западноевропейских основных начал, западноевропейской образованности. В основе этого противопоставления восточное православие, христианство чистое, верно хранимое на святой Руси, противопоставляется католически-лютеранскому христианству отъединившегося Запада. «Кроме разностей племенных, — говорит Киреевский в своей знаменитой статье «О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России», — еще три исторических особенности дали отличительный характер всему развитию просвещения на Западе: особая форма, через которую проникло в него христианство, особый вид, в котором проникла к нему образованность древне-классического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась в нем государственность. Христианство было душою умственной жизни народов на Западе, так же как и в России. Но в Западной Европе проникло оно единственно через церковь Римскую»*. Образованность древнего дохристианского мира воспринималась европейским Западом «почти исключительно в том особенном виде, какой она приняла в жизни древнего языческого Рима». «Образованность греческая и азиатская в чистом виде почти не проникли в Европу до самого почти покорения Константинополя». Особенность римской культуры, по мысли Киреевского, выразилась в господстве рассудочности над существенностью, «отличительный склад римского ума заключается в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутренней существенностью вещей». «Может быть, — высказывал догадку Киреевский, — даже эта римская особенность, эта оторванная рассудочность, эта излишняя склонность к наружному сцеплению понятий была одною из главнейших причин самого отпадения Рима». Таким образом, гармоническая целостность внутреннего умозрения, хранимая православным Востоком, на католическом Западе уже с самого IX века искривилась преломлением ее в односторонне-рационалистической призме языческого Рима. «Таким образом, подчинив веру логическим выводам рассудка, Западная церковь еще в IX веке положила внутри себя неминуемое семя реформации, которая поставила ту же Церковь перед судом того же логического разума, ею самою возвышенного над общим сознанием Церкви вселенской; и тогда еще мыслящий человек мог уже видеть Лютера из-за папы

* Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М.: Путь, 1911. Т. 1. С. 182.

Николая I, как, по словам римских католиков, мыслящий человек XVI века мог уже из-за Лютера предвидеть Штрауса» *.

Рационалист христианского Рима, вскормленный деспотией одностороннего ratio, этого лжедержавного отвлеченного начала, господствующего в Риме языческом, подточил самые основы религиозной культуры всего европейского Запада, основы незыблемые в христианстве восточном. Тонким губительным ядом всеразлагающего, всепожирающего ratio отравлена вся западная культура, начиная с основания своего. Хомяков видит глубокое отличие католического мира от православного, главным образом, в душевном нравственном бессилии, в измене собранности христианской любви, в гордыне рассудочного самоутверждения, отложившегося в новых догматах католичества. Вместе с религиозным расколом и нравственным отпадением Запада европейская мысль укрепилась на рационалистической самозаконности своей, отравила все и сама отравилась собственным ядом. «Рационализм, или логическая рассудочность, — говорит Хомяков, — должна была найти себе конечный венец и божественное освящение в новом создании целого мира. Такова была огромная задача, которую задал себе германский ум в Гегеле... Логика Гегеля следует назвать *воодухотворением отвлеченного начала* (Einvergeistigung des Seins). Никогда такой страшной задачи, такого дерзкого предприятия не задавал себе человек. Вечное, самовозрождающееся творение из недр отвлеченного бытия, не имеющего в себе никакой сущности. Самосильный переход из нагой возможности во всю разнообразную и разумную существенность мира. Вымысел мифологии, так же как и мелкое отрицание Мефистофеля, исчезает перед этим действительным титанством человеческого разума» **. «Воссоздание цельного разума (т. е. духа) из понятия рассудка. Как скоро задача определила себя таким образом — путь должен был прекратиться: *всякий шаг вперед был невозможен*». И вот образуется «переродок рационализма» — материализм. И здесь и так скрывается злокачественная язва западного ума, «внутренняя болезнь» рационализма — начало безвольности (нецессарионизма), ведущая европейскую мысль к распадению, к самоотравлению... ***

Самодержавному внешнему рационализму западной философии, повисшему над бездной в немецком классическом идеа-

* Там же. С. 187, 190 и др.

** Хомяков А. С. Собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 267—268.

*** Там же. С. 291.

лизме Гегеля, славянофилы противопоставляют органическую жизненность и гармоническую целостность внутреннего духовного умозрения православного Востока. Они сознательно и глубоко, как-то духовно-чувственно ставили философское познание в зависимость от религиозного опыта, от христианского жизненного питания. Славянофилы чутко и тонко вскрыли духовную нечувственность философской мысли Запада, ее религиозную безвольность, беспочвенность, оторванность от питательных соков внутреннего и целостного духа. Философ славянофильства И. Киреевский требует понимания мысли чувством и духовной связи ее со всею существенностью жизненного опыта. Этим же отрывом от питательных корней целостного духа проникнута вся культура Запада.

Далее, в рационализме европейского Запада коренится самоутверждение личного начала, особенно сильно сказавшееся в сложении западноевропейской государственности. «Начавшись насилием, государства европейские должны были развиваться переворотами, ибо развитие государства есть ничто иное, как раскрытие внутренних начал, на которых оно основа. Поэтому европейские общества, основанные насилием, связанные формальностью личных отношений, проникнутые духом односторонней рассудочности, должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отдельности, связываемый узлами частных интересов и партий» *.

Всматриваясь в узоры тех или других положительных русских начал, отличающих Россию от Европы и представляющих собою как бы отдельные слагаемые мессианистических верований славянофилов, нужно всегда помнить, что славянофилы видели в них не столько то, что России дано, сколько то, что ей задано, не столько обладание, сколько предначертание, не столько уже расцветшее дерево, сколько его питательные корни, которые, если расчистить почву, распустятся в пышном венчанном убранстве царственного цветения Руси. Любовное понимание русского прошлого, восторженное постижение русских начал питали в них чаяния грядущего. Но в высокой степени замечательно, что эти чаяния грядущей Руси у славянофилов раскрывались из самых недр русского былого. Их идеализм был не только существенно реалистический, почвенный, корневой, но и живой русский, свой. Мечты их изливались из самого сердца русской существенной действительности и питались глубинной правдой русской истории. Русская история независимо

* Киреевский И. В. Т. 1. С. 192.

от тех или других, верных или неверных, утверждений о ней в трудах славянофилов была для них не внешне навязанной данностью, не материально принудительной необходимостью, как чаще всего для западнического сознания, а духовной свободой тайного избрания, внутренней сыновней преданностью, душевной привязанностью. И это потому, что русское прошлое — их родное, лично родное, духовно родное, кровно родное, оно в них, оно — факт их внутреннего опыта, не столько исторического познания, сколько сердечного понимания, духовно-кровного постижения. Благостное проникание чувством родины, чувством святой Руси в быль минувшего дано им благодатно. И никогда, ни в мыслях, ни в чувствах, ни на миг не разрывали они этой живой интимной связи, не только не изменяли, но и просто не знали опытно, что значит отпадение, как дышится вне родимой груди. Трагизм разрыва с материнским сердцем нации был неведом славянофилам, они не знали яда той отравы, которой пропитано, которую, как свою правду, приняло отрицательное западническое движение русской мысли. Питательный ток русской истории шел через их сердце, как молоко матери через кровеносную систему ребенка. Они, не отрываясь, возлежали у материнской груди, вот отчего так сильны, нежны семейные чувства в них, так жив, действителен род, так развесисто-цветист, приветливо-зелен, ярк и сочен быт, так дивны роскошью простоты и неизъяснимостью вечно волнующей глубины их воистину русские женщины. Вспоминается, как уже взрослый К. Аксаков, как во дни детства, «хотя бы гостиная была полна гостей, точно так же целовал руки у отца и ласкался к нему, как бывало в детстве». И этот же К. Аксаков просто, как дерево без родной почвы, не смог жить после смерти отца. Гигант железного здоровья, за которое знаменитый доктор Овер прозвал его «печенегом», полный сил и духовного парения, он вдруг захирел и через полтора года умер от чахотки. — Не смог жить без отца.

То, что Россия была, славянофилы утверждали самым фактом своего существования, внутренним опытом положительного самосознания и тем же фактом утверждали они русскую особенность, русскую самобытность, несмотря на неверность многих или пускай бы даже всех отдельных противоположений России Европе. Сыновняя любовь может ошибаться в осознании отдельных родительских, материнских свойств и особенностей, но *мату* не только узнает эта любовь всегда и везде, но и будет всегда и неустанно искать ее, явленную в совершении правды своей в детях и внуках. Ревнивая высокая любовь сла-

вянофилов к русской святой служила прочным залогом, что они не предадут в своих чаяниях грядущего этот лик любимый, незаменимый, неизъяснимый, единственный. Национальное лицо России, вернее — чудотворный явленный лик ее (являющийся вместе и в веках русской истории, и в глубине глубин сердечного духовного умозрения) покрывал в сознании славянофилов все их идеальнейшие упования, всю искомую правду грядущих судеб мира. Поэтому судьбы эти разрешаются Россией, поэтому спасение мира, если не в России, то *через* Россию. Упоенные этим всеразрешающим уравнением, славянофилы еще не подозревали, не чуяли самой возможности трагического противоречия между уже явившейся святой Русью и своим упованием, между подлинным ликом русской жизни и всеобнимающим упованием его же явления в грядущих судьбах мира. Они не боялись подмен, смешения и подобий; угроза двойственности святой Руси в ее интимнейшей и реальнейшей живой данности и всеобъемлющей универсальной и идеальной заданности пред ними еще *не* раскрылась. Они скорее зорко, чутко замечали и больно переживали искажения лика в личинах, затемнения внутреннего и глубокого во внешнем и поверхностном, сущности в случайности. Но в силу и правду слиянности идеалистического универсализма упований своих с реалистическим индивидуализмом ревливной любви и беспредельной преданности видениям своим верили крепко и светло. В грядущих судьбах России им рисовался универсальный синтез, радость всеразрешающих встреч с единственным во всеобщем, слияние *своего* и *всего*, родимого с вечным. Между тем история развития их мысли о России, «русской идеи» и самой России в ее идее — была вместе и историей развития внутреннего противоречия в славянофильстве.

Не раз указывалось, с разных сторон и по-разному, на коренящуюся в самом внутреннем существе славянофильства противоречивую двойственность. Однако все живое живет противоречиями, и, развиваясь, славянофильство раскрывало и свою внутреннюю антиномичность. Двойственная природа славянофильской мысли вскрывается как противоречие между консервативным национализмом и идеальным универсализмом. Русь былая, живая и явленная в существе своем, и Русь, чаемая в грядущих судьбах своих, Русь, данная в истории, хотя и затемненная в подлинности своей Петровским периодом русской истории и в дореформенном периоде только зачатая, не раскрывшаяся в полноте даров своих, и Русь из идеальной западности, в лучезарной возможности упований, — вот крайние точки

притяжения движущейся мысли славянофилов. И вот ревнивая сыновняя любовь их к родине, всегда пред Господом теплая, нежно и чутко стерегущая всякое дыхание родимой своей, обращена к конкретному своеобразию исторической самородности, к реальному и живому своенравию исторической данности, к неуяснимой и влекущей тайно-питательной и вечно-живой глубине русского у себя бытия; сознание же, насыщенное радугой многоцветных идейных сияний, развернувшееся на зов золотых идей магических возможностей, обращено к всеразрешающему универсальному синтезу.

Антиномия, раскрывавшаяся, но не раскрывшаяся до конца в раннем славянофильстве, коренилась в самой постановке проблемы Востока и Запада.

Западному католически-протестантскому христианству славянофилы противопоставляли христианство православное, восточное. И только здесь в исходном основании своих построений противопоставляли Запад Востоку. По всем другим линиям их мысли Западу противопоставляется Россия, православный русский народ, верный хранитель чистого древнего вселенского христианства. Приняв этот дар из Византии при святом своем князе Владимире всею целостной непечатостью девственных сил народных, всею правдивостью сердца горящего, детски целомудренного, народ русский бережно хранил тот дар, дышал и жил им, именно *жил* на протяжении всей своей многовековой и многострадальной истории, особенно же в дореформенном периоде, нетронутым еще западной цивилизацией чужой и старой Европы. Но верная святыне восточного православия Византии, Россия, как раб верный, не зарыла данные ей пять талантов в землю, а действительно приумножила их. И вот другие пять талантов: это сама Россия, Русь святая, русская быль, государственный и земский строй Древней Руси, самодержавная власть царей, венчаных на царство, как на подвиг Христава служения, и свободная соборность начала народного, крестьянско-христианского, общинность и семейственность, любовь и братство.

Все это, что было или только становилось, только хотело быть, все, что родилось и сказалось в русской истории или только зарождалось и намекало, — послужило основанием славянофильских верований в силу и величие русского народа и славянства, связанного с Русью единством крови и веры, общностью истории и грядущих судеб. Судьбы славянства все в будущем, свободная самобытность этих родственных России народностей еще не развернулась, и *здесь почти непчатая, еще девственная почва для высокой христиански-братской миссии*

России. Иноверный европейский Запад и неверный азиатский Восток давят на славянство с разных сторон. Мусульманская Турция угнетает и продает, католическая Австрия соблазняет и предает. Миссия православной России освободить угнетаемых братьев своих, вернуть их самим себе и славянству, объединить, возродить и с ними вместе возродиться к новой жизни духа, братства и любви. Тогда явится во всей силе и славе своей славянская культура, и сияние света этой зовущей правды всеславянского объединения писатели православно-славянского направления едва пытаются объять.

Но ведь сущность исторического бытия России и славянства, основоначала их — на православном Востоке, в Византии. Глубочайший питательный корень там, в византийском христианстве, и писателям православно-славянского направления необходимо было посчитаться с этим до конца. Душа русской души, тайнообразующий дух ее изшел оттуда, из византийского православия.

Двучлен *«Россия и славянство»* нужно было бы пополнить первым и основным членом: *Восток (Византия), Россия и славянство*. Однако в славянофильстве отношение к Византии двойственное, признательно уклончивое, верное и недоверчивое. «Жизнь политической Византии, — говорит Хомяков, — не соответствовала величию ее духовной жизни, но была не без славы и подвигов». Рядом со стихией христианского начала была здесь в силе языческая стихия, усвоенная, по мнению славянофилов, со стороны Древнего Рима.

*«Признавалась просветительная сила христианства, но не признавалась его строительная сила»**. «Христианство в Византии до конца, — говорил Хомяков, — не могло разорвать сплошной сети злых и противохристианских начал. Оно удалилось в душу человека: оно старалось улучшить его частную жизнь, оставляя в стороне его жизнь общественную и произносилось только приговор против явных следов язычества; ибо самые великие деятели христианского ученья, воспитанные на гражданском понятии Рима, не могли еще вполне уразуметь ни всей лжи римского общественного права, ни бесконечно трудной задачи общественного построения на христианских началах. Их благодетельная сила разбилась о правильную и слитную кладку римского здания. Единственным убежищем для них оставалась тишина созерцательной жизни. Лучшие, могущественнейшие души удалились от общества, которого не смели осуждать и не

* Хомяков А. С. Т. 7. С. 53.

могли сносить. Всякое светлое начало старалось спасти себя в уединении. Темнее становились города, просиявали пустыни, и добродетели *личные* возносились к Богу как очистительный фимиам, между тем как зловоние общественной неправды, разврата и крови заражало государство и сквернило всю землю византийскую. Ей не было суждено представить истории и миру образец *христианского общества*; но ей было дано великое дело уяснить вполне *христианское ученье*, и она совершила этот подвиг не для себя только, но для нас, для всех будущих веков. Сама империя падала все ниже и ниже, истощая свои нравственные силы в разладе общественных учреждений с нравственным законом, признаваемым всеми; но в душе ее лучших деятелей и мыслителей, в учении школ духовных и в особенности в святилище пустынь и монастырей, хранилась до конца чистота и цельность просветительного начала. В них спаслась наша будущая Русь» *.

Эту раздвоенность византийской души, создаваемую «непримирным разногласием жизни частной, христианской, и жизни государственной, языческой», принятой самой Византией от Рима, православная Русь не наследовала. «Особенность России, — по мысли И. Киреевского, — заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское ученье получило в ней, *во всем объеме ее общественного и частного бытия*» **. «В какое время? — спрашивает Хомяков своего друга: — В эпоху ли кровавого спора Ольговичей и Мономаховичей на Юге, Владимирского княжения с Новым-Городом на Севере и безнравственных смут Галича, беспрестанно изменявшего самой Руси? В эпоху ли, когда московские князья, опираясь на действительное и законное стремление большей части земли русской к спасительному единству, употребляли русское золото на подкуп татар и татарское железо на уничтожение своих русских соперников? В эпоху ли Василия Темного?.. и т. д. 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; и, конечно, она уже слишком непомерна для земли, князья которой не только беспрестанно губили ее своими междоусобиями, но еще без стыда и совести опустошали ее мечом, огнем и разбоем союзников, магометан и

* Там же. Т. 1. С. 219.

** Киреевский И. В. Т. 1. С. 219.

язычников» *. Хомяков, таким образом, вводил существенные оговорки в мысль Киреевского и характер усвоения и развития христианских начал в древнерусской жизни понимается им не столь безусловно, как И. В. Киреевским. Но во всяком случае, если не в прошлом, свершенном, то в грядущем и чаемом Россия, по общей мысли славянофилов, призвана раскрыть *христианскую правду о земле*, не раскрытую в византийском православии, ту деятельно-общественную правду, которая в Византии оставалась бездейственной и мертвенной. Но раскрытие это опять, — и тут характерное колебания славянофильской мысли, — не только дано в полноте в исторических русских судьбах, сколько задано в грядущих судьбах. Святая Русь как-то была святой в зачатке, если в возможности и будет в полноте, в свершении конечных судеб своих. Хомяков называет Русь не из-за того, что святость дана в ней, что она спасена, а потому, что она задана, что Русь стремится жить святостью как питательной сущностью, тянется к ней, спасается. «Если русскую землю, — говорит И. Киреевский, — иногда называли *«святой Русью»*, то это единственно с мыслью о тех святынях мощей и монастырей и храмов Божиих, которые в ней находились, а не потому, что ее устройство представляло сопоницание церковности и светскости, как устройство *святой Римской Империи»* **. Таким образом, *sub specie aeternitatis*, Русь — святая Русь, энтелехия ее — святость, нумен свят, временность же, эмпирическая оболочка, феномен — под тленною тяжестью греховных падений и отклонений. Но в смирении, покаянии грешное русское приковано к русскому святому, к святой Руси... Для К. Аксакова, по собственному признанию: «русская история имеет значение *всемирной исповеди*. Она может читаться, как жития святых» ... Но, говорит он, «да не подумают, чтобы я считал историю русскую историей народа святого! О, я тем бы нарушил и свое мнение о нем, и святыню его смирения. Нет, конечно, это народ грешный (безгрешного народа быть не может), но постоянно, как христианин, падающий и кающийся». Однако «начало всей своей жизни, от которого, по слабости человеческой, он в поступках и отклонялся иногда, никогда его не отвергая и не переставая к нему стремиться и сознавая в таком случае себя виноватым, — есть вера православная. Недаром Русь зовется святая Русь» ***. Таким образом, святая Русь,

* Киреевский И. В. Т. 1. С. 213—214.

** Там же. С. 205.

*** Аксаков К. С. Т. 1. С. 20.

по мысли К. Аксакова, религиозная совесть русской жизни, больше — живая икона русской святости, святой лик русской вечности. Такая живая иконопись вечной христианской святости мыслима уже потому, что каждый православный человек в духовно-христианском аспекте — потенциально свят, лик его — икона в молебном аспекте, видимая не ему самому, в его отдельной греховной самости, а церковной соборности. Не оттого ли каждение в церкви свершается не только в стороны св. ликов икон, но и в сторону молящихся, пред их духовно мыслимой иконой. Вот почему Русь, как выходит по мысли славянофилов, до последнего конца своего не досказанной, свята — не столько в живописном лице, явленном в древнем укладе жизни, сколько в иконописном лике своем, вечно являемом и явимом только в русском апокалипсисе. Таким образом, когда славянофилы противопоставляют западному католически-протестантскому христианству в чистоте хранимое на святой Руси древнее вселенское православие, как гармонически в себе примиряющее все противоположные крайности католицизма и протестантизма, личного и общего, единства и множества, авторитета и свободы, то они делают это в виду некоего универсального синтеза, который предносится им как высшая и глубочайшая слиянность правды, уже исполнившейся в России, и еще только обетованной правды о России. И тут в их сознании широко распахиваются двери в какие-то золотые дали мечтательно-возможной и произвольной расцветченности. Здесь источники прекрасного и прекрас, всяческих смещений и уподоблений. Свое русское противопоставляется европейскому, то как данное национальное, то как чаемое универсальное. Славянофилы обращались, таким образом, то к тому, то к другому началу своей внутренней антиномии, не всегда точно различая — к какому именно.

Как бы то ни было, славянофилы, хотя и говорили (устаами Хомякова), что Россия «едва озарилась лучом истинного учения, как уже стала бесконечно выше Византии», хотя и чувствовали — носили в сердце своем что-то подлинное, существенно отличное в русском православии, чего как будто не было в православии византийском, но это *что-то* более действенно у них психологически, живо в неуяснимой глубине религиозной жизни, чем уяснено и формулировано логически, определено и ответчиво. Особенности русского принятия и исповедования христианства, с самого факта крещения Руси при Владимире Святом, более относятся к силе и душевной настроенности, чем к духовному существу самого православия, таким образом, ха-

рактера более количественного, чем качественного. Славянофильская мысль, все время пламенная и уверенная в себе, все-таки трепетно бьется, пытается пробиться за предельный порог, за которым таится искомая подлинная глубь *своего собственно-русского*, и, достигая предела, остается все время только на пороге, а не за порогом. Тайна потайной комнаты остается невыявленной в их формулах и определениях, или... слишком явной. В прекрасном письме Ив. Киреевского Хомякову о тайне воли читаем: «Покуда мысль ясна для разума или доступна слову, она еще бессильна на душу и волю. Когда же она разовьется до невыразимости, тогда только пришла в зрелость». Мысль об особенностях русского православия, религиозная русская идея только еще развивалась в славянофильстве, «невыразимое», по слову Киреевского, «проглядывало сквозь выражение». О тайне выявления русской религиозной воли в разуме можно сказать то же, что говорит Киреевский в этом письме о тайне в отношениях воли к разуму. «Чем более человек найдет в душе неразгаданного, тем он глубже постиг себя. Чувство, вполне высказанное, перестает быть чувством, и в этом смысле также справедливо слово: где сокровище ваше, там будет и сердце ваше. Практическую истину можно извлечь из этого ту, что воля рождается *втайне и воспитывается молчанием*»³. И вправду сказать, молчание волевое и молитвенное у Ив. Вас. Киреевского в его внутреннем церковном опыте православия, в период литературного запрещения и общения со старцами Оптиной Пустыни, выразительнее и действеннее всех, очень значительных, высказанных им и А. С. Хомяковым мыслей о русском православии. В выраженных мыслях славянофилов, в выявленных узорах их сознательного учения (а не в опыте и в жизни, не в психологии и личностях), в конце концов, не уяснена отличная от византийского самоцветная сущность православия собственно русского. Свое, не текучее, культурно-творческое, а существовавшее, незаменимое, самородное и единственное в нем не выявлено, не показано, не дано. С другой стороны, как мы видели, славянофилы не отличили, ответчиво и строго, свое русское православное от универсально-христианского, рассматривая русское православное как гармонически-универсальное, идеально-синтетическое христианское, и идеальный синтез христианства, как русское. Тем самым в силу логики внутреннего развития своей антиномической сущности славянофильская мысль стала пред дилеммой: или всею силою укрепиться на святой Руси за все конкретное своеобразие, беречь-охранять все исторически данное, пусть своенравное, но свое собствен-

ное, самородно-русское, самобытно-национальное, типическое, исключительное, единственное, хотя бы в основе всего этого и лежало восточно-византийское основаноначало, или же отдаться универсальному синтезу идеального христианства, только мыслимого, только чаемого. Найти выход из поставленной славянофильством дилеммы, так или иначе разрешить его внутреннюю антиномию выпало на долю последних славянофилов, которым суждено было замкнуть кольцо русского мессианизма. Причем оказалось, как это ни странно, что из дилеммы были возможны не два, а целых три выхода.

Первый выход в разрешении внутренней антиномии славянофильства в сторону торжества *реального* момента в нем, конкретного, своеобразного, самобытного русского начала; на этом пути «русская идея» раскрывается как древнее вселенское восточное православие, как византизм. Православный Восток — единственно свое собственное самородное, самоцветное в нем, самоценность и высшая ценность. Россия и славянство — только хранилище света с православного Востока, их призвание в охранительном консерватизме, в торжестве исконных начал христианской чистоты и единственности в византийском православии. Таким образом, по существу своему этот путь — *реалистический, исторический, православно-византийский*, по характеру жизненной задачи своей — *охранительный, религиозно-реакционный* и, наконец, по внутреннему духовному строению, как увидим далее, *внутренне-крестный и страстный*.

Второй выход из дилеммы — в разрешении славянофильской антиномии в сторону торжества *идеального* момента в ней. Русское понимается на этом пути как всемирное, универсальное, и «русская идея» полагается в создании универсального христианского синтеза, для которого все: и византийское, и славянское, и русское, и европейское — только строительный материал. Призвание святой Руси на этом пути в собрании и устройении всемирной христианской храмины, исторически как бы рассыпанной, в отвержении себя и своего ради всемирного и всего, в самоотречении ради воссоединения, ради христианского всеединства. По существу своему этот путь — *идеалистический, над-исторический, христиански-синтетический*, по природе жизненных задач своих — *общественно-строительный, отвлеченно-творческий*, по внутреннему устройению души — *чувственно-воскресительный и страстный*.

Наконец, возможно, казалось бы, еще третий выход, третий путь. Как нечаянная радость, он мог бы открыться вдруг на одном из поворотов первого пути, на том месте его, где правосла-

вие византийское исторически вливается в православие русское, тайнообразуя его и животворя. Если есть православие *русское*, существенно и провиденциально, а не только по названию, внешне историческому признанию и местному исповедованию, тогда есть и явленная радость нечаянная, своя собственная у нас русских, есть единственное свое — вечное, особенное православное, есть святая Русь, как свое интимное и тайное сочетание в едином существе человеческого русского и божественного Христова, неслиянное с древним вселенским православием византийского Востока и нераздельное с ним. Этот путь не реальный, однако же и не идеальный, или, быть может, тот и другой вместе; не вмещен он в исторической данности, однако и не лучится в надмирном сверх-историческом отрыве отвлеченно-творческого синтеза. Не безнадежно-охранительный он и не в себе замкнутый, но и совсем не строительно-творческий, общественно или лично созидательный. Его как бы вовсе нет и не может быть, но он есть и не может не быть в одно и то же время; молитвенный о благодати он, благодатно-дарственный, *возблагодатствованный, крестный-страстной и воскресный вместе*.

По *первому* пути, в питательную, живую и вещь тему религиозно-национальных нитей истории, в недра сокровенные религиозного древа жизни, в глубь, в созерцательное прошлое, так сказать, вправо, развивалось славянофильство в трудах К. Н. Леонтьева, этого последнего разочарованного славянофила, отозванного от славянофильства звоном «миров иных», однако не отошедшего от него до конца и до конца не уставшего любить и лелеять вечно-ценное и единственное в нем. Изнутри им владела строгая и скорбная, измен не знающая, ревнивая любовь к своему единственному своеобразному, повелительно звала его неприкасаемая монашески-аскетическая святыня духовного начала внутреннего православного опыта.

По *второму* пути, в светозарную явь, в высь и ширь, в мечтательное грядущее, пошел влево в развитие славянофильских замыслов Вл. С. Соловьев, в серединном периоде его религиозно-философских исканий. Разочаровавшийся в славянофильстве и увлекаемый золотисто-розовым сиянием своих размашисто-схематических строительных синтезов, он был изнутри движим душистой радугой общественно-чувственного, душевного, а не духовного начала.

По *третьему* пути, не скажу шел, а только обозначил его нечаянным намеком Ф. М. Достоевский. В явной же, развившейся сущности своих касаний к славянофильству он шел то

по первому пути — в религиозно-общественной и политической проповеди «Дневника писателя» и крупных романов, то по второму пути, бок о бок гранича с Вл. Соловьевым, — в пушкинской своей речи и в некоторых значительных и выразительных местах «Братьев Карамазовых». Хотя все такие выразительные места у Достоевского всегда удобопревратны и он всегда оставлял для себя лазейку для возможных перетолкований.

Итак, когда-то *белое*, как перистое белое облачко в золотисто-радужном окружении воздушных перышек, раннее славянофильство первых славянофилов внутренней логикой своего развития по воле судеб должно было, преодолевая скрытое внутри себя противоречие, перейти или в агатово-*черное* славянофильство К. Леонтьева, таинственно блестящее, серебрящееся своей черной глубиной бездонной, или в бледно-*розовое* синтетическое славянофильство Вл. Соловьева, необъятное в пустынной шири далеких перспектив, или, наконец, ухватиться за целомудренно нежные *лазурные* отсветы, что стыдливо голубеют в капризно-змеящихся впадинах и извивах творческих намеков Достоевского.

И вот так слилось славянофильство в кольцо, замкнувшись в точке слияния тремя самоцветными камнями выразительными — в трех этих именах. Загадке о «русской идее», загаданной у славянофилов, К. Леонтьев как бы говорил некое таинственное *да* через явственное, в отчаянии выговариваемое *нет*, Вл. Соловьев через ясно слышное, очевидное *да* говорит тайное *нет*, Достоевский пытался говорить и *да* и *нет*, выговорил *ни да ни нет*, а про себя, чуть слышно прошептал одними губами, не страшным шепотом, как Раскольников Разумихину, а шепотом изумленно-радостным и молитвенно-несмелым, с смиренным дерзновением прошептал что-то такое, что могло бы чудно и просто вдруг покрыть нечаянную радостью и *да* и *нет*, но, однако, в его устах не покрыло.





В. Ф. ЭРН

Время славянофильствует

<фрагмент>

I

Я знаю: многое из того, что я буду говорить сегодня, покажется — и должно показаться — парадоксальным. Поэтому я должен начать с точного разъяснения моей темы и пределов моей задачи. Мое главное положение: *время славянофильствует*, означает прежде всего, что славянофильствует *время*, а не люди, славянофильствуют события, а не писатели, славянофильствует сама внезапно заговорившая жизнь, а не «серая теория» каких-нибудь отвлеченных построений и рассуждений.

Своим положением я меньше всего хочу сказать, что в наше время размножились славянофилы или что славянофильские доктрины вошли в моду и стали темой дня. Напротив! Умонастроение образованных русских людей в массе теперь, как и встарь, равнодушно или враждебно славянофильским идеям. Следовательно, не людей и не мнения их имею я в виду, когда говорю о *времени*. Каждая эпоха истории, эмпирически дробящаяся на бесчисленные отдельные факты, складывается тем не менее по линиям неповторимой индивидуальности, и внутренняя организующая сила этой индивидуальности может быть названа древним термином: *эном*. Своим положением я хочу сказать, что, каково бы ни было массовое сознание образованных русских людей, мы фактически вступаем в славянофильский эон нашей истории; он же самым тесным образом связан с судьбами всего мира. Чудовищный вулкан смерти и крови, вдруг восставший над всей Европой, на великий суд и испытание созвал государства и племена, и то, что в жизни народов было скрыто под семью замками, неожиданно всплыло вверх и засияло ослепительным светом; то же, что всем бросалось в гла-

за, что всеми превозносилось и славословилось, вдруг зловеще померкло, и общепризнанные учительные светильники пред лицом всего мира с удушающим чадом сами сдвинулись с мест. Лик земли во мгновение ока решительно переменялся, а стрелка истории перелетела бездны времен.

Моя задача состоит в том, чтобы оправдать мое положение и попытаться установить, что то, что казалось чистой славянофильской фантастикой и патриотическим сновидением, начинает сбываться, переходить в явь, и то, о чем с косноязычием, с ошибками, с гениальностью, со страстью говорили отдельные единицы, становится исторической действительностью.

Но для того чтобы устранить всякую неясность в моей теме, я должен сказать, что под славянофильством я разумею не тленную букву различных славянофильских доктрин и не греховные ограничения, которые затемняли святую сущность их основных постижений, а лишь животворный, вселенский дух, который явно сквозил и сиял через рубища их исторических, общественных и даже философских доктрин. Живое сердце славянофильского мирочувствия с особенной чистотой и пламенностью бьется в пушкинской речи, и слово Достоевского: *всечеловечность* — есть гениальная формула, к которой, как к живому центру своему, тянется все великое и живое в умозрении славянофилов.

Итак, я хочу показать, что время славянофильствует в том смысле, что русская идея всечеловечности загорается небывалым светом над потоком всемирных событий, что тайный смысл величайших разоблачений и откровений, принесенных ураганом войны, находится в поразительном созвучии и в совершенном ритмическом единстве с всечеловеческими предчувствиями славянофилов.





Н. А. БЕРДЯЕВ

Эпигонам славянофильства

I

За всю мою литературную деятельность я никогда не вступал в личную полемику, никогда не отвечал на многочисленные на меня нападки, не восставал литературно даже против явного искажения моих мыслей. Я всегда был принципиальным противником личной полемики, никогда не верил, что она может способствовать выяснению истины и что она может быть поучительной для читателей, — и для В. Эрн* я не считаю нужным делать исключение. Только идейный спор считаю я достойным писателя и мыслителя. Возможны еще интимно-психологические разговоры, но они предполагают большую тонкость, сложность и интуитивную одаренность. Скажу только, что Эрн совсем не осведомлен о моей литературной деятельности и о моем духовном развитии. Но мой спор с Эрном и его идейными соратниками о славянофильстве и русском национальном сознании может иметь большее значение, — он очень актуален в нынешний час истории. И я хочу указать Эрну, как этот спор нужно вести, чтобы он был интересен и важен не только для нас и наших домашних счетов. К сожалению, полемическая статья Эрн носит совершенно личный характер. В ней ничего не сказано по существу о тех мыслях, которые я высказал в своей статье «О “вечно-бабьем” в русской душе»**. Никакого принципиального спора нет. Эрн мне ничего не возразил. Он применил старый и испытанный прием унижить противника, подорвать к нему доверие.

В настоящее время такой дует ветер, что очень легко быть славянофилом и националистом. Но я, много лет писавший о

* См. его статью против меня: Бирж<евые> вед<омости>. 30 января.

** Бирж<евые> вед<омости>. 14 и 15 января.

национальном сознании и высоко оценивший значение славянофильства в истории нашего самосознания (я написал книгу о Хомякове), теперь переживаю то, что Вл. Соловьев переживал в 80-х гг., когда он писал свой национальный вопрос в России», — мне неприятно плыть по ветру, и я вижу опасность для России от такого плаванья. Также и расправа с Кантом в данный момент мне кажется слишком выгодной и легкой. Я не последователь германской философии и давно уже вскрывал ее грехи*, но погром германской философии сейчас может быть слишком улично популярен. Суд над Кантом должен твориться вне уличного шума и базарных страстей.

Как русский человек, любящий свою родину, болею я о том, что в русской душе есть «бабье». И я хочу для своей родины и для ее великого будущего, чтобы в ней креп мужественный дух и чтобы она освободилась от внутреннего и внешнего рабства. Даже в бунте против России может быть больше русского, чем в доктринерском преклонении перед Россией Эрн! Бакунин¹ был более русским по духу, чем Эрн со своим доктринерским славянофильством. Философическое письмо Чаадаева, в котором он сказал страшные вещи о России и отрицал ее, как никто никогда не дерзал отрицать, было русским делом, великим актом русского самосознания. Непонятно, почему Эрн идейный вопрос о необходимости для России мужественного духа перевел на чисто личную почву и превратил в вопрос о моей мужественности или женственности. Мужественная ли у меня природа или не мужественная, это не имеет прямого отношения к тому моему твердому сознанию, что русскому народу необходима мужественность и что ему не хватает мужественности в его отношении к государству. Когда я писал статью «О “вечно-бабьем” в русской душе»², меня интересовала судьба России и сам Розанов интересовал меня как отражение некоторых черт, которые есть и в самой России и которые опасны для России. И я считал плодотворным и интересным спор о России и ее судьбе, о мужественном и женственном в русской душе, а не об Эрне. Я не делал личных сопоставлений Булгакова, В. Иванова** и Эрн с Розановым. Я умею делать индивидуальные различия

* Еще в 1904 г. я напечатал в «Вопр<осах> философии и псих<ологии>» статью «О новом русском идеализме», в которой противопоставил онтологизм русской философии трансцендентализму философии немецкой.

** Должен оговориться, что В. Иванов как поэт и теоретик искусства стоит выше всего этого, вне всех этих направлений.

и хорошо знаю, как мало походит Эрн на Розанов. Но я думаю, что общественно и сверхлично Булгаков, В. Иванов и Эрн попадают в то же течение, тот же национально-стихийный порыв ветра, что и Розанов. Если бы они имели смелость до конца раскрыть свои религиозно-общественные и религиозно-государственные верования и упования, то это стало бы ясно. Но у них не хватает на это смелости. Может быть, Эрн лично и очень мужествен, это меня не касается, но его сознание о России совсем не мужественное. Его несут события, и он склоняется перед стихией и ставит ее выше личности, ее воли и активности. В национальном самосознании природное у него преобладает над лично-человеческим.

II

Совсем непонятно, почему Эрн обвиняет меня в том, что я ничего существенного не сказал о православии, и требует, чтобы я прямо сказал, что я имею против православия. В моей статье ничего о православии не говорилось, кроме указания на то, что с православием Розанов ничего общего не имеет и связан с ним лишь бытовыми грехами православных людей. Тема моей статьи совсем иная. Напрасно Эрн думает, что задеть его значит задеть православие. Православие как великая мировая сила и доктрина Эрна — вещи совершенно несоизмеримые. Чувствую Эрна не столько православным, сколько протестантским пиетистом, методистом или спасенным баптистом. Религиозность его — совсем не русская. Такой безоблачности не бывает на нашем русском небе. В Эрне нет ни русского смирения, ни русского бунта. Важен духовный тип — человек, его мироощущение. И вот тут боюсь, что у Эрна слишком мало православного и русского. Ничего плохого в этом нет, но не нужно всем колоть глаза своим православием и славянофильством.

Эрн совершенно невпопад заговорил о православии, о котором и речи не было, вместо того, чтобы заговорить о вопросах, о которых действительно была речь в моей статье. Эти вопросы я и хотел бы поставить Эрну, как и Булгакову и В. Иванову. Первый вопрос, затронутый в моей статье, очень важен для судьбы России и спор о нем очень желателен. Это — вопрос о том, должно ли и может ли быть в России возрождение славянофильства? Я выставляю такой тезис: славянофильство и западничество одинаково должны быть преодолены в творческом национальном самосознании. Этот тезис я решительно высказал уже в

своей книге о Хомякове *. Вся история русской мысли XIX века была наполнена распрей славянофильства и западничества, и через распрю эту в муках рождалось наше национальное сознание. Но и славянофильство, и западничество были еще выражением национальной незрелости. В славянофильских и западнических идеологиях был какой-то провинциализм, который должен быть преодолен. Уже В. Соловьев делает огромный шаг вперед по сравнению со славянофилами и западниками, и я хотел бы продолжать его традицию в национальном вопросе. А в прошлом Чаадаев мне не менее дорог, чем Киреевский и Хомяков.

Значение нынешних мировых событий для русского сознания я понимаю, прежде всего, как конец старого славянофильства и старого западничества, как начало новой эры. После мировой войны старое противоположение Востока и Запада потеряло свое значение. Россия окончательно войдет во внутренний круговорот жизни Европы и раскроет для Европы свои великие духовные потенции. И те, которые хотят сохранить и возобновить старое славянофильство, по моему убеждению, тянут Россию назад и вниз. Все основные тезисы славянофилов — об исключительном значении восточного христианства по сравнению с западным, об отношении к западной культуре, об отношении народа к государственной власти, о связи религиозного призвания России с ее бытовым укладом — должны быть радикально пересмотрены и изменены новым национальным сознанием. Эрн, по-видимому, думает, что нужно выбирать: или славянофильство, или «Кизеветтер»³, третьего ничего нет. Я вижу в статьях Эрна, Булгакова, В. Иванова реставрацию дурного славянофильства, не вечного, а ветхого в славянофильстве. И в этом я вижу большую опасность для России, с которой нужно бороться, подобно тому, как Вл. Соловьев в 80-е годы видел большую опасность в националистическом возрождении славянофильства. Славянофильство теперь может быть лишь упадочным, а упадочность может отравить трупным ядом. То, что было ценного и непреходящего в славянофильстве, давно уже отделилось от славянофильской оболочки и живет самостоятельной жизнью. И в нынешний исторический час, когда мы ждем нового для мировой жизни, реставрация славянофильства есть духовная реакция, реакция в глубочайшем смысле слова. Последствия этой реакции немедленно дают себя знать на практике. Пусть Эрн и его единомышленники прямо выскажут свои

* См.: «А. С. Хомяков». Изд. «Путь».

тезисы по вопросу о славянофильстве, ничего не прикрывая и не замалчивая. Пусть до конца выскажет свои упования. Не нужно либеральных условностей, которые остались, как привычки, приобретенные в том обществе, в котором приходилось жить и с которым не решаются порвать.

III

У С. Булгакова в статье «Родине», напечатанной в начале войны в «Утре России»⁴, проскользнуло что-то последнее, более окончательное. Потом, по-видимому, он сам этого испугался. Но хорошо было бы раскрыть до конца то, что там было сказано лишь в виде лирических возгласов. Тут я подхожу к другому основному вопросу, поднятому моей статьей, вопросу об отношении русского народа к государству. Национальная зрелость и возмужалость русского народа есть также и его государственная зрелость и возмужалость, т. е. окончательное осознание того, что русское государство есть «наше» государство, государство русского народа, выражение всенародной власти и силы. Государство не есть предмет поклонения и мнения, не есть даль и высь, не есть инородная сила, которой нельзя служить, а есть функция народной жизни, имманентное выражение народной воли. Розанов проповедует поклонение, почти обоготворение государственной власти как мистического факта и мистической силы. И в этом есть что-то характерно-русское и опасное. Этот уклон есть и у Булгакова и у многих выразителей «русского направления». В этом обнаруживается не мужественное отношение к государству и власти, вечный русский соблазн покорности и растворения, отдания себя чужой воле. Эту проблему можно выразить философски: нужно ли трансцендентное религиозное освящение государственной власти или имманентное человеческое развитие? Первый путь я считаю ложным в период возмужалости народа и для России опасным. По этому пути движется «направление» Булгакова, Эрна, св. П. Флоренского. Они ищут в государстве священства по аналогии со священством в церкви, для них государственная власть есть ангельское начало. Этому решительно нужно противопоставить понимание государственной власти как начала человеческого, со всей относительностью природно-исторического процесса.

Это путь секуляризации государства, снятия с него трансцендентного освящения во имя имманентного его преобразования и преображения в общественность, освящаемую изнутри

человеческого духа и через его творческую активность. Булгаков мечтает о «теократии белого царя». Это путь религиозного сервиллизма, поддерживающего и сервиллизм общественный. Об этом нужно открыто говорить и спорить. Трансцендентное освящение государственной власти есть состояние младенчества и источник рабства. Духовная зрелость переходит к имманентно-свободному освящению общественной и государственной жизни из глубин духа. Духовная эмансипация личности в России должна порвать связи и узы, налагаемые на дух человеческим религиозным материализмом, обоготворением объективно-телесного, материально-относительного как абсолютного. Вся относительная материальная и историческая жизнь должна быть свободна, автономна, должна направляться религиозно-имманентно, а не религиозно-трансцендентно, духовно, а не авторитарно. Для трансцендентного сознания государственность останется тем, чем была «конница» для Розанова на тротуаре. Для имманентного сознания — мы сами конница. Вот проблема, поставленная мною, и это важнее мелких счетов Эрн. Тут есть серьезная вражда, столкновение разных духов. Хотят ли Булгаков, Эрн, В. Иванов, чтобы русский народ невестился по отношению к государственной власти или хотя, чтобы русский народ сам был мужем, сильным и властным, по отношению к земле своей? Вот мой вопрос.

С этим связано и то, как должно относиться к России, к родине? Я думаю, что отношение Эрн к России есть создание себе идола и кумира. Религиозно-недопустимо говорить, что русская душа предвечно обручена с женихом своим Христом. Обручение с Христом русской земли еще впереди, это — задача, а не факт, не данность. Святая Русь — религиозный идеал, а не идол и не кумир. Человек — свободен, и душа России свободна, и потому стоит перед ней творческая задача, дело ее активности.

Если судьбы России предрешена и нет для нее опасности падения, то нет свободы, и перед активной волей ее не стоит никакой задачи и никакого идеала. Так идеалы подменяются идолами. Онтологическое утверждение предвечного обручения души России с Христом есть источник духовной реакции, пассивности и рабства. Вл. Соловьев вопрошал Россию, каким он хочет быть Востоком, «Востоком Ксеркса или Христа?» И это было истинно христианское вопрошание. Утверждение же Эрн — истинно мусульманское. Прикрытое пантеизмом поклонение России как факту и силе есть сотворение себе кумира. Это серьезная помеха на пути мужественного осознания великих задач России, великих идеалов, к осуществлению которых она при-

звана, на пути созидания новой, лучшей России. Как противоположно это чувство любви к заложенной в душе России жажде совершенства и правды! Эрн, Булгаков, Иванов, как и Розанов, чувствуют родину исключительно как мать, т. е. хотят любить ее безответственно. Но, по прекрасному выражению Герцена, родина есть дитя. И только любовь к родине как дитяти есть любовь ответственная, любовь мужественная и творческая. Любовь к родине-матери есть наше исходное, кровное, сознательное, не доктринерское, а любовь к родине-дитяти связана с нашим мужественным сознанием и с нашей творческой активностью. И еще один вопрос ставлю я нашим неославянофилам. Может ли апокалиптическое призвание России, связанное с конечным периодом мировой истории, быть обосновано на ее историческом бытовом укладе, церковном, национальном и общественно-государственном? Не предполагает ли всякая апокалиптичность и конечность, катастрофический отрыв? Не в России ли страннической, скитальческой, духовно голодной заключены потенции великого мирового призвания? Думаю, что с бытовым благодушием старого славянофильства мы уже ничего общего иметь не можем.





В. И. ИВАНОВ

Живое предание

Ответ Бердяеву

I

Говорят о возрождении славянофильства и в примерном перечне «неославянофилов» (или, как обзывает их Н. А. Бердяев, — «эпигонов славянофильства») провозглашают и мое имя. Я не ищу этого славного памятью былых его носителей родового титула, но не боюсь и связанных с ним подозрений, прилепившегося к нему *odium*'а*. Я просто не знаю, отвечает ли состав моих взглядов этому наименованию. Во всяком случае, крайняя нелюбовь моя к положениям, могущим казаться двумерными, побуждает меня, последовав обращенному ко мне приглашению, высказать мое отношение к лозунгам, признаваемым славянофильскими, и этим удовлетворить настойчивое, по-видимому, желание и Н. А. Бердяева и лиц, ему вторящих, — желание вывести на свежую воду наши «реакционные» стремления, таимые под «прогрессивною» маской**.

* Ненависти (*лат.*) — *Ред.*

** «Реставрация славянофильства есть реакция в глубочайшем смысле слова. Последствия этой реакции немедленно дают себя знать на практике. Пусть прямо выскажут свои тезисы о славянстве, ничего не прикрывая и не замалчивая... Не нужно либеральных условностей» (*Бердяев Н. Эпигонам славянофильства // Биржевые ведомости. 18 февраля 1915 г.*). «Если бы они имели смелость до конца раскрыть свои религиозно-общественные и религиозно-государственные верования и упования, то это стало бы ясно. Но у них не хватает на это смелости» (Там же). «Автор справедливо указывает, что новейшие эпигоны славянофильства, выступая под прогрессивным флагом, в сущности, зовут туда же, куда зовут представители открытой реакции... Они не могут предъявить ему отвода взаимного непонимания и пр. (*Русские ведомости*). 21 февраля 1915 г. (о статье Бердяева)²».

Да и то сказать: окажись в самом деле в общем идеологическом запасе, с которым мы вступаем в новую созидательную эпоху, открываемую нам войною, некое славянофильское наследие или, если угодно, некие пережитки славянофильства, весьма уместно в этом наследии или пережитках разобраться толком: в них может найтись нечто или высоко-животворное. или крайне вредоносное, — а может быть, и то, и другое зараз. Вот Вл. Эрн самым заглавием своей острой книги о войне утверждает: «время славянофильствует»¹, — время, заметьте, а не люди, т. е. смысл событий, сила вещей, разум истории. Как же относится к этому сверхличному разуму наш разум личный, к этому стихийному движению наше свободное самоопределение?

II

Что именно служит критерием славянофильства, — этого никто в точности, по-видимому, не знает. Между тем, если мы не хотим злоупотреблять этим именем, нам надлежит условиться о критерии. Повторяю, что я нисколько не желал бы, чтобы старинному умонастроению или пафосу было искусственно сообщено подобие жизни, которая бы не заключалась внутренне в нем самом. Но убежден, что не умерло и не умрет то существенное в славянофильстве, что можно означить словами: вера в святую Русь. Однако со мной нелегко согласится, что эта вера и есть критерий истинного славянофильства, что все остальное не составляет его отличительных признаков и должно быть сочтено за временные и преходящие оболочки простого и всегда себе равного зерна. Не согласится и потому, что вера эта кажется общим достоянием как славянофилов, так и весьма многих из их противников. Но здесь мне приходится удивить не одного читателя своеобразием своих расценок и распределений, признавшись, что Вл. Соловьев, например, в моих глазах славянофил *quand même* *, а Лев Толстой в самом существе своем — западник.

Что же такое «вера в святую Русь»? Прежде всего — вера. Верить можно только в то, чего прямо не видишь и не осязашь, чего и доказать нельзя. Всякий знает, что есть церковь как организация вероисповедного коллектива; между тем, нужно быть верующим, чтобы произносить в символе веры слова: «верую в Церковь». Итак, вера в Русь есть утверждение бытия

* Несмотря ни на что, все равно (*фр.*) — *Ред.*

Руси как предмета веры. Ее исповедует Тютчев, говоря: «в Россию можно только верить». Земля русская и русский народ принимаются здесь не как очевидность внешнего опыта, но как сущность умопостигаемая. Бытие, им приписываемое, не есть только существование в явлении, но метафизическая реальность. Славянофильство прежде всего — метафизика национального самоопределения, и притом — метафизика религиозная: Русь умопостигаемая есть Русь святая.

Соблазнительно ли, что старинная идеология славянофильства испытала могущественное влияние метафизики германской? Но ведь и прекрасный лебедь, прославившийся на птичьем дворе Гадким Утенком, только от лебедей научился, что есть на свете лебеди и что лебедь он сам. Суть дела не в том, что воздействие шло из Германии, а в том, что у западных наших соседей оказалась метафизика. Не замедлил, однако, открыться для славянофильства и другой, чистейший источник умозрения — в метафизике восточно-церковной, хранящей неприкосновенным древнее предание платонизма; и только проникновение к этому источнику дало славянофильской идее внутреннюю мощь, незыблемые глубинные устои. Во всяком случае, позитивизму, материализму и другим направлениям мысли, отрицающим ноуменальное в явлении и реальность идей, нечего было делать со славянофильскою метафизикой. Для беспримесного западничества Русь была только феноменом, и вера в нее значила совсем другое, чем для славянофилов: это была запечатленная героическими усилиями любви надежда на ее грядущее, свободное бытие, благоденствие, величие, культурное процветание, — быть может, твердая уверенность в этом предстоящем расцвете. Душа России для западника — понятие психологическое, не онтологическое; она — эмпирический характер народа. Глазам славянофила русская душа предстает как мистическая личность, для которой все исторические, бытовые, психологические определения суть только внешние облачения, временные одежды плоти, переходящие модальности ее сокровенного, бессмертного лика, видимого одному Богу.

III

Что сокровенный лик Руси — святой, это есть вера славянофилов, и в самой этой вере нет национального надмения. Она не исключает чужих святынь, не отрицает иных святых ликов и народных ангелов в многосвещнике всемирной Церкви, в собор-

ности вселенского богочеловеческого тела. Напротив, она логически их предполагает, ибо зиждется на признании общего закона мистической реальности народных лиц.

Должно оценить по достоинству характерную черту нашего славянофильства, что никогда не переступало оно едва приметной границы, отделяющей вышеописанную веру от так называемого мессианизма, никогда не отождествляло богоносного призвания Руси с притязаниями боговоплощения. Русский народ мыслится богоносцем так, как богоносец, по православному учению, и всякий человек, имеющий воскреснуть во Христе и неким таинственным образом обожествиться (theosis). Но только древнему Израилю дано было родить Мессию. С другой стороны, вера в святыню умопостигаемого лика предрешает жертвенную готовность отвергнуться ради него от всех земных, изменчивых и тленных облиций и личин, ибо только святая Русь, — подлинная Русь. Русь же не святая — и не Русь истинная.

Здесь умозрение, обостряясь до интуиции и возгораясь неизрекаемым опытом сердца, находит себе созвучное подтверждение в заветных верованиях народа: замыкается круг, и мудрость духовных вершин национального сознания встречается и совпадает с вещими предчувствиями народной души. Поиски Руси невидимой, сокровенного на Руси Божьего Града, церкви неявленной, либо слагаемой избранными незримыми строителями из незримого им самим камня на Святой Горе, либо таимой в недрах земных, на дне ли светлого озера, в серединных ли дебрях, на окраинах ли русской земли, не то за Араратом, не то за другими высокими горами, — чти поиски издавна на Руси деялись и деются, и многих странников взманили на дальние пути, других же на труднейшее звали, не пространственное, но духовное паломничество. Так, святая Русь, становясь предметом умного зрения, как в бытийственной тайне сущая, являлась созерцателям этой тайны чистым заданием, всецело противоположным наличному, данному состоянию русского мира. «Не имамамы зде пребывающаго града, но грядущаго взыскуем».

IV

Но тут именно славянофильство и кажется наиболее уязвимым. Разве все его стремления не клонились именно к возведению града, здесь пребывающего? Не хотели ли славянофилы

уверить нас именно в том, что здесь пребывающий град и есть град чаемый, прикрепить нас и прилепить сердцем к русской данности, как к Руси святой? Так думает большинство, и, чтобы показать несправедливость этого приговора, нужно рассмотреть содержание обвинения по существу и степень его приложимости к представителям славянофильства — исторически. Мы сделаем это с тою краткостью, какую предписывают границы статьи.

Утверждение мистической реальности, просвечивающей сквозь видимое, может соблазнять к отрицанию последнего, как облака, застилающего истинное бытие, — к отрицанию теоретическому, обесценивающему низшую реальность, и к отрицанию практическому, побуждающему проклясть всю земную действительность во имя того божественного, что она собою заслоняет.

Это есть уклон не мысли только, но и сердца: но повинны в нем были разве лишь немногие «отщепенцы» в народе из всего множества «взыскующих Града». Огромное большинство твердо верило, что, хотя бы на Руси грехов было, «что на сосне смолы», тем не менее Русь святая и Церковь невидимая неотделимы от видимой и грехом оскверненной Руси: они — ее душа, корень, глубь, и никогда не переводящиеся на лице земли русской, хоть и неведомые миру, святые служат живою связью между этими глубинами и наружною поверхностью, живым залогом, что внутренний лик земли нашей просияет из глубины сквозь искаженные грехом черты обличья тленного.

Не иначе чувствует это соотношение между умопостигаемою сущностью и явлением живая любовь: на вечное в любимом устремляет свой взор истинная любовь, но это вечное провидит в самом временном, малом и смертном и все оправдывает в последнем, кроме греха, как чего-то чужого и не принадлежащего к его подлинной сущности, зато все, от греха ценное, как бы ни казалось оно случайным, принимает и утверждает и этим приятием, оправданием и утверждением приобщает к бессмертию. Истинно русское мироощущение всецело зиждется на предварении в сердце тайны всеобщего воскресения. Поэтому чисто славянофильскую «установку» взгляда на Русь выразил Тютчев словами, к ней обращенными:

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной³.

Вот это сквозящее и тайно светящее и есть святая Русь, и, кто любит ее, кто ее взыскует, необходимо будет любить и то, через что она, сквозя, светится и светит, кроме греха, не дающего ей светиться и светить.

Полюбит он ее и в ее «скудной природе», и «бедных селениях», и в ее женственно-благоухающей нежности, и в ее мужественной царственности, — не в одних только духовных лучах ее, но и в ее сиротливой тоске и материнской ласке. Полюбит он всю ее самобытность, все ее своеобразие и загадочную, несравненную единственность: ибо так хочет любовь, знающая и утверждающая в любимом его единственность, и такова тайна любви, что в единственном и через единственное открывается для нее всеобщее и вселенское.

V

С исторической точки зрения о славянофильстве можно сказать, что в нем самом диалектически совершилось преодоление первоначального пристрастия к национальной феноменологии (это пристрастие называют теперь «провинциализмом»), — пристрастие, которое заключало в своих расценках много опасностей и много неправды, — прежде же всего ставило его в одну плоскость с феноменологическим западничеством, так что спор велся о преимуществе тех или иных культурных форм, а не о проблеме национальной онтологии, — почему и теперь многие думают, что дедовский спор решен естественным ходом событий, что как нет более прежнего западничества, ибо завершилось ученичество наше и Россия вошла в целостный состав Европы, так умерло и славянофильство и, умерев, не оставило в нас своей бессмертной души.

Этот грех славянофильства кажется мне последствием исходной зависимости его идеологии от источников не чисто духовного опыта. Но вскоре все славянофильство обосновывается на идее церкви, оценивает Русь по степени ее верности церковной правде и останавливается на пороге жертвенного отречения от всего лишь феноменологически русского. После этого наблюдается момент реакции в пользу чистой феноменологии; представители этой реакции (как Данилевский) являются отступниками от внутренней святыни славянофильства, поскольку в своем забвении церковного и вселенского смысла русской идеи становятся на почву национализма биологического и усматривают в

русском деле борьбу за историческое преобладание определенного «культурного типа».

Славянофильство казалось бы внутренне опровергнутым, само себя упразднившим, если бы все живое в нем, его содержание вселенское и онтологическое, его религиозный смысл, его мудрое сердце, — в теснейшей и живейшей связи с утверждением феноменологической особенности русского национального воплощения, понятой, однако, что правильно отмечает Вл. Эрн, — не как статический строй застывших и косных форм, а как вечно живая текучесть осуществления и пресущевления во времени, — если бы все это подлинное и вечное, как теургическое начало народного сознания, не были спасено гениальнейшим и еще не понятым, а порою и смрадно поносимым творчеством и пророчеством Достоевского, которым доселе живем и дышим и о котором доселе не сговорились, славянофил ли он или уже нет, — почему и ученики его не умеют сказать про себя определенительно и недвусмысленно, кто они такие, — славянофилы или нет.

VI

Что в этом строе идей усматривает Н. А. Бердяев (который должен же бы его продумать) нарочито «женского», мне непонятно. Кто, отойдя в сторону, хотя бы осмеивать это умонастроение, должен бы скорее увидеть в нем донкихотскую влюбленность в Дульсинею, либо вовсе отсутствующую, либо примечтавшуюся под грубым обликом Альдонсы. Но все, кажется, давно признали, что Дон-Кихот по-своему прав; и вовсе не смешным представляется нам сказочный герой, помогающийся руки ужасной на вид, недугом искаженной царевны, тайна которой открыта его сердцу, — и вот, когда ведет он невесту венчаться, безобразная пелена спадает с нее и об руку с ним стоит желанная царь-девица. Обретение невесты, высвобождение сокровенной реальности из плена окутавших ее чар есть всегдашний и коренной мотив мужеского действия, — но Бердяев подозревает в славянофильствующих совсем иной душевный и волевой строй.

Их иконопочитание русских народных начал религиозного предания и мистического опыта мнит он идолопоклонством, имманентный опыт иконопочитания смешивает с трансцендентным опытом рабского обоготворения кумиров. Поистине его призыв ко всеобщей «секуляризации», под каковою разумеет

он снятие «трансцендентной санкции» со всех сфер жизни и культуры так, чтобы безрелигиозными стали и философская мысль, и художественное творчество, и быт, и семья, и государство, пока не найдет человек в себе самом их «имманентного освящения», — призыв этот есть не что иное, как иконоборство, естественное для религиозного нигилизма, но на почве мирозерцания христианского и мистического мыслимое как твердо занятая позиция лишь при условии коренного отрыва личности от символического начала церковною миростроительством*.

Но подойдем к проблеме ближе, представим ее более осязаемой. Главный упрек Бердяева «эпигонам» сводится к тому, что они продолжают и питают дурной славянофильский навык «невеститься» по отношению к государственной власти как началу мужественному и потому трансцендентному женственной стихии русской души. Оставляя в стороне не идущий к делу вопрос, есть ли действительно эта черта женской влюбленности и воли к влюбленности и воли к покорствованию в нашем народном характере или ее вовсе нет (я лично думаю, что существенно ее нет, эмпирически же она, к сожалению, зачастую проявляется), — нельзя не видеть, что славянофильству приписана она лишь вследствие ложного истолкования его всегдашних стремлений.

Именно западническому строю мысли свойственно противоположение народу органов власти как самостоятельного и чуждого организма, — каковое противоположение искони было душою западного либерализма и демократизма. Ведь и вырос этот либерализм и демократизм из борьбы между народом и державством, основанным на завоевании, так что развитие форм народной свободы было на Западе последовательным ходом политического раскрепощения. Прагматическое значение этой западнической концепции очевидно: поскольку действительность требовала и от нас усилий раскрепощения, это представление о власти было практически полезно при всей своей теоретической спорности.

Славянофильству свойственно было полярно противоположное воззрение на природу власти: оно защищало теорию ее имманентности народу, и именно этот государственно-правовой имманентизм, представляющийся Бердяеву, по недоразуме-

* Чтобы быть вполне вразумительным, напомним, что церковное построение мира символично, поскольку все формы жизни, церковно утверждаемые, благословляются в низшей сфере сообразно их соотношениям с бытием мира невидимого. Так, брачный союз жениха и невесты освящается заветом «быть во Христа и в Церковь».

нию, столь спасительным, был в высшей степени опасен для судеб нашей действительной свободы.

Но опасен лишь потому, что заключал в себе приманку теоретического оправдания существующих отношений; мог же обернуться и совсем иначе, чем, между прочим, объясняется постоянная правительственная недоверчивость к славянофилам. В самом деле, они положили в основу своего государственного права не феодальный (он же договорный), а римский принцип — принцип «депозиции» народной воли в руки лица или лиц, призванных ко власти. Другими словами, они предпосылали своим построениям утверждение народного суверенитета, видели в монархии монархически самоопределившееся народоправство.

Впрочем, демократическая резкость этой предпосылки смягчалась религиозною окраской представления о народе. Полнота свободы народной этим не умалялась, но вносился в понятие державства, народным избранием установленного, религиозный момент: снятие с себя соборною совестью последней ответственности перед Богом в определении провиденциальных путей народной истории, которое поручалось Церковью тому, кто укреплялся на это мировое дело ее таинственным помазанием. В этом круге исконно русских представлений о царстве, о царе как сыне Церкви и о народе как свободной семье ее нет места ни для мнимого «жениховства», ни для цезаропапизма, спорадические отклонения к которому пресекались самим разумом вещей и внутренним здоровьем нашего народного и государственного тела даже в ныне заканчивающийся петербургский период нашей истории, когда государственная власть, как это живо чувствовали славянофилы, пыталась самоутвердиться по отношению к земле трансцендентно.

VII

Ясно, что национально-религиозная концепция желательного роста нашей политической свободы формулируется на языке живого предания славянофильской идеи, — как готовность м воля народа к соответствующему ступени его исторического возраста приятию на себя все большей и, наконец, полной религиозной ответственности за судьбы отечества, и только в этом смысле можно приветствовать осуществление того, что Бердяев называет «имманентной санкцией» в сфере государства. Вообще же должно сказать, что подобно тому, как христианство

ложно толкуется и переживается равно в категории чистого трансцендентизма, как и в категории исключительного имманентизма, — так и всякая имманентная санкция оправдывает и возводит на новую ступень сознания всякую трансцендентную, и в этом обогащенном и совершенном синтезе одинаково упраздняются в односторонности и несовершенстве как первоначальных положений чистого трансцендентизма, так и той антитезы, которую Бердяев описывает как всеобщую секуляризацию.

Славянофилы и западники — наши старшие братья; а мы, узнавшие в православии * свою свободную родину и родину всей свободы, мы, верящие в Русь святую как в Русь вселенскую, мы — бывшие «русские мальчики» Достоевского, сверстники Алеши Карамазова, выбравшие его в детской игре своим Иваном-Царевичем. Алеша — символический собирательный тип, который напрасно считают невыясненным и о котором стоит в другой раз повести беседу, — тип людей нового русского сознания, напрогноченный Достоевским и им порожденный. И потому если определять представителей того умонастроения, которое продиктовало эти строки, то назвать бы — «алешинцами»! Бердяев с «алешинцами» быть не хочет; его «Иван-царевич» — едва ли не Николай Ставрогин, — не такой, конечно, каким он оказался в воображении своего собственного создателя и, нужно думать, по Бердяеву, искажителя, но субстанциально тот же, только исправленный и подновленный.



* Ввиду соблазна прискорбных недоразумений, предметом которых служит имя «православие», излишним почитаю определительно заявить *hominibus bonae voluntatis*, что означая этим священным именем, как и надлежит нееретику, — духовное, а не житейское, вечное и вселенское в местном и временном, а не местное и временное в его исторической замкнутости и эмпирической относительности. Соборное Христово Тело Церкви святых, божественные Таинства, кафолический догмат, священное и литургическое предание, дух богочувствования, хранимый в преемстве сердечного опыта отцов, — все это достойно именуется православием. Но неправо означаются тем же именем — бытовое предание, культурный стиль, психологический строй, внешний распорядок церковного общества. Упомяну, кстати, что эстетический критерий церковности, о котором говорит о. П. Флоренский в глубокомысленной книге «Столп и утверждение Истины», кажется мне опасным своей зыбкостью; он, несомненно, оправдывается в глубинах мистической жизни и на высотах платонического созерцания, но может оказаться пагубным в истолковании культурно-феноменологическом.



Н. А. БЕРДЯЕВ

Омертвевшее предание

I

Предание может быть живым, действенным для нашего времени. Но предание может быть и окостенелым, омертвевшим и мертвящим. Нередко даже слова великого предания звучат безжизненно и мертво, ничего не вызывая, кроме воспоминаний. Предание оправдано как живая, творческая энергия. Но как воспоминание, ныне уже бессильное творить жизнь, оно не может претендовать на руководство жизни. И поистине много есть в предании окостеневшего и степенного: мертвыми устами повторяются мертвые уже слова. Статья Вяч. Иванова «Живое предание» *, написанная в ответ мне, произвела на меня впечатление подновленной стилизацией старого, омертвевшего уже славянофильства. Слова не звучат уже живыми, не энергичны и не динамичны. В. Иванову не удалось передать чувства живого предания. Он старается писать в стиле старого славянофильства. И так омертвели уже многие старые мысли и слова, что дают статью одного из крупнейших современных поэтов тяжестью, с трудом преодолимой. Трудно почувствовать, что славянофильство продолжает жить в статье В. Иванова. Статья эта поражает своей отвлеченностью, она не связана с конкретным славянофильством, повторяет славянофильские идеи, но совершенно не сообщает славянофильского чувства жизни. А настоящее, некогда живое славянофильство было прежде всего складом души, жизнеощущением, преданием семейным и национально-бытовым, а потом уже доктриной и идеологией. Я думаю, что славянофильство сыграло огромную роль в истории нашего национального самосознания, и верю, что в славянофильстве было

* См.: Бирж<евые> ведомости. 18 марта.

что-то непреходящее и что от него и доньше остались живые семена. Славянофильство было идейно значительнее западничества. Но славянофильство — сложное явление, от него идут разные линии. Конечно, и Вл. Соловьев идет от славянофильства, а не от западничества, хотя он был жестоким критиком выродившегося славянофильства.

Но от славянофилов осталось и мертвое предание, мертвые понятия и слова. И от этой ядовитой мертвечины мы должны во что бы то ни стало освободиться и очищаться. Живая, творческая энергия всякого идейного направления никогда не выражается в повторении идей, доктрин и учений этого направления. Энергия эта — семена новой жизни. Продолжать живое, творческое дело славянофилов и Достоевского — значит развивать и растить брошенные ими семена, идти не только дальше их, но и преодолеть их, иногда даже сжечь их. Повторять же учения, доктрины и платформы означает верность мертвому, а не живому преданию.

В. Иванов дает такое отвлеченно-метафизическое определение славянофильства, при котором исчезают всякие различия и противоположения. Если славянофил — всякий, кто верит в умопостигаемую, ноуменальную душу России, в ее метафизическую реальность, то не только я — решительный славянофил, но славянофил всякий, кто не стоит на почве позитивизма и феноменализма. Признавать нацию метафизической реальностью, организмом скрытым за текучими феноменами национальной жизни может и «западник». Метафизиком и мистиком может быть и не славянофил. Русское мистическое движение начала XIX века было «западническим», а не «славянофильским». И движение это оставило след в народной религиозной жизни*. С другой стороны, В. Иванов слишком хочет связать свое определение славянофильства с платонизмом, с платоновским миром идей.

Это совсем не характерно для конкретного славянофильства, которое обосновывалось более исторически, чем отвлеченно-метафизически.

Увлечение платонизмом — результат современных философских настроений, совершенно чуждых славянофилам. Слишком

* До сих пор среди русских сектантов, духовных христиан, религиозных искателей из народа читают «масонскую» мистическую литературу александровской эпохи. Я сам встречал мистиков из народа, которые зачитываются мадам Гюон, Беме и т. п. книгами в «масонских» переводах.

силен был в них бытовой уклад, связь с исторической национальной плотью. Современные мистические настроения совершенно неприменимы к славянофилам. Славянофилы — не мистики и не знали мистиков. Это были люди крепкие земле, бытовики, привязанные ко всему исторически-конкретному, с большим запасом трезвости в настроении, рациональности в мышлении.

Достоевский — человек совсем другого склада, другого типа, другой эпохи. Он уже не славянофил в точном смысле слова, хотя и пользовался многими омертвевшими славянофильскими понятиями. В славянофильстве не было ничего катастрофического, не было апокалиптических настроений, которые так характерны для Достоевского и Вл. Соловьева*. Это вновь народившееся катастрофическое чувство жизни окончательно отрезывает нас от славянофилов и делает невозможным возврат к их бытовому благополучию и к их крепкой почвенности.

II

В. Иванов, вслед за славянофилами и Достоевским, видит современный лик России, ее умопостигаемую сущность как святую Русь. Пусть греховна Россия феноменальная, но Россия ноуменальная остается святой, страной святых, живущих идеалами святости. Идея «святой Руси» давно уже потеряла свою свежесть и ароматность, она становится все более и более отвлеченной, из нее уходит жизнь. Предание о святой Руси — не живое уже предание. Невозможно отрицать того, что цветом религиозной жизни русского народа были великие святые и подвижники. Образ св. Сергия Радонежского играет определяющую роль в русской истории, и еще не так давно, уже в XIX веке, из недр религиозной жизни русского народа был явлен образ ослепительно белой святости Серафима Саровского. Святость была первоосновой духовной жизни русского народа, как и всякого христианского народа. Наши святые — национально своеобразны, они — русские. Но в святости нет ничего специфически и исключительно русского. Святые были во всех христианских странах, святость была цветом жизни христианских народов. Италия явила образы и лики святости, самые потрясающие и самые пленительные, и она, конечно, имела право осознать

* Отсылаю к моей книге «А. С. Хомяков». Изд. «Путь».

себя святой Италией. Святость есть что-то исходное, основоположное в истории христианских народов.

История христианской души должна пройти через подвижничество и святость. Но невозможно в святости и святых особенное и исключительное призвание русского народа. Святая Русь подлинно существует и имеет корни в жизни народной. Но не только Русь свята, не только на Руси есть святость и святые. В святости нет ничего исключительно и по преимуществу русского. Христианский народ сознает свой сокровенный лик как святой, на известной степени своего религиозного развития. Но в последние века святость идет на понижение, святых все меньше и меньше, и идеалы святости померкли. Россия не составляет из этого исключения. Русь давно уже перестала сознавать себя как святую, и это не феноменально только, а существенно, ноуменально. Святая Русь была глубоко связана с Русью бытовой, была ее опорой. Ныне слова о «святой Руси» мертвеют, не подтверждаются силой самой жизни. Центр тяжести духовной жизни переносится во что-то другое.

Для В. Иванова как будто бы существует дилемма: или поверить в «святую Русь» как метафизическую реальность России и с ней связать миссию России, или признать Россию литофеноменом и отвергнуть ее великое призвание. Но такой дилеммы вовсе не существует. Можно увидеть иной лик России и в ином увидеть ее призвание, и я не менее В. Иванова утверждаю, что в Россию можно только верить. И подобно тому, как славянофилы верили в святую Русь, я верю в *Русь пророческую*, в Русь взыскующую Града Грядущего, Русь странническую. Русь пророческая, взыскаящая, странническая и есть откровенная, умопостигаемая сущность России. В этом Русь исключительно своеобразна и не похожа ни на одну страну мира. Только в русском народе есть это искание во всем абсолютного и конечного, эта неудовлетворенность относительным и средним, эта пророческая и апокалиптическая настроенность. И я верю в пророческое призвание России, в исключительное ее назначение раскрыть религиозно новое в *конечный* период мировой истории.

В исключительность России и ее миссии я верю не менее, чем славянофилы, но по-иному. Я не имею возможности обосновать и развить свои мысли в небольшой статье. Я только делаю противопоставление одной веры другой*. Скажу еще, что национализм мне всегда представляется чем-то не русским,

* См. мою брошюру «Душа России». Изд. Сытина. Прочитано как публичная лекция¹.

скорее западничеством, чем славянофильским. Национализм уподобляет нас всем народам Европы, и он существует у нас, как существует «капитализм» и т. п. явления. Вопреки В. Иванову, я думаю, что Л. Толстой — до глубины русский, что в нем нет ничего западного и что Россия невозможна без Л. Толстого. Религиозные и нравственные искания Толстого, его бунт против всемирной истории, его абсолютные оценки жизни, вся судьба его — великое явление русского духа, мировое по своему значению. И факт существования Л. Толстого имеет большее значение для судьбы России, чем государственное ее могущество. Толстовское отрицание национальности более национально, чем все национальные теории. Л. Толстой не мыслил о России, он был Россией.

Ноуменальная душа России всегда жертвенная и отрекающаяся. Жизненная судьба Александра Добролюбова, бывшего декадента, ныне странника, более характерна для современного лика России, чем жизнь православно-оседлая, принимающая все славянофильские доктрины и платформы.

III

Размышления В. Иванова об отношении славянофильства к государственной власти лишь подтверждает то мое убеждение, что для всякого славянофила государственная власть обладает трансцендентальной религиозной санкцией. То, что говорит В. Иванов об имманентности власти народу, есть игра словами «имманентный» и «трансцендентный». Можно сказать, что всякое принятие «трансцендентного» делает его «имманентным». Но на этой формальной почве мы не сдвинемся с места. Остается острый вопрос: имеет ли власть священно-божественное или природно-человеческое происхождение?

Можно ли вводить феномен государственной власти в природно-социальное развитие? Славянофильский взгляд на природу власти я считаю в корне ложной абсолютизацией относительно, распространением абсолютных категорий на природно-исторический процесс, закрепощение духа материи. Это — порождение религиозного материализма, скрепляющего абсолютную и духовную жизнь с относительными и материальными явлениями. Взгляд этот ведет к смешению Царства Божьего с царством Кесаря, к воздаянию Божьего кесарю. Секуляризация, которая так не нравится В. Иванову и всем неославянофилам, есть исполнение слов Христа: «Воздайте кесарево кесарево, а

Божье Богу»². Христос разделит «Божье» и «кесарево» и секуляризовал царство кесаря. Царство кесаря есть весь этот относительный, природный, материальный мир, в котором царит закон необходимости, а не благодатная свобода Христова.

Секуляризация имеет своей обратной стороной освобождение духовной жизни от оков материальной необходимости. Она провозглашает истину и правду о том, что относительное — относительно, а не абсолютно, что кесарево — не божественно. Стремление к секуляризации государства, семьи, хозяйства, науки и искусства есть не только отпущение их на свободу, но и стремление к правде и отвращение ко лжи. Правда же превыше всего. Вот этот пафос правдолюбия и просматривают современные славянофилы. Их не душит лживость внешней, зримой жизни. Они держатся за условную ложь, за слова, утерьявшие содержание, хотя и вполне искренно.

Меня поразило, что В. Иванов считает возможным повторять старую славянофильскую теорию, давно опровергнутую историей и потерявшую всякое правдолюбие, о том, что на Западе власть была результатом завоевания, а у нас в России — она чисто народного происхождения. Природа власти в России так же мало отличается от природы власти на Западе, как русская община мало отличается от общины всех стран и народов. Особенности России нужно искать в ее духе, а не в государственных и экономических формах, которые очень однообразны повсюду на земле. Придавать непреходящее религиозное значение текущим государственным и экономическим явлениям значит находиться в стадии религиозного натурализма, которым и грешили славянофилы. Секуляризация есть торжество свободы и правды. Религиозное освящение жизни должно идти изнутри, а не извне. Жизнь должна внутренне святиться и светиться, а не внешне освящаться и освещаться. Так раскрываются пути для человеческой активности и человеческого творчества.

Остается совершенно непонятным, почему В. Иванов видит иконоборство в призыве к секуляризации. Могу уверить В. Иванова, что я совсем не иконоборец и ни в чем не обнаружил склонности к иконоборству. Я противник религиозного материализма, но я решительно стою на почве религиозного символизма. Иконы, культ и вся «плоть» религиозной жизни имеют для меня глубокое символическое значение. Секуляризация не может быть направлена против символизма, она лишь освобождает от абсолютизации материально-относительного, от объективно-предметного реализма в религиозном сознании. Все эти проблемы требуют радикального пересмотра, их нельзя решать

традиционно и упрощенно. Вся материальная, объективно-предметная жизнь — лишь символы и знаки духовной жизни и духовных путей человека. Но человеческий дух может попасть в рабство к собственной объективации, может принять объективно-предметный мир за окончательную онтологическую реальность. Тогда начинаются рабство и упадок, и творческая жизнь замирает. В старом религиозном сознании материальные предметы господствуют над человеческим духом и мешают свободному движению. Вот почему нужна секуляризация, за которой скрыт процесс религиозного развития.

IV

В. Иванов делает попытку создать платформу и программу из образа Алеши Карамазова и образует новый термин «алешинцы». Но самый большой недостаток образа Алеши именно в том, что его так легко превратить в платформу и программу, что у самого Достоевского он был проповедью и моралью. Алеша показателен для великих исканий Достоевского, но художественно он ему не удался, он выдуман. Не в Алеше нужно искать великих достижений Достоевского, его подлинных прозрений и откровений. Можно ли сравнить Алешу с волнующим и потрясающим образом князя Мышкина, — настоящим откровением христианского дионисизма? Достоевскому не дано было дара художественно воспроизводить и религиозно проповедовать здоровье. Достоевский открыл, что в болезни, а не здоровье, виден свет, достигается божественное. «Здоровым» трудно понять и оценить Достоевского, он никогда не писал о здоровых, ясных, простых, безоблачных. Славянофильское здоровье и Достоевский — несоизмеримы, никогда не встречаются. И я думаю, что «алешинцы» — люди духовного здоровья — чужды «достоевщины». Сам Алеша, как проповедник здоровья, полноты и выхода из «достоевщины», не убедителен. И не те близки Достоевскому, его глубине, кто следует за его проповедями и применяет его платформы и доктрины, как Л. Толстому не толстовцы близки. Трагедия индивидуальной судьбы, болезнь духа Раскольников, Ставрогина, Кириллова, Версилова, Ивана Карамазова — вот где раскрывается глубина Достоевского. Из Ставрогина нельзя сделать программы, и в этом его значение. В романах-трагедиях Достоевского были пророческие прозрения, художественные, психологические и религиозно-метафизические откровения. Вот где настоящий Достоевский, а не в мо-

ральных проповедях и национально-церковных доктринах. Доктринерское возрождение славянофильства проповедует теоретическое здоровье, предшествующее светоносной болезни духа, пережитой и открытой Достоевским. Но здоровье это — мертвое, безжизненное. Видеть сущность Достоевского в Алеше и «Дневнике писателя» значит пройти мимо революционного и катастрофического дела Достоевского. Я знаю, что Достоевский хотел много нового вложить в Алешу. Но это не удалось ему. Алеша не имеет волнующей жизни. И я слишком пережил Достоевского, чтобы быть «алешинцем». Славянофильство все еще в первоначальном здоровье и цельности, в натуральном хозяйстве духа, до катастрофического расщепления духа, до трагедии Достоевского. И оптимизм современных неославянофилов, подогретый войной, их идиллический взгляд на русскую историю и русскую действительность, отталкивают меня как бессознательная ложь и прикраса, как недостаточная искусственность трагедией жизни личной и исторической, пошатнувшей старые кумиры и разрушившей старые иллюзии.





Ф. К. АНДРЕЕВ

**Московская Духовная Академия
и славянофилы**

<Предисловие>

Появление настоящего ряда кратких и порою случайных справок, объединенных под вышестоящим заглавием, нуждается в оправдании. Читателю может показаться, что предлагаемая его вниманию тема несколько искусственна, что это своего рода прозаический экспромт юбилейного характера. Если бы речь шла о сравнении культурных задач славянофильства с целями просветительной деятельности наших высших духовных школ вообще, — сомнение в правомерности постановки такого вопроса, вероятно, не возникло бы, оправдать перед сынами века древнюю православную веру отцов, с ее бытовым укладом, — вот та общая почва, на которой сходятся и почти сливаются два этих мощных потока — светской славянофильский и духовно-просветительный. Правомерность постановки такой темы не нуждалась бы в оправдании; но, как же быть с понятием московского, примешавшимся к этой чисто идейной стороне дела? Ведь ставить на принципиальную почву вопрос об отношении славянофилов именно к Московской Духовной Академии представляется затруднительным: для этого необходимо прежде всего представить себе характерные черты, отличающие нашу Академию от ее иногородних собратий; но такой общепризнанной ее характеристики нет*.

* Преобладающее историческое направление ее научной деятельности характеризует ее лишь внешнее (ср.: *Смирнов С. К.* История Московской Духовной Академии до ее преобразования. М., 1879. С. 68. «Образование в Московской Академии сравнительно с другими Академиями получило особое направление с характером преимущественно историческим». То же самое, в гораздо большей степени, справедливо и в отношении ко временам после преобразования. Достаточно вспомнить имена Лебедева, Голубинского и мн. др.).

Подобное недоумение вполне законно, и потому тема, поставленная в заголовке статьи, должна пониматься действительно в узком смысле: речь идет лишь о *чисто внешних отношениях*, связывавших деятелей нашей Академии с деятелями славянофильства. Здесь местное и историческое закрывают принципиальное.

Но тогда что же остается и от славянофильства и от Академии? — Почему мы в таком случае останавливаемся именно на этих двух группах общественных деятелей, а не берем для рассмотрения какое-либо иное возможное сочетание любого числа иных человеческих групп?

На последний вопрос мы ответим так: мы ищем следов взаимоотношений между славянофилами и деятелями Московской Академии потому, что, даже за вычетом принципиального, в самом факте встречи тех и других на географическом пространстве Москвы и ее пределов мы усматриваем нечто далеко не случайное: и для славянофильства, и для русского духовного просвещения вообще. Москва — не просто один лишь из русских городов, хотя бы и столичных, а нечто гораздо более существенное. В отношении к славянофилам это — общепризнано. Для славянофилов Москва — подлинное сердце России. «Средоточие правительственное должно быть там же, где средоточие народное», — такова формула Константина Аксакова*. «В Москву, в Москву призывает... своего Царя вся Россия!.. Пора домой!» — восклицает Иван Аксаков**.

Но будучи истинным сердцем России, Москва у славянофилов получает еще и иное, высшее значение. «Поддержи в Самарине его московские, т. е. общечеловеческие интересы», — писал Хомяков Веневитинову***. Но под общечеловеческим славянофилом, как известно, понимали не тот минимум, который остается за вычетом всего характерного для каждой отсталой народности, а скорее напротив — тот максимум совершенства, которого может достигнуть в земных условиях каждый отдельный племенной союз, верный своему божественному предназначению. И нигде, думали славянофилы, высота этого божественного предназначения не доведена до такой степени совершенства, как в племенах славянских и, в частности, — в народе русском. Будущность этого племени представлялась им в сиянии славы:

* Русь. 1882. № 2. «Значение столицы». С. 11.

** Там же. 1881. 17. С. 1 (после 1 марта).

*** Сочинения. Т. 8. С. 58 (М., 1904. Письмо от 24 окт. 1843 г. Там же: «Москва», т. е. «Русь»).

здесь максимум племенного совершенства совпадал поистине с максимумом общечеловеческого вообще. К осуществлению его и звали славянофилы; но успех этой деятельности, по их убеждению, зависел исключительно от степени верности народа православным заветам его отцов. Вопросы славянофильской политики тесно связаны с судьбами русского православия, и если Москва для них тождественна с целою Русью, то и последняя неотделима от всего Православного Востока.

Но не во имя ли защиты восточного русского православия против иноземных влияний получила свое бытие и наша Академия? Ведь она возникла в сознательный противовес западному направлению, проникавшему в русское просвещение*. Как Москва славянофильская звала царя прочь от окна в Европу внутрь, в его русское жилище, так и у «Эллино-Славенския школы»**, из которых выросла Московская Академия, должны были прекратить доступ западным веяниям, сохранить и упрочить внутри восточной ограды разумное понимание вселенской истины православия. И было время, когда наша Академия призывалась одна нести эту ответственную службу. — «Указ наш царский нерушимо полагаем, — говорится в нашей «Академической Привилегии», — еже бы ни единому кому zde в царствующем граде Москве, и в прочих нашея царския державы градах, разве сего от нас, великого государя, учиненного училища... не учить, точию в сем едином общем училище да учатся, но еже бы от разных домовых учителей, паче же от иностранных и иноверных, противности какой-либо вере нашей православной не вноситья и не быти разгласию»***.

Скажут: то было давно, — ныне Академия Киевская действует уже согласно с Московской, Петроград уже не смеется над «московитством» славянофилов, — время московских «привилегий» прошло! Да, но должна ли пройти и самая память о том, что была когда-то на свете славянофильская и православная Москва? Конечно, чем больше мест на земном шаре

* См., напр.: *Галкин А.* Академия в Москве в 17 столетии. М., 1913. Вся вторая глава (с. 27—59). Много примеров также в статье архим. Илариона «Богословие и свобода Церкви» (*Богословский Вестник*. 1915. Сентябрь). Но вообще, конечно, факт исторически известный.

** *Смирнов С. К.* История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. М., 1855. С. 38.

*** Приводится в статье: *Каптерев Н. Ф.* О греко-латинских школах в Москве в 17 столетии // Прибавления к Творениям святых Отцев. Ч. 44. С. 567.

будут в этом смысле, как Москва — тем лучше, однако следует ли отсюда, что понятие московского совершенно теряет свое прежнее значение? Не должна ли Москва и ныне остаться символом православного Востока? Нельзя ли понятие московских привилегий сделать устойчивым, несмотря на внешнее их несоответствие настоящему положению дел? Понятие православного Востока шире понятия Москвы, но оно уже понятия «всего света». Московские привилегии и должны напомнить об этой последней истине. Да, Восток есть только одна из стран света, — в этом его исключительность, но в этой стране света нашла себе земное прибежище надмирная истина, и в этом *привилегия* Востока. Московское, прибавленное к Академии, только напоминает и ей, и всякой другой Академии, что они по существу московские, т. е. не западные, а восточные, православные. Если так, то мы снова возвращаемся к наиболее широкому пониманию поставленной темы как задачи выяснить черты внутреннего совпадения двух великих течений: славянофильского и духовно-просветительного. От прибавления понятия *московского* тема ничего не теряет в своей принципиальности. Но рассмотрение вопроса в такой широкой постановке мы откладываем до более удобного времени: в сборнике, содержащем исторические материалы, и наше изложение приобретает повествовательный характер. Здесь московское берется в его узком смысле, впрочем, и символическое не исчезает вовсе: оно чутко сторожит нашу юбилейную тему, готовое каждую минуту осветить ее временное и местное значение светом, льющим с высоты Востока. Стоя на реалистической почве и признавая истинно восточное всюду, где бы оно ни проявлялось, мы не хотим сводить и Москву к одному лишь отвлеченному понятию. Русский восток всюду, где жива русская идея, но взоры русских людей почему-то всегда упорно обращаются к Москве. Ошибемся ли мы, если скажем, что в последние дни Москва даже решительно победила; что славянофильство ныне становится хорошим тоном, ко благу или ко вреду его — покажет будущее*.

Но если ныне Москва снова объединяет Россию и с нею весь православный восток, то славянофилов и деятелей нашей Академии она объединяла всегда. Когда в 1856 году вышла «Русская беседа», — первый орган объединенных славянофилов, в

* «Время славянофильствует», свидетельствует современный славянофил В. Эри в статье, так озаглавленной. Но он не решается утверждать, что вместе с временем славянофильствуют и люди (Отдельно в серии «Война и культура». М., 1915. С. 5 и др.).

программе которой говорится: «Народность русская неразрывно соединена с православною верой. Вера — душа всей русской жизни»¹, и задачей журнала ставится оправдание и обоснование этого начала, — наша Академия, в лице А. М. Горского, живо откликнулась на этот славянофильский призыв. «Первый № вашего издания, — писал он Н. П. Гилярову-Платонову, — одному из главных сотрудников “Беседы”, — произвел здесь самое благоприятное впечатление. Самостоятельность суждения, — серьезность нравственных убеждений, русский ум и сердце, — сочувствие к славянству — все это прекрасные залогов благих успехов в будущем, успехов, может быть, не быстрых, не громких, но глубоких, сильно действующих на литературу и жизнь. Господь да поможет!» * В этих словах Горского, по поводу самого программно из всех славянофильских журналов, в свою очередь думается нам, дана как бы программа всех позднейших отношений к славянофилам нашей Академии. Пусть эти отношения по-видимому были внешни, пусть было немало и взаимного непонимания, но, думается, на общей памяти тех и других не осталось темных пятен: один молча обмененный взгляд всегда мог восстановить нарушенное равновесие встречи. Ведь те и другие — братья по крови, ведь то — московская кровь, то — лишь выявленное до конца сходство фамильных черт их общей матери православной России.

Так ли это, или нет — пусть судит читающий описание этих внешних встреч.



* Приводится в статье: *Шаховской Н., кн. Годы службы Н. П. Гилярова-Платонова в Московском Цензурном Комитете // Русское обозрение. 1897. Т. 46. С. 171 (Письмо от 11 мая 1856 г.)*.



С. А. АСКОЛЬДОВ

Отзвуки славянофильства в год войны

Славянофильство в известном смысле умерло. Его идея потеряла нечто весьма существенное и в своей интенсивности и в экстенсивности — и, кажется, безвозвратно. Уже балканская война 1913 года с ясностью обнаружила, что славянство есть только научно-историческая категория, а вовсе не братство близких по духу и крови народов. Выступление Болгарии на стороне Германии и Австрии в великой европейской войне еще раз подчеркнуло эту истину, бывшую ясной уже для К. Леонтьева¹. Но если даже ограничить идею славянофильства одной Россией, все же едва ли кто-либо из теоретиков славянофильства стал бы в наше время утверждать неизменно predetermined миссии России быть единственным избранным народом, порождающим все религиозно ценное только из себя без всякого научения извне.

Такую формулировку и самочувствие русского мессианизма всесторонне и, на наш взгляд, окончательно преодолел Вл. Соловьев. Но будучи противником крайнего славянофильства, тот же Соловьев был в известном смысле и проповедником русской идеи. Однако не как чего-то исключаящего западную культуру и самоутверждающегося, но только как ничем не заменимого национального своеобразия, вносящего свой религиозный вклад в общий синтез всечеловеческого христианства.

Выпущенные книгоиздательством «Война и культура» брошюры С. Н. Булгакова «Война и русское самосознание» и А. С. Волжского «Святая Русь и русское призвание»² воспроизводят в основных чертах отчасти это смягченное славянофильство Соловьева, отчасти более резкие формулировки его предшественников. Брошюры эти имеют несомненный интерес, но только потому, что они написаны авторами, прошедшими школу углубленной и утонченной мысли, но и потому, что написа-

ны в годину войны, когда вопросы о том, что несет в себе Россия и ради чего подымлет она иго войны, получают наибольшую остроту и значение. Отвечают ли на эти вопросы названные брошюры? На наш взгляд — не вполне. Однако правильно оценить эту неполноту можно лишь поняв, что полные ответы на эти вопросы представляли бы уже своего рода пророчество. Ведь Россия, понимаемая не в плоскости политического феномена, а в ее национальном бытии, есть не только то, что она была, но и то, что она будет. И только ценностью этого «было» и «будет», которые в то же время составляют ее мистическое «есть», оправдывается ее кровавая жертва. Ведь Россия, понимаемая не в плоскости исторического феноменализма, а в ее национальном бытии, есть не только то, что она была, но и то, что она будет. И только ценностью этого «было» и «будет», которые в то же время составляют ее мистическое «есть», оправдывается ее кровавая жертва. Однако частичные ответы и ответы, напоминающие о самом существенном для русского национального самоопределения, найдем мы и в этих брошюрах, по-разному и с разных сторон устремленных к одному и тому же, — к России как сверхчувственному целому. «Надо любить в своем народе, как и в себе самом, не себя, а свое призвание». Эта мысль Булгакова, составляющая красивую парافразу к тезису Соловьева — «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности», — одинаково характеризует то «славянофильство», которым проникнуты обе брошюры.

Булгаков является, несомненно, наиболее близким Соловьеву писателем, как по своей общей позиции, так и по данному вопросу. Он мыслит призвание России не в гордом отъединении от Запада, а, напротив, в сознании невыполненности тех задач, которые разрешимы лишь в сотрудничестве со всей Европой. Запада нужен был России, по мысли Булгакова, «прежде всего как школа техники, недостаток которой парализовал наше духовное творчество. Запад нужен был нам и как сокровищница духовной культуры, подлинных творческих ценностей». Однако все это необходимое ученичество у Запада нужно было прежде всего для более свободного и полного выявления своего. Ценное свое должно быть затем соединено с ценным чужим — таков смысл сотрудничества. Но в технических ценностях Запада заключается и величайшая опасность особой формы духовного растрепания, а именно прельщения внешней культурой техники и комфорта, вообще устройства жизни на земле на началах механики физической и социальной.

Этот наиболее опошляющий дух человеческий вид «amor loci» * — любви к земле как к комфортабельно устроенной квартире — характеризуется Булгаковым очень метко и ярко. Война испепеляет этот «amor loci». В этом, а также в конечном единении европейских государств, которое должно возникнуть именно из войны, заключается духовный смысл войны и ее оправдание. Брошюра Булгакова все-таки не отвечает на вопрос о призвании России и вообще не определяет положительным образом, в чем же заключается ее национальный «талант», который должен быть возвращен и приумножен ко дню всемирных итогов в духовном союзничестве с Западом. Вообще мысль автора направлена больше всего на то, в чем Россия как целое не очень погрешила, а именно на тот amor loci, в котором заключается отрыв от Бога, грозящий всем вообще итогам земной истории.

Волжский идет несколько дальше. Представляя в большей своей части весьма тонко продуманные и прочувствованные memorabilia всего славянофильства, его работа в заключительных страницах содержит некоторые указания на то, в чем автор видит религиозную миссию России. Эта миссия в «крестном пути» до конца. Автор говорит даже о возможности для св. Руси, «приняв Господний зрак рабий, умалиться даже смерти». Она, по словам автора, даже может «ограничить себя для служения другим, может, пожалуй, умыть ноги хотя бы народам Европы, но не ради уступчивого всепримирения с ними, не для всечеловеческой вселенской гармонии на земле, а для высшего возвеличения своего знамени, своей вечной славы — славы креста Господня». Конечно, эти слова Волжского звучат весьма туманно и несмело. Однако мы видим в них все же нечто намечающее определенный путь. Как Леонтьев и как Соловьев в своей последней фазе, знаменуемой повестью об Антихристе, Волжский примыкает к тому религиозному пониманию и жизнечувству, которое не допускает для чистых христианских начал каких-либо решительных побед на земле. И если православие есть наиболее чистое и незамутненное интересом к земному разветвление христианства, а Россия — его последний оплот, то России не следует ждать чувственно осязаемых свершений в устройении земного, вообще тех обольщающих реализаций чисто гуманистических начал, которые всегда сопряжены с изменой внутренним религиозным ценностям. Отсюда страдальческий облик России, ожидание ее крестного пути. Конечно, это предчувствие автора нельзя понимать слишком упрощенно и,

* Любовь к месту (лат.). — Ред.

так сказать, буквально, а тем более истолковывать их в отношении исхода войны. Автор говорит в конце концов о св. Руси. И здесь хочется несколько продолжить его мысли. Ведь «святая Русь» есть опять-таки тот невидимый и, однако, всегда ощущаемый внутренним чувством ноумен, который прикреплен к видимой и эмпирической России, как сокровенное человеческой души прикреплено к телу. Конечно, это единое с телом существо, однако находящееся в разных планах бытия. Но судьбы тела и души не всегда и не во всем совпадают. И тоскующая душа вполне мыслима в победившем все внешние препятствия теле. Иногда тоска именно и нападает от внешних благополучий. И здесь предчувствия автора, если они верны, могли бы даже двояться по своему внутреннему замыслу.

Но оставим предчувствия. Дело все-таки не в них, а в том различии души и тела нации, которое в существе намечается и, однако, не вполне используется обоими авторами. Святая Русь — это именно душа России и даже не вся душа, а наиболее непорочное в ней. И в то же время это нечто наиболее стоящее над временем. В ней собрано все прошедшее России и зарождается будущее. Она же есть истинный, хотя и не опознанный ясно, объект того в достаточной мере загадочного чувства, которое называется любовью к родине. Любовь к родине загадочна именно тогда, когда в эмпирической наличности ее положительно не к чему отнести. И если родина есть по преимуществу свое незаменимое национальное, то как мало осталось ее в обесцветившемся современном быте городов деревни. Она осталась неизменившейся только в Церкви. Но ведь и вне Церкви стоящие любят родину. Для них она уже почти целиком в прошлом. И как много здесь прошло безвозвратно и незаменимо. Что, например, заменит нам то «родное», что слышалось когда-то «в долгих песнях ямщика»? Не рывканье ли и хрюканье автомобилей, которое теперь так символично оглашает новые формы городского быта. Положительно любви патриотической достойно, главным образом, лишь душевное и духовное в России, т. е. внутренне живущее и способное к действию прошлое. В сущности, эта «святая Русь», она же «родина» и «душа» нашего государственного тела и есть то, что служит основной темой славянофильства. И о том, чем стать России — Иваном, не помнящим своего родства, или быть *внутренно той же, что и прежде*, но только претворенною в иные внешние формы, — об этом только и может идти теперь спор между славянофильства и проповедниками отвлеченного европеизма или отвлеченного же гуманизма. Быть «просто человеком» — это, конечно, во

многих отношениях прельстительно, ибо роднит нас одновременно с Периклом и с Данте, с Вольтером и с Ибсенем. Для многих к тому же слово человек «звучит гордо». Но в творчестве жизни такая отвлеченная широта «просто» человечности будет всегда так же бесплодна, как бесплодна была бы беседа названных нами четырех мужей, если бы они каким-нибудь чудом могли сойтись для дружеского общения.

Вопрос о сохранении и раскрытии души в изложенном выше смысле, поставленный на практическую почву, приводит, конечно, ко множеству затруднений. Самое задушевное и дорогое относится ведь в конце концов к далекому прошлому, хотя бы оно там так же связано с наиболее тяжким и ужасным. Вообще это прошлое связано с невозвратимыми и технически и морально условиями. Не возвращаться же нам, в самом деле, к конной тяге из-за «долгих песен ямщика». То же следует сказать и о других очарованиях старого быта. С другой стороны, примирение с автомобилями неизбежно, несмотря на весь наглый тон их рожков. Но все это лишь символические мелочи жизни. Современное государственное тело требует для своей жизни совсем иного устройства и в коренном, а это иное устройство изменяет существенно и самую душу. И быть может, св. Руси в ней не будет места. Одним словом, не связаны ли неизбежное настоящее и будущее с таким же неизбежным отказом и от того прошлого, к которому преимущественно и относится русская идея? Указанные затруднения именно и предстают перед той вариацией славянофильства, которую развивал Соловьев. Легко говорить о синтезе России и Европы, о соединении племенных «талантов» в единое целое. Но что если «таланты» по преимуществу не соединимы? Ведь нации и государства в своей жизни обладают все же несомненной *органичностью*. А органичность характеризуется именно невозможностью по произволу заменять или синтезировать отдельные части от различных органических целых. С другой стороны, как в жизни отдельных людей, так и в духовной жизни народов определенные недостатки и пороки часто бывают неразрывно связаны с достоинствами и совершенствами. Искореняя первые, мы можем нередко искоренять и последние, насаждая последние, присоединить и первые. И это прежде всего ясно на той же технической культуре, в которой Россия несомненно имеет свои крупные недочеты. Как ни безразлична, казалось бы, эта культура для духовного состава нации, играя роль чисто инструментальную, однако и техника становится духовно нестерпима, когда она завладеет душою в качестве особого идолопоклонства, когда, например,

об эволюции техники говорят с тем присосом и присвистом вдохновения, с каким гоголевский Петух говорил своему повару о сооружении пирога с осетром. Но даже и при чисто деловом, т. е. вызываемом одною неизбежностью, росте технической культуры роковым образом раздавливаются и отсекаются многие духовные и душевные ценности. В результате органическому развитию нации несомненно присуща постоянная боль разрыва с дорогим прошлым.

В этом смысле мы и начали с утверждения об умирании славянофильства. В нем, несомненно, нечто отмирает, даже если оно движется по намеченному Соловьевым руслу мирных синтезов *ad maiorem Dei gloriam* *. И в этом отношении более эмоционально любивший св. Русь Леонтьев был прав в своем непримиримом отвержении всяких синтезов. Однако несомненно и то, что горячая любовь Леонтьева к святой Руси, как неизменной и ни в чем не уступчивой, ведет к иному умиранию — к умиранию России как государственного тела. Но христианство по понятию своему есть миссия на земле, т. е. *через* тело. Этим, думается, вопрос религиозно разрешается в духе Соловьева. И святая Русь должна жить в своем эмпирическом теле, связанном законом необходимости, частью умирая, частью возрождаясь в новых, хотя бы и более тесных формах своего земного бытия. Пусть прошлое невозвратимо в своем прежнем виде. Но живущее в душе, хотя бы как воспоминание, оно делает настоящее и будущее себе сродным, вообще все же иным, чем если бы его в душе совсем не было. В сущности «не забывать» уже значит возвращать к жизни. И в этом отношении катастрофические процессы вроде настоящей войны являются, вернее, — могут являться, факторами оживления великого и святого в прошлом. Предрассудок, что будто война в своем разрушительном действии лишь ускоренно стремится нас в будущее и отрывает от прошедшего. Не прошлое есть враг будущего, а именно настоящее, как узость и малый диапазон бытия. И именно эту узость рошит война и поневоле обращает к забытому и казалось бы невозвратимому святому прошлому, освобождая новые русла для претворения его в будущее. И не случайность, что славянофильская идея расцвела с началом войны. Но и война же обнаружила в этой идее нечто, чему время глеть, а вовсе не цвести. Вообще славянофильство нельзя теперь проповедовать в типических формах его «героического» периода. Однако все же и эти формы сейчас особенно необходимо вспоминать, понимать и

* Во славу Божию (лат.) — Ред.

уважать, потому что не кто другой, как именно славянофилы внутренне ощутили и правильно выразили сокровенную глубину России — святую Русь; никто, как они, не желали для России лучшего будущего, любя в то же время священное старое. Словом, именно они были людьми того органического жизненного чувства, которое реально связует человека с объемлющим его и внешне и внутренне высшим целым. А только с таким жизненным чувством можно с чутьем возможного и невозможного, праведного и неправедного созидать жизнь.





В. В. РОЗАНОВ

Бердяев о молодом московском славянофильстве

Удивительно, как много у нас тратится сил на предметы, совершенно никому не нужные; как много в печати тем, совершенно праздных. Этой праздности всегда было достаточно в нашей литературе, но, казалось бы, в текущую страшную войну мы поудержим несколько языки, потому что ведь теперь всякая сила на учете, всякое слово на учете. Нет, времени все еще у русского человека слишком много и «словесность» все еще течет из него обильной рекой.

В Москве в самые первые годы XX века зародилось исключительной ценности и значения славянофильское движение, которое по перерыву в нем в конце XIX века стало именоваться «молодым славянофильством». Слово «молодое», впрочем, можно к нему было применить и по молодости его членов. Центр кружка этого составляли первоначально три окончившие Университет студента: Флоренский, Свенцицкий и Эрн. Эти три имени назывались и в Петрограде среди общественных и литературных групп, лично никого из них не знавших. В 1901, 1902 и 1903 годах говорили прежде всего о высоком энтузиазме их к Церкви, о погружении в древле-отеческие писания, об аскетическом характере личной жизни. Об одном, напр., говорили, что он спит не иначе, как на соломеннике, т. е. длинном коврике, сделанном из перевязанных тоненьких снопочков соломы. В то же время у него это сочеталось с преданностью математическим и физическим изучением, с изучением истории религии и истории философии. Затем из группы названных лиц почти выбыл Свенцицкий, но зато двое других из учеников уже перешли в учителей, и ныне оба — профессора высших учебных заведений. А главное — кружок количественно расширился, — или, точнее, несколько лиц, и ранее преданных религии

и Церкви, отчасти уже пожилого возраста, слились симпатично и радостно с этой молодежью. Таковы в особенности Михаил Александрович Новоселов, создатель обширного издательства «Религиозно-философская библиотека», Владимир Александрович Кожевников, который вместе с г. Петерсоном издал «Философию общего дела» московского оригинала, праведника и мыслителя Федорова, — Ельчанинов, автор небольшого труда по истории религии, Цветков, издавший «Русские ночи» князя Одоевского, — а главное, с этим кружком горячо слился проф. С. Н. Булгаков, автор огромного числа книг, когда-то марксист, когда-то почти революционер, а теперь «друг своих друзей», этих самых энтузиастов Церкви. Я имею небольшие, но некоторые связи с этим кружком, лично всех их видал, а с двумя из них — в большой дружбе. Суть связи этого кружка — личная и нравственная; высшее его качество — не выявляться, не спорить; печататься как можно меньше. Но взамен этого — чаще видется, общится; жить некоторою общею жизнью, или — почти общею. Без всяких условий и уговоров они называют почти старейшего между ними, Мих. Ал. Новоселова, «авва Михаил». И хотя некоторые из них неизмеримо превосходят почтенного и милого М. А. Новоселова ученостью и вообще «умными качествами», но тем не менее чтут его «яко отца» за ясный, добрый характер, за чистоту души и намерений и не только выслушивают его, но и почти слушаются его. Так мне передавал один не центральный член этого кружка, но очень любящий весь этот кружок человек. К нему примкнули и некоторые иногородние, как А. С. Волжский, живущий в Нижнем Новгороде. Да и члены самого кружка отъезжают «за работой и заботой» в иные города. Так, в Тифлисе живут Ельчанинов и Цветков. Вообще с Кавказом у них отношения близкие, по родительским и родственным связям. Здесь я тоже узнал любопытную черту, благородную и трогательную: оказывается, служившие русские люди, заброшенные с войсками или по гражданству на Кавказ, не окаянулись, а сохранили всю теплую, горячую привязанность к далекой России, к нашим холодным, суровым лесам. И вот эта сбереженная теплота к покинутой родине принесла в детях этих семей удивительный плод. Когда пришло время посылать сыновей доучиваться в Московский Университет, то, оказывается, они принесли в Москву гораздо более горячее чувство к этой самой Москве и ко всему московскому, ко всему старорусскому, чем сколько этого чувства сохранялось к тому времени в самой Москве. Это было время «Весов» и «Золотого руна», время «Русских ведомостей» — в Москве; время «Нового

пути» и целого ряда позитивных и социал-демократических журналов — в остальной печати.

Не правда ли, явление простое и ясное, которому бы только радоваться? Среди печати и общества, до такой степени затянутого философскими и политическими пошлостями, до такой степени болтливых и праздных, вдруг являются люди, которые самую жизнью становятся серьезны, которые взяли другой тон личных отношений, связей и совсем другой тон литературного выражения. Главное здесь именно то, что это не литературная школа, а жизненная школа; что главная их добродетель — скромность и молчание. Вообще тут много таких качеств и оттенков, что и не принадлежа нисколько к кружку, глядя на него со стороны, можно было не только любить и уважать их, уважать хорошим братским или хорошим чужим уважением, из лагеря другой партии, будучи других убеждений, но можно было и порадоваться целостною радостью за Россию, видя ее, так сказать, в «хороших родах». Господи, ведь сколько праздного рождается; ведь каждый день приносит сколько пустоцвета!

Но есть какое-то чрезвычайно тяжелое для души и созерцания *параллельное завидование* или *параллельное соперничество*... Н. А. Бердяев, для которого тоже интересы религии суть высшие в жизни опрокидывается на московских славянофилов, как будто ничего хуже их нет на свете, как будто нет других болот на Руси, требующих осушки или дренажа. В статье своей: «Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия», напечатанной в последней книжке «Русской мысли»¹, он усиливается сказать о московском юном славянофильстве все подкапывающее, язвящее, опрокидывающее, что вообще можно придумать. И как-то спрашиваешь себя: «Зачем? Что?» Разумеется, если пощипать свой ум талантливому человеку, то нет ни одной светлой вещи в мире, о которой он не нашелся бы сказать темного слова. Широта слова и «словесности» — беспредельны. Но именно, «кто слишком много может», призывается внутренним долгом чести к «особенно узкому выбору». Перед нами еще лежат остатки позитивизма. Давно ли приступлено к изданию «Полного собрания сочинений» Лесевича², — философа, всю жизнь опровергавшего всякую философию... Еще в русской журналистике и до сих пор работают в интересах «made in Germany» * социализма... Вообще еще болото русское и до сих пор сыро, вонюче и непроходимо. Московское славяно-

* Сделано в Германии (нем.) — Ред.

фильство — небольшой сухой уголок в нем. И вот Бердяев, в сущности идеалист, человек добрый и славный, выливает фиал кипящий... на этот сухой уголок. Что ему? Зачем? Растериваешься и недоумеваешь.

Он пишет, — и это было бы верно, если бы не было *досадливо*... Мы сейчас приведем цитату, но предупредим читателя: пусть он *досадливые слова* заменит нормальными, просто — *излагающими дело*, и в обвинениях Бердяева устранился всякий криминал. Т. е. только какая-то *личная досада талантливого человека* окрашивает все дело в темный или в подозрительный цвет; но устранили эту тень говорящего субъекта — дело окажется простым и светлым, язвящие слова я буду отмечать курсивом:

«Для теперешнего состояния религиозной мысли в России самым характерным и крупным типом является попытка возродить православие. Более всего меня интересует психология религиозной мысли. Для православного течения характерно стремление к религиозной серьезности и к исторической монументальности: оно ищет корней и вековых основ религиозного сознания, боится человеческого произвола и подмены религиозно-подлинного выдуманым и искусственно-взвинченным. Но эти благие устремления воли не спасают возродителей исторически монументального православия от искусственной стилизации прошлого, от искусственного настраивания себя на лад старинных чувств, от упадочного эстетизма в жизненных оценках, от бессознательных или полусознательных подмен. Всего более это чувствуется в самом ярком, талантливом представителе нашей православной мысли — в священнике проф. П. А. Флоренском, книга которого «Столп и утверждение истины» * должна быть признана самым значительным явлением в этом течении. С. Н. Булгаков, свящ. П. Флоренский, Вл. Фр. Эри, Волжский и др. (NB. Следовало бы добавить: Вл. А. Кожевников, Ф. К. Андреев, С. А. Цветков, С. Н. Дурылин, Д. Д. Муретов и, *кажется, еще несколько лиц, пока в литературе не выявленных*) — это уже если не новое христианство, не новое религиозное сознание, то во всяком случае новое православие, новое в православии»...

* Изданная в Москве в количестве 2000 экземпляров, эта замечательная книга вся была раскуплена в *четыре месяца*, и в настоящее время, даже при высоком предложении цены, ее нельзя достать и через букинистов. И хотя *повторить* издание ему уже предлагалось, но он, усматривая в книге какие-то недочеты, отвергает мысль о втором издании.

Нельзя не быть пораженным такими словами — по крайней мере в виду священничества одного из них, профессуры в духовной Академии, редактирования духовно-академического журнала!.. Ведь это похоже на «гони его вон!» Ибо кто же захочет исповедоваться у человека с «новым православием», да и кто захочет ему доверить редакторство православного журнала? Каким образом Бердяев мог написать такие ответственные слова — уму непостижимо. Тем более что слова эти — плод субъективной подозрительности, без всякого объективного основания. Это — грех Бердяева, это — стыд ему.

Далее цитирую:

«Им не удается до конца стилизовать себя под старый, архаический тип исторического православия, хотя они видят свой *point d'honneur* * в том, чтобы не быть модернистами. Вопреки своим желанием и эстетическим вкусам, они все-таки остаются православными модернистами, но раздвоенность их воли и их сознания делает их модернизм не творческим».

Дальше, мне кажется, Бердяев сам же разрушает огород, который нагородил:

«Это — явление совершенно обратное тому, которое мы видим в католическом модернизме. Там исконные католики пленены современным духом, ищут новой жизни и новой мысли. У нас люди современного духа пленены старой религиозной истиной и ищут путей возврата в лоно Церкви».

Не только «ищут», но и «нашли», — как это можно сказать о превосходном и честном С. Н. Булгакове, авторе «Двух градов» и «Философии хозяйства». Но, например, о Флоренском, о коем и говорит в этом месте Бердяев, то как он может говорить о каком-нибудь «возврате», когда решительно никуда из православия он не уходил, а, напротив, проходил это православие в искусе и послушании и строжайшем повиновении у блаженной памяти старца Исидора³, беспредельную любовь и почитание коего он выразил в книжке своих воспоминаний о нем?! Что же такое говорит Бердяев? Какой же это «модернист»? какой «возврат в православие»? Ей-ей, это — «дурной сон» на что-то раздраженного критика. Можно только догадываться, что он сам в русской религиозно-философской мысли является с *point d'honneur* ом французского модернизма, который и восхваляет в приведенных словах, противопоставляя их русским дуrolомам, все не могущим забыть тень Серафима Саровского, и идущих

* Дело чести (фр.). — *Ред.*

прямо и просто под ту тень... Да около Москвы есть и преподобный Сергей Радонежский, так что им даже некуда идти.

«Но православие этих людей, — кончает Бердяев, — не походит на православие епископа Феофана Затворника или на православие таких современных хранителей консервативного православия, как М. Новоселов, В. Кожевников, Ф. Самарин и т. п. С новым православием находит возможным сблизиться и устанавливать с ним истинно-эстетические связи даже Вячеслав Иванов».

Тут все не точно, не верно. М. А. Новоселов и Вл. А. Кожевников (автор огромного труда об индусской религии и философии) — оба суть «друзья из друзей» московского молодого славянофильства, а оба, по предложению, кажется, Флоренского, сделаны почетными членами Московской Духовной Академии за их заслуги для православия и лично, и литературную деятельность; сближение с Вяч. Ив. Ивановым основывается не на «мистико-религиозной почве», а на совместном переводе с греческого языка некоторых классиков. Это — частные оговорки. Что касается до ссылки на Феофана Затворника, — епископа-монаха-затворника, — то каким образом Бердяев не видит той простой вещи, что ни по жизни, ни даже по мышлению православный священник и, следовательно, *семьянин* и вместе *профессор философии в Духовной Академии* (П. А. Флоренский), — коего имеет в виду, о коем он определенно говорит, — мог бы походить на Феофана, только «стилизуя» себя, именно только с ложью, и притом не умной ложью в душе. В «затворники» себя Флоренский не поставлял, «архиерейства» не ищет, женат, имеет двух сыновей, и, слава Богу, пьет с матушкой чай, с Вячеславом Ивановым переводит с греческого, со студентами философствует о Платоне и во всех отношениях (кроме болезни и смерти ближних, которые его поражали и поражают) благоденствует. Самая православная жизнь и православное лицо: чего же тут инквизиторствует Бердяев? Поди, справься; я думаю, он по воскресеньям и пироги любит; какое же сомнение о благочестии, о лице, о полной истовости в вере.

Нехорошо пишет Бердяев; да уж не поддувают ли его ветерки из дома Мурузи, где чернокнижничают Мережковский, Философов и З. Н. Гиппиус? Кажется, главный родник мистического зелья и журнальной проказы в России — дом Мурузи, на Литейном? Вот уж «фармазоны» завелись⁴.

Довожу из Бердяева, и посмотрите, как хорошо все дело у москвичей, — если откинуть злые словечки:

«Для интересующего нас типа религиозного сознания характерна неутолимая жажда *возврата* (подчеркивает Бердяев), бегство от современности в материнское лоно Церкви, вечное (далее я подчеркиваю) *обращение* в христианство, которое никогда не может быть завершено. Творческие силы этого течения *надорваны вечным покаянием мысли*, самоопределением, отрицательной реакцией против своего прошлого, против интеллигентского сознания. Представителям этого типа религиозной мысли кажется смелым и дерзновенным их возврат к христианству, к православию от интеллигентского неверия. Они почти *любуются* (то “надорваны”, то “любуются”. — В. Р.) тем, что стали православными, церковниками, *конкурируют* друг с другом в степени своей ортодоксальности и церковности, детски радуются этому своему новому положению в мире, но внутри самого христианства они не обладают смелостью почина, они лишены творческой силы. Они модернисты не потому, что вступают на путь религиозного творчества, а потому, что не могут победить в себе раздвоенности современных людей. Но *самолюбие* их направлено на то, чтобы быть как можно более ортодоксальными, как можно более верными древним преданиям. Они хотели бы постепенно принять все историческое здание не только Церкви, но и церковно-бытового и церковно-государственного строя, *эстетически* запугивая себя других уродством всего нового, современного, творимого человеком... Люди этого религиозного типа роковым образом лишены религиозной цельности и особенно жадно ищут цельности в возврате к старой ортодоксальности, к былой органичности. Они вечно осматриваются, озираются назад, убегают от себя и своего времени, и этим обесиливают себя, не могут найти в себе твердой точки опоры для творческого движения вперед. Это течение обладает довольно высокой философской культурой и отличается большой сознательностью, *даже слишком большой*. Возврат к православной цельности и к *православному примитивизму* в этом течении насквозь сознательный, *надуманный*, философский, культурный, умственный. Наивности переживания и наивности мысли в этом течении нельзя найти. Наивно и непосредственно переживать можно лишь свое новое, современное, впервые творимое. Старое же, бывшее, сотворенное другими, можно пережить лишь сентиментально, рефлексивно-сознательно»...

Конечно, *от себя и вновь* создавать можно живее; но ведь «создашь» на час, создашь личное уродливое, — если даже касается таких великих вещей, как создание религиозное, как сотворение церковное. Отсюда совершенно правилен принцип

традиционности, преемства в Церкви, в государстве, да отчасти в искусстве, в литературе, во всем крупном и коллективном. Ведь послушаешь Бердяева, — придешь к такой чепухе, что каждое поколение «для свежести и правды» должно сочинять новую религию, ибо это будет тогда «свое и энергичное творчество»; послушать его, — и «христианами даже нельзя быть», ибо что же «все повторять старые истины из Евангелия». Словом, мы тогда очень далеко уйдем, только это будет все «дальше 11-й версты». Нет, все это — слова и пустые слова, сказанные без осторожности и почти что на ветер. В этой коллективной массивной области о «перемене» можно думать не под впечатлением, что «мне хочется пофилософствовать», или «у меня есть талант к философии», а лишь *в случае необходимости, неизбежности, нужды*. Бывают случаи в истории, что *жизнь начинает резать*. Ну, тогда «переменишься», закричишь о «нужде перемен». Не скрою правды, которую не могу назвать только «личной», по «пристрастию», — потому что сам о ней много пишу. Мне представляется и даже я утверждаю, — а подтверждение этого в криках, воплях, из общества, — что в христианстве или в Церкви есть только один опасный пункт: это — *семья* во всем необозримом множестве слагающих ее черт, из коих только частности и подробности — развод и незаконно-рожденные дети. Где-то я недавно прочитал, что в Германии до 8 000 000 девушек брачного возраста остаются в каждом поколении безбрачными. Вот это «вопрос». Дети внебрачные большей частью убиваются, — а когда на это раз было указано, то престарелый протоиерей Дроздов в «Земщине» нашел силу и правду только сказать: «До чего люты родители безбрачных детей: выкидывают их в помойные ямы». До того он, «аки младенец», ничего не понимает в психологии детоубийства. Ну, это, кажется, — дело; потому что убийство. Сколько я понимаю в 60 лет и после десятилетий размышлений о положении Церкви, других опасных пунктов в ее сложении, управлении и принципах нет, — или все остальное слишком легко устранимо и поправимо.

О московском славянофильстве — немного — я договорю в другой раз.





В. В. РОЗАНОВ

Еще о московских славянофилах

К числу больших качеств московских славянофилов, о которых я недавно писал в «Моск<овских> вед<омостях>», по поводу нападения на них в «Русской мысли» Н. А. Бердяева¹, относится то, что они и хотя и нехотя воспитывают себя, дисциплинируют. Я сказал: «хотя и нехотя». Это — именно так, и в таком-то именно сочетании это дело самовоспитания выходит по-русски, т. е. не преднамеренно, хорошо, бесхитростно. Все заняты, и чрезвычайно. У всех на носу лекции, редакционные занятия, — к чему прибавляются по долгу сердца, а не по одной службе отношения к слушателям, воспитанникам, студентам. Все это так ответственно и тяжеловесно, поглощает столько времени, что нужно манкировать свой долг, чтобы отвлечься на сторону, например, для личной полемики, по мотивам самолюбия и т. д. Да ведь и самолюбие, — кроме того, — грех. Явно. И вот, положив перо, они никогда не отвечают на нападения, хотя имеют свои печатные органы. Нельзя не заметить в сторону, что именно и особенно «духовная полемика» производит отвратительное всегда впечатление каким-то противоречием ее тона и духа самому существу «духовности», т. е. у христиан, — существу незлобивости и прощения. Но москвичи уходят и дальше. Когда один из них лет пять тому назад женился, то добрый друг его писал мне: «Женитьба имела последствием некоторые радикальные перемены: в квартире его впервые появились газеты, чтение коих он раньше запрещал себе. Жена его не может обойтись без газеты, ну, и он теперь стал заглядывать в нее и узнавать, что делается на белом свете». Как, по-видимому, это ни странно, но на самом деле это глубоко основательно. Действительно, человек, и притом всякий человек, должен беречь в себе некоторую солидность, тяжеловатость: он не должен быть скор «на ногу и на руку», думы его

должны быть несколько растяженные, темы их — важные, вековые. Нехорошо все это преднамеренно выработать (да и «не выйдет» при преднамеренности), но очень хорошо, когда все «так само складывается». Пришли студенты, — о чем-то спросила жена, — лучше дочитать серьезную книгу и даже из нее сделать кой-какие заметки, выписки: и номер газеты, даже когда она лежит перед носом, так и не удалось вынуть из бандероли. Это очень хорошо, очень «духовно». Ведь мы не можем «повлиять на современность», она идет уже совершенно вне нас и от нас независимо; зато от того, что газета осталась лежать в бандероли, кое-что выиграет завтрашняя лекция, «насыщенная Платоном». Кто с Платоном живет — и живи с Платоном; а если смешать Платона с Гинденбургом, то не получится ни Платона, ни Гинденбурга, а наш русский «рассеянный профессор» — «ни то ни се» и «никуда»...

Вообще, в самовоспитании вопрос: «чего не читать» еще важнее, нежели «что читать». Преднамеренно это не выходит; но не преднамеренно иногда отлично выходит.

И вот с этим маленьким предисловием я позволю себе сделать выдержку из письма, продолжающую то, что уже было мною сказано о полемике Бердяева.

«Хотя газет я вообще не читаю, но ваш фельетон в “Моск<овских> вед<омостях>” все же дошел до меня. И если вы уж приняли к сердцу статьи Н. А. (Бердяева), то, может быть, мое понимание этого дела будет вам небезынтересно. Говорю “понимание”, а сам чувствую, что надо бы сказать: “непонимание”. Ибо, по совести говоря, я не понимаю тут ничего, т. е. не понимаю ничего в Н. А. Он ведь — благородный не только по происхождению, но и по личному характеру; он умен и тонок. А писания его в “Русской мысли”, о коих идет речь, кажутся испусканием тумана в то, что весьма ясно, и попросту сказать неискренними. Если хочет он, я скажу, что и в тайном устремлении его я понимаю его, хотя и противлюсь всем сердцем, — и в аргументации готов во многом согласиться с ним. Но аргументация вовсе не соответствует тайным устремлениям, и потому все в целостности у него, как если бы Н. А. учился у о. иезуитов, чего, собственно, хочет он? Церковь ли защищать от нас, или нас — от Церкви».

Действительно, у Бердяева есть эта, — не хотелось бы сказать, — бестолочь. Статьи и уже длинный ряд статей его, считая со статьями 1914 года тоже о московских славянофилах, высвечивает с одной стороны злобой и презрением к старорусской Церкви, — что-де она «так развалилась, так ветха, что не-

чему у нее и научиться новым людям, и около нее можно только закаменеть». Но это — один свет. Другой свет — совсем иной. «Московское славянофильство угрожает Церкви, несмотря на весь их притворный археологизм, ибо подпочвенная мысль или вернее их подпочвенный воздух занятия математикой и т. д., говорят о присутствии таких настроений, которые разрушительны для традиционного в православии образа “святого человека”, “праведной души”. Таков смысл всех статей на всем протяжении. И автор письма совершенно правильно разрешает этот туман вопросом: кого же от чего спасает Бердяев: славянофилов от Церкви или Церковь — от славянофилов?

«Если он защищает Церковь от нас, то зачем он сам нападает на нее? Если нас от Церкви, то зачем он нападает, что мы не такие, как епископ Феофан Затворник? Не все ли равно это Н. А.? А если ни то ни другое, то неужели Н. А. хочет просто ссоры, просто вражды, просто ненависти? Выходит же как будто это именно, если он и против Церкви, и против нас. Пусть же он скажет, *во имя чего он действует*. Повторяю, неужели же во имя разделения и ненависти? При его порядочности? Итак, я не понимаю Н. А. Я бы понял с его стороны открытую ненависть к нам, как к (мнимым) нарушителям церковного начала; я бы понял и его ненависть к Церкви как к (мнимой) подавительнице свободы. Но зачем ему нужно разделение того, что, *по его мнению*, и не соединено, понять мудро. Мы же его лично не обижали. Что в нем есть вражда к Церкви, — это его дело, пусть он сам отвечает за него. В нас же он не видит подлинной любви к ней, — “ну, и тем лучше”, — должен был бы сказать он, а не обличать нас.

Но обращаюсь теперь к его аргументации по существу. Повторяю, если был не тайная мысль Н. А., то со многим можно было бы согласиться, хотя не Н. А. подвергать нас суду церковному, — т. е. тому суду, которого он сам-то не признает. Однако мы на суд Н. А. призваны, и он заседает в нем с “Кормчею”² в руках. Нас обвиняет он в модернизме. Что значит это — он и сам не объясняет; но суть дела поясняется в его статье упреком, что мы — не то, что епископ Феофан Затворник. Вины ли мы? Сначала вопрос о составе преступления. Конечно, — мы не то, что епископ Феофан. Он — затворник, почитается праведником. Мы же почитаем себя и есьмы грешники. Он человек другого поколения (годится нам в деды), другого исторического времени, нежели мы, епископ, монах, другого общественного круга, и, наконец, — другая индивидуальность. Но быть как епископ Феофан, в одних отношениях прискорбно, хотя и не

означает еще нецерковности, в других — и вполне дозвоительно. Мы — в Церкви, а не в секте, и в ней — «обители много суть»...

Как это бесконечно хорошо и «кидает камень прямо в центр». В самом деле, Церковь именно потому, что она — Церковь, и только поэтому выше решительно всяких «самых благонамеренных сект», как бы ни были высоки их устремления и как бы ни казались основательны их утверждения, именно по этому вот единственно основанию, что только «царские врата» Церкви пропускают через себя «многие обители», т. е. многие уклады жизни и многие образы мысли, тогда как всякая решительно Церковь «уперлась во что-то одно». И от того это, что Церковь сумма последствий «пережитого и передуманного». Церковью же, христианством же, где все «нарочитое» отсечено, вернее — вымерло, подсохло, а сохранено и живет лишь то, что «всем на потребу», всем «хорошо». Церковь именно в итоге своем есть великое приспособление к человечеству, великое милосердие и «к слабым», и «к недужным», убогим и умным. И в ней от нищего до Платона (если бы он был христианином) — всем хорошо, кроме гордецов и суемыслов. И вот им одним, этим гордым и самонадеянным умам, Церковь говорит: «Я не с вами, или, точнее: вы уже самую гордостью личного ума — отделились от меня. Идите своими путями, а я пойду своим средним и общим путем».

Продолжаю письмо:

«Много типов не только бытия, не достигшего святости, но и самой святости. Разве Св. Константин равноапостольный — то же, что преподобный Серафим Саровский? И разве преподобный Сергей Радонежский — то же, что святые мученики? так что же говорить о нас, грешных людях, в которых Церковь терпит и гораздо большее разнообразие и расхождение. Но, — говорит Бердяев, — мы — совсем не то, что М. А. Новоселов, В. А. Кожевников и т. д. Однако пусть, во-первых, он вспомнит, что и В. А. Кожевников «совсем не то», что М. А., М. А. Новоселов — не то, что старец Герман³, нами всеми глубоко чтимый, о. Герман — не то, что о. Алексей Затворник⁴, и т. д., и т. д. и, наконец, С. Н. Булгаков — «совсем не то», что я. Неужели надо доказывать эту банальную истину? Но пусть теперь Н. А. объяснит, почему же мы, будучи «совсем не то», что каждый другой, не откусываем друг другу голову, а напротив, любим друг друга и, более того, признаем друг друга в главном, в существенном, в основном — что не мешает искренно и без раздражения и недоброжелательства отмечать друг другу и точки расхождения во второстепенном, в недопонимании и погрешности. Мы стре-

мимся ни в чем не отступать от Церковной Истины, а отступаем ли, то нам скажет Господь на Страшном Суде. Указанию всякому на возможные и даже необходимые, по греховности нашей, по неочищенности сознания, по недомыслию и недознанию, наконец, — на всякие погрешности слушаем с благодарностью, особенно когда они диктуются любовью к Церкви же, а не сторонними аффектами. Готовы выслушать внимательно и Н. А., даже такого, каков он есть, т. е. против нас раздраженного неизвестно за что, но беда в том, что когда он высказывает *существо своих обвинений*, то мы просто не понимаем, что, собственно, требуется от нас.

“Мы, — говорит он, — стилизуем в себе православие”. Это можно понять в хорошую сторону, и тогда Н. А. нас только хвалит. Ведь подлинное православие, подлинная церковность не есть естественное свойство человека и достается долгим подвигом, духовной культурой и воли, и сердца, и ума. Разумеется, и мы, по мере сил, стараемся не уклоняться от подвига, которого требует Церковь, и, конечно, часто погрешаем, в чем не станем себя оправдывать и в чем каемся перед Церковью, с которой после сего Бог и «примиряет, и соединяет» нас. Следовательно, если это усилие над собою (а усилие нужно нам, где есть разность уровней — данности и заданности) называть стилизацией, а в несовпадении того, к чему мы влечемся душой и чему противится «закон их», живущий в нас, видеть нашу характерную черту, — то спорить с Н. А. мы не станем. Но можно все это понимать внешне. Например, Анатолий Франс — стилизатор в том смысле, что внутренне он вовсе не верит в ценность той формы, которую принимает как образец для себя и втайне смеется над нею. Так неужели Н. А. полагает, что мы втайне смеемся над православием и не верим в него и, следовательно, не воплощаем его вполне по нежеланию? Думаю, что он этого не скажет. А если не скажет, то к чему же все его речи? Но можно ли сказать, какую выгоду получаем мы? Кто принуждает нас? Зачем мы ломаем свою жизнь, свои привычки, воспитание и т. д.? То же можно сказать о Гюисмансе и его разных героях-стилизаторах. Но разве мы что-нибудь подобное делали и делаем? Мы много по слабости не исполняем из того, что требуется, но мы этого не исполняем сердцем и с внутренним отрицанием. Н. А. правильно подметил, что мы не представляем собой ходячих канонов; но отсюда далеко до утверждения, что мы над канонами смеемся».

«Вот пока все, что следует написать по поводу статей Н. А. Повторяю, мы — люди грешные, но церковные в основе. Н. А. со-

гласился бы признать последнее только под условием, чтобы мы стали безупречными. А с другой стороны, как ни драгоценен, по-своему, епископ Феофан Затворник, им не исчерпывается беспредельность церковности — есть помимо него много типов, степеней, путей... Но разве Н. А. сам всего этого не понимает?»

Было бы приятно, если бы это письмо дошло до Бердяева. Все оно исполнено рассуждения и рассудительности и не заключает в себе никакого не только гнева, но и раздражительности против Н. А. Бердяева.

Для меня непонятно, каким образом Бердяев не понимает, до какой степени дело московских славянофилов трудно и как они правильно и стойко проходят через эти трудности. Перед XX веком традиция славянофильства была почти прервана. За немного лет до XX века умерли последние славянофилы — Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов, С. А. Рачинский. В живых не осталось ни одного, если, понятно, не считать ходящих славянофилов, живущих славянофилов, если ограничиться литературным и философским выражением определенной литературной же и философской традиции. Хлынула революция, — отрицание России и Церкви всплыло наверх исторической волны. «Все затянулось жидом», и, казалось, жид берет дирижирующую палочку над Россией. В эту-то пору, в самый разгар революции слагается твердо, отчетливо и решительно московское славянофильство... Нельзя достаточно оценить всей важности этого исторического положения. Если бы общество наше было более чутко, зорко и деятельно, оно вынесло бы это явление к яркому сознанию всей России. Но есть нечто трогательное в том, что сами-то славянофилы этого определенно не хотят, полагая, что «всякая молитва бывает молча» и настоящее добро делается тоже в молчании. Вообще, как ни высока ответственная культура этих людей, еще важнее нравственные задатки их. Так и должно быть у русских; издревле и всегда у русских сердце шло впереди всего. «Умы» могут ссориться, «умы» могут разойтись. Умы могут построить вавилонскую башню, но чаще — разойтись из-под нее «с разными языками». А сердце имеет в себе какую-то вечную и все одинаковую структуру, которая сразу «узнает другого такого же». Москвичи не всегда так миролюбивы, как сказано в этом письме. Есть типы красоты, но есть типы и некрасивого, с которыми они просто не вступят ни прямо, ни заочно ни в какой разговор. Автор письма и начинает с указания на «благородство Н. А. Бердяева, — не только по рождению, но и по душе». Вот это-то и главное. Но может быть прямая злоба к России; но может быть прямая зло-

ба к Церкви и вообще религиозности. Есть на свете «господин позитивист»; есть на свете другой господин, — «социалист и фанфарон». Конечно, ни одному из подобных ни прямо, ни косвенно, ни под именем, ни аналогично никто из них не стал бы отвечать. Для Бердяева, как бы он ни относился к России и к Церкви, все-таки религиозный интерес стоит выше всех остальных в жизни. Он — не представитель той «тихой революции», которая заключается в подмывании берегов Европы и в превращении былого царства духа в один беспредельный и необозримый трактир («американизация Европы»). А между тем, эта подмывающая волна — очень широка, и без преувеличения можно сказать, что она «царь века сего». Борьба против нее одна: замыкаться от нее, не читать, не слушать, т. е. не давать «подмывать» по крайней мере себя единолично. Бердяев не принадлежит к таким людям. Правильно или криво, он строит идеал кверху, а не идеал книзу. И вот ему — ответ.

Бердяев, вне всякого сомнения, почти вовсе незнаком с Православною Церковью, — иначе как через книги; незнаком по опыту жизни, по практике жизни. Это отнимает почти все качества у его писаний на данную тему. И славянофильство он знает поверхностно и формально. В православии есть великие черты, почти неуловимые, неформулируемые. Суть православия — в святых его; в самых образах их и в самой жизни их. О всех славянофилах Москвы, без проверки и не спрашивая, можно сказать, что они «поверили тому, что видели», а не поверили тому, чему «их научили». В православии они увидели то особенное личное, что именуется «святым», за что святой и нарекается по кончине именно «святым», и им прямо страшно подумать, как могли бы они от этого отречься, от этого отделиться, — с этим даже не слиться. Москвичи живут близ Троице-Сергия, а там «есть чего посмотреть» и кроме богословской учености. И вот они «посмотрели», и это решило дело, а не умственные выкладки, хотя и они «не мешают».

Бердяев много писал и постоянно пишет. Много думал, — вообще он талантлив. Но ему нужно ко многому еще «приняться» — поглядеть глазком, «постранствовать по Руси», расширить вообще свой человеческий опыт, свою человеческую деятельность. «Нельзя все думать, с ума сойдешь». И вот при расширении опыта, если этому Бог учредит совершиться, — он мог бы принести на русской ниве совершенно иные плоды. Плоды совершенно другой исторической значительности.



4. МНЕНИЯ О СЛАВЯНОФИЛЬСТВЕ В РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Л. П. КАРСАВИН

<А. С. Хомяков. Фрагменты>

«Церковь осуществляет в жизни познание Бога, т. е. догмат, и жизнь возводит в догмат, но эта жизнь есть ее жизнь, этот догмат есть ее мысль, тожество их в самосознании Церкви». — Так писал Ю. Ф. Самарин, повторяя идею А. С. Хомякова, которого можно и должно назвать его учителем*. Именно А. С. Хомяков с необычайной ясностью и действенностью выдвинул и с несокрушимой диалектической силой развил учение о единстве Церкви, не позволяющее разрывать догму и жизнь. Но Хомяков же, усматривая последнее и несомненное обоснование истины в «живознании» или *вере*, возможной лишь в Церкви, отстаивал и права человеческого искания. «Человек, — писал он Самарину, — не имеет права отступить от требований науки. Он может от утомления закрыть глаза, насильно наложить на себя забвение, но последующий за этим мир есть гроб повапленный, из которого не выйдет никогда ни жизни, ни живого»**. Христианин *должен* стать живым членом единой и единственной Православной Церкви. Он должен как бы осуществить эту Церковь в себе, что совершается, конечно, ее же благодатью в его свободе. Но осуществление Церкви столь же есть дело жизни, сколь и дело познания. И если сейчас мы, утраченные «одинадцатым гонением», действительно хотим спасти — не Церковь, разумеется, ибо ее не одолеют не только люди, но и сами врата ада, но — самих себя для Церкви, если мы хотим уберечь себя и русский народ от ослепления и гибели в крошечной тьме бесцерковности, — мы должны оцерковляться, т. е.

* Под влиянием главным образом Хомякова Самарин коренным образом переработал свою диссертацию о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче. См.: *Завитневич В. З.* А. С. Хомяков. Киев, 1902. Т. I. Кн. 2. С. 996 сл.

** Сочинения А. С. Хомякова. Т. VIII. С. 259.

осуществлять в себе церковное и, значит, Божье не делом одним а еще и мыслью, без коей нет и дела. <...>

Церковь зовет нас к постижению ее догм и ждет от нас этого постижения, ибо без него не полна наша церковная жизнь. Она указывает нам и путь наших свободных исканий в освоении ее учения и предания, остерегая от внецерковных, инославных и субъективных поисков и традиций, связуя истину с жизнью в ней, в Церкви, — с таинствами, культом и доброделием. Едва ли надо настаивать на том, что сейчас особенным значением обладает учение о самой Церкви, — наименее догматически разработанное и уже подвергаемое сомнительным или еретическим толкованиям. Вселенскую догму о Церкви может полнее разъяснить только сама Вселенская Церковь. Обязанность же каждого из нас стремиться к осмыслению Православной догмы, т. е. установленного непререкаемо, и к исканию вселенского в церковном предании. И здесь перед нами прежде всего встает предание нашей Русской Церкви, т. е., вернее, — Православное вселенское Предание в понимании его Русской Церковью. Это предание должно быть основой и началом всех наших индивидуальных исканий и размышлений. И его попытался выразить А. С. Хомяков. Кто же такой этот отставной штаб-ротмистр, которого Ю. Ф. Самарин решил назвать «учителем Церкви», что встречает некоторое сочувствие в среде русских иерархов? и каково его отношение к преданию Церкви?

К великому стыду русских людей, надо сознаться, что они злобно, хотя, может быть, большею частью бессознательно, замолчали и основательно забыли Хомякова. Произведения его не читаются, за исключением некоторых стихотворений патристического характера, попавших в хрестоматии. Его «Семирамиды», во многих отношениях замечательного обзора всемирной истории, его исторических, философских и публицистических статей, писем и заметок не знают.

К. Н. Бестужев-Рюмин, которого нельзя заподозрить в склонности к преувеличениям и увлечениям, писал, что «стыд и срам русской земле, что до сих пор в Москве Собачья Площадка, где жил Хомяков, не зовется Хомяковской, и не стоит на ней его статуя. Хомяков! да у нас в умственном развитии равны с ним только Ломоносов и Пушкин!»^{*1}, но где уже нам вспоминать о словах Бестужева, раз нам нужно помнить о Добролюбовых, Чернышевских, Шелгуновых и Елисеевых? Много идей,

* *Шмурло Е.* Очерк жизни и научной деятельности К. Н. Бестужева-Рюмина. С. 236, 286. Цитирую по названной выше книге Завитневича (Т. I. С. 656).

высказанных Хомяковым, вошли в состав русского исторического, философского и богословского мирозозерцания, потеряв связь с его именем. Кто помнит, что Хомяков впервые выдвинул живознание и веру как высшее основание истины, что он всегда отстаивал значение непосредственного восприятия, которое можно назвать и «интуитивизмом»? Его помнят как чудака славянофила, смущавшего обывателей своей мурмолкой, и, отождествляя славянофильство с известным из вторых или третьих рук И. С. Аксаковым, полагают, что Хомяков отрицал всякий национальный смысл деятельности Петра Великого, отвергал необходимость «прогресса» и неумеренно превозносил русскую старину. Из него делают ура-патриота, ради этого даже забывая об известном его стихотворении к России:

Но помни: быть орудьем Бога
 Земным созданьям тяжело;
 Своих рабов Он судит строго, —
 А на тебя, увы, так много
 Грехов ужасных налегло.
 В судах черна неправдой черной
 И игом рабства клеймена,
 Безбожной лести, жли тлетворной
 И лени мертвой и позорной
 И всякой мерзости полна!
 О недостойная избранья,
 Ты избрана. Скорей омой
 Себя водою покаянья,
 Да гром двойного наказания
 Не грянет над твоей главой!²

Хомяков, этот замечательный диалектик, чему, как засвидетельствованному Герценом, приходится поверить, был славянофилом, а славянофильство — вариант немецкого романтизма и шеллингианства. Если Хомяков опровергал Гегеля, так только потому, что исходил из Шеллинга. Такова ходячая схема. Она не очень хорошо согласуется с отзывами самого Хомякова, которого подозревать в неискренности, самолюбии и безотчетности нельзя, о германской философии в целом и о Шеллинге в частности. С Шеллингом Хомяков лично познакомиться стремился, желая узнать, «может ли он понять христианство»; познакомившись же, утвердился, что он и Неандер — «решительные шмерцы». Так же, как и родственник Хомякову по своим устремлениям Ф. И. Тютчев, Хомяков ясно видел водораздел между Шеллингом и христианством.

Если даже допустить обычное объяснение генезиса славянофильства, являющееся не чем иным, как ученическим при-

менением квазиисторического объяснения, которое доныне господствует в европейской науке, остается без ответа весьма существенный вопрос: почему славянофилы близки именно к немецкой романтике и к Шеллингу? Где начало «избирательного сродства»? Впрочем, я ошибся, — такой вопрос не только остается без ответа, но даже и не возникает. И это вполне естественно, ибо «историческое» или «генетическое» объяснение понимает все как арифметическую сумму или механический агрегат «влияний». «Влияния» отыскиваются, а то, что испытывают их, — исчезает, вместе же с ним исчезают (конечно, только с поля зрения «историка») все новое, самобытное, всякая возможность органического развития. Современный исторический метод является методом борьбы «с самопроизвольным зарождением», методом отрицания нового и творческого, в конце концов — перенесением в область человеческой жизни самых грубых форм дарвиновского эволюционизма. А так как занимаются подобными объяснениями люди, по большинству философии не понимающие и даже философских книг не читавшие, все выходит по видимости очень ясным и гладким. А что, если дело обстоит несколько иначе? Ведь не лишено вероятий такое, например, построение. Еретическая, т. е. разлагающая себя, мысль Запада подошла, и преимущественно в протестантизме, как ереси в известном смысле предельной, к самоуничтожению. Но именно благодаря этому она в романтизме и главным образом в шеллингианстве была неудавшейся попыткой Запада вернуться в православие, ему неведомое, но до некоторой степени им предугадываемое. Естественно, что одновременно (и не случайно одновременно) возрождавшееся православное самосознание русских людей сочувственно откликалось на обращение Запада к Истине и осваивало восполнявшие русский ее аспект западные аспекты.

По мысли Хомякова, в древней Руси «стихия народная не враждовала с общечеловеческим даже тогда, когда общечеловеческое приходило к нам с клеймом иноземным», но после Флорентийского собора 1439 года, после засилия латинства в Польше и явно обнаружившейся в Швеции, Прибалтике и Польше ненависти к русскому, естественно разразилась борьба русской стихии с европеизмом. «Борьба 1612 года была не только борьбой государственной и политической, но борьбою духовной. Европеизм с его злом и добром, с его соблазнами и истиною, являлся в России в образе польской партии. Салтыковы и их товарищи были представителями западной мысли»; и еще теперь одному из их потомков кажется, будто вся беда России в том,

что в ней не воцарился королевич Владислав. Это были люди «нравственно низкие» и «изменники». Но и то и другое — «только историческая случайность... В сущности же их направление, произведенное случайным ожесточением народного начала, стеснявшего свободу мысли человеческой, было не совсем неправо». Потому оно и сохранилось. «Худшая сторона его выражалась в таких людях, как развратный беглец и клеветник Котошихин, или как Хворостинин, который говорил, что “Русский народ так глуп, что с ним жить нельзя”; но лучшая сторона того же требования находила сочувствие в лучших и благороднейших душах. Нет сомнения, что оно *должно было получить со временем свои законные права* — быть может, оно должно было впасть в крайность, потому что вызвано было противоположной крайностью».

И действительно, победив в Петре, «одном из могущественных умов», в Петре, который «ударил по России как страшная, но благодетельная гроза» и «пробудил» Россию к силе и к «сознанию силы», западническое течение от крайности не удержалось. И таким образом «совершился в России... разрыв» целостности ее культуры*.

Хомяков вовсе не отрицает великих ценностей западной культуры, хотя и ясно видит, что в ней «душа убывает». Он учитывает пользу, неизбежность и естественность увлечений западной культурой: такова необходимая судьба годов ученичества. Но он не закрывает глаза и на отрицательные стороны процесса, резко и глубоко критикует современное ему преклонение перед немецкою образованностью. Он настаивает на том, что пора кончить ученичество и обратиться к *органическому* процессу, который *не отрицает всего чужого, но исходит из своего*. Просвещение, «перенесенное как готовый плод, как вещь, как формула из чужой стороны... не понимает ни жизни, из которой оно возникло, ни своей зависимости от нее; оно вообще ни с какой жизнью и ни с чем живым сочувствовать не может. Ему доступны только одни результаты, в которых скрывается и исчезает все предшествовавшее им жизненное движение». Ведь и «Запад создан не наукой, а бурной и треволнительною историею... Это, конечно, говорится не в попрек, а в похвалу». Заимствуемое Россией у Запада просвещение на Западе органично, хотя уже и обнаруживает симптомы упадка, у нас же — только «сухая формула». Плоды западнической умственной де-

* См.: Соч. Т. I. С. 155 сл., 180 сл. Подобное изложение и цитаты у Завитневича: Т. I. С. 719 сл.

ятельности русских людей после Петра «легко упрячет любой немец в какую-нибудь карманную книжку» *.

«Истинное просвещение есть разумное просвещение всего духовного состава в человеке или народе», т. е. религиозное, православное просвещение. И оно-то и есть «тот живой корень, из которого развиваются и наукообразное знание и так называемая цивилизация или образованность; она сама есть жизнь духа в ее лучших и возвышеннейших стремлениях. Просвещение есть общее достояние и сила целого общества и целого народа. Этой силой отстоялся русский народ от многих бед в прошлом, и этой силой будет крепок он в будущем... Русское просвещение — жизнь России **.

Похожи ли эти слова на buku-славянофильство, которою русские западники еще донныне пугают своих младенцев? Наивны ли они? Скажу больше — оспоримы ли они, если взять их в общей форме? Конечно, их не могли и не могут отвергнуть и опровергнуть никакие западники. Оспаривание их возможно только путем доказательства того, что русский народ никакой самобытностью не обладает, что он — «народ исторический», а история его какое-то дьявольское наваждение. Разница между западниками и Хомяковым заключалась в следующем. — Хомяков и в русском настоящем (даже в 40-е и 50-е годы) усматривал «живую личность русского народа, через которую единственно делается нам доступным человечество, ибо помимо ее человечество есть только идея отвлеченная, или числительное скопление личностей» ***, «интернационал», как мы бы сказали теперь. Он ощущал ценность и значение этой личности, и потому, что сам был стихийный, кондовый русский человек, и потому, что сознавал связь русского народа с Православной Вселенскою Церковью, которая по обетованию Христа не погибнет. западники были слепы и глухи и к православному и к русскому, т. е. не были подлинно русскими и православными людьми, а... западниками, либо, латинствующими, либо неверующими.

Случилось так — не будем говорить почему, — что западники победили, им удалось «европеизировать» самое русскую государственность, доведя ее до идеальной сухой формулы коммунизма. Борьбаться с Хомяковым и его традицией они не могли, ибо за Хомяковым была правда, но они могли обессиливать питавшую его идеи среду приманкою своей «сухой формулы» и

* Там же. С. 47 сл. 181 сл.

** Там же. С. 26 сл.

*** Там же. С. 76 сл.

могли его и его продолжателей осмеять и замолчать*. Единственный и естественный союзник Хомякова, православный русский народ, указанными уже условиями исторического развития был поставлен в невозможность бороться с баринoм-интеллигентом иначе как путем пассивного сопротивления и — к великому нашему сожалению — бунта. «Народ крепко держался за свою старину... Общество, прислушиваясь к голосу своих передовых людей, употребляло умственные силы на борьбу с невежеством, на изучение Европы, а народ все более и более отклонялся от него, не сознавая ясно, что за кажущимся невежеством кроются настоящие живые силы»**.

* Не обошлось дело и без... худшего. — Насаждавший в русской историографии германский родовой быт С. М. Соловьев дает единственный отрицательный и всю совокупность наших сведений обличаемый как ложный и пристрастный отзыв о Хомякове. Я приведу его, чтобы пояснить, как некоторые «русские» люди могли ответить на приведенные выше слова Бестужева-Рюмина. — «Хомяков низенький сутуловатый, черный человек, с длинными черными косматыми волосами, с цыганской физиономией, с дарованиями блестящими, самоучка» (X. учился у некоторых профессоров Московского университета, у П. С. Щепкина, Мерзлякова и др., был вольнослушателем Московск<ого> университета и сдал экзамен на степень кандидата математических наук; обширные и глубокие познания X. по лингвистике, истории, философии едва ли нуждаются в подтверждении), «способный говорить без умолку, с утра до вечера» (видимо, справедливо) «и в споре не робевший ни перед какой уверткой (?), ни перед какой ложью: выдумать факт (?), процитировать место писателя, которого никогда не бывало» (все другие отзывы говорят о противоположном) «— Хомяков и на это был способен. Скалозуб (??) прежде всего по природе, — он готов был всегда подшутить над собственными убеждениями, над убеждениями приятелей. Понятно, что в нашем зеленом обществе, не имевшем средств оценить истинное знание» (С. таким образом оценил ложность ссылок и цитат X. задним числом), «добросовестности и скромности, с последним неразлучных, Хомяков прослыл гением; это вздуло его самолюбие» (требует подтверждения), «сделало его раздражительным (?), неуступчивым, завистливым» (?), злым (?)» (Из неизданных бумаг С. М. Соловьева // Русский вестник. 1896. Апрель. С. 6 сл.; цитовано Завитневичем (Т. I. С. 5 сл.). Отрицательное и несправедливое отношение к Хомякову в семье Соловьевых, как видно из обвинения Хомякова Вл. Соловьевым в «шаткости исторических представлений», видимо, наследственно См.: *Завитневич*. Т. I. С. 2, 1123, примеч.

** *Бестужев-Рюмин К.* Теория культурно-исторических типов. Перепеч. во II издании «России и Европы» Н. Я. Данилевского. 1889. С. 560.

Итак, А. С. Хомяков основательно забыт. Но надо вспомнить духовный облик этого человека, одного из гениальнейших русских людей. Он был цельным человеком, поражающим разносторонностью своей кипучей деятельностью, вопреки его прославленной «лени». Страстный охотник, великолепно разбиравшийся во всех тонкостях спорта, сельский хозяин, изобретавший какие-то новые сельскохозяйственные машины и изыскивавший новые способы «накатывать» зимнюю дорогу, он увлекается и медициною — ведет ожесточенную борьбу с холерой. Он пишет и составляет проекты наиболее разумного освобождения крестьян и реформ в судопроизводстве, старается установить правильное понимание русской общины. И он ведет со своими друзьями действительно бесконечные споры по истории, философии, богословию, языковедению и т. д. Под его воздействием развивается Ю. Ф. Самарин. Его знаниям «завидует» Погодин. Ибо Хомяков, конечно, не ученый специалист, но он и не дилетант. Можно теперь смеяться над многими его этимологиями, над превращением англичан в славян угличан. Но не следует забывать, что современные ему ученые лингвисты в этом от него не отличались. Почему ученому Костомарову можно простить его теорию происхождения славян русских, а Хомякову нельзя? Конечно, знаменитая «Семирамида» устарела во многом (не более, впрочем, чем «Философия истории» Гегеля). Но понимание Хомяковым задач и методов истории, его исключительное умение раскрыть диалектическую связь между самыми разнообразными явлениями ставят его выше большинства современных нам историков, не говоря уже о теоретиках исторической науки. Хомяков первый вскрыл в религиозном процессе существо процесса исторического. Его знания в области богословия и истории Церкви бесспорны. Он впервые поставил на настоящую почву вековой спор православия с инославием и сумел заставить Запад прислушаться к голосу Русской Церкви.

Хомяков цельный человек. Но он человек сдержанный и скромный. Его «Церковь одна», его три брошюры анонимны. Он пишет их по чувству долга, стараясь не показать себя. Он скромнен потому, что не только целен, но и целомудрен в самом точном и глубоком смысле этого слова. На первый взгляд читателю написанного он кажется тусклым. Но при ближайшем углублении в него обнаруживается, что в этой видимой тусклости есть своя подлинная красота и ровное свечение, что за этой «тусклостью» диалектика, шутя преодолевающая величайшие трудности и подлинное целомудрие.

Хомяков не выносил шаблонных и авторитарных утверждений, безапелляционных высказываний, за которыми скрывались умственная лень и тупое равнодушие. Часто он начинал оспаривать тех, кто, по-видимому, лишь повторял его собственные мысли. Слушатели же думали, что он оспаривает себя самого. Он оказался веселым и насмешливым, хотя и не всегда был таковым. Во время севастопольской осады, в период тяжелых разочарований, на одном вечере, в приятельском кругу, Хомяков был как-то особенно весел и беспечен. Настроение его в эту минуту так резко расходилось с тоном общества, что оскорбило кого-то из близких его друзей, который не без досады обратился к нему с упреком: «Не понимаю, как вы можете смеяться, когда у всех скребет на сердце и обрывается голос от сдерживаемого плача», — Хомяков опустил голову, лицо его приняло выражение серьезное, но в то же время радостное, и, наклонившись к тому, кто сделал упрек, он сказал ему тихо, почти шепотом: «Я плакал про себя 30 лет, пока вокруг меня все смеялось; поймите же, что мне позволительно радоваться при виде всеобщих слез к спасению» *. Слово у Хомякова не расходилось с делом. Он истово соблюдал обряды и посты Православной Церкви. Он не только верил, а и жил по вере, осуществляя то самое единство постижения и деятельности, которое сам называл и уяснял живознание, или веру. Он был действительно живым членом Православной Русской Церкви, раскрывшим в себе ее настоящее и прошлое, ее существо. И уже это одно заставляет нас внимательно вдуматься в его слова о Церкви и ее учении **. Разумеется, его «Опыт о Церкви» есть его индивидуальный труд, а не само учение Вселенской Церкви. Церковь как таковая своего суждения не высказала. Однако нельзя обойти вниманием целый ряд весьма знаменательных фактов.

С одобрения одного из крупнейших русских богословов, московского митрополита Филарета, уже в 1863 г. «Православное обозрение» начало печатать богословские сочинения Хомякова. Один из сотрудников этого журнала о. А. М. Иванцов-Платонов видел в трудах Хомякова «наиболее полное выражение широ-

* Предисловие Самарина ко II т. Сочинений Хомякова. С. XIII сл.

** «Нет сомнения, что глубоким воззрением на предмет христианской веры он обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоению Истины Христовой сердцем и жизнью». Слова проф. прот. А. В. Горского (Богословский вестник. 1900. № XI. С. 521).

кой православной русской мысли, обогащенной результатами современного научного знания, и приведшей эти результаты к одним общим началам, — началам не произвольно измышленным, а искони представляющим коренное убеждение православного русского человека»³. По мнению редакции, сочинения Хомякова «возбуждают богословскую мысль к самостоятельной работе, они указывают ей новые пути исследования, по которым оно смело и свободно может идти, не опасаясь уклониться от неизменных начал православия». Проф. Н. П. Барсов в статьях своих в «Христианском чтении» решает сопоставить труды Хомякова с творениями св. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского⁴. Барсов говорит об «апостольских» и «святоотеческих» чертах богословствования Хомякова. Само собой разумеется, что мы принимаем эти отзывы, равно как и отзывы многих иерархов, не за мнение Церкви, а за то, чем они являются на самом деле, — за мнения отдельных, хотя и компетентных представителей Церкви и православного богословия.

Мы не скрываем, что в «Трудах Киевской Духовной Академии» проявилось и другое, более сдержанное и опасливое отношение к сочинениям Хомякова⁵. Но нельзя не отметить любопытного факта — Хомяков читал свой «Опыт» двум сельским батюшкам, и они заявили, что только при этом чтении они поняли некоторые таинства, особенно миропомазание, а то, сознавались батюшки, «в семинариях да и в книге Евсевия никакого ясного смысла мы не получили»*.

Кажется, что всем сказанным достаточно выясняется смысл и значение переиздания «Опыта», недавно переведенного на немецкий язык**, и нам не представляется смелым связывать наши чаяния на дальнейшее развитие православного русского богословия с возвращением к богословской традиции Хомякова. Во всяком случае, она более надежный руководитель, чем дилетантские опыты или смелые построения Соловьева и его последователей. Переиздаваемое сочинение Хомякова в рукописи озаглавлено «Церковь одна»; название «Опыт катехизического изложения учения о Церкви» принадлежит издателям сочинений Хомякова: в «Православном обозрении» в 1864 г. труд озаглавлен «О Церкви». Когда написан «Опыт», с точнос-

* Русский архив. 1884. Кн. 2. С. 324 сл. См.: *Завитневич*. Т. I. С. 35—49; Т. 1. Ч. 2. С. 1043—1051.

** *Oestliches Christentum* / Herausg. von N. von Bubnow und Hans Ehrenberg. Bd. II. München: Beck, 1925.

тью установить нельзя. Самарин сообщает, что «А. С. Хомяков долго держал его в портфеле», и считает его «несомненно» «первым трудом автора по части богословия». Первые сведения об «Опыте» относятся к 1854 г.

В письме к Ю. Ф. Самарину Хомяков хлопочет об издании греческой рукописи, будто снабженной им «маленьким предисловием по-латыни». Эта рукопись и есть «Опыт», который Хомяков называл своим «Исповеданием» и на который смотрел как на завещание Валуева, «который меня понудил этим заняться в надежде на доброе воздействие на Англию». Упоминание об Англии (переписка с Пальмером началась в 1844 г.) и Валуеве, который «никогда не расставался» с рукописью или списком и, может быть, перевел или заказал перевести «Опыт» на греческий язык по согласию с автором, а умер в 1845 г., позволяют датировать рукопись приблизительно 1844—1845 годом. В 1845—46 она ходила по рукам в Москве вместе с русским «переводом», причем имя автора оставалось неизвестным. В 1847 году Хомяков читал ее в Эмсе Гоголю и Жуковскому. Однако при жизни Хомякову не удалось напечатать ее ни России, ни за границей. Он смог лишь утешиться одобрением некоторых духовных лиц (митр. Филарета), нашедших, впрочем, «Исповедание» «к тиснению неудобным и стеснительным». Может быть, и мистификация с греческим языком была вызвана желанием облегчить напечатание*.

Переиздавая «Опыт» по последнему собранию сочинений Хомякова (Т. II. М., 1900. С. 1—26), мы решили в примечаниях сопроводить его параллельными местами из других трудов и писем автора. Надеемся, что это будет несколько способствовать уяснению сжатого изложения «Опыта», хотя в выборе параллельных мест и было необходимо по возможности себя ограничить.



* См.: Завитневич. Т. I. Ч. 2. С. 1034—1043.



П. Б. СТРУВЕ

Аксаковы и Аксаков

Есть имена и лица, которые не бледнеют и гаснут в истории, а есть другие, которые как-то расцветаются красками, светлеют и все ярче и ярче разгораются. И таким и русское и национальное и славянское сознание должно ощущать Ивана Сергеевича Аксакова.

Не обинуясь, надлежит сказать, что это первый по специфической духовной одаренности и значительности русский публицист. Есть только два имени, которые можно поставить рядом с именем Ивана Аксакова. Это Герцен и Катков. Оба они были влиятельнее Аксакова в ту эпоху, когда они писали, но оба они, Катков вообще, Герцен как публицист, в известном смысле исчерпали себя в делании для своей эпохи.

Иван Аксаков принадлежал к семье, исключительной по дарованиям трех ее членов. Отец, Сергей Тимофеевич, оказался в позднем возрасте первоклассным писателем, несравненным изобразителем быта, созерцавшим и бравшим его таким, каким он *был* в самом буквальном смысле слова. Таков же С. Т. Аксаков и в изображении природы. Редко кому бывает уделено художественное дарование именно в этих пределах, редко кому дано быть художником, ни малейшим образом не напрягая своей фантазии, ничего не выдумывая. А именно это дано было Аксакову-отцу («Отесеньке»).

Старший брат Константин был филолог, историк и поэт. Все-го значительнее он был как историк. Нежная душа в слабом теле, он жил ощущением, созерцанием и осмысливанием того соборного начала, выразителем которого мыслится сверхиндивидуальная личность, народ. Его интересовала и влекла к себе именно эта загадочная проблема и фигура — народ, влекла как некое материнское лоно множества невидимых и неведомых личностей, из собирательных молекулярных движений и дей-

ствий которых слагается в конце концов цельная и мощная стихия, рождающая каждого из нас, стихия, в которую каждый из нас мимовольно и неотвратно погружен. Именно народ, а не государство, свободное творчество соборного духа, а не управление и нудящая сила собранной воли, стоял в центре созерцания наших славянофилов.

Рядом с отцом, художником быта, и братом, философом народности, натурами созерцательными по своей сути, стал Иван Аксаков. В нем художническая чуткость отца к быту и природе и философски-исторический интерес брата к народу сопряглись с величайшей действенностью.

Я имел счастье в своем детстве видеть Ивана Сергеевича Аксакова, и я хочу поделиться с читателями своими впечатлениями двенадцатилетнего мальчика, первой идеологической любовью которого были славянофилы вообще и редактор «Руси» в частности. В начале 80-х гг., около мрачной грани 1 марта 1881 г., не в узких кругах революционно настроенной интеллигенции, а в довольно уже широких слоях просто образованного общества, шло какое-то духовное движение, обнаруживалась какая-то идейная тяга к национальным идеалам. Младший брат в семье, я был рано приобщен ко всему тому, что тогда составляло духовное содержание жизни. Вместе со всей семьей я пережил эпопею русско-турецкой войны и ее финал — Берлинский конгресс и трактат, заключение которого вызвало пламенный протест — историческую речь Ивана Сергеевича Аксакова¹. Мы, дети (да и одни ли только дети?), конечно, мало понимали в политике, но мы с волнением ощущали, что Россия оскорблена и унижена в своем национальном и славянском призвании. А когда Иван Аксаков громко и мужественно поведал всему миру об этой обиде — наши души трепетали созвучно с его боевым духом русского и славянина, глашатая и вождя. Я живо помню, каким огромным духовным озарением для русских образованных людей явилась «Пушкинская речь Достоевского» — в нашей семье получался и читался «Дневник писателя». По рассказам отца я знал, в какое событие превратились похороны Достоевского. Рядом с именем Достоевского в нашей семье в начале 80-х гг. всегда называлось с благоговением имя Ив. Серг. Аксакова, и тетрадки «Руси» сперва большого формата, а потом в обычную осьмую долю с увлечением читались и прилежно перечитывались. Я втихомолку строчил что-то для «Руси», скрывая написанное и от родителей, и от братьев. Мать моя что-то писала и Достоевскому, и Аксакову. И вот когда после пребывания в течение трех лет за границей мои родители

с младшими сыновьями проездом побывали в Москве (это было летом 1882 г.), в нашем номере в «Славянском базаре» появилась фигура героя моих детских идейных восторгов и политических увлечений, Ивана Сергеевича Аксакова. Он пришел отдать визит моему отцу и поблагодарить мою мать за читательское сочувствие. Передо мною был крепенький человек, пожилой, но весьма живой, по наружности малорослый великорусский «мужичонка». Теперь, когда я вспоминаю эту фигуру и когда я, вновь переживая свое детское и столь радостное для меня до сих пор волнение, вызываю в своем уме образы никогда не виданных мною (умерших до моего рождения) Сергея Тимофеевича и Константина Сергеевича, я их прямо *физически различно* ощущаю. Грузный Сергей Тимофеевич, который навсегда врезался в память каждого видевшего его известное изображение в архалуке, был непосредственным отпрыском и частицей того быта, который он так любовно изображал. В наружности Константина Сергеевича, в его какой-то слабой и рыхлой фигуре выразилась та созерцательность и удаленность от брани жизни, которой была запечатлена вся его личность. Наоборот, в маленьком теле Ивана Аксакова была как-то собрана огромная действенность и законченно выразилось то своеобразное сочетание неукротимого восторга и боевой энергии с трезвостью, с чувством меры и возможностей, с хозяйственной деловитостью, сочетание, в котором вся сила и прелесть подлинного политического горения и национально-государственного делания.

Иван Аксаков был не художником, созерцателем быта, как его отец, не философом, созерцателем национальной истории, как его брат, а неутомимым деятелем и неукротимым борцом за национальные идеалы, который с юности своей бросился в самую гущу жизни. Эта тяга к практической работе сделала его последовательно чиновником, литератором-публицистом и общественным деятелем в самом многообъемлющем смысле слова. В его личной жизни замечательно именно то, что, будучи приверженцем и носителем мировоззрения и писателем, он не замкнулся ни в учении, ни в теории, ни в писательстве или пропаганде. В лице Ивана Аксакова более, чем кого-либо, более, чем Александра Ив. Кошелева, более даже, чем Юрия Федоровича Самарина, славянофильство спустилось с высоты историко-философского учения и вошло в реальную жизнь. Подобно Кошелеву и Самарину, Ив. Аксаков был практическим деятелем. Но он больше их обоих был на протяжении всей своей жизни настоящим борцом. Унаследовав все духовное богатство старших славянофилов, он в качестве редактора ряда блес-

тящих периодических изданий, выходявших с 1858 по 1886 г. (год его смерти), смыкал и сомкнул славянофильские учения с конкретными вопросами и запросами общественной и государственной жизни России. В этом смыкании был свой стиль или, да позволено будет употребить одно из излюбленных самим Иваном Сергеевичем и красивых русских слов, был свой «лад», т. е. своя собственная смысловая красота, воистину музыкальная. В публицистике Ивана Аксакова был свой лад и строй. Эта духовная музыка была гармонически проникнута двумя основными мотивами-идеями: идеей свободной личности и идеей себя сознающего и утверждающего народа, т. е. идеей нации, в которую не может не быть погружена даже самая свободная личность.

Вот почему Иван Аксаков был в одно и то же время борцом и за права человека и гражданина, и за национальное начало. Ему было присуще острое и тонкое чувство права, укорененного в правде, и глубокое, трепетно-восторженное ощущение соборного начала народности. В русской публицистике нет лучшей защиты свободы слова и совести, чем классические статьи на эти темы Ивана Аксакова. Его статья в «Руси» против цензурного ведомства, которое почти перед самой смертью знаменитого публициста осмелилось обвинить его в «недостатке истинного патриотизма», читалась и перечитывалась людьми нашего поколения буквально с трепетом и восторгом как беспримерно мужественное обличение бюрократической тупости и как такая же защита свободной речи.

Все, в чем выражалась сила и величие нации — ее исторические достижения, духовные и государственные, ее историческое призвание, — находило себе красноречивого истолкователя в Иване Аксакове. Многие в отдельности сейчас, по существу, может быть, воспринимаются и оцениваются нами иначе, чем даже Иваном Аксаковым, не только славянофилами вообще. Мы стали, я думаю, большими государственниками, чем были вообще славянофилы. Но мы теперь, вслед за ними стали столь же убежденными националистами, и опять-таки не в смысле только доктрины, или учения, а в смысле внутреннего ощущения, в смысле некоего *душевного трепета*, самого для нас основного и неукротимого.

Внутренний строй и лад аксаковской публицистики нашел себе чудесное выражение в его языке. Иван Аксаков — классик русской речи. Никто ни до, ни после него не говорил таким сильным и ярким языком русским людям о праве, свободе, государстве, народе и народности. В этом чеканном языке красо-

та русской поэтической речи, суровая четкость языка государственного управления и торжественная важность и неизъяснимая сладость церковного слова образовали какой-то новый сплав для выражения одушевленной пламенным патриотизмом гражданской мысли. Не случайно, что этот первоклассный публицист дал и неувядаемые образцы гражданской лирики, проникнутой каким-то скорбным пафосом.

Есть еще один род литературы, эпистолярный, в котором имя Ивана Аксакова должно быть поставлено в первом ряду русской письменности. Он оставил замечательные по содержанию и форме письма, в которых отразилось все богатство его души, все многообразие его запросов и интересов. Письма эти — поучительный исторический документ своего времени и первоклассное произведение литературы, иногда возвышающееся до несравненной поэтической красоты. Глашатай права и правды, народности и междуплеменного славянского братства, Иван Аксаков хорошо понимал и знал действительную жизнь и, в частности, был одарен живым видением хозяйственной жизни. В истории русской исторической науки почетное место занимает его исследование украинских ярмарок, превосходное произведение описательной политической экономии. Но интерес его к хозяйственной жизни не ограничивался одним литературным к ней прикосновением. Иван Аксаков не побоялся войти в хозяйственную жизнь своей страны и своего родного города Москвы и как политический деятель. Этот «народный трибун», этот подлинный художник слова был директором банка (одного из первых основанных московским купечеством обществе взаимного кредита). И это не было случайно, а соответствовало его глубочайшему убеждению в неразрывной связи между духовной и «материальной» культурой страны. Это входило в его общественное служение. Сейчас весь смысл этой подробности биографии Ивана Аксакова раскрывается перед нами с такой ясностью, которая была, быть может, недоступна его современникам, и в том числе нам, юность которых совпала со славным концом его долголетней деятельности.

Роль Ивана Аксакова в славянском единении была для его времени чрезвычайно велика. Его имя было знаменем и для русских, и для других славян. Для врагов славянства он был «пресловутым панславистом» («*der berüchtige Panslavist*»), для многих русских западников — вредным мечтателем-националистом. Однако, по существу, многие мечты Аксакова уже стали непререкаемой действительностью. И если Россия повержена, то потому, что она по временному безумию отеклась от основных

идей своего великого сына, и если другие славянские страны возродились к новой самостоятельной и национальной жизни, то в этом — свершение аксаковских исторических прозрений и оправдание его зиждательных идей. Недаром одна из улиц столицы освобожденной русской кровью Болгарии, Софии, носит имя Аксакова, и недаром в духовном центре возрождающегося славянства, в Праге, среди сочувствия представителей братского народа воскрешается его духовный облик и творится хвала его имени.





О. Георгий ФЛОРОВСКИЙ

Вечное и преходящее в учении русских славянофилов

Стефану Саввичу Бобчеву ко дню пятидесятилетия
его учено-литературной и общественной деятельности

I

О русском славянофильстве давно уже сложилось общепринятое мнение. Вокруг каждого имени сгустились тысячи воспоминаний, впечатлений, каждый образ оброс неисчислимыми рядами ассоциаций, и живые лица живых людей окончательно заслонились абстрактными масками иконографического подлинника. Уже само название — «славянофилов» — одновременно и выражает, и подсказывает совершенно определенное представление о внутренней перспективе «славянофильского» учения; оно внушает видеть в нем прежде всего разновидность националистической идеологии, выдвигает на первый план культ «самобытности», тягу к «старине» и «почвенности», славянские симпатии... Возникшее впервые в пылу полемического задора как укоризненная кличка замкнутой кучки немногих лиц, это название давно уже сделалось как бы отвлеченным «общим именем» — для целого типа общественно-исторического мировоззрения. И вошло в привычку выдвигать собственно славянофильство — в качестве одного из звеньев — в длинный ряд проявлений патриотического старообрядчества, начинающегося еще с пресловутой теории Третьего Рима и кончающегося в совсем недавние дни «квасным» патриотизмом. С другой стороны, неизменно вспоминаются «аналогичные» движения в других славянских странах — польский мессианизм, иллиризм, национальное возрождение Чехии времен Коллара, Шафарика и Ганки...

Как бы поучительны и любопытны ни были эти хронологические и синхронистические сопоставления по сходству, они не могут заменить собой ни генетического объяснения исторического «славянофильства», ни анализа этого учения по существу. И если, однако, слишком часто они выступают в этой, не свойственной им роли, это проистекает из очень распространенного, но тем не менее вполне ложного предрассудка — строгого объективизма. Обычно кажется, что «объективно» понять книгу мы можем, только забыв, что за нею стоит ее автор, что неисканно представить внутреннее строение какого-нибудь учения можно только отвлечшись от живых личностей его проповедников и адептов. Создается как бы самодовлеющий мир слов, образов и идей, и мы стараемся образы вывести из образов же, одни идеи только из других идей. А между тем, взятые сами по себе, и образы, и идеи пусты, бессодержательны, как пустые сосуды, они могут вмещать разный смысл, смотря по тому, каким голосом, в каком темпе, с какой интонацией произносятся символизирующие их слова, в каком целостном контексте употребляются они... И совершенно справедливо Лев Толстой как-то заметил, что понять вполне мысль другого человека в силах лишь тот, кто узнает, что он любит. Лишь исходя из живой, индивидуальной человеческой души, лишь «поместившись» внутри нее, мы можем адекватно уразуметь сущность выращенного ею мирозерцания. «В душе человека — ключ всего», — говорил Гоголь¹.

Вот почему, говоря о русском славянофильстве, нужно оставаться в пределах самого этого исторического явления, и прежде чем привлекать для пояснений сторонний материал, постараться вскрыть из-под покрова вторичных напластований глубинное идейное зерно и те силы и их законы, действием которых из него органически выросла в душах исторических «старообрядцев» сороковых годов сложная система их культурно-общественного миропонимания.

II

В обыденном сознании «человека сороковых годов» неразрывно ассоциировались образы «лишних людей», столь ярко и отчетливо выработанные русской художественно-литературной традицией. В памяти резко отпечатались черты этих тургеневских «отцов»: люди с мягким, отзывчивым, восприимчивым сердцем, люди тонкой, изящной, почти ажурной мысли, способные на всеохватывающие порывы, на бездонно-глубокие

прозрения..., но вместе с тем люди с врожденным параличом воли, и потому способные на позу, но не на действие. «Все между них рождало споры и к размышлению влекло»; наклонные к мечтательности, исполненные «нежной чувствительности», они пригодны лишь для бесконечных бдений за возбужденными спорами на «возвышенные» темы, для словесной проповеди «благородных» начал, для восторженных гимнов и экзальтированных славословий. Но вечно возбужденным, полным «святого опьянения», им не дано свершить ни единого из их «благих порывов».

Все эти черты, взятые порознь, исторически правдивы, списаны с действительных свойств действительно живших людей. Но в том синтезе, которым эти черты совокупаются в целостный образ, есть нечувствительная примесь чего-то, что может любое фотографически точное изображение превратить в злую карикатуру. Об этом невольно заставляет догадаться уже то, что именно к эпохе «лишних людей» восходит происхождение всего того культурного запаса, которым русское общество жило десятилетия до современной русской «мглы». Тогда родились русская философия, свободная богословская мысль, тогда было положено начало исторической и общественной науке; «лишние люди» создали жизненную публицистику, настоящую литературную критику, наконец, они же наполнили ряды художников слова. И вот эти «промотавшиеся отцы» «обманутых детей» явились подлинными родителями русской культуры. И можно ли хотя бы угадать «великого апостола разрушения» Мишеля Бакунина, пламенеющее слоно которого заставляло в 1848 г. содрогаться все престолы Европы, в слабохарактерном и беспомощном провинциальном) чайльд-гарольдике Рудине, которого хватает ровно настолько, чтобы сладкими речами смутить неопытное сердце юной девушки, чтобы симпровизировать одну-другую речь, переполненную трескучими фразами и надуманным пафосом?! А между тем именно Бакунин в творческом воображении Тургенева претворился в «перекати-поле» — Дм. Рудина!

Разгадка оптического обмана очень проста. Легенда о «сороковых годах», предание об «отцах» творилось «детьми», поколением, которое «искусство для искусства равняло с птичьим свистом» и громогласно объявляло: «Мир — не храм, а мастерская». И им необходимо должны были показаться «лишними», чужими и ненужными для жизни их далекие от злободневности и будничной суеты «отцы», которые, правда, чувствовали себя в мире, как в храме. Мастерскими они не были, но не од-

ним безвольным созерцанием и «звукам сладким» посвящали они свои силы; у них было свое «дело», правда, так сказать, «невесомое», дело выработки русской мысли. Напрасно было бы подходить к ним с мерилom «общественного деятеля» в техническом смысле этого слова; бесплодно ведь задавать вопросы о полезности художественного творчества и сравнивать «общественную стоимость» ваятеля и купца...

На их долю, на долю этих «мальчиков, едва вышедших из детства», как выразился однажды о своем поколении Герцен², выпала задача перенести на русскую почву те новые идеи, которые тогда пышным всходом поднимались и созревали на свежеекровавленной почве послереволюционного Запада. И они выполнили ее не только с успехом, но — с честью и славой. И жизнь оправдала их «дело». Далеким «поссорившимся» с ними детям, они стали бесконечно близки нам, своим правнукам и внукам.

III

Среди ужасов красного и белого террора, среди разочарований проигранной освободительной борьбы, под бряцание оружия и бранные крики завоевателей, под стоны побежденных на заре нового века перед сознанием европейского человечества вновь выдвинулась с новой силой проблема устройства жизни. Вновь встала задача примирения всего общества с постулатом законченной организации и самобытной личности с безграничной потребностью свободы. Но решаться задача эта должна была по-новому — в духе радикального индивидуализма. Человек начала XIX века не хотел уже мириться с той подменой конкретной и изменчивой живой личности отвлеченным понятием «свободного и разумного существа», на котором успокаивалась философская мысль эпохи Просвещения. Его уже больше не удовлетворяла мысль о создании такого плана совершеннейшего строя, который равно годился и для Тасмании, и для Англии, и для России. Рассудочному уравнительству XVIII века новый век противопоставил идеал творческой автономии лица и мысль о неповторимом своеобразии каждой исторической эпохи, об «индивидуальности народного духа». Идея Гераклита вновь ожила в человеческом сознании.

Эту задачу и эти новые директивы усвоило с Запада то русское поколение, которому, по яркому выражению Герцена, «раннее совершеннолетие пробил колокол, возвестивший России казнь Пестеля и воцарение Николая»³. Но в решении ее эта

кучка «идеалистов» скоро расщепилась на две враждующие группы. Корень этого «великого раскола» лежал в различном понимании идеи личности, права которой этим мыслителям нужно было обеспечить и оградить, в том, что эти «друзья-не-друзи» ставили главное ударение в разных местах одинаково обоими усвоенной формулы «Декларации прав человека и гражданина». Для одних права «гражданина» настолько заслоняли собою права «человека», что они не замечали стеснительности уз правопорядка; для других «человеческое» в человеке было настолько дорого и свято, что они просто-напросто забывали о «выгодах» и «естественных» преимуществах «гражданского общежития».

Вот в чем лежали истоки того разъединения русской «интеллигентности», в котором ее историки согласно усматривали основной момент ее внутренней эволюции. Смысл и первопричина этого «раскола» определялись неверно и неточно, следы этого ошибочного понимания навсегда закреплены в ходячих прозвищах «западника» и «славянофила». Не в области общественно-исторического мирозерцания возник раздор; раскол совершился и раньше, и глубже — в сфере идеалов. И более того, *прежде чем стать двумя антагонистическими идеологиями, «славянофильство» и «западничество» были двумя психологическими типами, двумя различными мироощущениями.*

Герцен очень метко сравнил отношение своих «западнических» друзей к Европе с тем ощущением, которое испытывает деревенский мальчик на городской ярмарке. «Глаза мальчика разбегаются, он всем удивлен, всему завидует, всего хочет... И что за веселье, что за толпа, что за пестрота — качели вертятся, разносчики кричат, а выставок-то, винных кабаков... И мальчик почти с ненавистью вспоминает бедные избушки своей деревни, тишину ее лугов и скуку темного шумящего бора». Пусть это желчно, злобно и небеспристрастно, но основной мотив, определявший тяготение русских людей того времени к Европе, схвачен здесь совершенно верно. «Великолепный и величавый фасад, сложившийся веками», государственно-общественный быт, «сотканный из традиции истории», «наследственные предания рода человеческого» — вот что привлекало их туда. Запад долго и бурно жил, и стал страной великих достижений. Там возникла социально действенная форма христианской церковности, там вырабатывались и осуществлялись совершенствуемые формы человеческого общежития. «Запад» — страна великих пророков и исповедников, провозвестников истины и красоты. И перед этим роскошно украшенным храмом,

музеем и усыпальницею в невольном благоговении и с трепетом подгибались колени у всякого, кто был охвачен хилястической жаждой Царства Божия на земле. Начиная социальным католицизмом Чаадаева и иезуита Гагарина, начиная «неистовым Виссарионом», мы всюду в «западническом» лагере встречаемся с апофеозом социального устройства, культом «порядка» и организации, вплоть до... Каткова и демократического конституционализма только что оборвавшейся эпохи. Что мог противопоставить этому культурному богатству творчески девственный «Восток», мир «византино-славянский»? Белые страницы своей истории, изредка обогранные кровью, пролитой в диких оргиях братоубийственной вражды или во вспышках необузданного варварства, изредка запечатленные запоздалыми воспоминаниями о несбывшихся надеждах... И из этого пустого мира жаждавшая реального дела душа уходила в чужеплеменную Европу; Запад, его неисчерпаемое прошлое, становится источником житейской мудрости и непревосходимую нормой человеческих взаимоотношений.

Страна «святых чудес» ласкала взоры не одних только «западников» — недаром образ этот вырвался из вдохновенных уст «славянофильского» поэта. Но перед судом последовательного индивидуализма те же самые факты европейской истории получили иной облик, вызвали на иную оценку. С точки зрения безусловной автономии и автаркии личности пышные декорации западной «цивилизации» малого стоили, когда центр тяжести перемещался внутрь, на творческое самоопределение личности, чувствующей себя «микрокосмом», самоценной монадой Вселенной, — тогда, естественно, бледнели все сокровища «внешней» культуры, и идеальные схемы благоустроенной организации социальной жизни лишались своего ореола. Для подвига индивидуального самораскрытия было слишком шумно на форуме европейской жизни. Для этого более подходили созерцательные обители православного Востока и девственные степи, и дремучие леса русской равнины; здесь, действительно, мог человек чувствовать себя наедине с Богом. За плечами не лежало отяготительного груза векового наследства, не было утомительных «злób дня сего»... Индивидуальная свобода не встречала для себя внешних препятствий, не встречала и деспотического принуждения со стороны окристаллизованного «правового порядка». И оттого социально-аморфная Православная Церковь казалась высшею формой религии Христа, чем могущественная теократия католицизма, в которой религиозные задания были извращены примесью «государственности». И отто-

го патриотический порыв находил себе обоснование в том, что родная страна есть «край долготерпения», — не славы, — в том, что ее «в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя», а не в силе и блеске с тьмами ангельского воинства...

И особенно показательно то, что и за пределами очерченного нами хронологического интервала всякий раз, как откровение индивидуализма озаряло кого-нибудь из русских мыслителей, их взор тотчас же обращался от «Запада величавого» к скромному Востоку, у которого не было прошлого, а может быть, нет и настоящего. Так было не с одним Герценом. Так было со Львом Толстым. Так было даже с Михайловским. Все время «борьба за индивидуальность» и «народничество» идут параллельно.

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

IV

Восток и Запад, Россия и Европа — за этой конкретной, фактической, историко-географической противоположностью для романтического сознания идеалистов сороковых годов стояла другая, давшая ей содержание, принципиальная антитеза — антитеза принуждающей власти и творческой свободы. В процессе систематического углубления и эта антитеза была сведена к еще более первичной — к антитезе *разума и любви*.

Пестрый узор западноевропейской истории представлялся сплетенным из двоякого рода нитей: европейское прошлое сложилось из взаимодействия двух начал — романского и германского. Не славянофилам принадлежит изобретение этой исторической пары — она лежала в основе историософического построения, например, Гизо. Но только русским мыслителям удалось провести эту полярную схему через всю историю Западного мира, через все области его культурной эволюции, и они первые сделали из нее предельные выводы и практические заключения. Романское начало нашло себе беспримесное осуществление во вселенском миродержавстве Древнего Рима и в основе новой империи римских первосвященников. И та и дру-

гая державы были основаны на принципе безызытного авторитета и непререкаемой власти. Положение каждого лица в жизни, сфера его возможных и действительных отношений и поступков точно и минуциозно закреплялись раз навсегда установившимися и для всех равно обязательными правилами и законами. «Законодательство» проникало гораздо глубже поверхностных слоев жизни, не с меньшей строгостью и подробностью было определено, как каждый должен думать и чувствовать, чего желать и добиваться, во что верить. Параллельно застывшим рамкам общественного идеала выкристаллизовывались и окостеневающие очертания общеобязательной системы мысли, и само религиозное вдохновение угашалось в непоколебимых, мертвенных формулах рассудочного богословствования. Так личность низводилась до уровня «экземпляра» некоторого социального вида, превращалась в неключимого члена всемогущей организации, в покорного адепта всеразрешающей доктрины. Раскрытию романского начала внешнего авторитета противостояло самооткровение начала германского. Вслед за Гегелем и другими мыслителями той эпохи национального возрождения немецкой культуры и русские мыслители отождествляли сущность германского «народного духа» со свободой, с идеалом органического самоопределения, с началом личности. Германское племя внесло в историю ранее неизвестную силу индивидуального самоутверждения. Древние тевтоны были мощными и яркими личностями. И на этой основе выстроилась новая жизнь «варварских» королевств. На место всеохватывающей и единообразной организации всемирной империи античного Рима выступил принцип социального атомизма. Общественная жизнь разбивалась на массу взаимно независимых, самоопределяющихся ячеек. Это крайнее дробление жизни, обособление каждого от всех и противопоставление каждым себя — всем и есть основной факт истории германства. Он лежит в основе и государственной, и экономической системы феодализма. «Первый шаг каждого лица в обществе, — говорил Ив. Киреевский, — есть окружение себя крепостью, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими и независимыми властями». И тот же принцип индивидуального произвола «*внутри своих прав*» лежит в основе духовной жизни германского мира. От восстания Лютера и вплоть до Фейербаха — вот ее основное содержание: ничем не преграждаемое своеволие индивидуального рассудка.

Так из пристального историко-критического анализа оказывалось, что жизнь Европейского Запада строилась на неприми-

римом дуализме внутренне несогласуемых начал, и необходимо было, чтобы эта жизнь выявила в определенный момент своего эволюционного процесса свое двусмысленное и потому беспомощное лицо. Но этого мало; неисцелимость европейской жизни была бы доказана только тогда, когда сверх констатирования фактического диссонанса были бы показаны еще и необходимость, и неизбежность его возникновения, а стало быть, и невозможность примирения без перехода на новую почву. Это и было сделано славянофилами.

Сущность общественной проблемы сводится к начертанию такого типа межлических отношений, при котором одновременно и существовали бы незыблемые гарантии порядка и личность не чувствовала бы на себе стеснительного гнета организационных сил. Эту антитезу *идеи* и *лица*, общего правила и индивидуальности западная мысль не сумела преодолеть и западная жизнь не смогла превзойти потому, что термины этой антитезы брались *отвлеченно*, в виде разомкнутых членов логической формулы. Рационально преодолеть этого положения нельзя, ибо для разума безусловно исключают друг друга равный для всех и не терпящий исключений порядок и неограниченное самовластие каждого, — ибо всякое стеснение как такое для самоутверждающегося лица неприемлемо. В плане жизни, продуманном и логически-систематичном, неизбежно либо свобода потерпит изъян, либо под порядком пошатнутся устои. Из «рационализма» европейской жизни родилась ее «разорванность», тяготящая самих людей Запада: монархический деспотизм — анархическое человекобожество, косная система — необузданное своеволие мысли и эксцессы чувства, насилие во имя закона или во имя *sic volo sic ubeo* * — от этого ряда противоречий в сфере разума исхода нет.

Сделанный славянофилами анализ жизненных начал европейской культуры преследовал не объективную задачу исторического понимания; на первом плане стояло то «испытание духом», которое завещано каждому христианину. И Запад был отвергнут не во имя чужеземности своего населения и этнической далекости своей культуры, а во имя лжи и внутреннего бессилия, лежавших в основе его бытия начал. Но этого мало. Отвергнут он был не как злое само по себе нечто, а как превзойденная уже ступень всемирно-исторического восхождения «в сиянье правды вечной»... И над отжившею свое и подле-

* Так я хочу, так велю (лат.) — Ред.

жащей сокрушению скрижалью западной мудрости воздвигалась новая, но снова общечеловеческая, а не только национальная скрижаль славянского мира.

V

Основанному на непримиримом дуализме рассудка просвещению Европы славянофилы противопоставили свой идеал органической жизни в духе и любви. Западной теократии и культу государственного начала они противопоставляли свое учение о Церкви и свой «сельский коммунизм», свое учение об общине. Сокровенный смысл славянофильского учения становится совершенно ясным только тогда, когда мы улавливаем, что оба эти, с первого взгляда несогласимые, учения совпадают нацело, что то, чем община должна быть в сфере внешних междучеловеческих отношений, в сфере «земной» жизни, то и есть церковь в порядке духовной жизни личности. И наоборот, община есть та форма социального бытия, которая получается в результате приложения начал православной церковности к вопросу общественных отношений.

Основная черта и церкви и общины характеризуется лучше всего отрицательно: это не *учреждения*. То есть, прежде всего, они не имеют никакого застывшего строения, которое можно было бы сгустить в какую-нибудь однозначную формулу логического определения. Их строй определяется не извне, не сознательным осуществлением общеобязательного плана каких-нибудь всеобщих правил, а только изнутри, постоянно творчески возникая и изменяясь. Отсюда вытекает «безвластность» этих социальных типов; ведь всякая власть опирается и объективно и субъективно на некоторый авторитет и неразложимо связана с моментом принуждения. Отсутствие внешнего авторитета поэтому ведет к полному «равноправию» и всех членов Церкви и всех членов земельной общины. Гармонизация отношений создается, так сказать, кооперативно-молчаливым подчинением всех и каждого общей высшей задаче, общей цели, высшим началам, подчинением, внешнее выражение которого в единогласии (а не в большинстве голосов и не в суждении иерархически высшей группы). В терминах религиозного опыта это означает, что Церковь есть «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений», а не «множество лиц в их личной отдельности», лишь внешне скрепленных единством догматического исповедания или общностью теократической юрисдикции.

Существует глубокое и тесное сродство между отдельными чертами такой организации: «безвластностью», непосредственно определяющим значением высших начал и своего рода «аморфностью». Все эти свойства синтезируются в идее личности. Если для человеческого поведения единственным и решающим регулятивом служит интуитивно им воспринимаемая норма религиозного или нравственного закона, которая непосредственно внушает образ действия в каждом отдельном случае, то сама собою отпадает юридическая регламентация жизни общеобязательными законами и постановлениями. Само собою исключается и всякое средостение между отдельной личностью и этими высшими началами. И вместе с тем оказывается невозможной кристаллизация жизни — ибо все находится в процессе непрестанного созидания и творчества. Но и обратно, только личность высших начал предохраняет эту «аморфность» и «безвластие» от вырождения в хаос и своеволие. Суть дела не в отрицании власти, порядка, организации, а в перерождении их из чего-то внешнего во внутреннее, в замене мозаического характера жизни органическим.

Так, быть может, слегка моделируя, можно выразить основное содержание развивавшегося ранними славянофилами жизненпонимания. Они раскрывали его по обстоятельствам своего времени и по обстановке своей деятельности, по большей части косвенно, полемически, в процессе критики противоположных и общераспространенных воззрений. Свой «социализм» они противопоставляли государственничеству западноевропейской мысли, равно и абсолютно-монархического и конституционно-демократического типов. Православное учение о Церкви они раскрывали в противовес католическому превращению Церкви в религиозное государство и протестантскому распылению религиозной жизни. И во всех случаях выразительно подчеркивалось, что все отвергаемые взгляды страдают одним неизбывным недостатком — искажением идеи личности, урезыванием ее свободы, угашением ее значения как творческого начала.

Самоочевидно, что внутренняя организованность возможна только в союзе свободных и творчески активных лиц, волею своею осуществляющих в сознательном применении к обстановке непосредственно открывающиеся им нормы. Такими лицами и должны быть члены христианской Церкви, таковы они по смыслу церковно-евангельского учения. Отсюда резкая критика мысли о возможности системы богословского знания у Юр. Самарина, отсюда воодушевленная защита свободы совести, свободы слова у Хомякова и Ив. Аксакова. И тот же порядок мысли

приводил к неожиданному как будто бы исповеданию принципа «самодержавия». Народ отказывается от власти, передавая ее, поскольку она при сложившихся обстоятельствах необходима, добровольно в чужие руки, и, что в крайней степени показательно, в руки чужеземные: варягов, немцев, даже татар. И не вмешивается в эту сферу действительно, сохраняя за собой лишь «силу мнения», но не решающий голос.

Так в сознании тех, кто в собственном смысле слова может быть назван «славянофилами», триада «православие, самодержавие и народность» наполнялась содержанием, безусловно отличным и несходным с тем, которое вкладывалось в нее творцами-идеологами так называемой теории «официальной народности». Для славянофилов эта триединая формула была символическим выражением их идеала органической жизни и только.

Тот идеал, который проповедовали и защищали «старшие славянофилы», не был абсолютно нов. Стремление к органическому устроению жизни — и общественной и личной — было общим для всей романтической эпохи, сказываясь то в четких, то в расплывчатых чертах. Достаточно назвать произносившиеся и самими русскими романтиками имена Шеллинга, Баадера, — прибавим еще Ламенне. И не трудно назвать целый ряд аналогичных течений мысли в предыдущие эпохи, вплоть до первых лет христианской церкви. А в последующие десятилетия о том же напряженно и настойчиво говорили Лев Толстой и Ф. Ницше. Это — целый тип мирозерцания: человек есть подлинный творец и свободный устроитель жизни по высшему закону правды и любви.

Умалется ли значение славянофилов таким сближением? Ведь подлинной ценностью обладают не новые, а вечные слова!..

VI

Между идеалом и осуществлением мыслимы различные соотношения. Но история человеческих исканий показывает нам, что наибольшим, почти исключительным распространением пользовался всегда тот взгляд на него, который можно было бы назвать натуралистическим. Идеал признавался не только нормою и мерилем конкретных достижений человеческой жизни, но и реальной целью исторического развития, подлежащую в некоторый хронологический момент неизбежному осуществлению. Именно такое представление лежит в основе всякой теории прогресса, в основе всякого «исторического» миропонимания. И особенно это характерно для прошлого столетия, вся

духовная жизнь которого окрашена «историзмом» и «эволюционизмом». Этические построения неизбежно облекались тогда в форму «философии истории».

Так случилось и со славянофильским учением. По существу, их идеал лежал вне исторических пределов, относясь к вечной правде человеческой природы, говоря о Боге и Его благодати. По существу он был общечеловеческим, превышая все расовые и национальные отличия, переходя все хронологические грани. Но он должен был быть введен в историческую перспективу для того, чтобы осветить его практическое значение в жизни человечества, чтобы определить его роль как фактора грядущей эпохи, как реальной исторической силы. И с этого пункта начинается философское «грехопадение» славянофильства.

Основной идеей историософической мысли XIX века было представление о разумной планомерности исторического процесса как процесса постепенного приближения к заключительному этапу человеческой жизни, когда будут достигнуты полнота знания и все совершенные формы существования. Намечались переходные этапы этого восхождения всего человечества к его цели, и тем резче отгораживался от них тот последний этап, за которым высшего уже нет и не мыслимо. Мало того, что таким образом идеал как бы принижался, превращаясь хотя бы и в лучшее, но все же лишь явление земной жизни; в историческом мировоззрении нового провиденциализма была еще одна, гораздо более искусительная мысль. Раскрытие и воплощение поступательно-улучшающихся форм знания и жизни связывалось со сменой народов. Для каждой новой идеи, для каждого нового типа жизненного устройства признавался новый носитель — новый народ. И соответственно оценочной градации идей и укладов жизни получалась классификация народов по ценности, по достоинству. Оказывалось, что есть высшие и низшие народы; идеалы из общечеловеческих необходимо делались национальными, ибо и для последнего, высшего звена исторической цели не допускалось исключения. Но сверх того, воплощением определенной идеи всецело и ограничивался смысл исторического существования каждого отдельного народа: вся его жизнь сводилась к тому, чтобы выработать и выносить в себе тот или другой зародыш. Стало быть, даже первоначальные моменты народной жизни должны уж быть отмечены светом той идеи, которая вполне выявляется лишь потом. Отсюда ясно, что раз есть идеи высшие и низшие и, соответственно, народы высшие и низшие, то даже низкие стадии развития высшего народа по ценности неизмеримо превосходят относи-

тельно высокие стадии развития низших народов. Даже слабо развитые общественные формы высшего народа стоят над совершенно определившимися формами жизни народов низших. Полное развитие этой мысли мы встречаем у Гегеля и у представителей так называемой «исторической школы» в юриспруденции. По тому же фарватеру потекла и славянофильская мысль.

Подобно тому, как германские историки в чаще тевтобургских лесов, среди полчищ Арминия усиливались отыскать предшественников Лютера и Меланхтона, если не самого Гегеля, так и русские исследователи старались показать, что в отдаленные времена Киевской Руси в жизни русского народа почти что нацело осуществились те начала, которые составляют венец общечеловеческих чаяний. В каждой мелочи, в каждой особенности русско-славянского быта отыскивалось некоторое высшее содержание, и отсюда с неизбежностью вытекала идеализация старины как старины и своего именно как своего. Из того, что славянству и России надлежит осуществить определенный общечеловеческий идеал и осуществить, быть может, в первую очередь между другими народами, делался вывод, что этот идеал есть славянский идеал, выражает собою сущность именно славянского духа как такового, и, следовательно, вся история славянства вплоть до малейших подробностей представляет собой воплощение некоторой высшей нормы. Так открывался полный простор мессианистическим соблазнам и возникала опасность забыть о том, что ценность создастся только воплощаемой идеей, и впасть в культ «отвлеченной» самобытности.

Старшие славянофилы не избежали этой опасности, но настойчиво старались ее избежать. Правда, идеальную форму социальных отношений они почти сливали с фактически существующей исторической хоземельной общиной русского крестьянства, правда, идеал христианской церковности слишком часто отождествлялся со всею полнотою исторического бытия Византийской и Русской Церкви, и самые злоупотребления церковной жизни нередко возводились в образец. Но ясное сознание идеала никогда не меркло настолько, чтобы исчезали из поля зрения несовершенства и темные стороны прошлого и настоящего. Самой постоянной <темой> славянофильской поэзии было как раз подчеркивание «грехов былых времен», «неправды черной» и «всякой мерзости» существующих порядков и полный обличительного пафоса призыв к чистосердечному раскаянию. С резкой отчетливостью произносились — с прямым указанием на мессианистическое самовозвеличение — предостережения про-

тив духа «гордыни». «Не верь, не слушай, не гордись!» — зывал Хомяков к России по поводу льстивых речей проповедников «народной гордости». «Молитесь, плача и рыдая, чтоб Он простил, чтоб Он простил!» — повторял славянофильский поэт своим соотечественникам и, вспоминая библейский образ победоносного безоружного юноши-царя, заповедывал «не налагать на правду Божию гнилую тягость лат земных». От его взора никогда не скрывалась само-сила высших начал и их универсальность.

И тем не менее историческою постановкой вопроса о смысле жизни в славянофильскую доктрину был внесен неразрешимый диссонанс. Общечеловеческий идеал был связан с «народным духом» одной этнографической группы, цель человеческой жизни выдвинута в узконациональную историческую перспективу. Славянство выступало в роли «самого высшего» народа. Это было ложно само по себе, если даже и отвлечься от тех опасностей, которые отсюда должны были возникнуть при ослаблении идеалистического напряжения мысли, которым, несомненно, жили первые славянофилы.

Они не замечали раздвоенности своего учения, точнее говоря, не замечали, где она коренится, не видели принципиальной порочности общепринятой историософической концепции. И в этом отношении они стояли на том же уровне, что и вся европейская мысль. Нет ничего разительного в отсутствии решимости отвергнуть идею исторической планомерности и исторической предназначенности народов. Она оказалась у одного Герцена, и за то его пронизательная и изящно-гибкая критика теории прогресса осталась непонятой надолго, выглядела только загадочным парадоксом. Так неожиданна была мысль, что «история никуда не идет». А между тем только ценой этого признания можно сохранить неповрежденность идеалов и обеспечить творческое самоопределение человеческой индивидуальности.

VII

Судьбе было угодно, чтобы на самой заре «эпохи великих реформ» крупнейшие из представителей раннего периода славянофильства один за другим покинули этот мир, — как раз тогда, когда стали возможны и свободная мысль и свободное слово. И «славянофильство» стало быстро вырождаться. Конечно, нельзя ни отрицать, ни умалять крупных общественных заслуг таких людей, как Юр. Самарин, Кошелев, Ив. Аксаков, той реальной деятельной поддержки, которую от них получили

лучшие начинания той поры. Но по отношению к идеологии вырождения отрицать нельзя. И для 60-х, а для 70-х и 80-х годов особенно, источником вдохновения служили уже не религиозно-философские трактаты Хомякова и Киреевского, не этический идеализм Самарина, а политиканствующее здравомыслие Данилевского. Его известную книгу согласно признали за славянофильский катехизис и такой искренний мыслитель, как К. Леонтьев, и официальный истолкователь позднейшего славянофильства генерал Киреев, и К. Н. Бестужев-Рюмин, и даже Аф. Васильев, более других удержавшийся на высоте былого энтузиазма.

Друг и литературный защитник Данилевского Н. Н. Страхов открыто признавал — и объявлял это за преимущество, — что Данилевский порвал связь с расплывчатым и безвольным гуманитарным идеализмом предыдущей эпохи и опирает свои националистические построения на трезвую почву фактов, фактов прежде всего и исключительно. И действительно, Данилевский исходит из чисто фактического противоположения России и Европы «как культурно-исторических типов», из эмпирически данной их взаимной враждебности. Россия — не Европа, сама Европа ее за «свою» не признает. Россия и Европа — это два из того множества независимых потоков, совершенно самостоятельных и не текущих из общего ключа, совокупность которых и образует жизнь человеческой культуры. Параллельность и независимость «культурно-исторических типов» подчеркивается Данилевским с такой настойчивостью, что осуждается вовсе самое понятие «общечеловеческого». «Общечеловеческое» есть только абстракция, искусственное понятие, получаемое тем, что за скобку выносятся те черты, которые зараз присущи разным народам, и поэтому — понятие крайне бедное. Реальности ему не отвечает никакой. Исторической действительностью обладают лишь конкретные этнографические «виды». Отсюда вытекает, что в действительной сфере единственным стимулом может быть начало «национальной» самобытности, раскрывающееся в требовании продолжать и углублять вековую праотеческую традицию. Выше всяких отвлеченных идей, выше науки, искусства и других «общих» благ, словом выше всего, кроме Господа Бога, должна стоять живая стихия народности.

Оригинальность и самостоятельность, своеобразие и себедовлеимость русского и славянского пути обосновывается здесь, таким образом, не на преимуществе его по ценности, а единственно на исторической и социологической его особенности. Значимость приписывается тем и другим культурным достиже-

ниям или обнаружениям славянской народности не потому, что в них усматривается откровение высших ценностей, по достоинству превосходящих те, которыми вдохновлена культура «европейская», а просто потому, что они *суть* органические порождения славянского национального гения. Не потому, что они хороши, а потому, что они свои. Нужно идти по своему пути не оттого, что он благословен Свыше, а оттого, что на него толкает сила исторического рока.

Данилевский, несмотря на восхвалявшуюся всеми его сочувственниками прямолинейность своей логики, никогда не был последовательным настолько, чтобы сделать последние выводы из своих посылок. Отвергая начала «общечеловеческие», отрицая возможность общечеловеческой культуры, он не замедлил заменить ее культурой «всечеловеческой». Настаивая на замкнутости культурно-исторических циклов, он тем не менее сравнивал их между собой и допускал возможным градуировать их по достоинству, выдвигая на самый верх «четырёхосновный» тип славянский, дающий окончательные разрешения проблемам и социальной, и государственной, и экономической, и духовной жизни. Между тем само собою очевидно, что в чисто социологическом плане каждому типу должна быть приписана своя, несравнимая цена, как необходимому и неустраняемому элементу смеси.

Страхов шел дальше и выразительно отмечал, что теорией культурно-исторических типов в корне подрезается мысль об общечеловеческой культурной роли славянства, славянские идеалы имеют силу и значение лишь для славянства, и в таком понимании и выявляется вся глубина славянского миролюбия и терпимости — свои идеалы они не навязывают в качестве безусловно обязательных всем людям, всем иноплеменникам. Из этого положения Страхова легко вывести аналогичное право других этнических единиц утверждать *для себя* в качестве высших культурных ценностей начала совершенно иные.

Все позабытые Данилевским и Страховым точки над *i* были старательно поставлены в самые недавние дни кн. С. Н. Трубецким: в своей брошюре «Европа и человечество», суммирующей результаты десятилетнего раздумья, кн. Трубецкой делает последний шаг в разрушении «общечеловеческих начал»¹. Подобно Данилевскому, хотя, вероятно, совершенно вне прямого его воздействия, он исходит из социологических фактов. Культура есть плод расовой и национальной традиции, и ее непрерывность, чистота культурно-исторической линии, есть первое условие духовной жизнеспособности. Мало того, в силу этой тради-

ционности, в силу того, что за каждым шагом стоит длинная вереница предваряющих шагов; в подлинном смысле перехода культур из одного этнического цикла в другой и не может быть. А отсюда, стало быть, все они равноценны. Иными словами, нет общеобязательной культуры, не может быть абсолютно высшей культуры, «общечеловеческой», стоящей превыше расовых, национальных и исторических разделений. Кн. Трубецкой выражает это в парадоксально-последовательном отрицании «превосходства» культуры современной Европы над «культурой» первобытных дикарей африканского центра. Для славянского мира отсюда вытекает императивная директива — идти своим путем, сбросив «наваждение» европейской культуры, которая, будучи совокупным порождением «романо-германцев», для одних только романо-германцев и имеет значение, но для них, очевидно, значение ее *безусловно*. Такой «философии истории» С. Н. Трубецкой отдаст преимущество перед агрессивной «эгоцентрической» философией «романо-германцев», притязующих на обладание абсолютными ценностями, распространяющими свое притязание на всех людей без отношения к их роду и племени.

Так, в этом направлении националистической мысли вопрос о национальной культуре ставится и решается всецело в плоскости эмпирического фактора. И мало того, эмпирическим факторам отводится решающее значение в культурном творчестве. Идеалы и конкретные задания деятельности внушаются не автономным исканием и «переоценкой всех ценностей», а единственно «средою» и «обстоятельствами», «случайной» принадлежностью именно к данному «культурно-историческому типу», к данной «этнической группе народов». Такому национализму следует присвоить атрибут *антропологического*, в противоположность *этическому* национализму «старших славянофилов», имея в виду оттенить, что здесь базой для «самобытности» служит особенность социологического или антропологического типа, а не оригинальность культурных содержаний. Там допускались индивидуальные вариации на вселенские и вечные мотивы, здесь принимаются забытые и несливаемые, различные относительные мелодии.

VIII

Мы получаем, таким образом, два типа националистической идеологии, обоснованные на *этике* и на *антропологии*. Их разделяет различный подход к факту национального своеобразия.

Совершенно справедливо, что «общечеловеческой» культуры как факта не было, и не будет, и не может быть. Всякое культурно-историческое явление национально, т. е. несет на себе печать той «народной» среды, в которой оно возникло. На эту сторону в полемике с «западниками» настойчиво обращали внимание уже «старшие» славянофилы, приводя поучительные примеры «народности» в науке и искусстве. Число этих примеров можно было бы широко умножить. Но отсюда еще нельзя делать никаких прагматических заключений. Единственная, быть может, подлинно общечеловеческая книга, Евангелие Иисуса Христа, глубоко «национальна», с чем должен считаться всякий, кто хочет понять точный смысл ее речений; для этого оказывается безусловно необходимым привлечение сложного историко-филологического аппарата, который, воскрешая атмосферу иудейско-эллинстической среды первохристианской проповеди, только и может сделать возможным адекватный экзегезис. Еще более это верно для ветхозаветной части Библии: без проникновения в душу Израиля останутся немymi речи пророков. И вместе с тем между этими «истинными» книгами и безбрежной литературой апокрифов лежит непроходимая бездна, хотя и те, и другие одинаково национальны по форме, и с внешности как бы однородны. Но «Книги» говорят *всему* человечеству — в Талмуде и апокрифических псевдо-Евангелиях мы ощущаем национальную и хронологическую *ограниченность*. Это явление повторяется везде и всегда. Всякий «гений» говорит языком и образами своей среды и эпохи, но «что-то» выдвигает его *над* временем и пространством *вообще*.

Это «что-то», явное дело, лежит в содержании культурного творчества, в воплощаемой и руководящей «идее». «Вечным» оказывается то, в чем раскрываются универсальные ценности, и в силу <этого> их временные одежды становятся прозрачны и даже призрачны. Достоинство «культуры» определяется теми *ценностями*, которые в ней осуществляются; и поскольку есть градация ценностей, может и должна быть «лестница» культур. Подражательность, в смысле избрания ценностей, воплощаемых в чужеплеменной культуре, — а следовательно, и усвоение некоторых ее конкретных достижений — не может быть предметом осуждения сама по себе, и порочным подражание становится только тогда, когда оно слепо, т. е. не опирается на сознательное исповедание превосходства по *ценности* чужого над своим. И, обратно, почвенность заслуживает одобрения только в том случае, если вдохновляется пафосом высших начал, а не просто верностью «исконным началам». В основе, та-

ким образом, культурный национализм всецело связан с *оценкою* начал жизни.

С другой стороны, направляющее значение должно принадлежать ницшеанскому афоризму: «О братья, можно быть беременным *только собственным* ребенком!»⁵ «Самобытность» национальная шире национального «своеобразия», совпадая по своему содержанию с понятием *творчества*. В этом отношении высока общественная заслуга славянофильской и народнической борьбы с «западничеством» и «ученичеством», за которыми скрывался соблазн скороспелого усвоения *готовых* созданий других народов и стран. Но ударение должно ставиться здесь не на определение — «*свой*», а на обстоятельство образа действия — «*сами*».

Истинным явится тот национализм, который синтезирует моменты *творчества* и служения высшим, *абсолютным ценностям*, и именно поэтому обопрется принципиально на *личность*. И тусклым антиподом будет ему *ложный* национализм, утверждающийся на *традиции* и на *субъективных симпатиях* и имеющий в силу этого четко выкристаллизованную *программу*.

В такой плоскости и лежала та уничтожающая критика, которой подверг позднейшее славянофильство, эпигонский национализм, Влад. Соловьев, слова которого имели тем более веса, что, даже и не сознавая этого, он стоял всецело на почве старых, классических славянофильских заветов. Его критика, правда, страдала многословием и «личностями», хлесткая фраза слишком часто заменяла тонкие аргументации, но основной пробел «ложного» национализма им был нащупан и освещен совершенно верно. *Лишь на почве вселенских, безусловно общезначимых начал возможна подлинная культура*, и национальная задача славянства может лежать лишь в активном обращении себя на служение ценностям, которые будут избраны за высшее благо в свободном подвиге мысли и веры. И в этом смысле даже народное самоотречение есть подлинное самоутверждение национальности, более высокое проявление национальной самостоятельности, чем покорное следование отеческим заветам. Отрицание же «всемирно-исторического» пути есть шаг к нигилизму, к полному растворению ценностей, должного в фактах, в личном, т. е. в конечном счете к упразднению категории ценности вообще.

Как бы ни относиться к собственным взглядам Соловьева на национальные задачи славянской России, в которых здоровое зерно было отдано в порчу ядовитым червям вульгарного «западнического» культа государства и католического теократиз-

ма, нельзя не примкнуть к его принципиальной постановке национального вопроса. Культурную ценность история славян может получить только через вольное подчинение народом себя общечеловеческим идеалам вселенского характера, подчинение, которое стало бы источником творческого подъема. Здесь Соловьев примыкает к великому русскому поэту, в тесном общении с которым складывалась и вырастала его собственная религиозно-философская система. Достоевский был верным продолжателем классических славянофильских традиций и свою веру в великую судьбу, назначенную Народу-Богоносцу, обосновывал не столько на исторических предчувствиях, сколько на том Образе Божиим, который прозирал в таинственной глубине русской народной души, на способности русского духа к «всечеловечеству». Чуждый поверхностного пренебрежения и нечистой враждебности к Западу, великим «покойникам» которого его тянуло благодарно поклониться, он будущих откровений ждал от своей родины потому, что только в ней видел тот безудержный размах личной активности, равно способный на бездну святости и бездну греха, который способен создавать творчество; потому, что только русского считал достаточно сильным и способным, чтобы стать «Всечеловеком».

Наш удел и есть всемирность», говорил он; «стать *настоящим русским*» именно и значит *«стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону».*

«Всечеловечество» и «свой культурно-исторический тип» — вот два полюса общественно-философской мысли, к которым тяготеют соответственно истинный, этический, и ложный, антропологический, национализм.

IX

«Всечеловечество», новый «вселенский» идеал, новые мировые ценности, создаваемые и вносимые в жизнь славянством, ... — все это звучит как будто очень утопически. Защищаться от таких упреков излишне. В утопизме обвинял ведь и Христа один из Его учеников, страстно веривший, что Он — Мессия, тот из апостолов, который предал Учителя. В «Страдающем Праведнике» он не смог узнать «Избавителя рода Израиле-

ва». И для всего исторического человечества «древо крестное» уже XIX веков остается соблазном. Все помыслы и стремления обращены вперед, к тому ослепляющему моменту, когда Сын Человеческий явится на облаках небесных с силою и славой. Чувственный реализм чуда заслоняет с силою укоренившегося предрассудка в душе человека идеализм «не видящей» веры.

Тем же пороком внутренней робости запечатлена и националистическая мысль. «Держайте, ибо Я победил мир!»⁶ — эти слова слишком многого требуют от воли. Поверить в преобразующую и творческую мощь высших ценностей, не требуя ни «знамений», ни «премудрости», — слишком тягостное бремя. «Людское стадо» предпочитает, чтобы его вели. И вот создаются исторические подпорки в виде идеи богоизбранничества или исторического предназначения, и в своем прошлом народная мысль желает найти внятные пророчества о грядущем. Хочется предвосхитить его, и отыскиваются готовые формы, прообразованные уже издавна. Создается своего рода магическая философия истории: существуют уже и теперь и неудержимо, стихийно растут какие-то силы — община, например, — которые развернутся в будущем в совершенную жизнь. Все это — маловерие ложного национализма.

И можно рискнуть на парадоксальное сравнение: Отечество — вот знамя ложного национализма, «страна отцов», как совокупность отстоявшихся достижений, дедовских преданий, исторической традиции. «Земля детей» — вот символ истинного, творческого национализма. И бодрящим духом исполнены титанически дерзкие слова певца Заратустры, манящие в неведомую даль и ширь, не давая ни обещаний, ни гарантий: «Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнан я из *страны отцов и матерей моих*. Так осталось мне любить лишь *страну детей моих*, неоткрытую в дальнем море; к ней направляю я мои паруса и ищущу, и ищущу без конца... Море шумит и бушует. Все охвачено пучиной. Вперед! Вперед! О, сердца старых пловцов! Что нам отечество! Куда направим наше кормило, где *страна наших детей*? Туда, яростнее, чем море, пусть влечет нас наша великая Тоска»... *



В основу настоящей статьи положена публичная лекция, прочитанная по приглашению Благотворительного Дружества в Болгарии и общества «Славянская Беседа» 6 февраля 1921 года в Софии, в зале «Славянской Беседы».



Прот. В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Славянофилы

Сороковые годы принесли то знаменательное расщепление русского духа, которое выразилось в борьбе западников и славянофилов. Самые группировки слагались уже давно — ибо уже в XVIII веке было два течения в русской общественности, а в XIX веке еще до 40-х годов их влияние шло все ярче и сильнее. Однако еще в 30-х годах, как было указано выше, течение, которое позднее оформилось как славянофильство, не очень отходило от тогдашнего «западничества» — не случайно ведь то, что один из вождей славянофильства, И. В. Киреевский, назвал в 1829 году свой журнал «Европеец». Не отделяя себя от Европы, но уже все более критически относясь к ней и все более задумываясь над «исторической миссией» России, будущие славянофилы (к ним примыкал тогда и Белинский) еще не выделялись в особую группу*. Московские и петербургские споры закончились, однако, в начале 40-х годов объявлением резкой войны между двумя лагерями, — славянофилы стали, если угодно, антизападниками. Однако этот момент в их умонастроении не был основным и решающим; славянофилы были лишь убежденными защитниками русского своеобразия, а сердцевину и творческую основу этого своеобразия они видели в православии — и этот религиозный момент, собственно, и отделил их окончательно от западников. Конечно, славянофильство очень сложно,

* См. об этом времени: А. Koyré. La philosophie et la problème moral en Russie au debut de XIX siècle. Paris, 1929. Ныне вышло второе издание этой книги, значительно дополненное. См. также: Gratioux. A. S. Khomiakoff et le mouvement slavophile. Vol. I—II. Paris, 1939¹.

особенно если его излагать как «систему», чем оно, собственно, не было, — ибо так называемые старшие славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин) все же очень несходны между собой. Но именно сложность славянофильства не позволяет сводить его к одному антизападничеству — моменту вторичному и производному. Собственно, у славянофилов не было даже особого «разочарования» в Европе, хотя и было значительное отталкивание от нее, — и это бросает свой свет на то, как ставилась проблема Европы у них. Основной пафос славянофильства лежит в чувстве найденной точки опоры — в сочетании национального сознания и правды Православия; в развитии этой религиозно-национальной идеи заключался творческий путь славянофилов — и отсюда проистекали и их научно-литературная и общественная и философская позиции — отсюда же определилось и их отношение к Западу. Вопреки ходячему словоупотреблению, согласно которому антизападничество отождествляется со славянофильством, как раз можно утверждать, что в славянофильстве, при всей остроте и напряженности их критики Запада, антизападничество было не только не сильно (сравнительно с другими однородными направлениями), но даже постоянно смягчалось их христианским универсализмом, этой исторической транскрипцией вселенского духа, веяние которого в Православии именно они так глубоко чувствовали и выражали. Защита русского своеобразия и острая, часто даже пристрастная борьба с западничеством, с нелепым или обдуманым перенесением на русскую почву западных обычаев, идей и жизненных форм, наконец, острое чувство религиозного единства Запада и невозможность игнорировать религиозное различие Запада и России — все это вовсе не было антизападничеством, а соединялось даже с своеобразной и глубокой любовью к нему. Чтобы яснее это почувствовать у славянофилов, приведем для контраста несколько штрихов именно из антизападнических выпадов, уже тогда раздававшихся.

В 1840 году начал выходить под редакцией С. Бурачка и П. Корсакова журнал «Маяк современного просвещения и образования». Хотя этот журнал по своему удельному весу никак не может быть поставлен выше третьестепенных изданий, но он интересен по своим антизападническим тенденциям. Бурачек в одной из своих статей с нетерпением ждал гибели Запада и того времени, когда «на Западе, на пепелище царства языческого (!), царства мира сего, засияет Восток». Стремясь к защите русской самобытности от зловредного влияния западного просвещения,

«Маяк» давал простор яркому антизападничеству. Гораздо мягче, но не менее характерна и прославленная статья Шевырева «Взгляд русского на современное образование Европы», помещенная в другом журнале, тогда возникшем, — «Москвитяине» (в 1841 г.)*. Еще в 1830 г. в письме к А. В. Веневитинову Шевырев писал: «Я пока предан Западу — да без него у нас нельзя быть». Даже свою статью 1841 года Шевырев кончал такими словами: «Да будет же Россия силой хранящей и соблюдающей в отношении Запада, *да сохранит она на благо всему человечеству сокровища его великого прошлого*». В этих словах отразилось то несомненное уважение к Западу, к *его прошлому*, которое было у Шевырева, но в отношении к настоящему Шевырев был суров — хотя он, конечно, не радуется тем «воплям отчаяния, которые несутся с Запада». «Мы примем их только как урок для будущего, как *предостережение* в современных сношениях с изнемогающим Западом». Однако в Европе уже заметны явные признаки вымирания. «В наших искренних, дружеских, тесных сношениях с Западом, — пишет он, — мы не замечаем, что имеем дело как будто с человеком, носящим в себе злой, заразительный недуг, окруженным атмосферой опасного дыхания. Мы целуемся с ним, обнимаемся, делим трапезу мысли, пьем чашу чувств... и не замечаем скрытого яда в беспечном общении нашем, не чуем в потехе пира — будущего трупа, *которым он уже пахнет*». Это ощущение «гниения Запада» совершенно не то, что мы раньше видели у Гоголя, у Шевырева (и не у него одного), популярная тогда мысль об «одряхлении» Запада соединялась с мыслью, что творческая жизнь на Западе не только кончилась, но что уже идут процессы разложения; оживление для Европы может прийти лишь из России. Особенно ярко эта последняя мысль в том же журнале проводилась Погодиным в его статье «Петр Великий». Когда Погодин был за границей (1839 г.), он писал в одном письме: «Что же вы, европейцы, чванитесь своим просвещением? Чего оно стоит, как посмотреть во *внутренность* (курсив Погодина) Франции, Англии, Австрии? Есть блистательный плод, другой, третий на этом дереве, а прочее-то что? *Повапленный гроб!*» «Скажите, — пишет он из Женевы, — за что наш век называется “просвещенным”? В какой дикой и варварской земле подвержены люди большим несчастьям, нежели внутри Европы?» У Погодина, однако, бывали и другие настроения, как это видно из статьи о Петре Великом. «Обе образованности, западная и вос-

* См. об этом упомянутый выше этюд П. Б. Струве².

точная, отдельно взятые, — односторонни, неполны, они должны соединиться, пополниться одна другой и произвести новое полное образование западо-восточное, европейско-русское». Погодина живет «“сладостной мечтой”, что нашему отечеству суждено явить миру плоды этого вожделенного, вселенского просвещения и освятить западную пытливость восточной верой». Еще позже (в 1852 г.) он писал: «Провидение дало Западу его задачу, дало другую — Востоку. Запад в высшей экономии так же необходим, как и Восток».

Мы привели эти строки для того? чтобы смягчить обычное резкое суждение о группе Шевырева. Погодина, конечно, более вдумчивой в глубокой, чем иступленные издатели «Маяка», однако все же между названной группой и славянофилами оставалось глубокое духовное различие. Предваряя будущее возникновение правительственной партии (впервые представленной у нас М. Н. Катковым) и будучи духовно глубже и независимее журналистов типа Греча, Булгарина, отличавшимися грубым и часто бесстыдным сервизмом, группа Шевырева и Погодина все же имела в себе много узости, национальной самоуверенности и нетерпимости. И славянофилы были идеологами национального своеобразия, но, помимо глубокой культурности, освобождавшей их от всякой узости, славянофилы стремились *религиозно* понять судьбы России и Европы. Пламенный патриотизм славянофилов изнутри освещался глубоким проникновением в дух Православия, — тогда как у Погодина и его друзей этого мы совсем не находим. В этом отношении чрезвычайно любопытны почти цинические мысли, высказанные им в 1854 году. «Для людей, — писал он, — Новый Завет, а для государства в политике — Ветхий: око за око, зуб за зуб, а иначе оно существовать не может» *. Как глубоко отлично это от всего того, что думали и писали славянофилы». Здесь-то и проходит водораздел между двумя группировками: в различном восприятии религиозных основ мировоззрения уже сказывается то, что в практической жизни полагало непереходимую границу между ними. Мы увидим дальше, что славянофилы, взявшись за редактирование «Москвитянина», бывшего перед тем проводником идей Шевырева, Погодина, — нашли даже нужным резко отгородиться от них. Славянофильство было глубоко и внутренне *свободно* — и здесь оно было совершенно однородно с запад-

* У Барсукова (Жизнь и труды Погодина. Т. XIII. С. 96—97) приведен интересный отклик на это прот. Горского, полный христианской правды.

ничеством в лице Герцена, Белинского, Грановского, как об этом красноречиво поведал Герцен в известной главе «Былого и дум». Славянофилам, при всем пламенном их патриотизме и горячей защите русского своеобразия, совершенно был чужд сервильизм, угодничество и затыкание рта противников — не случайно чудесные стихи, воспевающие «свободное слово», были написаны как раз славянофилом³. Это были большие люди русской жизни, в которых глубокая вера в правду Церкви и в великие силы России соединялась с действительной защитой свободы. Философия свободы у Хомякова, защита политической свободы у Аксаковых — изнутри были связаны с духом их учения; все славянофилы стойко защищали свои идеи и все пострадали от близорукого правительства. К. Аксакову была воспрещена постановка его пьесы, И. Б. Киреевскому три раза закрывали журнал, Хомяков печатал свои богословские сочинения в Праге, а Самарин был арестован за свои письма об онемечении Прибалтийского края. Это уже не историческая случайность, а историческое засвидетельствование их верности началу свободы.

Дух свободы изнутри проникает все учение славянофилов — и отсюда надо исходить для понимания их отношения к Западу. Внутренне свободные, они были во всем и внутренне правдивы — и в том душевном строе, живыми носителями которого они были, свобода духа была функцией его полноты, его внутренней целостности. И если несомненно, что в генезисе славянофильства играли немалую роль влияния немецкой романтики и философии (особенно Шеллинга), то все же эти внешние влияния не могли сами по себе создать того внутреннего мира, который в них развился, который в них был источником их идей. В самих себе они находили ту целостность, ту полноту, идея которой была и на Западе; но здесь их глубокая религиозность и связанность с Православием более важны, чем внешние влияния. В славянофилах мы видим не пророков, а живых носителей православной культуры — их жизнь, их личность отмечены тем же, что в просветленном и законченном виде они раскрывали в Православии. Сила влияния славянофилов заключалась именно в этом — как явление русской жизни, как живое раскрытие ее творческих сил они, может быть, более ценны, чем их идеологические построения, в которых много было случайного и неудачного.

Отношение славянофилов к Западу прошло несколько стадий, и это необходимо учитывать при оценке их позиции. В 30-х годах, по свидетельству современников, все были европей-

цами*, и конечно, не случайно И. В. Киреевский назвал тогда свой журнал «Европеец». А. С. Хомяков в одном стихотворении (1834 г.) писал:

О грустно, грустно мне. Ложится тьма густая,
На дальнем Западе, стране святых чудес⁴.

Все славянофилы стремились повидать Запад, и их непосредственные впечатления совсем не были даже так остры, как других русских писателей, отзывы которых мы приводили выше. Проблема России и тогда их занимала, но вместе со всеми мыслителями того времени они искали миссию России в общечеловеческой истории, стремились усвоить России задачу высшего синтеза и примирения различных начал, выступивших на Западе. Эта идея синтеза очень любопытно выражена в одном из ранних писем И. В. Киреевского к Кошелеву (в 1827 г.): «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога». В духовном пути самого И. В. Киреевского эти идеи не утратили своего значения и дальше. Чрезвычайно важно для понимания славянофильства и то обстоятельство, что когда в их руки перешел (в 1845 г.) журнал «Москвитянин» (выходивший перед тем под редакцией Шевырева и Погодина), то славянофилы нашли необходимым отгородиться от прежней редакции с ее нетерпимостью к Западу. Киреевский даже заявил, что оба направления в своей односторонности ложны (он их назвал «чисто русское» и «чисто западное» направление): «чисто русское ложно потому, — писал он, — что пришло неизбежно к ожиданию чуда... ибо только чудо может воскресить мертвеца — русское прошлое, которое так горько оплакивается людьми этого воззрения. Оно не видит, что каково бы ни было просвещение европейское, но истребить его влияние после того, как мы однажды сделались его причастниками, уже находится вне нашей силы, да это было бы и великим бедствием»... «Оторвавшись от Европы, — замечает он, — мы перестаем быть общечеловеческой национальностью». В итоге И. В. Киреевский полагает, что «любовь к образованности европейской, равно как и любовь к нашей, — обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, а потому и всечеловеческому и истинно христианскому просве-

* «В то время, в начале 20-х и 30-х гг. — все без исключения были европейцами» (Воспоминания Д. Н. Свербева об А. И. Герцене)⁵.

щению». В другом месте И. В. Киреевский писал: «Все споры о превосходстве Запада или России, о достоинстве истории европейской или нашей и тому подобные рассуждения принадлежат к числу самых бесполезных, самых пустых споров». «Отвергать все западное, — читаем дальше, — и признавать ту сторону нашей общественности, которая прямо противоположна европейской, есть направление одностороннее».

В тех же номерах «Москвитянина» коснулся этих тем и А. С. Хомяков. «Есть что-то смешное и даже безнравственное в фанатизме неподвижности, — писал он, обращаясь к «чисто русской» группе, — не думайте, что под предлогом сохранить целостность жизни и избежать европейского раздвоения вы имеете право отвергать какое-либо умственное или вещественное усовершенствование Европы». Еще позже Хомяков писал: «Мы действительно ставим западный мир выше себя и признаем его несравненное превосходство». «Есть невольное, почти неотразимое обаяние в этом богатом и великом мире западного просвещения». А К. С. Аксаков, наиболее пылкий и даже склонный к фанатизму представитель славянофильства, писавший, что «Запад весь проникнут ложью внутренней, фразой и эффектом, он хлопочет постоянно о красивой позе, картинном положении», — этот же К. С. Аксаков в одной из поздних своих статей написал: «Не закопал Запад в землю талантов, данных ему от Бога! Россия признает это, как и всегда признавала. И сохрани нас Бог от умаления заслуг другого. Это худое чувство... Россия чужда этому чувству и свободно отдает справедливость Западу». Все эти справки очень существенны для правильного понимания отношения славянофилов к Западу. *Они знали и любили Запад* и отдавали должное ему — в них нет даже вкуса к тем пристрастным суждениям о Западе, которые еще были в ходу у нас в 30-х годах, — и именно этим надо объяснить то значительное влияние, которое славянофилы имели на группу западников — особенно на Грановского и Герцена. В Белинском заявлении славянофилов в 1845 году вызвало лишь раздражение, но отражение и даже влияние славянофильских настроений у Белинского мы отмечаем уже выше. Любопытно тут же отметить, что даже у Чаадаева, несмотря на тот мрачный взгляд на Россию, который он высказал в знаменитом «философском письме» (1836), отражение славянофильской веры в особый путь России тоже нашло свое место. Уже в 1833 году (после написания опубликованного лишь в 1836 году письма Чаадаев писал: «Россия развилась иначе, чем Европа»; в 1834 году он писал Тургеневу: «По моему мнению, России суждена вели-

кая духовная будущность: она должна разрешить все вопросы, о которых спорит Европа». «Я думаю, — писал он в «Апологии сумасшедшего», — что мы пришли после других, чтобы сделать лучше их». Как впоследствии Герцен, Чаадаев высказывал даже убеждение, что «мы призваны решить большую часть проблем социального строя, завершить большую часть идей, возникших в старом обществе, ответить на самые важные вопросы, занимающие человечество». Мысли, к которым приходил позднее Чаадаев, были еще более напитаны верой в Россию, сознанием ее своеобразия, провиденциальности ее путей.

Старшее поколение западников — Белинский, Чаадаев, Герцен, Грановский — не были против идеи самобытного развития России и усвоили многое от славянофилов, но это было возможно только потому, что в славянофилах они не ощущали ненависти к Европе или резкой враждебности к ней, можно даже сказать, что славянофилы не были антизападниками в серьезном смысле слова. Для славянофильства центр тяжести лежал в уяснении своеобразия путей России, — и отсюда уже, из потребности понять Россию, вытекала потребность критически оценить Запад. Проблемы Запада, его судьбы не являются для них чужими, неинтересными, — не с враждою и не с злорадством говорят они о кризисе Запада, но пытаются *вскрыть его причины, чтобы избежать ошибок Запада*. Одно только было безусловно чуждо и отвратительно славянофилам — это рабское преклонение перед Западом, какое-то отречение от здоровых начал своей страны, что не раз встречалось в истории русской интеллигенции. С чрезвычайной резкостью говорит в одном месте Хомяков, что в духовном рабстве перед западным миром у наших интеллигентов нередко «проявляется какая-то страсть, какая-то комическая восторженность, обличающая и величайшую умственную скудость, и совершенное самодовольство».

Славянофилы воспринимали Запад как христианский мир — отсюда чувство глубокого родства с ним, однородности задач, и отсюда же свободное, а не пристрастное, не злорадное обсуждение его истории, его итогов. В основе всей критики Запада лежит именно религиозное отношение к Западу — и здесь славянофилы были очень близки к Чаадаеву, тоже с чрезвычайной силой чувствовавшему Запад религиозно, хотя он и расходился с ними в оценке Запада. У славянофилов это религиозное восприятие Запада соединялось с глубоким чувством русского своеобразия, неотделимого для них от Православия. Это глубокое соединение национального и религиозного самоощущения у славянофилов, определившее всю логику развития славяно-

фильства, требовало ясного и последовательного отделения себя от западного христианского мира, — и последние корни всей критики Запада у славянофилов лежат в их непосредственном переживании России и в тех формулировках, в которых они выражали это свое непосредственное переживание... Славянофилы в своем развитии ориентировались не антизападнически, а внезападнически, и это постоянно надо иметь в виду при оценке их взглядов.

Обращаясь к самой критике Запада у славянофилов, мы должны сказать, что ее чрезвычайно трудно отделить, в силу указанных оснований, от всего мировоззрения их. Здесь, конечно, не место излагать их мировоззрение, и мы поневоле должны ограничиться лишь тем материалом, который имеет прямое отношение к нашей теме, отсылая читателя для общего знакомства с славянофилами к сочинениям Хомякова, Киреевского как наиболее характерных и ярких представителей этого течения.

Остановимся сначала на общей оценке западной культуры у славянофилов.

«Еще недавно, — пишет Хомяков в одном месте, — вся Европа была в каком-то восторженном опьянении, кипела надеждами и благоговела перед своим собственным величием». Но ныне уже началось в Европе «смущение», слышится всюду «страстная и мрачная тревога». «Европейское просвещение, — пишет Киреевский, — достигло во второй половине XIX века полноты развития... но результат этой полноты развития, этой ясности итогов было почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды». «Современная особенность западной жизни, — пишет И. В. Киреевский, — заключается в том общем, более или менее ясном сознании, что начало европейской образованности... оказывается в наше время уже неудовлетворительным для высших требований просвещения». «Если говорить откровенно, — замечает в другом месте тот же автор, — я и теперь люблю Запад, но, ценя все выгоды рациональности, я думаю, что в *конечном* своем развитии она своей болезненной неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним».

«На Западе, — пишет К. Аксаков, — *душа убывает*, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутренние побуждения — регламентом, даже благотворительность превращается в механическое дело: на Западе вся забота о государственных формах». «Запад потому и развил законность, — писал тот же К. Аксаков, — что чувствовал в себе недостаток правды».

Отмечаем эти мысли Аксакова, отчасти близкие к тому, что мы видели у Гоголя, потому что здесь в скрытой форме выступает положительная общественно-политическая программа славянофилов, в которой, как известно, не было места для конституции и правовой регламентации отношений власти к народу. Развитие внешней жизни в Европе ставится в связь с тем, что «душа убывает» — как бы уходит в себя, вследствие чего развивается крайний индивидуализм — и параллельно с этим культура рационализируется и разбивается на ряд независимых сфер. С чрезвычайной силой рисует итоги всего этого процесса на Западе И. В. Киреевский в своей замечательной статье «О характере просвещения Европы» (1852): «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рас­судком в один общий план, однако в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, в другом отдельно — сила разума и усилия житейских занятий...» Эта раздробленность духа, отсутствие внутренней целостности подрывает силы и расслабляет западного человека. Насильственный и внешний характер перемен в жизни, прихоть моды, развитие партийности, развитие изнеженной мечтательности, внутренняя тревога духа при рассудочной уверенности в себе — все эти черты возводит Киреевский к основной раздробленности духа, к утере внутренней целостности и внутреннего единства.

Но не сами по себе эти черты Запада важны для славянофилов в их анализе Запада, а те «начала», как любят они говорить, которые лежат в основе всей жизни на Западе и которые ныне «вымерли», по словам Хомякова. «Отжили не формы, но начало духовное, — пишет он, — не условия общества, но вера, в которой жили общества и люди, в них входящие». В революционной напряженности, которая ощущается во всей Европе, Хомяков видит именно «внутреннее омертвление людей», которое высказывается «судорожным движением общественных организаций». Все славянофилы держатся той мысли, что на Западе *закончилось* внутреннее развитие живых начал, когда-то создавших европейскую культуру, что Запад зашел ныне в тупик, из которого для него нет выхода, пока он держится этих уже омертвивших начал. Хомяков думает даже, что «людям Запада теперешнее его состояние должно казаться неразрешимой загадкой: понять эту загадку можем только мы, воспитанные иным духовным началом»*. Выветривается живое содер-

* Эту мысль развивал и Герцен.

жание жизни, исчезает то, чем когда-то жила Европа — и в результате мы видим «пустодушие» европейского просвещения, как выражается Хомяков.

Исчезновение духа живого в Европе, исчезновение творческих сил и внутренней цельности, какое-то *саморазрушение* находят славянофилы на Западе. «Многовековый холодный анализ, — пишет Киреевский, — разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам, а прямой собственностью его оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм (намек на философию Гегеля. — В. З.), этот самовластный рассудок, не признающий ничего, кроме себя и личного опыта». «Европа высказалась вполне, — читаем далее во второй статье Киреевского, — в XIX веке она докончила круг своего развития, начавшийся в IX в.». «Современная шаткость духовного мира на Западе, — пишет Хомяков, — не случайное и проходящее явление, но необходимое последствие внутреннего раздвоения в европейском обществе». «Самый ход истории, — пишет он уж значительно позднее, — обличил ложь западного мира, ибо логика истории произносит свой приговор не над формами, а над духовной жизнью Запада».

Ощущение приостановки внутреннего продуктивного творчества в европейской душе — необычайно сильно у славянофилов. Они понимают хорошо возможность чисто технического прогресса Европы и в то же время они ощущают, как задыхается творческий дух в омертвевших условиях жизни на Западе, они глубоко ощущают это трагическое духовное бесплодие его и «пустодушие». «Замирание» духовной жизни на Западе не только не ослабляется грандиозным развитием интеллектуальной и технической культуры, но, наоборот, оно прямо пропорционально ее возрастанию. И для славянофилов поэтому внутренняя раздробленность духа, его расщепление становится основным фактом духовной жизни Запада, основным источником его трагедии. Одностороннее развитие рассудочности, оторванность рассудка от живой цельности и полноты духовных сил является для них свидетельством замирания жизни на Западе, какие бы иллюзии ни создавала сила исторической инерции. «Не потому, — писал И. В. Киреевский, — западное просвещение оказалось неудовлетворительным, чтобы науки на Западе утратили свою жизненность... но чувство недовольства и безотрадной

пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов, именно потому, что самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений, потому, что при всем богатстве, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знаний представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека, потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая жизнь лишена была существенного смысла».

Все эти горестные итоги западной культуры восходят не только к «перевесу рациональности» в западной душе — хотя именно отсюда и объясняются у славянофилов особенности религиозного и философского мышления, путей государственной и социальной жизни Запада. Не менее существенно для понимания судеб Запада *крайнее развитие в нем личного начала*: индивидуализм и рационализм так тесно связаны на Западе, что их невозможно отделить один от другого.

Учение о личности очень существенно для славянофильства, для его оценок и теоретических построений. Будучи убежденными и стойкими защитниками свободы в жизни личности, славянофилы боролись с тем «отъединением» личности, с той ее изоляцией, которая расширяла и преувеличивала ее силы, закрепляла ее погруженность в себя и неизменно должна была заканчиваться самоуверенностью и гордостью. Смирение для славянофилов, глубоко и сознательно религиозных, было условием расцвета и роста личности — и отсюда открывалась перспектива для понимания одного из глубочайших духовных различий между христианским Западом и Востоком. Восстановление внутренней целостности для славянофилов неотделимо от включения себя в надындивидуальное единство Церкви, тогда как расцвет личности на Западе неизбежно сопровождается отделением единой личности от всех. В споре между Кавелиным и Самариним, вспыхнувшем уже в 70-х годах, была договорена эта тема, начатая еще в 40-х годах, когда Кавелин (в 1847 г.) издал свою замечательную работу «Взгляд на юридический быт древней России». В то время как славянофилы, пролагая здесь путь для позднейшего народничества, видели в истоках русской жизни развитие общинного начала, подчинявшего себе отдельную личность (по словам К. Аксакова, «личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... личность поглощена в общине только эгоистической стороной, но свободна в ней, как в хоре»). Каве-

лин раскрывал в очень тщательной своей исторической работе, как начало личности стало развиваться на Руси с появлением христианства. По мысли Кавелина, «степени развития начала личности... определяют периоды в русской истории». Мы не будем следить ни за дальнейшим развитием этой мысли, ни за полемикой против нее, но остановимся лишь на том материале, который дорисовывает мировоззрение славянофилов и оценку Запада у них. После появления работы Кавелина Самарин тогда же написал интереснейшую статью о ней («Москвитянин», 1847)⁶. Идея личности, вне *самоотречения*, думает Самарин, есть начало западное, начало, отрывающее от христианства, ибо в христианстве освобождение личности неразрывно связано с самоотречением. Одностороннее развитие личности и составляет содержание европейского индивидуализма, бессилие и несостоятельность которого признают ныне и на Западе*. Учение о личности вообще составляет одну из самых ценных сторон в философском творчестве Самарина**. В сущности, Самарин стремился перенести в социальную и историческую философию то, что он находил в учении Церкви, в духе Православия, — отсюда острота его оценок Запада в индивидуалистических его течениях, в которых он видел реакцию неправильному *подавлению* личности в католицизме. «В латинстве, — писал Самарин (Соч. Т. I), — личность исчезает в Церкви, теряет все свои права и делается как бы мертвой, составной частицей целого... Историческая задача латинства состояла в том, чтобы отвлечь от живого начала Церкви идею единства, понятого, как власть... и превратить единство веры и любви в юридическое признание, а членов Церкви в подданных ее главы». В этих строках ясно видно, что, борясь с атомизирующим индивидуализмом, приведшим к революции, к протестантизму и романтизму, славянофилы боролись и с тем поглощением личности, которое подавляло ее и лишало ее свободы в католицизме.

Утеря правильных связей с «целым» одинакова в обоих противоположных силах, господствующих на Западе: неправильно подавление личности в католицизме, неправильно и односторонняя индивидуалистическая культура антикатолических течений Запада. Здесь лежит ключ к пониманию того, как была

* Иванов-Разумник (История русской общественной мысли. Т. I. С. 313) видит здесь намек на *Louis Blanc*, на его «Histoire de la révolution française»⁷.

** Ее пытался воспроизвести, но, к сожалению, недостаточно выпукло, М. О. Гершензон в своих «Исторических записках»⁸.

нарушена правильная иерархия сил в западном человеке, как появился распад целостности духовной жизни и раздробленность духа.

По выражению Хомякова, «душа наша не мозаична»; все ее силы внутренне связаны, и даже наука «растет только на жизненном корне живого человеческого знания»⁹. Отсюда у Хомякова его настойчивая борьба с философской односторонностью Запада — с его отрывом мысли от живой целостности духа, с его преимущественным развитием рассудочного аналитического мышления. Хомяков строит своеобразную *социальную* теорию знания. Вот, например, интересная цитата: «Все животворные способности разума живут и крепнут только в дружеском общении мыслящих существ, рассудок же в своем низшем отпадении, в анализе, не требует этого, и он поэтому делается неизбежным единственным представителем мыслящей способности в *оскудевшей и эгоистической душе*». Еще важнее следующая его мысль: «Частное (т. е. у отдельного человека) мышление может быть сильно и плодотворно лишь тогда, когда высшее знание и люди, его выражающие, связаны со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви». «Условное свободнее развивается в истории, чем живое органическое; рассудок зреет в человеке гораздо легче, чем разум». Строя начатки «соборной гносеологии» (замечательное дополнение к которой развил кн. С. Трубецкой в своих статьях «О природе человеческого сознания»¹⁰, Хомяков постоянно подчеркивал ограниченность рассудочного познания, которое «не обнимает *действительности* познаваемого» и «не идет дальше понимания формальной стороны бытия; подлинное знание дается лишь разуму». «Логический рассудок, — пишет в одном месте Хомяков, — беззаконен, когда думает заменить разум или даже полноту сознания, но *он имеет свое законное место* в кругу разумных сил». Однако «все глубокие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всеобщим разумом». *Органом познания не является поэтому отдельный человек: хотя Хомяков (и даже Трубецкой) не договорили до конца этого глубокого учения о познающем субъекте, но все же основные мысли «соборной» гносеологии были у Хомякова выражены с достаточной силой. Вот еще два места из системы Хомякова, дорисовывающие его идею. «Недоступная для отдельного мышления истина доступна, — пишет он, — только совокупности мышлений, связанных любовью»: поэтому для Хомякова — и здесь он восстанавливает глубочайшие*

построения христианской философии, выраженной у св. отцов, — «разумность Церкви является высшей возможностью разумности человеческой».

Здесь не место развивать и разъяснять эти философские построения Хомякова и близкие к нему построения И. В. Киреевского, но теперь нам понятна вся внутренняя связанность *философской* критики Запада у славянофилов с общим их пониманием Запада. Западный рационализм не просто осуждается по своему происхождению от религиозного расщепления некогда целостного духа, но и вскрывается диалектически в своих тупиках... Односторонность и ограниченность высшего проявления философского творчества на Западе — кантианства состояла, по Хомякову, в том, что, будучи чисто рассудочной философией, она считала себя философией разума — тогда как ей была доступна истина лишь возможного, а не действительного, закон мира, а не мир. Интересно и тонко, хотя и неполно критикует Хомяков Гегеля, высказывая попутно мысли, которые потом были развиты целым рядом русских мыслителей. Отметим еще отношение Хомякова к науке — Хомяков однажды резко высказался против иррационализма, в котором видел крайность, противоположную крайности рационализма. «Предоставим, — писал он, — отчаянию некоторых западных людей, испуганных самоубийственным развитием рационализма, тупое и отчасти притворное презрение к науке — мы должны принимать, сохранять и развивать ее во всем том умственном просторе, какого она требует... только таким путем мы можем возвысить самую науку, дать ей полноту и цельность, *которых до сих пор она не имела*».

Славянофилы находили в православии вечный образ духовной целостности и гармонии духовных сил. Отсюда очень рано критика Запада у славянофилов переходит в выведение трагедии Запада из истории его религиозной жизни — из особенностей католичества и протестантизма. Современная трагедия Запада для них явилась неизбежным результатом его религиозной неправды, в которой как бы сгущается, сосредоточивается основная болезнь его.

Все то, что славянофилы ставили в укор Западу, было для них симптомом этой болезни, — и если юный Самарин еще мучился над проблемой, как соединить философию Гегеля с Православием, то и он очень скоро сошелся со всеми славянофилами в убеждении, что Европа неизлечимо была больна именно потому, что она религиозно оскудела. Характеристика и критика западного христианства развертываются у Хомякова, в его

поистине гениальных богословских творениях, в целую систему христианской (в духе православия) философии. Рационализм, столь существенно связанный со всей системой западной культуры, есть лишь плод, а не основа трагедии Запада, ибо он вырос на почве иссякания того духа любви, без которого мертвеет христианская общественная жизнь. Поскольку в Европе еще живы ключи христианской силы, она еще жива, еще мечется в тоске и в страшной тревожной напряженности ищет выхода из тупика, но она настолько ослабела, духовно настолько надломлена, так верит в односторонний рассудок вместо целостного разума, не отделившегося от живой связи со всеми силами духа, что для нее выхода нет.

Вот отчего в результате долгой и страстной борьбы с Западом славянофилы возвращаются к той же грусти, какая очень рано звучала в их оценке Запада. Глубокой печалью нередко полны их слова, обращенные к Западу, словно ясновидением чувства ощущают они разъедающую болезнь Запада, словно ощущают веяние смерти над ним. Западу трудно даже понять свою болезнь: распад былой целостности духа зашел так далеко, что на Западе даже не ощущают болезненности в разъединении духовных сил, в полном отделении интеллекта от этических движений в нас, от искусства, от веры. Запад тяжело болен и мучительно переживает свою болезнь, но едва ли он может сам ее понять; мы, русские, живущие иными духовными началами, скорее и легче можем понять не только болезнь Запада, но и причины болезни его.

Критика европейской культуры является у славянофилов переходной ступенью к построению органического мировоззрения на основе Православия. Изложение этой сложной, до конца не завершенной системы, где богословие переходит в философию, гносеология — в этику, психология — в социологию, не входит в мою задачу. Отмечу лишь, что заключительные строки Киреевского в его замечательной статье о характере европейского просвещения таковы: «Одного только желаю я. чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Православной Церкви, вполне проникли убеждения всех степеней сословий наших; чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и *не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своей полнотой*, дали ему высший смысл и последнее развитие». Эта идея *синтеза* европейской культуры и православия, являясь как бы завещанием Киреевского, возобновляет задачу, перед которой когда-то стоял и юный Самарин. Критика европейской культуры у славянофилов носит философский и рели-

гиозный характер — не столько потому, что она направлена в итоге философской жизни и религиозного развития Запада, сколько потому, что она обращается к «началам», т. е. к принципам европейской культуры. Определенность и отчетливость формулировок, ясная постановка диагноза «болезни» Запада и глубокая вера в правду иных духовных начал, которыми жили славянофилы, сообщает их мыслям ценность, которая не поблекла и донныне. То, что Гоголь почувствовал на Западе как художник и религиозный человек, славянофилы переживали как философы, — но Гоголя роднит с славянофилами глубокое ощущение *религиозной* трагедии Запада. И Гоголь, и славянофилы своеобразие русского пути видят в православии — и потому Запад *для* них освещен тем, как они понимают исторические пути христианства и великий раскол Востока и Запада. Западное христианство имеет, по их мнению, неопределимые исторические заслуги в создании и развитии европейской культуры, но оно же повинно в глубочайшей духовной болезни Европы, в ее религиозной трагедии. Анализ этой трагедии невольно переходит в обличение неправды в западном христианстве и так же естественно заканчивается раскрытием целостного и гармонического понимания жизни на основах православия. И Гоголь, и славянофилы являются поэтому предтечами, пророками православной культуры. В этом все своеобразие их критических и положительных построений, но в этом же, конечно, причина малой пока популярности этих построений.

Заканчивая эту главу о славянофилах, не можем не присоединить к ней самого краткого упоминания о Ф. И. Тютчеве — тоже пламенном славянофиле, но в своем мировоззрении, философски чрезвычайно близком к шеллингианству, шедшем своим самостоятельным путем. В сочинениях Ф. И. Тютчева мы найдем три теоретических статьи, посвященных теме, нас занимающей ныне, — а именно: 1) «Россия и Германия» (1844), 2) «Россия и революция» (1848) и 3) «Папство и римский вопрос» (1850). В первой статье мы отметим лишь сильные и горькие строки о той ненависти к России, которая стала распространяться в Западной Европе; этот мотив, как мы еще увидим, с большей силой и влиятельностью выступил после Крымской войны. Для нас важнее две вторых статьи Тютчева, в которых с чрезвычайной силой и отчетливостью выражено ощущение антихристианского начала в Европе — все более растущего, все более овладевающего Европой. В свете Февральской революции, которая послужила таким сильным толчком для различных направлений русской мысли, какой раньше был дан Француз-

ской революцией, Тютчев глубоко ощутил силу и значительность *революционных* настроений в Европе, а главное, ощутил их историческую законность и производность от всего духовного мира Запада. «За три последних века историческая жизнь Запада, — пишет Тютчев, — необходимо была непрерывной войной, постоянным приступом, направленным против всех христианских элементов, входивших в состав старого западного общества». «Никто не сомневается, — пишет в другом месте Тютчев, — что секуляризация — последнее слово этого положения дела». В основе этого пагубного отделения жизни и творчества от Церкви лежит то «глубокое искажение, которому христианское начало подвергалось от навязанного ему Римом устройства... западная Церковь сделалась политическим учреждением... во все продолжение средних веков Церковь на Западе была не чем иным, как римской колонией, водворенной в завоеванной стране». «Реакция этому положению вещей была неизбежна, но она же, оторвав личность от Церкви, открыла в ней простор хаосу, бунту, беспредельному самоутверждению». «Революция есть не что иное, — пишет Тютчев, — как апофеоз человеческого я», как последнее слово отрыва личности от Церкви, от Бога. «*Человеческое я, предоставленное самому себе, противно христианству по существу*». Вот почему «революция прежде всего враг христианства: антихристианское настроение есть душа революции». Заключительные строки статьи «Россия и революция» очень сосредоточенно передают это мрачное настроение Тютчева относительно Запада: «Запад исчезает, все рушится, все гибнет в этом общем воспламенении: Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 года, римское папство и все королевства, католицизм и протестантизм, — вера, давно уже утраченная, и разум, доведенный до бессмыслия, порядок, отныне немыслимый, свобода, отныне невозможная, — и надо всеми этими развалинами, ею же созданными, цивилизация, убивающая себя собственными руками...» Есть лишь одна светлая и радостная надежда — и она связана с Россией, с православием (Тютчев не отделяет одно от другого). «Давно уже в Европе, — думает он, — существуют только две силы — революция и Россия. Эти две силы теперь противопоставлены одна другой, и, быть может, завтра они вступят в борьбу... от исхода этой борьбы, величайшей борьбы, какой когда-либо мир был свидетелем, зависит на многие века вся политическая и религиозная будущность человечества». В дни, когда пишется эта книга, мы знаем, что предсказание Тютчева исполнилось: революция вступила в ожесточенную и непримиримую борьбу с христианством.

Тютчев одного не предчувствовал, что ареной этой борьбы будет сама же Россия, что революция овладеет Россией и борьба ее с христианством будет борьбой не Западной Европы с Россией, а борьбой двух начал за обладание русской душой.

Так, остро воспринимая религиозный и исторический процесс на Западе, Тютчев все же не глядел безнадежно на него. Строками, свидетельствующими об этом, мы и закончим изложение взглядов Тютчева. Вот его слова: «Православная Церковь... не переставала признавать, что христианское начало никогда не исчезало в Римской церкви, оно было в ней сильнее, чем заблуждение и человеческая страсть. Поэтому она питает глубокое убеждение, что это начало окажется сильнее всех своих врагов. Церковь знает и то, что... и теперь — судьбы христианства на Западе все еще находятся в руках Римской церкви, и она твердо надеется, что в день великого воссоединения эта Церковь возвратит ей неповрежденным этот священный залог».





С. А. ЛЕВИЦКИЙ

Ранние славянофилы

Целью реформ Петра Великого было создать из России великую и просвещенную державу путем прививки сильной дозы европейской культуры. Тело Российской Империи создавалось при самом Петре.

Но душа новой России пробудилась значительно позже. Первые ростки новой русской литературы взошли уже при Екатерине — имена Ломоносова, Державина, Фонвизина, Новикова явились здесь достойным обещанием будущего расцвета. Огромная черновая работа, проделанная Ломоносовым над русским языком, и литературная реформа языка, произведенная Карамзиным, создали условия дальнейшего развития русской культуры. Но это были только обещания и условия — сам первый расцвет русской литературы наступил лишь во второй четверти XIX века, и он неразрывно связан с именем Пушкина — первого русского гения глубоко национального и в то же время стоящего на высоте европейской культуры. По словам Герцена, «на вызов Петра Великого Россия ответила через сто лет колоссальным явлением Пушкина»¹. Период тридцатых и сороковых годов был периодом Золотого века русской поэзии, но и проза Пушкина и Лермонтова до сих пор является непревзойденной по умению многое сказать в немногом, по мастерству оформления материала. К этому же времени относится расцвет такого гениального, хотя и большого таланта, как Гоголь, «горький смех сквозь слезы» которого так контрастировал с солнечной ясностью Пушкина. Историки литературы с полным правом говорят о двух главных линиях русской прозы: пушкинской и гоголевской. Пушкинскую традицию продолжили Гончаров, Тургенев, Толстой, Чехов, гоголевскую — Достоевский, Салтыков, Лесков.

К этому же периоду относится и первое пробуждение самостоятельной русской мысли. Правда, достижения русской литературы заслонили собой более скромные достижения русской мысли в то время. Тем не менее эти достижения гораздо значительней, чем об этом принято думать. Достаточно указать, что они наложили свою неизгладимую печать на весь умственный облик русской интеллигенции; ведь Белинского называют отцом русской интеллигенции, а он и позднее Герцен были долгое время ее «властителями дум». Но справедливость требует сказать, что самостоятельная русская мысль впервые пробудилась в гораздо менее популярном и менее известном лагере славянофилов, и на чисто философских весах Киреевский и Хомяков весят больше, чем Белинский и Герцен*.

Само разделение мыслящей русской интеллигенции на западников и славянофилов было и следствием и стимулом пробуждения русской мысли — первым пробуждением после почти что тысячелетней умственной спячки. Русская мысль пробудилась позже, чем русское слово (литература), и пробуждение ее было гораздо менее импозантным, но именно русская мысль составляет предмет моих очерков. Об эпохальном значении этого

* Следуя традиционной классификации, я делю большинство русских мыслителей первой половины XIX века на славянофилов и западников. Я вполне отдаю себе отчет, насколько условно это деление и особенно насколько условен термин «славянофильство», вместо которого точнее было бы употребить термин «православный русизм». Ибо не все славянофилы были за объединение славян под эгидой России; позднейший же «славянофил» Леонтьев был скорее ненавистником славян. В свою очередь западник Герцен весьма резко критиковал Запад.

Кто-то удачно сравнил классификации философских и литературных течений с лесами, которые нужны при постройке дома, но которые затем нужно убрать. Индивидуальный подход имеет решающее значение, особенно по отношению к писателям и мыслителям крупного масштаба.

Но эта книга написана не столько для знатоков, сколько для широких читательских кругов и для учащихся. В интересах общей ориентации классификация неизбежна. По отношению же к русской мысли первой половины XIX века общественные критерии более применимы и уместны, чем критерии чисто философские. Для того же, чтобы увидеть историю русской мысли в ее общей перспективе, предварительное деление на западников и славянофилов представляется мне наиболее естественным и подходящим. В ходе изложения я всегда старался применять, кроме того, индивидуальный подход и подчеркивать важные пункты, в которых традиционная классификация становится неприменимой.

пробуждения хорошо говорит Достоевский: «Это была эпоха, впервые сознательно на себя взглянувшая». Гершензон называет этот период «великим ледоходом русской мысли». Словом, значение этого периода нельзя переоценить.

Уже в 20-х годах XIX века влияние Вольтера и французских энциклопедистов стало сменяться влиянием немецкой идеалистической философии — Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В особенности идеи Шеллинга и Гегеля о всемирно-историческом призвании великих народов привлекали молодые русские умы. Для всех несомненна была культурная бедность тогдашней России, так контрастирующей с величием Империи, и вопрос о смысле существования России волновал умы.

Еще в 20-х годах возникло общество «любомудров» (1823 г.), куда входили и Одоевский, и Веневитинов, и совсем юные тогда Хомяков и Киреевский. В этом обществе господствовал культ Шеллинга, наиболее романтически настроенного философа того времени. Эти «занятия» философией были продолжены в кружке Станкевича. Один из участников собраний общества красочно описывает эти «ночи умственных беснований, вплоть до рассвета и звона к заутрене» — всякий стремился углубиться в тайны немецкой метафизики, ибо только знание ее давало в глазах участников право ставить иные, более близкие злобе дня вопросы. Одоевский говорит о культе Шеллинга так: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, что Христофор Колумб в XV веке: он открыл человеку неизвестную часть мира, о которой существовали какие-то баснословные предания, — его душу»². В 30-е годы увлечение Шеллингом сменилось увлечением Гегелем; в то же время из метафизического тумана стали показываться более ясные очертания и мысли: овладев метафизической алгеброй, молодые русские мыслители, вооруженные философией, стали ставить вопрос о смысле русского бытия сознательно и конкретно. Мнения при этом разделялись. Одни считали, что Россия просто отстала от ведущих европейских стран и что ей нужно продолжать учиться у Запада. Другие, наоборот, не думали, что под влиянием реформ Петра Россия потеряла свое собственное культурное лицо и что ей надлежит воскресить в себе древнерусские начала быта и культуры, чтобы быть в состоянии сказать миру свое, новое слово. Оба лагеря были преисполнены любовью к родине и желали ей блага, но культурная и философская ориентация у них была противоположная. По словам Герцена, «наше сердце билось одно, но головы, как у двуликого Януса, смотрели в разные стороны»³.

В 1836 г. в журнале «Телескоп» было опубликовано знаменитое первое «Философическое письмо» Чаадаева, где он начисто отрицал культурно-историческое значение России, называя само бытие ее «недоразумением» и «пробелом в плане мироздания». Письмо это произвело ошеломляющее впечатление и способствовало обострению спора. В полемике, поднявшейся вокруг письма, славянофилы и западники разделились окончательно на враждебные лагеря.

Обыкновенно славянофилов рисуют как каких-то культурных реакционеров, достойных лишь насмешки, мечтавших повернуть историю назад, а западников — как поклонников слепого подражания всему западному. Действительная картина много сложнее: западники по-своему не менее любили Россию, хотя к этой любви у них нередко примешивалась ненависть к отрицательным чертам русского быта и к русскому невежеству. Иногда этот элемент ненависти брал верх. Так, поэт Алмазов писал: «Как сладостно отчизну ненавидеть и жадно ждать ее уничтоженья»⁴. Но лучшие западники — Белинский и Герцен с негодованием отмежевывались от таких строк и мечтали видеть Россию «стоящей впереди умственного прогресса человечества».

Что же касается славянофилов, то лишь более наивные из них стремились к простому возврату в допетровский быт. Лучшие же славянофилы — Киреевский и Хомяков считали, что Россию нужно вернуть к началам православного быта с тем, чтобы затем развивать эти начала, беря при этом у Запада все его положительные достижения. Хомяков называл Запад «страной святых чудес», а Киреевский назвал свой первый журнал «Европеец» — да и сами они прекрасно знали Запад, кстати сказать, лучше, чем большинство западников (кроме Герцена). Их движущей силой была вовсе не ненависть к Западу, а борьба за русскую самобытность. Мало того, они верили, что будущая русская культура впитает в себя и все положительные начала европейской культуры, но ассимилирует их на основе православия.

Принято также нередко смешивать славянофильство и панславизм. Панславизм был лишь политической проекцией славянофильства, притом далеко не у всех славянофилов. Киреевский, например, никогда не увлекался идеями политического панславизма. Существенно, что при таком подходе сводится на нет главное и самое ценное в славянофильстве: стремление к созданию православной целостной культуры. Вообще, название «славянофильство» выбрано по вторичному признаку и дает

повод к недоразумениям. Термин «православный русизм» был бы гораздо точнее *. Во всяком случае, у большинства историков культуры, особенно иностранных, установилась какая-то традиционная несправедливость в оценке славянофильства.

Идеология славянофилов на первый взгляд сходна с официальной правительственной идеологией того времени, сформулированной в тезисах министра Уварова: «Православие, самодержавие, народность». Славянофилы действительно превыше всего ставили православие, были стопроцентными монархистами и стремились возвеличить русский народ. Но мотивы у славянофилов были совсем другие, и в эти тезисы они вкладывали иное содержание. Они стремились не к официальной церковности, а к возрождению православного духа, который, по их вере, хранился в народе, и к созданию православной культуры, только начала которой, повторяю, они видели в Киевской и Московской Руси. Они были монархистами, но находились в негласной оппозиции к бюрократической монархии Николая I; они хотели совместить единовластие государя с самым широким выражением народного мнения — недаром некоторые из них стремились возродить Земские соборы. Во всяком случае, они были либеральными, можно даже сказать демократическими, монархистами. И наконец, их стояние за «русскость», за «русский дух» ничего общего не имело с квасным патриотизмом или со стремлением к государственному империализму. Хомяков, правда, в молодости мечтал об объединении славян под эгидой России, но более всего славянофилы были заинтересованы в развитии национально-православной русской культуры, мессианизм их носил более национально-культурный, чем государственно-империалистический, характер.

Они, правда, мечтали о возрождении Запада светом православной культуры, но ни в коем случае не на основе насилия. Можно говорить скорее об утопическом, чем об империалистическом, характере их мессианизма.

Но горе — свет погас и мертвенным покровом
Задернут Запад весь — там будет мрак глубок.
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом
Проснися, дремлющий Восток!⁵

* Даже такой ярый западник, как П. Миллюков, говорит, что название «славянофильство» не имеет ничего общего с существом этого учения и было принято по случайному признаку. См. его статью о славянофильстве в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона.

Нередко принято также смешивать славянофильство Киреевского и Хомякова со славянофильской группой Кошелева и Погодина. Кошелев и Погодин действительно издавали славянофильские журналы и были более на виду общества, чем Киреевский и Хомяков. Но Кошелев и Погодин были более заинтересованы политическими вопросами, чем проблемами культуры, а как раз очерковление и создание культуры было центральной темой первых славянофилов.

Из истории славянофильства, правда, нельзя вычеркнуть Кошелева⁶ и Погодина, но Киреевский и Хомяков, сами иногда сотрудничавшие с Кошелевым, сочли тем не менее нужным отмежеваться от них. О славянофильстве следует судить прежде всего по Хомякову и Киреевскому, к которым на десятилетие позднее присоединились «младшие славянофилы» — Константин Аксаков и Юрий Самарин. Кошелеву же и Погодину принадлежит видное место в политической истории славянофильства, но весьма скромное место в истории русской мысли.

Я изложил в самых общих чертах ту платформу, на которой стояли славянофилы, платформу национально-религиозную, притом весьма либеральную в социально-политических вопросах. Однако саму философию славянофилов нельзя излагать столь безлично, хотя бы потому, что создатели ее были в высшей степени яркими личностями и самобытными умами. Киреевский и Хомяков, правда, почти никогда не противоречат друг другу. Но если они говорят в сущности об одном и том же, то глубоко по-разному, так что нам придется сказать о каждом из них отдельно.



5. ОТЗЫВЫ О СЛАВЯНОФИЛЬСТВЕ
В СССР И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

А. Ф. ЛОСЕВ

Филология и эстетика Константина Аксакова

Г. А. Х. Н.
8 марта 1928 г.

I

а) Имя К. С. Аксакова достаточно опорочено одними и возвеличено другими, чтобы мы к этому стали прибавлять еще свои мировоззрительные или общественные оценки.

б) Но зато велико его *научное* значение. Правда:

1. Эта «наука» почти ни на кого не повлияла;

2. Это — *особого рода наука*, о которой мы только теперь начинаем догадываться;

3. Но и теперь имя К. С. погребено под хламом истекших десятилетий, и вместо свободного отношения мы и теперь встречаем часто аффекты и нервы.

с) Я утверждаю, что и наше современное отношение к языку не пошло дальше. Мы, может быть, научились *более точно выражаться*.

Но интуиции языковые не продвинулись дальше, а обработка языкового материала с точки зрения этих интуиций даже отстала.

II

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

1. Он — *филолог по преимуществу*. Даже количественно. Между тем этого почти никто не знает.

2. 1817—1859.

3. 1. «О грамматике вообще (по поводу грамматики г. Белинского)». 1838, напеч. в «Московском наблюдателе» 1839, янв.

2. «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка».

Для получения степени «магистра философского факультета 1-го отделения». 1846.

3. «Несколько слов о нашем правописании». Московский Сборник, изд. В. А. Панаева. 1846.

4. «О русских глаголах». Отдельная брошюра. 1855.

5. «Критический разбор "Опыта исторической грамматики русского языка" Ф. Буслаева». «Русская беседа». 1859 (V—VI т.).

6. «Опыт русской грамматики» ч. 1. Имя (*первый* выпуск, изд. при жизни автора, 1860). Имя (*второй* выпуск под ред. Н. А. Бессонова, III том соч. 1880).

Конспект последних двух отделов 1 ч. «Русской грамматики». Прилагательное. Предлог (в III т. 1880).

4. Все эти сочинения помещены во II и III т. Полного собрания сочинений, под ред. И. С. Аксакова. II — 1875. III — 1880.

5. Чтобы усвоить себе значение этих трудов К. Аксакова, *надо отбросить три предрассудка*.

а) Одна из обычных характеристик А. — *славянофильство*. Этот тезис требует уточнения и ограничения.

1. Если под славянофильством понимать философско-историческую концепцию отрицания Запада и возврата к до-Петровской России, то А. является *страстным критиком такой концепции*.

До-Петр. = *тезис*.

Запад = *антитезис*.

Новая свободная национальность = *синтез*.

2. Даже и эта концепция слишком *широка и обща*, и чтобы понять ее реальное значение, надо *посчитаться и с тем громадным* филологическим материалом, который приводит А.

Только тогда характеристика его как славянофила будет что-нибудь говорить.

3. А., конечно, является *защитником самобытности русского языка*.

Но, я думаю, всякому филологу вождедена самобытность любого языка, и тут еще нет ничего особенно специфического.

А., как занимавшийся главным образом русским языком, конечно, и *любил его больше других* и, как это естественно всякому человеку своей национальности, хотел видеть в нем свой самобытный и самостоятельный путь, борясь против позитивистического обезличивания и подавления русской индивидуальности.

За это, однако, надо только похвалить, хотя и не следует впадать в ошибки.

б) Второй основной предрассудок, это — что труды А., как и всей этой школы, *суть плоды дилетантства и поверхностного любительства.*

Буслаев, Срезневский и Венгеров — относятся очень осудительно¹. Однако, присмотревшись ближе к этим отзывам, мы замечаем здесь

1) чисто *партийные* выпады и

2) упреки в отсутствии внешнего вполне законченного учебного аппарата. Например, мало *примечаний и примеров.*

Все это указывает на то, что эти люди просто *не понимали целей и задач*, которые себе ставил А. Его цели — *философские и фил<ософски>-культурные*, а не чисто филологические. А для этого примеров и аппарата у него гораздо больше, чем нужно. Мы, например, никогда не поднимаемся на такую высоту.

с) Наконец, надо отбросить и тот предрассудок, который имеют обычно *люди, расположенные к А.*

Соглашаются, что А. — не филолог, что он — имел субъективные симпатии и антипатии, что он — не очень большой ученый. Но выдвигают одну сферу, куда легко все свалить. Это — *художественное чутье.*

Лучшая характеристика в этом отношении принадлежит Ив. Аксакову (т. II, с. VIII)².

В этой характеристике правильно указано на чутье.

Но: все-таки дело А. — иное. Он не просто имел чутье. Он дал *философскую теорию языка.* И вот ее-то никто никогда и не хотел и не мог ни увидеть, ни понять у А.

6. Мысли А. об языке и художественном языке я мог бы разбить на три отдела.

I. Общее учение о слове и языке.

II. Ряд *грамматических учений.*

III. *Историческая диалектика* поэтического и словесного творчества.

III

ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ О СЛОВЕ

1. Слово *не есть* просто знак или *средство.*

а) Язык бывает похож на простой знак, когда, выразивши вещь, он как бы отходит на второй план. *Но*

1. Это возможно только тогда, когда язык уже совершил это выражение и выработку вещи.

2. Но и тут он не просто знак. Слово и тут продолжает быть неразрывно связано с мыслью. Мысль невозможна без него, и слово не остается само по себе. II, 322.

3. Даже самая отвлеченная и утонченная мысль насквозь проникнута словом. Тут — освобождение не от слова, но — в недрах слова — от непосредственной созерцательности.

б) Язык и слово не есть знак так же, как и всякое явление не есть только знак.

«Сказать, что слово — знак, невозможно; в таком случае все только знак» (II, 323).

с) Слово имеет свою собственную специфическую объективность, которая не есть просто природа.

Что же она такое?

2. Слово есть объективность сознания.

а) Слово — объективная прозрачность бытия духа. II 323 вн. Итак, слово — орудие деятельности духа.

б) Путем этой деятельности дух облекает свое неподвижное природное бытие живым и подвижным ликом и образом. II, 323 ср.

с) Таким образом, Слово и Сознание — одно и то же.

Это А. не устает повторять.

1. Интересно его определение филологии.

Наука — сознание общего в явлении, и филология есть в особенности такое сознание и наука о нем. III, стр. III св. Итак, «слово есть сознание, слово есть человек».

2. Слово — высшее проявление разума. III, с. III ср.

д) В качестве сознания Слово совершенно неотъемлемо от человека. III, стр. 1 (Введение).

Итак, «слово и человек — одно».

3. Но что такое само-то сознание?

а) Сознание есть: 1) некое овладение;

2) оно есть овладение вне материального овладения;

3) оно есть понимание предмета, или, вернее, самый понимаемый предмет, понимаемая идея. III, с. 1 вн.

б) Возражения: 1. человек и вне слова обладает природою.

Однако «только говорящее, разумное существо могло совершить их [материальные успехи]». III, 2, ср.

2. Говорят, что сознание не есть еще слово.

Однако так возражать можно только при условии, если на сознание смотреть как на чисто пассивный процесс отображения.

И тут А. дает окончательную формулу для учения о слове как о сознании.

А именно, сознание есть *объективное обстояние самого предмета*, возвращающегося к самому себе и как бы узнающего и показывающего самого себя.

Другими словами, сознание есть всегда *выражение* предмета, а потому и слово есть объективно-смысловое выражение предмета. III, с. 2 вн.

3. Наконец, *третье* возражение: «если мир один и сознание также, отчего на земле *не один язык, а много?*»

Но: это возражение продиктовано взглядом на язык как на природу. Это не природа, но *история самосознания*.

«Различно проявляющееся сознание человеческое — вот основная причина разнообразия языков, совпадающего с разнообразием народов».

4. Итак, слово есть сознание, а сознание — *сама природа и мир, вещи, но данные в своем понимаемом и разумеваемом выражении*.

а) Тут удивительный *упор в объективность*. Но это — объективность смысловая, объективность понимаемой предметности, и потому в слове — встреча и *синтез* обоих миров — природного, объективного и духовного, субъективного.

б) С одной стороны, *слово*, как уже сказано, *не отделимо от человека* и даже человек самый. II, 321 св.

Итак, язык — «равномерно конкретное бытие» духа. А. прямо говорит, что все, что в природе есть творческого, это есть результат слова, человеческого слова. II 327.

с) Однако, с другой стороны, *Слово есть и сама природа*.

д) Отсюда, оно — именно *синтез*, посредник. III, 4.

5. Теперь и я спрошу: *что дает такая* обычная характеристика А., как то, что он — *славянофил?*

Или — что он в языковедении дилетант.

Или — что у него художественное чутье языка.

Все это совершенно не характеризует учение А. о слове.

Это учение о слове хочет быть (и есть) *философская* концепция языка, которая хотя и зависит причинно от любви к родному языку, от ученой осведомленности в нем и от художественных интуиции, но *есть нечто совершенно отличное от них и принципиально в них не нуждается*.

IV

ГРАММАТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

I. Классификация частей речи.

а) Возражая Белинскому, он отвергает *логический* принцип деления и постулирует чисто *языковой*. II, 5 вн. 6 ср.

Форма как выражение понятия.

b) *Имя* — предмет (пространство). *Глагол* — действие (время).

c) *Качество имени* — *прилагательное*.

Отношение между собою имен — *предлог*.

d) *Качество глагола (действия)* — *наречие*. *Отношение* — *союз*.

e) *Местоимение* — никак не составляет отдельной части речи. *Личное* — относится к имени.

Остальные — к прилагательному.

Причастие — также не есть особая часть речи. Это — *отглагольное прилагательное*.

Деепричастие — отглагольное наречие.

Междометие — вовсе не есть слово, хотя оно и состоит формально часто из слов.

«Ах, Боже мой!» — вовсе не есть слово. «Тут еще нет человека».

f) Впоследствии — иначе. II, 540—541.

II. Общая характеристика русского глагола.

a) Нет *прошедшего* времени. Употребляются *отглагольные прилагательные*.

b) Но нет и будущего. II, 411—413.

c) Русский глагол *независим от времени*. Он выражает *качество действия*.

1. действие как *общее*: двигать.

2. действие как *момент*, действие в минуту своего осуществления: *двигнуть*.

3. действие как *моменты*: двигивать.

«От качества действия делается уже заключение о времени».

III. Местоимение.

Я и Ты — не есть местоимение.

Он — только и есть местоимение. II, 541.

IV. Безличные предложения.

a) Буслаев видит здесь опущение глагола *есть, есмь*.

b) Аксаков: 1. нарушается восклицательный характер.

2. это есть «именование ощущения, мнения, свойства». II, 538—539.

Тонкая и правильная феноменологическая установка.

V. Понятие не состоит из представлений. II, 533—534.

VI. Имена собственные не суть общие понятия. II, 534—535.

VII. Разделение логики и грамматики.

a) Критика Буслаева. II, 535—536.

b) Грамматика — наука о *словесном выражении*. II, 530.

VIII. *Борьба против засилия сравнительно-исторического метода.* II, 529—530.

Все эти учения большею частью правильные. И не хуже Буслаева, Срезневского и прочих «западников».

V

ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА СЛОВЕСНОГО И ПОЭТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА

1. Эта диалектика блестяще проведена им в рассуждении о *Ломоносове*.

2. Этому предшествует очень четкая диалектика *общего, частного и единичного*.

а) *Общее как общее не существует*, оно необходимо *переходит в частное*. II, 35.

б) Необходимость отрицания. II, 36.

с) Отрицание отрицания. II, 38—39.

3. То же находим мы и в искусстве, в *поэзии*.

а) церковно-славянский язык — общее и вечное содержание. Национальная исключительность.

Новая национальность, вмещающая общечеловеческое содержание.

б) Значение Ломоносова. II, 48.

с) 1. Ломоносов как момент в истории литературы, момент сам в себе, *in abstracto*.

2. Ломоносов в отношении к слогу.

Определение стиля. 31 ср.

3. Ломоносов как поэт, — момент личный.

4. Я думаю, эти построения в деталях заслуживают отдельного рассмотрения.

Но безусловно правильны следующие мысли:

а) самый диалектический метод (вовсе не обязательны триады); тут действительно взаимоотношение исторических категорий;

б) в частности противоположение до-Петровской Руси и петербургской России;

с) учение о стиле.

5. В заключение я должен сказать, что изложение А. является весьма своевременным.

Я ставил своей целью показать, что клички и ярлычки пора отбросить. Славянофильство. Гегельянство.

Я также думаю, что в эпоху упадка и растления народного языка не мешает помнить завет молодого Аксакова. II, 4.





В. В. КОЖИНОВ

О главном в наследии славянофилов

Проблема славянофильства осложняется тем, что само это слово имеет не очень определенный и, в сущности, случайный характер. Представители славянофильства, кстати, не раз открещивались от этого названия. Александр Кошелев писал, например: «Называть нас следовало не *славянофилами*, а, в противоположность западникам, скорее *туземниками* или *самобытниками*» *.

Действительно, самый существенный признак направления, которое именуют славянофильством, состоит вовсе не в «любви к славянам», а в утверждении принципиальной *самобытности* исторических судеб и культуры русского народа — в сравнении и с Западом, и с Востоком. Иногда эту самобытность распространяли и на остальные славянские народы, но в других случаях эта единая для славян самобытность решительно оспаривалась. Так или иначе вопрос об отношении к славянам вообще — это совершенно особый вопрос.

Вторая сложность заключается в том, что термин «славянофильство» уже давно и прочно стал двойственным. С одной стороны, он означает вполне определенное учение, сложившееся в 1830—1850-х годах. Но «славянофильством» вместе с тем нередко называют чрезвычайно широкую и исключительно разнородную тенденцию в развитии русской общественной мысли — тенденцию, так или иначе основанную на идее сущностной самобытности России. Это ясно выразилось, например, в статье А. Янова, открывшей дискуссию: славянофильство здесь — хотя и с оговорками — возводится к идеологии непосредственных противников петровской реформы, а своего рода завершающую его стадию автор усматривает в «черносотенной» идеологии начала XX века¹.

* Записки Александра Ивановича Кошелева (1812—1883 годы). Berlin, 1884. С. 78.

Что ж, если под славянофильством в широком смысле иметь в виду общую идею самобытности, А. Янов прав. Но он весьма сузил исторические рамки развития этой идеи. Ибо она достаточно ясно выразилась уже в первом из дошедших до нас памятников русской мысли — «Слове о законе и благодати» Илариона (XI век), нашла развитие в идеологии «Третьего Рима» (XV—XVI века) и — по-своему — у сторонников так называемого древнего благочестия, выступивших задолго до Петра, и т. д. С другой стороны, «самобытничество» в его традиционном виде развивается в какой-то мере и сейчас в некоторых кругах эмиграции, настроенных в духе группировок, сложившихся в 1920—1930-х годах, — «сменовеховцев», «евразийцев», «младороссов» и т. п.

Наша дискуссия посвящена славянофильству в узком смысле. И необходимо последовательно отграничивать понятие об этом, по-своему законченном и стройном учении второй трети XIX века от представлений о «самобытничестве» вообще. Но в то же время едва ли можно до конца понять это учение, не исследуя его истоков и последующих отражений, не рассматривая его на фоне тысячелетней традиции. Конечно же, оно входит в эту традицию, поскольку речь идет об идее самобытности.

Эта широкая историческая перспектива — пусть она в столь кратком изложении неизбежно выглядит схематично — нужна для того, чтобы дать верную характеристику самой идее самобытности. Ведь сплошь и рядом эту идею, например, нераздельно связывают с консерватизмом и реакционностью. Так, между прочим, поступает и А. Янов. Вот линия, на которой он размещает славянофилов: реакционные стрельцы конца XVII века — консерваторы второй половины XVIII века, включая самое Екатерину II, — Сергей Глинка, граф Ростопчин (и, очевидно, не упомянутые автором «славянороссы» во главе с адмиралом Шишковым) — Шевырев, Погодин и редакция «Маяка» — «охранители» второй половины века и т. п.

Итак, «самобытничество», по-видимому, непременно сочетается с консерватизмом, и отсюда неизбежно вытекает вывод, что все «передовое» на стороне западничества. Сама борьба западников и «самобытников» отождествляется с борьбой передового и отсталого, нового и старого, жизненности и косности и т. п. «Самобытничество» — это в лучшем случае консервативная утопия, обреченная на вырождение.

Но все это совершенно не соответствует реальности. Не буду углубляться в далекое прошлое и доказывать, что и митрополит Иларион, ближайший соратник Ярослава Мудрого, и сто-

ронники идеи «Третьего Рима» были самыми «передовыми» людьми своего времени. Обратимся к началу XIX века.

Нельзя забывать, что наряду со «славянороссами»-шишковистами существовало Общество соединенных славян. И вообще очень значительная часть декабристов принадлежала к убежденным «самобытникам», приходившим даже к отрицанию петровских реформ. Петр Каховский писал, например: «При царе Алексее Михайловиче еще существовали в важных делах государственных великие соборы, в которых участвовали различные сословия государства... Петром I, убившим в отечестве все национальное, убита и слабая свобода наша...» * Петр I, вторил ему декабрист Александр Улыбышев, обладал «скорее гением подражательным, нежели творческим... Толчок, данный этим властителем, надолго задержал у нас истинные успехи цивилизации... Только удаляясь от иностранцев... мы смогли поравняться с ними» **. Член Северного общества Михаил Фонвизин писал, что «в общественном быту славян преобладала стихия демократическая — общинная» и Древняя Русь оставалась «верною коренной славянской стихии: свободному общинному устройству» ***.

Подобные высказывания декабристов, предвосхищающие славянофильство 40-х годов, можно приводить до бесконечности. Любопытно другое: родство по идее самобытности подчас оказывалось для декабристов важнее всех разногласий. Так, член Общества соединенных славян Кюхельбекер в 1833 году гордо записывал в дневнике: «...Я вот уж 12 лет служу в дружине славян под знаменем Шишкова, Катенина, Грибоедова, Шихматова» ****.

Не менее наглядно выразилось «самобытничество» и у многих народников, начиная с таких основоположников этого движения, как Бакунин *****, Огарев и Герцен. Их бывшее западничество после 1848 года постепенно заменяется идеей самобытного развития России.

* Декабристы. Пoesия, драматургия, проза, публицистика, литературная критика. М.; Л.: Гослитиздат, 1951. С. 506.

** Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 1. С. 290—291.

*** Там же. С. 367.

**** Там же. Т. III. С. 135.

***** Уже Белинский понял близость Бакунина к славянофилам и заметил в письме к Анненкову от 15 февраля 1848 года: «Лучшие из славянофилов смотрят на народ совершенно так, как мой верующий друг» (имеется в виду Бакунин).

Герцен писал, например, в 1863 году: «Идеал Хомякова и его друзей, был в прошедшем народа русского, в его быте, преобразованном в небывалой чистоте. Но апотеоза, как бы ни была преувеличена, все же в ней *главные черты истинные* *» (курсив мой. — В. К.). Герцен признавался теперь: «По странной иронии мне пришлось... проповедовать на Западе часть того, что в сороковых годах проповедовали в Москве Хомяков, Киреевские... и на что я возражал». Прочитав посмертно изданные сочинения Хомякова, он с удивлением обнаружил, «как во многом мы *одиноким образом* поняли западный вопрос, несмотря на разные объяснения и выводы» (т. XVIII, с. 279; курсив мой. — В. К.).

В 1866 году Герцен писал: «Между Европой и Азией развивается страна на иных основаниях... Она сложилась в государство без римского права и сохраняя как народную особенность свою оригинальное понятие об *отношении человека к земле*», которое «чуждо европейскому пониманию» (т. XIX, с. 186). Русские, писал он, обращаясь к европейцам, «имея иное происхождение и иную традицию, идут своим весьма трудным путем, не восхищаясь вашим». «Ваши часы остановились» (Т. XX. Кн. I. С. 56, 70).

В 1867 году Герцен с возмущением пишет: «Мы увидели, что лишены всего, начиная с платья и бороды (sic! — В. К.). Нас приучили презирать собственную свою мать и насмеяться над своим родительским очагом. Нам навязали чужеземную традицию» (т. XX, кн. I, с. 72).

Впрочем, мысли этого рода есть чуть ли не в каждой теоретической статье Герцена 1860-х годов. Они глубоко проникали и в сознание многих позднейших народников разных направлений, и, далее, социалистов-революционеров — вплоть до созданной при участии членов этой партии идеологии «скифства». И Щедрин ** был, безусловно, прав, когда в 1880 году упрекал Глеба Успенского: «Вы увлекаетесь идеалами Достоевского и Аксакова» ***.

Говоря обо всем этом, я ни в коей мере не собираюсь ставить знак равенства между декабристами, народниками и славянофилами (в узком смысле). Я хочу сказать лишь, что «самобыт-

* Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М.: Изд. АН СССР, 1959. Т. XVII. С. 104. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте.

** Который, кстати сказать, в 1850-х годах сам был очень увлечен учением славянофилов.

*** Щедрин Н. (Салтыков М. Е.). Полн. собр. соч. М.: ГИХЛ, 1939. Т. XIX. С. 178.

ничество» вовсе не тождественно консерватизму и антиреволюционности. Есть революционные «самобытники», и есть крайне консервативные западники — как, скажем, Б. Чичерин, о котором тот же Герцен отзывался с острой враждебностью (по отношению к славянофилам, кстати, он *никогда* не употреблял такой тон) и, в частности, писал о нем в 1864 году: «Реакция завоевывала позиции так быстро и с такой дерзостью, что один молодой профессор-юрист... открыл чтение своего курса изложением философии пассивного повиновения. Он поучал... что великий долг человека — это безусловное повиновение всякому закону, даже несправедливому и нелепому, потому только, что это закон» (т. XVIII, с. 205). Замечательно, что эта критика исходит из позиций явно славянофильского оттенка, ибо с «западной» точки зрения всякий закон в самом деле священен (ведь отдельное нарушение закона создает прецедент, ведущий к подрыву системы законности). Но Герцен уже пришел к выводу, что Россия сложилась «на иных основаниях», нежели Европа, — в частности, «без римского права»... Впрочем, он здесь далеко не одинок: трудно представить себе более резкое отрицание права и суда в «западном» смысле слова, нежели то, которое дано было, скажем, Достоевским и Толстым; в этом они выступали как дальние последователи митрополита Илариона, противопоставившего «закону» — «благодать»*.

Итак, «самобытничество» само по себе не имеет определенной политической окраски, и идею глубокой самобытности России отстаивали самые разные и даже противоположные идеологи, как «шишковисты» и декабристы, издатели «Маяка» и молодая редакция «Москвитянина» во главе с Островским, представители «почвенничества» и Герцен, К. Леонтьев и народники, монархические националисты начала XX века и социалисты-революционеры и т. д. и т. п. Стоит напомнить и о том, что в русле «самобытничества» так или иначе развивались столь разные русские писатели, как Гоголь, С. Аксаков, Тютчев, Достоевский, Толстой, Островский, Г. Успенский, Лесков, Блок, Пришвин, Есенин, — если брать только великие имена.

Одни из «самобытников» аристократичны, другие — всецело демократичны; одни исходят из необходимости национальной революции, другие — в принципе против всяких революций;

* То же значение имеет, и сущности, противопоставление «свободы» и «воли» в «Живом трупе» Толстого: «свобода» — это нечто имеющее пределы, установленные законом; воля не имеет пределов и легко переходит в произвол...

одни религиозны, другие — атеисты; одни выдвигают на первый план национальную государственность, другие вообще отрицают значение политического строя (вплоть до анархических идей); одни придерживаются исторического оптимизма, другие, напротив, пессимисты, и т. д. и т. п.

Примерно те же различия характерны и для представителей *западничества*. А это означает, что собственно *идеологический* водораздел проходит не здесь, не между западничеством и «самобытничеством» как таковыми. Сами по себе эти направления стремились прежде всего объективно понять существо исторического пути и культуры России (другое дело, как и в каких целях истолковывались те или иные объективные данные), и каждое из них схватывало определенные стороны истины.

«Самобытники», например, долго не признавали неизбежности развития капитализма в России. Но в то же время западники не смогли предвидеть, что общее развитие России все же пошло по-иному, чем в Западной Европе.

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. Так, в статье Ю. Карякина и Е. Плимака о западниках их спор со славянофилами о сущности России объявлен лишь выдуманной в цензурных целях формой дискуссии противников крепостного права, то есть западников, с крепостниками — славянофилами... *

Но даже в серьезных и проникнутых пониманием исканий славянофилов статьях Б. Егорова и Л. Фризмана в данной дискуссии славянофильство все же подчас оценивается путем сопоставления с западничеством: положительным представляется в основном то, что так или иначе сближает «самобытников» с западниками.

А. Янов усматривает главный порок славянофильства в утопичности социальной программы. Но разве западническая идея пересадки на русскую почву европейских порядков не оказалась утопией? Или А. Янов полагает, что революции 1905 и тем более 1917 года преобразовали Россию по образу и подобию Западной Европы?

Или другой пример. А. Янов так или иначе сближает литературно-критические позиции славянофилов и «Маяка». Едва ли это следовало делать. Ведь для писаний А. Мартынова, которые

* Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1962. Т. 2. С. 159.

цитирует А. Янов², характерен прежде всего своего рода *нигилизм* по отношению к чуждым ему ценностям культуры. Именно это определяет существо его рассуждений о Пушкине. И если уж с чем-либо сравнивать эти фразы о «легкомыслии», «мишурности», «незрелости», «пустоте» поэта, то скорее всего с рассуждениями о Пушкине некоторых «западнически» настроенных нигилистов 1860-х годов. Здесь можно бы указать и текстуальные совпадения. К славянофилам же все это не имеет никакого отношения.

Дело в том, что А. Янов ошибается, когда он «жестко» связывает оценку Пушкина (и культурных достижений вообще) с определенной идеологией. Известный в свое время историк и филолог В. Пузицкий, принадлежавший к крайним консерваторам (он критиковал русское самодержавие справа и даже пострадал за это — был переведен из Москвы в Егорьевскую гимназию), писал о Пушкине как о величайшем поэте.

Словом, чтобы всерьез говорить о славянофильстве, необходимо отказаться от ярлыков и исследовать конкретную сущность идеи самобытности в различных ее формах.

* * *

Теперь мы можем непосредственно обратиться к характеристике славянофильства 1840—1850-х годов. И первое, о чем необходимо сказать, — это о том, что создатели учения были глубокими и самобытными мыслителями, поставившими целый ряд сложнейших философских и иных вопросов. Их высокие достоинства не раз признавали даже прямые идейные противники славянофильства. Чернышевский писал, не скупясь на превосходные степени: «...Гг. Аксаковы, Кошелев, Киреевские, Хомяков... принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе» *. Герцен, еще будучи «правоверным» западником (в 1843 году), утверждал, что статьи Ивана Киреевского «предупредили современное направление в самой Европе» (т. II, с. 321; курсив мой. — В. К.), а это в его устах было тогда наивысшей похвалой.

Как бы ни относиться к тем или иным взглядам И. Киреевского, Хомякова, К. Аксакова, Ю. Самарина, нельзя не признать, что это были выдающиеся представители русской мысли.

* Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. М.: Гослитиздат, 1947. Т. III. С. 78.

Сейчас было бы просто смешно, если бы кто-нибудь, говоря, скажем, о Гегеле или Шеллинге, *ограничился* утверждением, что перед нами идеалисты в философии и консерваторы в политике. Между тем при упоминании целого ряда выдающихся представителей русской философии до сих пор не считается зазорным ограничиться подобным определением и на этом поставить точку.

Главные представители славянофильства исключительно много сделали в различных конкретных областях знания. К сожалению, до сих пор общепризнана только лишь выдающаяся фольклористическая деятельность П. Киреевского. Однако не меньшее значение сохраняют сочинения Хомякова, посвященные всеобщей истории, эстетико-критические статьи И. Киреевского, языковедческие труды К. Аксакова, работы по русской истории Ю. Самарина, публицистика И. Аксакова и т. д.

Но, конечно, решающее место в наследии славянофилов принадлежит *философии* в самом широком ее смысле. Как и подавляющее большинство русских философов, они не стремились к строгому и последовательному философскому анализу. Их правильнее назвать *мыслителями*, а не философами в точном значении слова. Но это не мешало их мысли обладать глубиной и богатством.

Очень характерно, что Чаадаев, который отнюдь не принадлежал к славянофильству, в 1846 году счел нужным лично перевести на французский язык для издания в Париже одну из работ Хомякова. Отправляя перевод своему знакомому парижанину, графу Сиркуру, он заметил: «Я не разделяю взглядов автора», — но в то же время писал здесь же о славянофильстве: «Ничто не может быть благодатнее того направления, которое приняла теперь наша умственная жизнь» *.

В этой связи нельзя не коснуться статьи А. Дементьева «Сомнительная методология» (Вопросы литературы. 1968. № 12), в которой он, в частности, отвергает мое понимание позиции Чаадаева, выраженное в статье, опубликованной в этом же журнале (1968. № 5). Так, он цитирует слова Чаадаева из этого самого письма Сиркуру («Я думаю, что прогресс еще невозможен у нас без апелляции к суду Европы...»³ и т. д.) и на этом основании, в сущности, зачисляет мыслителя в разряд западников.

Но о чем идет речь в этом письме? А. Дементьев не раз упрекает меня за то, что я «свободно» обхожусь с цитатами. Скорее этот же упрек можно переадресовать ему самому. Ибо двумя

* Сочинения и письма П. Я. Чаадаева. М., 1914. Т. II. С. 257, 264.

фразами выше той, которую цитирует А. Дементьев, Чаадаев говорит: «...Я полагал, что наилучший способ заставить нашу публику ценить произведения отечественной литературы, это — делать их достоянием широких слоев европейского общества... Среди нас еще преобладает старая привычка руководиться мнением вашей публики»*.

Итак, речь идет всего лишь о том, что «западнически» настроенная «публика» сможет оценить русскую мысль (и мысль не кого-нибудь, а Хомякова!) только после того, как ее оценят во Франции. В этом-то и состоит та апелляция к «суду Европы», о которой говорит Чаадаев, а вовсе не в том, что самобытная русская мысль еще неспособна развиваться без «суда Европы». А. Дементьев, почитающий Чаадаева западником, даже не заметил, что в той самой цитате, которую он приводит (из письма Чаадаева Сиркуру), есть прямое опровержение его, А. Дементьева, позиции. Ибо Чаадаев недвусмысленно говорит здесь, что «освобождение» русской культуры наступит только в том случае, если мы сумеем «свергнуть иго вашей (то есть западной. — В. К.) культуры, вашего просвещения и авторитета» и станем «истинно свободны от влияния чужеземных идей». Могли так говорить западник, каким А. Дементьев тщится изобразить Чаадаева?

Метод полемики А. Дементьева в целом очень несложен: он попросту умалчивает о тех рассматриваемых в моей статье высказываниях Чаадаева, которые никак невозможно истолковать по-иному (скажем, о его оценке «Клеветникам России» Пушкина), и, с другой стороны, пытается так или иначе переакцентировать те высказывания, которые как-то поддаются этой операции. Как видим, сама цитата из письма Сиркуру буквально вопиет изнутри против подобного перетолкования.

Или еще пример. А. Дементьев пытается объявить чисто иронической высокую оценку русской мысли в письме Чаадаева к Вяземскому (1847). Как он это делает? Он приводит две фразы, предшествующие той, с которой я начал цитату, и указывает на их явно иронический тон (см.: Вопросы литературы. 1968. № 12. С. 79). Что ж, если уж цитировать «полностью», то начнем тогда с письма Вяземского, на которое отвечает Чаадаев:

«Вы очень умны в Москве, — писал Вяземский, — но у вас мало наличных и ходячих мыслей в обращении. Вы капиталисты, но наши миллионы все в кредитных бумагах на дальние сроки и в акциях, которых выручка отложена на неопределен-

* Там же. С. 258.

ное время, так что на свои нужды и на насущные нужды ближних нет у вас карманных денег» *.

Иронический тон ответа Чаадаева задан уже остроумием Вяземского. Но во внутреннем смысле этого ответа нет по существу никакой иронии. «...Чтоб в уме нашем вовсе не было проку, с этим никак не могу согласиться, — отвечает Вяземскому Чаадаев. — Неужто надо непременно делать дела, чтобы делать дело? Конечно, можно делать и то и другое; но из этого не следует, чтобы мысль, и ни выразившаяся еще в жизни, не могла быть вещь очень дельная. Настанет время, она явится и там... Вы скажете, что мысли наши не только не проявляются в жизни, но и не высказываются на бумаге. Что ж делать? Знать, грамотка нам не далась...» **

Где же здесь ирония по существу? Когда далее Чаадаев утверждает: «Поверьте, в наших толках очень много толку. Мир всплеснет руками, когда все это явится на свет дневной», — он всего лишь продолжает разговор о «дельности» мысли, еще «не выразившейся в жизни», и делает это вполне всерьез, хотя и смягчает торжественность своего утверждения несколько ироническим тоном.

Подобным образом можно бы показать беспочвенность и остальных попыток А. Дементьева сделать Чаадаева западником, однако это слишком перегрузило бы мою статью.

Статья А. Дементьева, в сущности, сводится к спору вокруг ряда цитат из сочинений Чаадаева, Герцена, Белинского, которые автор пытается истолковать по-своему. Он даже не стремится выдвинуть какую-либо свою концепцию, с которой можно было бы поспорить, ибо считает, что все основные вопросы, связанные с литературой 1830-х годов, давно решены (характерно, что то же самое отношение к делу определяет его позицию в данной дискуссии: А. Янов, по его мнению, «ломится в открытую дверь»). Он, в частности, отвергает мой тезис о недооценке литературы 1830-х годов в нашей науке, ссылаясь на различные отдельные оценки писателей того времени в новейших работах. Но выслушаем более раннее суждение самого А. Дементьева: «Общественное движение 1840-х годов, естественно, сопровождалось очень важными изменениями в русской литературе... Русская литература... обратилась от вымысла и фантазии к истине и действительности» ***.

* Старина и новизна. 1897. Кн. 1. С. 208—209.

** Сочинения и письма П. Я. Чаадаева. Т. I. С. 279.

*** Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики 1840—1850-х гг. М.; Л.: Гослитиздат, 1951. С. 32.

Итак, автор вполне недвусмысленно утверждает, что в литературе, предшествующей 40-м годам, господствовали «вымысел» и «фантазия». Как это ни странно, он все же сумел забыть здесь, что подлинное лицо литературы накануне 40-х годов определяли Пушкин, Гоголь, Лермонтов, Тютчев, Боратынский, Кольцов, к которым никак не привяжешь уничижительные слова о «вымысле и фантазии».

Впрочем, А. Дементьев может возразить, что за два десятилетия его представления могли измениться. Ведь утверждает же он теперь в своей статье, что в 30-е годы «подъем переживает не только литература, но и все русское искусство, вся русская культура» (с. 73), говорит о «расцвете русской культуры и литературы в 30-е годы» (с. 74), о ее «богатом и мощном движении» (с. 73), о «ни с чем не сравнимой роли Пушкина, Гоголя, Лермонтова» (с. 88; курсив мой. — В. К.) и т. п.

Но вот что удивительно: вслед за статьей в «Вопросах литературы» А. Дементьев опубликовал статью в «Новом мире» (1969. № 4), где, между прочим, иронически замечает, что-де ему «представляется... сомнительной затеей... попытка В. Кожина объявить “духовной Элладой” тридцатые годы прошлого века» (с. 219).

Собственно говоря, я никогда не использовал выражения «духовная Эллада». Но если понимать под этим «расцвет», «подъем всей русской культуры» и «богатое и мощное движение» 30-х годов, когда были заложены самые основы национальной культуры всемирно-исторического значения, можно бы употребить и данное выражение. (Кстати, об «эллинском» характере творчества Пушкина говорили многие — начиная с Герцена и кончая Луначарским...) Остается непонятным только, почему А. Дементьев через столь короткое время вновь, в сущности, отказывается признать 30-е годы эпохой расцвета русской культуры («Эллады», мол, никакой не было)?..

Как же все это понять? Мне кажется, что особых противоречий в позиции А. Дементьева нет, ибо он, на мой взгляд, всегда считал и продолжает считать 40-е годы более значительной культурной эпохой, чем 30-е. И «противоречия» обусловлены небрежностью в полемике, избыточной надуманными обвинениями и всякого рода натяжками. Чтобы вернее «сразить» оппонента, А. Дементьев в одном случае объявляет ложными мои замечания о недооценке культуры 30-х годов в нашем литературоведении, а в другом — протестует против моих утверждений об исключительно высоком расцвете русской культуры в эти самые годы...

Но вернемся к Чаадаеву. Ясно, что он (о чем я говорил и в своей прежней статье) не был славянофилом. Он был сформирован как мыслитель той глубоко своеобразной — пушкинской — эпохой развития русской культуры, когда в течение полутора десятилетий она сохраняла поразительную цельность и полноту. Но столь же неправомерно причислять его к западникам.

Чаадаев высоко ценил оба направления и, говоря о «благодатности» исканий славянофилов в письме к Сиркуру, тут же воздал должное и западникам: «Бесстрашие, с которым оба зрения исследуют свой предмет, делает честь нашему времени...» Более того, он считал, что в конечном счете оба направления по-своему уясняют *своеобразие* судьбы России: «Столь часто повторяемое теперь сравнение нашей исторической жизни с исторической жизнью других народов показывает нам на каждом шагу, как резко мы отличаемся от них». Решение спора еще впереди, полагал Чаадаев: «Позже мы узнаем, можно ли народу так обособиться от остального мира и должен ли он считаться частью исторического человечества...» *

А. Дементьев утверждает, что Чаадаев занимался «постоянной» критикой славянофилов. Это утверждение имело бы реальный смысл, если бы А. Дементьев прибавил: «и западников». Ибо Чаадаев действительно стремился стать беспристрастным судьей обоих направлений. И уж во всяком случае, следовало прибавить, что, во многом не соглашаясь со славянофилами, Чаадаев видел в них выдающихся мыслителей, совершающих громадное и необходимое «дело», — пусть пока, как говорил он, «и не выразившееся в жизни» **.

Нельзя не отметить, что — сколь это ни покажется кое-кому странным — славянофилов как мыслителей достаточно высоко оценил и их прямой и главный противник — Белинский, хотя он, конечно, никогда не разделял их программы.

В конце 1846 года Белинский писал: славянофильство «мы... во многих отношениях считаем весьма важным явлением, доказываем, в свою очередь, что время зрелости и возмужалости нашей литературы близко... Славянофильство, без всякого сомнения, касается *самых жизненных, самых важных* вопросов нашей общественности... Они говорят *много дельного*, с чем нельзя не согласиться хотя наполовину, как, например, что в русской жизни есть какая-то двойственность, следовательно,

* Сочинения и письма П. Я. Чаадаева. Т. II. С. 264.

** Напомню, что в письме к Вяземскому речь идет о «московской» мысли — то есть преимущественно славянофильской.

отсутствие нравственного единства, что это лишает нас резко выразившегося национального характера... что это делает нас какими-то междоумками, которые хорошо умеют мыслить по-французски, по-немецки и по-английски, но никак не умеют мыслить по-русски; и что причина всего этого в реформе Петра Великого. Все это *справедливо* до известной степени... Начинает оказываться, что, во-первых, мы не так резко оторваны от нашего прошедшего, как думали, и не так тесно связаны с Западом, как воображали». «Славянофилы *правы во многих отношениях*... Россию нечего сравнивать с старыми государствами Европы, которых история шла *диаметрально противоположно* нашей... В нас есть национальная жизнь, мы призваны сказать миру свое слово, свою мысль... Элементы ее ("русской национальности". — В. К.) уже начинают пробиваться и обнаруживаться сквозь бесцветность и подражательность, в которые ввергла нас реформа Петра Великого...» * Далее Белинский говорит о вопросах, занимающих Европу: «...Для нас было бы вовсе бесплодно принимать эти вопросы как наши собственные... У себя, в себе, вокруг себя, вот где должны мы искать и вопросов и их решения» **.

Конечно, в этой же статье Белинский критикует многие идеи славянофилов, с которыми он не согласен. Но высокая оценка их теоретических исканий выражена здесь ясно и недвусмысленно.

Правда, у Белинского можно найти и другие — отрицательные и подчас даже уничтожающие — оценки славянофильства. Их чаще всего и цитируют в статьях о славянофилах. И в этой связи необходимо поставить один существенный для нашего литературоведения в целом вопрос.

У любого писателя и критика можно найти разноречивые или даже противоречащие друг другу суждения. Это связано и с неизбежными изменениями взглядов, и со специфической («поэтической») «вольностью», и с особенной эмоциональностью литературного дела. Разноречивость суждений весьма характерна и для Белинского, что во многом объясняется страстным темпераментом «неистового Виссариона». Так, всего через полгода после только что цитированных слов о «жизненности», «дельности», «правоте» исканий славянофилов Белинский, которому очень не понравились некоторые статьи, опубликован-

* Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М.: Изд. АН СССР, 1956. Т. X. С. 7, 18, 20, 21. Курсив мой. — В. К.

** Там же. С. 32.

ные в изданном тогда славянофильском «Московском литературном и ученом сборнике на 1847 год», писал: «Мы... не можем понять, что такое славянофильство и на что оно нужно... Мы... видим в нем что-то книжное, литературное, поддельное, искусственное». Искания славянофилов Белинский называет здесь «бесполезными и лишними» *.

Эта продиктованная остротой полемики оценка едва ли может быть признана справедливой; Белинский слишком отдался здесь возмущенному чувству **. Предыдущая оценка, без сомнения, более объективна.

Разноречивость характерна и для ряда суждений Белинского, высказанных на разных этапах его полемики со славянофилами вокруг творчества Гоголя. Об этом я уже писал на страницах «Вопросов литературы» (1968. № 5). Я стремился показать, что в своем понимании творческого метода Гоголя Белинский в ряде моментов был близок к К. Аксакову, но полемический пафос подчас побуждал его излишне резко отталкиваться от суждений славянофильского критика.

Вот характерный пример. 10 января 1840 года Белинский писал Аксакову: «Радуюсь твоей новой классификации — Гомер, Шекспир и Гоголь... Да, велик Гоголь, поэт мировой: это для меня ясно, как $2 \times 2 = 4$ ». Но в статье 1842 года, представляющей собой как бы открытое письмо тому же Аксакову, он утверждает, что Гоголь «не имеет *решительно никакого* значения во всемирно-исторической литературе и... помещение рядом имен Гоголя, Гомера и Шекспира оскорбляет и приличие и здравый смысл...» ***

13 июня 1840 года Белинский писал Боткину: «Гоголь велик, как Вальтер Скотт, Купер; может быть, последующие его создания докажут, что и выше их». Но в цитированной статье 1842 года против Аксакова — уже после появления «Мертвых душ» — он утверждал, что Вальтер Скотт и Купер как художники «имеют несравненно и неизмеримо высшее значение во всемирно-исторической литературе, чем Гоголь» ****.

Теперь, когда романы Вальтера Скотта и Купера давно стали, в сущности, детским или юношеским чтением, а Гоголь получил всеобщее мировое признание, ясно, что первоначальное мнение Белинского оказалось более верным.

* Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. X. С. 197—198, 202.

** Об этом же говорил в своей статье А. Янов.

*** Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. VI. С. 422.

**** Там же. С. 421.

А. Дементьев и Д. Николаев в споре со мной (см.: Вопросы литературы. 1968. № 12) обвиняют меня в том, что я искажил представление Белинского о Гоголе и, в сущности, приписал ему «противоположную» точку зрения — свойственную К. Аксакову и, позднее, А. Григорьеву. Для доказательства этого мои оппоненты исходят именно из тех высказываний Белинского, которые были продиктованы остротой полемики.

А. Дементьев даже старается просто не замечать других суждений критика. Он пишет, например: «Что же касается наличия в героях “Мертвых душ” “русского духа”, “народной субстанции” (как пишет В. Кожин) ... то Белинский возражал против этого самым решительным образом».

Прошу прощения, но ведь это как раз Белинский писал, что «русский дух ощущается... и в пафосе всей поэмы, и в характерах действующих лиц, от Чичикова до Селифана» *. Не менее замечательно, что А. Дементьев говорит о совпадении моего понимания творчества Гоголя с представлениями не только К. Аксакова, но и Шевырева. Между тем в споре между Белинским и Аксаковым вокруг «Мертвых душ» Шевырев был на стороне Белинского, о чем уже шла речь в данной дискуссии, в статье А. Иванова.

Д. Николаев в своей полемике более аккуратен; так, он не отрицает, что Белинский по-разному говорил о Гоголе и в иных своих высказываниях был близок к Аксакову; но, как утверждает мой оппонент, это были незрелые суждения, и надо обратиться к «более поздним статьям», где «и высказана «последняя позиция» Белинского по затронутым вопросам» ⁴.

Тем самым Д. Николаев решил как бы распространить на все литературоведение принятый у нас текстологический принцип «последней воли автора». Но едва ли этот принцип спасет положение. Так, Д. Николаев, опираясь на суждение Белинского, высказанное в 1842 году в полемике со славянофильской точкой зрения, утверждает: «Белинский *возражал* против попытки истолковать “Мертвые души” как совершенно особенное явление, стоящее *вне* современного литературного развития» ⁵. Однако ведь через пять лет после этого не кто другой, как Белинский, говорил, что Гоголь действительно родственен не новейшим современным писателям, а Сервантесу. Правда, Д. Николаев пытается доказать, что это суждение касается лишь «Тараса Бульбы». Однако положение дела при этом ложном решении еще более запутывается, ибо повесть о Тарасе оказывается тог-

* Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. VI. С. 219.

да вырванной не только из «современного литературного развития», но и из творчества самого Гоголя...

Наконец, в 1848 году, в своем едва ли не самом «последнем» высказывании о Гоголе, Белинский утверждал: «Гоголю не было образца, не было предшественников ни в русской, ни в иностранных литературах» *. С этой «последней позицией» критика трудно согласиться. Но дело не в том: я хотел только продемонстрировать несостоятельность провозглашенного Д. Николаевым метода.

Впрочем, более печально другое качество статей Д. Николаева и А. Дементьева. То ли боясь впасть в «славянофильство», то ли по какой-то другой причине они отстаивают и дух и букву «наиболее распространенных» литературоведческих представлений, возмущаясь уже самым стремлением что-то в них пересмотреть. Это повторяется и в статье А. Дементьева в данной дискуссии (1969. № 7), где он, как и С. Покровский, объявляет загадку славянофилов «мнимой» ⁶. И здесь, оказывается, все ясно, все давно решено.

Между тем в статьях А. Дементьева и С. Покровского проблема славянофильства по существу даже не затронута. Речь идет об одном — об общей социальной позиции славянофилов в конкретной обстановке 1840—1850-х годов: об их отношении к правительству, к проблеме крестьянской реформы, к тем или иным общественным деятелям эпохи и т. п. Разумеется, все это очень важно. Но при этом еще не затрагивается специфическая сущность учения славянофилов. Ведь едва ли можно доказать, что собственно социальная позиция славянофилов резко отличала их, скажем, от таких «умеренных» западников, как А. Галахов или Е. Корш. В период реформы 1861 года такие видные деятели ее, как западники Кавелин и Милютин и славянофилы Самарин и Кошелев, стояли в общем и целом на одной социальной платформе.

Суть славянофильства — в утверждении принципиальной самобытности России, ее образа жизни, ее культуры и в особенности самой русской мысли. Как уже не раз отмечалось в этой дискуссии, за рубежом в последнее время одна за другой появляются солидные работы о славянофилах. Л. Фризман совершенно прав, когда говорит о том, что интерес к славянофильству «вырастает прежде всего из интереса к России, к русскому народу, к его национальным особенностям» ⁷, которые стремились понять славянофилы; собственно социальная позиция оста-

* Там же. Т. X. С. 293.

ется при этом на втором плане. Нельзя не согласиться с Л. Фризманом, и когда он говорит о необходимости ответить на этот широкий поток зарубежной литературы о славянофилах. Но совершенно ясно, что, идя по пути, предложенному, например, С. Покровским и А. Дементьевым, данную задачу выполнить никак невозможно, ибо специфическая сущность учения славянофилов при этом вообще остается за скобками.

Обратимся к одной обобщенной характеристике славянофильского учения, весьма характерной для зарубежной науки. Речь идет о философских истоках и основах славянофильства.

Вначале отмечается, что исходным пунктом развития общеевропейской мысли была древнегреческая философия. Но она дошла до новых европейских народов двумя путями — через Рим и через Византию, которая уже в IX веке передала свою образованность славянам: «...Ведущим философом в Византии был не Аристотель, отец логики, а Платон... В 870 году Фотий основал в Византии Академию... читал лекции по греческой философии... В духе Фотия действовали также двое знатных молодых людей из Салоник, примерно одного с ним возраста, — Кирилл и Мефодий, славянские апостолы... Литургия Православной Церкви непонятна без знания платоновской философии... У славян... греческое духовное наследство выражается... в общем отношении человека к миру и другим людям... Русский философ Киреевский, во времена Гегеля учившийся в Берлине, говорил, что особым чувством постигают западные мыслители нравственное, другим чувством — прекрасное, третьим — полезное... Славянин мыслит, исходя из центра своего "я", и считает своей нравственной обязанностью держать все свои духовные силы собранными в этом центре и направлять их на вещи и людей не иначе, как соединенными... Славянское мышление в своей сущности является экзистенциальным... На Западную Европу... пытающуюся окончательно освободиться от единовластия рационализма, Восток оказал самое сильное влияние через романы Достоевского...» *

В этом рассуждении намечена (правда, поверхностно и искаженно, о чем еще пойдет речь) реальная и существенная основа философского творчества славянофилов. Они продолжали именно «платоновскую» линию, которая, как они доказывали, определяла движение русской мысли с самого момента принятия христианства и развитие которой никогда не прерывалось.

* Философский словарь / Пер. с нем. М.: Изд. иностранной литературы, 1961. С. 224—225.

Основываясь на изучении древнерусской истории и литературы, И. Киреевский утверждал, что «необозримое пространство» Руси «было все покрыто, как бы одною непрерывною сетью, неисчислимым множеством уединенных монастырей, связанных между собою сочувственными нитями духовного общения. Из них... разливался свет сознания и науки во все отдельные племена и княжества... Вспомним, что некоторые из удельных князей XII и XIII века уже имели такие библиотеки, с которыми многочисленностью томов едва могла равняться первая тогда на Западе библиотека Парижская; что многие из них говорили на греческом и латинском языке также свободно, как на русском... что в некоторых, уцелевших до нас, писаниях XV века (см. Писания Нила Сорского. — В. К.) мы находим выписки из русских переводов таких творений греческих, которые не только не были известны Европе, но даже в самой Греции утратились после ее упадка, и только в недавнее время и уже с великим трудом могли быть открыты в неразобранных сокровищницах... Не смотря на то, что уже полтора столетия прошло с тех пор, как монастыри наши перестали быть центром просвещения... русский быт, созданный по понятиям прежней образованности и проникнутый ими, еще уцелел... в низших классах народа» *.

Здесь раскрыто понятие об истинных корнях мысли славянофилов, о той тысячелетней традиции, которую они стремились осознать и продолжить. Самобытное русское мышление, которое, по мнению славянофилов, опиралось, в отличие от западного, не на аристотелевскую, а на платоновскую традицию, представляло, с их точки зрения, необходимую, главную и исключительно ценную реальность русской культуры. Этому мышлению, по их понятиям, соответствовали так или иначе и своеобразные исторические судьбы, и особенный быт, и неповторимое искусство, и обладающий специфическим строем язык русского народа.

На Западе, как явствует и из цитированной статьи, это самобытное мышление склонны называть «экзистенциальным». Определенные основания для этого, по-видимому, есть; в каком-то отношении славянофилы предвосхищают экзистенциализм XX века.

Герцен, как уже говорилось, восхищался тем, что И. Киреевский в 1830-х годах на десять лет опередил развитие европейской мысли. Но иные размышления И. Киреевского предвеляют

* Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 202—203.

те идеи, которые стали всеобщими лишь через столетие. Такова, например, его мысль о «существенности» (то есть, пользуясь современной терминологией, «экзистенциальности»): «Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступно. Только существенность может прикасаться существенному. Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий. Законы разума и вещества, которые составляют его содержание, сами по себе не имеют существенности, но являются только совокупностью отношений... Для рационального мышления живая личность * разлагается на отвлеченные законы саморазвития, или является произведением посторонних начал, и в обоих случаях теряет свой настоящий смысл...»

«Отделенное от других познавательных сил, логическое мышление составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности». А без этой цельности «жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетною машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека собственно не будет» **.

Казалось бы, здесь — задолго до западной мысли — сформулировано именно понятие об «экзистенциальном мышлении». К тому же это вроде бы и лестно для русской мысли, так опередившей Запад. Однако в действительности философия славянофилов столь же несовместима с экзистенциализмом, как и художественная мысль Достоевского. Во-первых, славянофильское мышление включает в себя как неотъемлемый органический элемент понятие о народе (которое явно чуждо индивидуалистической философии экзистенциализма) и, более того, всецело определяется *народной* идеей. Во-вторых, славянофильская философия лишена той иррационалистической, принципиально антинаучной закваски, без которой невозможно представить себе экзистенциализм ***. В-третьих, славянофильство, в противоположность экзистенциальной философии, проникнуто пафосом историзма. В-четвертых, славянофильское учение стремится к практическому, реальному претворению своих идей в жизнь народа, что никак не свойственно экзистенциализму, и т. д. и т. п.

* И. Киреевский говорит еще о существенности «разумно-свободной личности» (Полн. собр. соч. Т. 1. С. 274).

** Там же. С. 274, 276.

*** Еще Чернышевский справедливо писал, что славянофилов одушевляет «горячая ревность к основному началу всякого блага, просвещению» (Полн. собр. соч. Т. III. С. 78).

Но разумеется, прежде чем критиковать западные толкования идеи славянофилов, необходимо глубоко изучить их философское наследие. А мы до сих пор ограничиваемся общими словами об их идеализме и консервативности. Нет сомнения, что славянофилы были идеалистами. Однако ведь и самый ярый противник идеализма не может отрицать, что в русле идеалистической мысли, начиная с Сократа и Платона, родилось множество глубоких и необходимых для человечества философских открытий.

* * *

Собрания сочинений И. Киреевского (два тома), Хомякова (восемь томов), К. Аксакова (три тома, издание не закончено), Ю. Самарина (двенадцать томов), И. Аксакова (восемь томов) — кстати, далеко не полные — раскрывают перед любым непредубежденным читателем богатство и глубину идей, несмотря на все многочисленные устаревшие и односторонние выводы, содержащиеся в этих тридцати с лишним томах.

До сих пор из этого наследия извлекаются и так или иначе характеризуются преимущественно те моменты, в которых выразилась конкретная социальная позиция славянофилов. Сами же специфические идеи славянофилов, их многогранная и сложная философия, их учение о народе и о личности, о мысли и творчестве почти не затрагиваются. Именно потому, в частности, при обсуждении наследия славянофилов им сплошь и рядом приписываются убеждения, которых они в действительности не разделяли. Это характерно и для теперешней дискуссии.

Так, например, А. Янов утверждает, что в основе славянофильства лежит безоговорочное «обожествление» простого народа, его полная идеализация, возведение его в безусловный «образец для подражания»⁸. Конечно, можно подобрать отдельные высказывания (особенно из публицистических статей К. Аксакова), в которых с полемической заостренностью провозглашается нечто подобное. Но если говорить о славянофильстве в его целостном и глубинном смысле, утверждение А. Янова явно ошибочно.

Тот факт, что главные представители славянофильства повинны в «обожествлении» народа, можно доказать многочисленными примерами. Приведу только одно рассуждение И. Киреевского. «Русский народ... — писал он, — потерял уже одну из необходимых основ общественной добродетели: уважение к святыне *правды*... Да, к несчастью, русскому человеку легко со-

лгать. Он почитает ложь грехом общепринятым, неизбежным, почти не стыдным, каким-то внешним грехом, происходящим из необходимости внешних отношений, на которые он смотрит, как на какую-то неразумную силу. Потому он, не задумавшись, готов отдать жизнь за свое убеждение... и в то же время лжет за копейку барыша, лжет за стакан вина, лжет из боязни, лжет из выгоды, лжет без выгоды...»*.

Это рассуждение — особенно если взять его в полном виде — принадлежит к самым резким образцам национальной самокритики и, конечно, несовместимо с каким-либо обожествлением русского народа. И уж во всяком случае, ясно, что недопустимо на тезисе об «обожествлении» основывать *все вообще понимание* славянофилов, как это делает А. Янов.

Не буду говорить об ошибочных утверждениях, содержащихся в близких друг другу статьях С. Покровского и А. Дементьева, ибо даже чисто социальная позиция славянофилов очерчена в них неверно, что убедительно показано А. Ивановым и Л. Фризманом на материале статьи С. Покровского. Впрочем, трудно удержаться от одного краткого замечания. А. Дементьев без всякого обоснования обвиняет славянофилов в национализме⁹, то есть по меньшей мере в утверждении безусловного, имманентного превосходства русской нации над другими. Это совершенно ложное обвинение. Славянофилы вовсе не считали, что русские в чем-то превосходят немцев, англичан, французов и т. д. Они говорили только об *упадке* западной культуры в их время и выражали уверенность в грядущем великом расцвете русской культуры. Конечно, А. Дементьев может подобрать отдельные запальчивые высказывания славянофилов, в которых можно обнаружить националистические ноты. Но я берусь найти такие ноты и у западников.

Но пойдем далее. Б. Егоров в своей статье утверждает, что славянофилы видели свой идеал «в сохранении патриархальных основ, уходящих корнями в быт и нравы допетровской Руси», и «основу для воплощения своего идеала видели именно в древней Руси»¹⁰. Опять-таки можно подобрать цитаты, как будто бы подтверждающие правоту исследователя. Однако цельная концепция славянофилов вовсе не предполагала какого-либо воскрешения древних «основ» и тем более быта и нра-

* Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 268. В словах Киреевского выразилось, конечно, не какое-либо принижение русского народа; речь идет о качествах, порожденных конкретно-историческими условиями, а не о национальной природе вообще.

вов. Славянофилы ни в коей мере не собирались как-то «архаизировать» современную жизнь и культуру; они стремились лишь к тому, чтобы жизнь и культура полнее и всестороннее прониклись тем самобытным содержанием, которое, по их мнению, значительно более полно воплощалось в жизни допетровской и особенно домонгольской Руси. «Европеизация» России загнала это содержание внутрь, в глубины народной жизни. Но славянофилы считали, что оно вполне способно жить и в современных формах бытия и сознания, что оно совместимо и с железными дорогами, и с новейшей наукой и философией.

И. Киреевский недвусмысленно говорил: «Если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла среди нас, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина». И, как подчеркивает И. Киреевский, он желает «одного только» — чтобы «высшие» духовные начала русской самобытности «вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших; чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие...» *

Философскому осмыслению этих «высших начал» и посвящены основные работы славянофилов. И невозможно без горечи думать о том, что даже у весьма образованных людей при слове «славянофилы» возникает сейчас представление о каких-то безнадежных староверах, мечтающих о возрождении допотопного быта и домостроевских нравов. Мне приходилось, например, сталкиваться с настоящим изумлением по поводу того, что Хомяков обладал выдающимися техническими познаниями, что он получал в Англии патенты на свои изобретения, а его размышления об энергетике, о «прямых» и «возвратных» силах ** предвосхищают современные технические идеи, и в частности ракетную технику.

Никакого «староверства» нет по существу и в основных философских исканиях славянофилов, — это искания людей, сто-

* Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 221—222.

** См.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 105—108.

ящих на уровне современной мировой философско-научной мысли.

Естественно, я не имею возможности даже хотя бы в самых общих чертах охарактеризовать здесь их искания, ибо для этого нужен объемистый трактат, а не журнальная статья. Но, как мне представляется, наша дискуссия имеет прежде всего цель указать на необходимость подлинного изучения наследия славянофилов. К этому я и стремился в своей статье.





С. С. ДМИТРИЕВ

Подход должен быть конкретно-исторический

Часто раздавались в нашей дискуссии решительные суждения о чуть ли не полной, совершенной неизученности славянофильства. Тон таким суждениям задал А. Янов. По его мнению, в нашей науке славянофилов «принято считать уже много десятилетий» «исключительно махровыми крепостниками, ретроgrадами и охранителями»¹; принято отождествлять их позиции с официальной народностью; в его статье утверждается, будто бы «ни малейшей не было пробито бреши в этой жесткой позиции за целые десятилетия развития науки»². В итоге ему кажется, что «славянофильство, несмотря на десятилетия споров и лес сломанных копий, до сей поры остается белым пятном, “terra incognita” истории нашей общественной мысли»³. Главную загадку этого «белого пятна» А. Янов усмотрел в «загадке славянофильской критики».

Другой участник дискуссии, А. Иванов, оказался еще решительнее. Он прямо пишет: «Не только славянофильская критика, но и все славянофильство до сих пор остается загадкой, и нет единого мнения даже о том, как лучше подойти к ее решению»⁴. А устойчивые, ходячие представления будто бы лишь таковы: «Славянофилы — реакционеры, и только».

Перед нами обычное полемическое преувеличение, чтобы не сказать — упрощение. Славянофилами интересовались и интересуются, их изучали и, разумеется, будут еще и еще к ним обращаться. Иначе быть не могло и впредь быть не может. Слишком заметное и весомое место занимают славянофилы середины XIX века в истории русской культуры вообще, в истории общественной мысли, литературы, критики, журналистики — в частности.

Напомню главнейшие факты.

Крайне важны для изучения и понимания ранних славянофилов труды Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова. Перед нами не только существеннейшие исторические источники, оставленные современниками ранних славянофилов. Писания этих представителей революционной демократической идеологии, тогда относимых, как всем общественным мнением, так и собственным личным их сознанием, в целом к западническому направлению, хранят в себе немало глубоких, научно объективных наблюдений над ранним славянофильством.

Далее, только полемическим перехлестом можно объяснить забвение серьезных позднейших работ о славянофилах А. Пыпина, С. Венгерова, Н. Бродского; наконец, не раз и не два размышлял и писал о славянофилах Г. Плеханов.

В своем выступлении в дискуссии А. Дементьев правомерно назвал имена советских историков и литературоведов, много сделавших для научного изучения славянофильства, — С. Никитина, Н. Сладкевича, С. Машинского и других; прибавлю, что не стоит забывать и книгу Н. Цаглова о русской экономической мысли эпохи падения крепостного права⁵ — книгу, где видное место отведено славянофилам. Уместно здесь вспомнить и содержательные работы самого А. Дементьева о «Москвитяине» и славянофильской журналистике⁶, где особое внимание отведено истории литературной критики, и труды М. Азадовского о славянофильской фольклористике⁷. Известная дискуссия 1940 года в Институте истории АН СССР по моему докладу «Славянофилы и славянофильство (Из истории русской общественной мысли середины XIX века)», в которой выступили пятнадцать человек, была весьма плодотворной⁸. Эта дискуссия выявила не только существовавшие среди ученых разногласия в понимании славянофильства, но и то, что такие крупные советские историки, как Н. Дружинин, М. Нечкина, Е. Мороховец, А. Шестаков, вместе с основным докладчиком, видели в ранних славянофилах не просто реакционеров, и только, а признавали наличие и весомую значительность в предреформенном славянофильстве прогрессивных для своего времени начал. Докладчик и большинство ораторов твердо отделяли раннее славянофильство от реакционной, господствовавшей в то время идеологии официальной народности.

Создав упрощенное представление о полной неизученности славянофильства, об односторонне-«черном» понимании славянофилов в советской литературе, А. Янов затем избирает позицию первооткрывателя позитивных ценностей воззрений славянофилов — социологических, идейно-политических, фи-

лософско-эстетических и литературно-критических. Такая позиция как полемический прием, очевидно, показалась ему удобной.

Но эта позиция не прочна и не обоснованна. Ранние славянофилы отнюдь уж не сплошная загадка, и почти никто, разве самые крайние архаисты, в наши дни не видит в славянофилах «реакционеров, и только». Одиноким голосом прозвучала в нынешней дискуссии статья С. Покровского, который не видит в славянофилах проблемы; для него это «мнимая загадка», все давным-давно, по его мнению, установлено верно, крепко и точно. Научно-историческая несостоятельность этой статьи метко схвачена в выступлениях А. Иванова, Л. Фризмана, отчасти В. Кожина. Потому мне кажется неприемлемым заявление А. Дементьева: «В общем, С. Покровский более или менее удачно... сформулировал точку зрения на славянофильство, распространенную в нашей науке»⁹. Во-первых, вряд ли удачно, Во-вторых, господствующей такая точка зрения едва ли является. Заявление это, видимо, продиктовано тем, что и для А. Дементьева никакой загадки славянофильской критики не существует. Для него, как и для С. Покровского, в славянофильстве нет никакой проблемы. А обращение к новому изучению источников, попытки иного прочтения источников кажутся ему почему-то непременно сознательной или бессознательной идеализацией славянофилов. Нельзя, однако, не заметить, что конкретный материал как этой статьи А. Дементьева, так и прежних его работ, касавшихся славянофилов, часто явно противоречит общим установкам этой его статьи.

* * *

Полной загадкой, — полагаю, что не только для меня, — подлинной «землей неведомой» разве что должно признать «славянофилов» времен давным-давно прошедших, времен от XI и до XVIII века включительно. Позвольте, изумится читатель, да были ли таковые? Посмотрим.

Справедливо указал В. Кожин, что слово «славянофильство» в нашем литературном быту и языке давно и прочно, по меньшей мере уже лет сто, употребляется в двух значениях. Во-первых, им обозначается вполне определенное, реально существовавшее направление русской общественной мысли, возникшее и признаваемое в 30—50-х годах XIX века самими современниками за особое направление.

Во-вторых, под славянофильством нередко понимают весьма разнородные, зачастую ничего общего между собою не имеющие проявления русской общественной мысли, которым в той или иной мере присуще было признание самобытности России, признание своеобразия культурно-исторического пути отечественного развития.

Такое расширительное пользование словом «славянофильство» имеет значительное распространение. К примеру, для П. Милюкова и для Г. Плеханова в его поздней «Истории русской общественной мысли» «славянофильство» и «западничество», духовное, культурно-историческое местоположение России между «Востоком» и «Западом» — понятия основополагающие в истолковании всей истории русской общественной мысли по крайней мере за последний ее трехсотлетний период от XVII века до нашего столетия. Князь Хворостинин, Котошихин, боярин Ордин-Нащокин — западники; Ю. Крижанич едва ли не первый славянофил. Для Петровской эпохи Посошков и Татищев объявлялись западниками, противники петровских дел — славянофилами. Для «екатеринина века» Болтин и Щербатов представляли славянофилов. Не стоит множить примеры. Понятно, что «славянофильство» и «западничество» при таком словоупотреблении стали в этом, втором случае чисто условными, спекулятивными понятиями, начисто лишенными и временной (хронологической) и реальной социально-идеальной исторической конкретности. Понятно, что, оставаясь на почве научной истории русской литературы и культуры вообще, лишь первое значение славянофильства следует считать подлинным, научно полноценным.

Редакция «Вопросов литературы», открывая дискуссию, прямо определила предмет научного обсуждения — литературно-эстетическая программа славянофильства 40—50-х годов XIX века, так называемого раннего славянофильства.

К сожалению, в ходе дискуссии не раз некоторые ее участники очень легко и без всякой пользы для дела отдалались от названного предмета, пускались в «свободный полет», предпочитали «парить» и порхать по многим десятилетиям и даже столетиям.

Пустившись в «свободный полет», они, естественно, тракуют славянофильство крайне расширительно.

С такой расширительной трактовкой встречаемся в исходной статье А. Янова. Ухватясь за один из острых образов блестящей публицистики Герцена¹⁰, он ведет славянофильство «в значении оскорбленного национального чувства» со времени обриту

Петром первой бороды¹¹. И ведет вплоть до «последышей славянофильства», каковых усматривает чуть ли не в черной сотне кануна победы революции в России¹².

Любопытно, что во многом дельно критикующий построения А. Янова В. Кожин сам проявляет широкую снисходительность к только что указанному расширительному словоупотреблению. По его суждению, «если под славянофильством в широком смысле иметь в виду общую идею самобытности, А. Янов прав»¹³. И даже, если поверить В. Кожину, А. Янов мог бы предстать перед читателями еще более правым, когда бы «не весьма сузил исторические рамки развития этой идеи». Мы-то убеждены, что А. Янов напрасно ушел с четко очерченной исследовательской исторической площадки 40—50-х годов прошлого века и без оснований и нужды удалился и в XVII—XVIII века, и в начало XX века. Но В. Кожину и площадка от XVII до XX века мнится суженной, тесной. Оперировав таким фантомом, как «общая идея самобытности», он считает возможным усматривать «славянофильство в широком смысле» (ох, уж этот широкий смысл!), ни мало ни много как — с одной стороны — уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона XI века, с другой — в некоторых современных группировках эмиграции, восходящих к «сменовеховцам», «евразийцам», «младороссам» 20—30-х годов XX века. Итак, тысячелетнее славянофильство, от XI до XX века включительно! Но если не предаваться прелестьям «свободного полета», а вернуться на родную землю фактов, то нужно признать, что таксго славянофильства никогда не существовало.

Впрочем, ничего не стоит его сконструировать при помощи «общей идеи самобытности». А что «общая идея самобытности» лишь фантом, нетрудно убедиться, читая рассуждения автора насчет того, будто идея самобытности сама по себе не имеет определенной политической окраски, что самобытники (носители таковой «общей идеи») могли быть и аристократами и демократами, и религиозными людьми и атеистами, и сторонниками революции и людьми, стоявшими «в принципе против всяких революций».

Склонность к легкому обращению с хронологией, к произвольному сближению конкретных идеологических явлений разных десятилетий и даже столетий путем абстрактного сопоставления этих *разных* явлений проявляется также и в выступлениях таких авторов, как С. Покровский и А. Иванов, — авторов совершенно различных между собой по их общему подходу к славянофильству.

Наша дискуссия может быть научной только при условии, если ее участники будут пользоваться точной терминологией.

В противном случае в славянофильстве 40—50-х годов XIX века можно усматривать все что угодно. Да и не только в славянофильстве, а в любом направлении общественной мысли, в мировоззрении любого писателя или исторического деятеля.

* * *

Почти все участники дискуссии предлагают свое общее понимание славянофильства. При этом некоторые, как мы видели, склонны разуть под славянофильством нечто весьма широкое и малоопределенное.

В общем понимании славянофильства середины XIX века, в общем подходе к нему наметились две линии.

Одна представлена в статье А. Янова и в целом поддержана Л. Фризманом, В. Кожинным, А. Ивановым. Авторы этих выступлений во многом расходятся с положениями А. Янова, порой вносят очень существенные поправки и уточнения в его концепцию славянофильства, предлагают свои решения. Но при всем том они благожелательно относятся к настойчивому желанию автора исходной статьи показать позитивные идеи, прогрессивные для своего времени элементы славянофильства. Сами они проявляют такое же желание, считая его научно плодотворным, так как, по их мнению, в нашей литературе не только преобладает, но прямо-таки имеет как бы монополистический характер «антиславянофильская» традиция (выражение одного из участников дискуссии).

Кстати замечу, что в поступательном ходе развития русской общественной мысли, критики и историографии за столетие, отделяющее нас от эпохи падения крепостного права в России, действительно наблюдался недостаточный интерес к славянофильству, нередко холодно-недоброжелательное, а чаще поверхностно-критиканское к нему отношение — что, мол, о нем много, тем паче серьезно говорить? Славянофилы — ретрограды ведомые, люди отсталые.

Для подобного отношения были, нужно заметить, и некоторые объективные предпосылки. Из двух Аяксов, из двух параллельно сосуществовавших группировок друзей-противников (западников и славянофилов), конечно, в 40—50-х годах XIX века именно западники были ведущими. Никак не приходится забывать и то общеизвестное в их время отнесение к западникам, к западническому направлению таких зачинателей рево-

люционно-демократической идеологии в России, как Белинский и Герцен в 40-х, Чернышевский и Добролюбов в 50-х годах. Славянофилы, и даже самые яркие из них — А. Хомяков, И. Киреевский, К. Аксаков, Ю. Самарин, — не были тогда «властителями дум» молодежи, да и позже таковыми не стали. Белинский, Герцен, Чернышевский, а с ними рядом и Грановский (что, конечно, не позволяет нам упускать из виду существенное отличие его социально-политических воззрений от сформировавшейся революционно-демократической идеологии) стояли тогда во главе русской общественной мысли. Оно и понятно, передовая молодежь и тогда, и тем более в десятилетия развития капитализма в России после 1801 года, шла, как и передовая общественная мысль, литература, критика и журналистика, в фарватере освободительного движения; славянофилы же принципиально пребывали вне его, противостояли самой идее революции.

Хотя и нельзя иначе, как в состоянии полемической запальчивости, заявить, будто славянофильство — белое пятно на карте, все-таки нельзя не признать, что оно относительно менее изучено, нежели, к примеру, западничество. А такое положение, прибавлю, несомненно, не содействует достаточно глубокому и научно добротному изучению и самих западников.

В свете сказанного следует поддержать настойчивое стремление представителей только что характеризованной линии к изучению славянофилов. Они действительно нуждаются в изучении и вполне его заслуживают. Внутренний пафос статьи А. Янова понятен, постижим и, я бы сказал, полезен.

Содержательно выступление в дискуссии Б. Егорова, который как будто бы совсем не испытывает настойчивого желания обратиться преимущественно именно к позитивным, относительно прогрессивным идеям и элементам славянофильства, но при этом все же признает славянофильство «проблемой, которую необходимо решить»¹⁴. В то же время он высказал несогласие с рядом положений А. Янова: Б. Егорову кажется, что концепции славянофилов «объективно не только не расшатывали самодержавно-крепостнический режим, а, наоборот — содействовали его сохранению»¹⁵.

Другая линия, намечившаяся в дискуссии, воплощена в критических откликах на статью А. Янова, с которыми выступили С. Покровский и А. Дементьев. Первый считает идеологию славянофильства, место и значение этого направления в истории русской общественной мысли совершенно и давно ясными. Ясность эта для него вполне обеспечивается признанием славяно-

фильства «одной из разновидностей помещичьей, дворянской идеологии периода кризиса крепостного строя»¹⁶. Славянофильство родилось, по его мнению, «в накаленной атмосфере», созданной революцией 1848 года (как так, спросит иной читатель, теперь-то ведь вроде все согласны в том, что впервые как система славянофильство выступило в 1839 году?), родилось в среде панически испуганных революцией крепостников. В такой обстановке славянофилы хотели «спасти самодержавную власть царя, а также доходы и власть помещиков путем отказа от крепостного состояния крестьян, устранения пропасти между верхними классами и народом», наконец, «возврата на путь, которым шла допетровская Россия»¹⁷. Так-так, заметит иной читатель, да ведь этот путь, по которому допетровская-то Россия шла, именно и привел к Петру и его реформам... Но нет смысла входить в рассмотрение фактической стороны истории славянофилов, — она автора приведенных представлений мало, видимо, интересует и еще менее связывает. А. Янов, согласно С. Покровскому, «не приемлет характеристики славянофилов как ретроградов и охранителей»¹⁸, он видит в славянофильстве сложную проблему. С. Покровский же считает, «что здесь никакой проблемы нет» и «пересматривать характеристику славянофильства как реакционного течения нет оснований»¹⁹.

В своем понимании славянофильства А. Дементьев солидаризируется в целом с только что изложенной характеристикой.

Полагаю, что общие позиции сторонников этой второй линии не могут способствовать развертыванию в ближайшее время исследовательской работы по изучению раннего славянофильства, а вместе с тем и вообще русской общественной мысли, литературы, критики и журналистики 40—50-х годов XIX века.

* * *

Некоторые участники дискуссии пытаются раскрыть смысл, внутреннюю суть славянофильства. Попытки эти, по моему, довольно неубедительны, они обставлены подходящими к случаю тремя-четырьмя цитатами (найти нужные для любой потребности — но столь уж трудное занятие) или простыми аналогиями.

Так, А. Янов усмотрел суть славянофильства в обожествлении народа, в одержимости ранних славянофилов народобожием. Так, В. Кожин увидел суть славянофильства в «самобытничестве», в «общей идее самобытности» (об идеалистически-иллюзорной наполненности этой идеи у него я уже писал).

Поклонение народу (не входя в серьезное рассмотрение того, что реально под народом славянофилы разумели, как истолковывали они душу и характер этого народа) представляется одному уже само по себе достаточным свидетельством демократизма славянофилов. Другому абстрактно взятая идея самобытности таким же образом способна уже как бы априорно служить апологией славянофилов.

Нечетко, к сожалению, в ходе дискуссии ставится и освещается вопрос о, так сказать, национальной специфике, национальном духе славянофильства. В исходной статье А. Янова принципиально разнородные понятия «национальное самосознание» и «национализм» местами употребляются как тавтологические, взаимозаменяемые. Справедливо обратил на это внимание А. Дементьев, напомнив, что «национальная и националистическая идеология — это не одно и то же»²⁰.

Но А. Дементьеву представляется очевидным, что славянофильство (какое? вообще? или реальное раннее славянофильство, то есть направление 40—50-х годов XIX века, о котором призывала подумать редакция «Вопросов литературы?»), как и официальная народность, — всего лишь разновидности националистической идеологии. Между тем, замечу, национализм до-реформенного славянофильства никем и нигде еще не доказан. И в данном частном вопросе, но вопросе весьма существенном для общей оценки идеологии ранних славянофилов, В. Кожин верно заметил, что винить этих славянофилов (славянофилов до 1861 года) в национализме («то есть... в утверждении безусловного, имманентного превосходства русской нации над другими») не приходится.

Что же за причины вызывают к жизни подобные явно субъективистские попытки установления внутренней сущности, смысла славянофильства? Что за причины бытования столь сильно различных между собой двух линий в общем понимании славянофильства?

Попробую уяснить их хотя бы в общих чертах. Почти все авторы, выступившие в дискуссии, при больших расхождениях во мнениях друг с другом (подчеркну — авторы, придерживающиеся как той, так и другой позиции в общем понимании славянофильства) исходят, однако, из одной молчаливо признаваемой ими презумпции.

То или другое направление, течение общественной мысли (в данном случае славянофильство 40—50-х годов XIX века) мыслится ими как нечто целое, имманентно-единое, монистическое, гармонически-органическое идейное единство, как система

внутренне уравновешенная, сбалансированная в ее целом, во всех ее частях и частностях. Именно исходя из такого предположения (не суть важно — осознанно или бессознательно), они и выискивают *единое начало всех начал*, основополагающую стантовую идею, квинтэссенцию, душу интересующего их направления. И притом полагают, что все другие идеи, встречающиеся в обороте, в идейном багаже этого направления, непременно находятся промеж собою, так сказать, в строгой субординации, в иерархически-стройном соподчинении по отношению к единому началу всех начал.

Действительно, история знает и имманентно-цельные, монистические системы, направления, течения. Но есть немало систем, направлений, теорий, концепций, мировоззрений *внутренне противоречивых*, далеко не монистических, вовсе не гармонических и никак не сводимых в каждом отдельном случае к какому-либо единому началу. В них сосуществовали в идеологическом и логическом противоречии друг с другом, но в живом, реально-историческом событии, соединстве *разные* начала (не одно, а, как правило, два, а то и более).

Русское раннее (до 1861 года) славянофильство — одно из таких направлений. Нравится нам или нет, но так это было. Именно так обстояло дело в исторической действительности России эпохи падения крепостного права.

Славянофильство 30—50-х годов XIX века — направление очень сложное, во многом внутренне противоречивое. Замечу, что такое его понимание было высказано и подробно обосновано мною в печати еще в 1941 году (Историк-марксист. 1941. № 1. С. 90, 96). Раннее славянофильство противоречиво, оно лишено монолитности, в нем пребывают в живом, подвижном, внутренне противоречивом сцеплении, сплаве начала прогрессивные (в конечном итоге связанные с либерально-буржуазными устремлениями некоторой, не очень-то большой части дворянства того времени) и начала политически и идейно консервативные, даже объективно в реальной расстановке сил в общественной борьбе того времени реакционные.

О внутренней противоречивости славянофильства давно писали такие внимательнейшие его наблюдатели и знатоки, как Белинский, Герцен, Чернышевский. Можно целые страницы заполнить соответствующими цитатами из их выступлений в печати тогда же в 40—50-х годах XIX века, в печати подцензурной и вольной (Герцен), в дневниках, в эпистолярном наследии. Елико возможно избегал я в настоящей статье употребления цитат. От одной никак не удержаться, так она метка,

разительна. Не стесняясь в выражении мысли и чувств, в частном письме Чернышевский писал А. С. Зеленому в июне 1857 года о «нелепости славянофильства», которую «можно оценить вполне только когда говоришь с его последователями, свободно, не стесняясь цензурою. Боже праведный, какие несовместимые с здравым умом мысли соединяются в их головах! Об ином они говорят так, что одна фраза кажется заимствованною из Прудона, а другая, за нею непосредственно следующая, из жития Симеона Столпника, о другом так, что одна мысль — из Белинского, другая — из Булгарина. Это народ странный!» *

Почти все авторы, сказал я, выступавшие в нашей дискуссии, исходят из презумпции имманентного единства, монистичности, идейно-целостной монолитности славянофильства. Исключение — Л. Фризман. Призывая подходить к изучению славянофильства «с научной объективностью», он утверждает и на многих фактах доказывает противоречивость славянофильства, наличие в этом направлении разных начал, разных тенденций, из которых одни были явно консервативными, другие, несомненно, относительно прогрессивными в исторической обстановке эпохи кануна падения крепостного права в России. Можно согласиться с таким его суждением: «Каждый, кто не видит реальной связи и взаимообусловленности противоположных начал в славянофильстве, подменяет материалистическую диалектику прудоновским “догматическим различием хорошего и дурного”»...²¹ Хочется вместе с автором этого суждения положительно ответить на его же вопрос: «Можно ли ждать, что наша наука распростится на веки вечные с этим “догматическим различием хорошего и дурного” и найдет иной, диалектический, единственно плодотворный путь изучения славянофильства?» Да, можно ждать, безусловно. В статье Б. Егорова Л. Фризман усматривает пути к правильному подходу к славянофильству, понимание противоречивости, противоположности начал, заключенных в этом направлении. Верным представляется призыв Л. Фризмана: «Нам не нужны ни апологетика славянофильства, ни его третирование. Нам нужно изучение славянофильства как системы взглядов, все элементы которой взаимосвязаны и взаимоопределены»²². Со своей стороны добавлю лишь для полного уяснения дела, как оно мне представляется, что славянофильская система состояла из противоположных, внутренне разноречивых начал.

* Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. XIV. М.: Гослитиздат, 1949. С. 347.

Глубинные причины бытования, живучести двух линий в общем понимании славянофильства находятся, с одной стороны, в самой противоречивости этого направления, с другой — в очевидно несостоятельных попытках «выпрямления», «упрощения» этого весьма сложного явления, о чем уже шла речь.

* * *

Потому, что дискуссия в большей мере пошла по пути оценки славянофильства в целом, собственно литературно-критические позиции славянофилов, их эстетическая (и прежде всего, конечно, литературно-эстетическая) программа оказались недостаточно полно затронутыми.

Литературное наследство славянофилов велико. Но если сочинения Хомякова, И. Киреевского, К. и И. Аксаковых, Самарина издавались (хотя и далеко не полные), то весьма важные для исследования литературно-эстетических позиций славянофильства работы Ф. Чижова, Ап. Григорьева, М. Стаховича, Б. Алмазова мало известны иным исследователям.

Характерно, что в ходе дискуссии очень немногие произведения славянофилов были привлечены ее участниками. Более всего повезло двум-трем произведениям К. Аксакова («Опыт синонимов. Публика — народ», записка «О внутреннем состоянии России»), одной статье Ю. Самарина («О мнениях “Современника” исторических и литературных»), да еще статье А. И-Ца «О положительном и отрицательном отношении к жизни в русской литературе». Кстати, довольно широко оперируя последней статьей, А. Янов почему-то не раскрыл читателям псевдонима: автор этой статьи ведь почти уже восемьдесят лет как стал известен, это — А. М. Иванцов-Платонов (1835—1894), фигура немаловажная.

Изучение литературно-эстетической программы славянофилов, их литературной критики может быть плодотворным только при достаточном внимании к общей эстетике славянофильства. Совсем в стороне, к сожалению, оставлены многочисленные высказывания славянофилов по общим проблемам эстетики, имеющиеся, например, в статьях Ф. Чижова²³ по изобразительному искусству (о работах русских художников в Риме, о картине Брюллова «Последний день Помпеи», письма к художнику А. А. Иванову, огромная статья о Джованни Анжелико Фиезолийском), М. Стаховича по истории русской народной музыки²⁴. Эстетические проблемы живописи, архитектуры, музыки в конкретном раскрытии их названными авторами

славянофильского толка помогли бы воссозданию интересующей нас литературно-эстетической программы ранних славянофилов.

Особенно жаль, что богатое литературное наследие А. Хомякова привлечено крайне мало. А ведь Хомяков — это, можно сказать, славянофил № 1. Ведь именно Хомяков в статье «Опера Глинки “Жизнь за царя”» дал впервые самую кардинальную формулу всей славянофильской эстетики: «Нет человечески-истинного без истинно-народного!»²⁵ Он же в статье «О возможности русской художественной школы» развивал такие мысли (и это когда! в 1847 году): «Не из ума одного возникает искусство. Оно не есть произведение одинокой личности и ее эгоистической рассудочности. В нем сосредоточивается и выражается полнота человеческой жизни с ее просвещением, волею и верованием. Художник не творит собственною своею силою: духовная сила народа творит в художнике. Поэтому очевидно, что всякое художество должно быть и не может не быть народным»*. Очень были бы нужны для всестороннего рассмотрения литературно-эстетической программы и литературной критики ранних славянофилов также речи и выступления Хомякова в Обществе любителей российской словесности, где он председательствовал в 1858—1860 годах. Напомню, что большая часть этих «Речей» была тогда же не только произнесена, но и опубликована (Русская беседа. 1860. Кн. 1), то есть стала органической частью тогдашней литературной жизни.

Если вспомнить, что Ап. Григорьев, как и почвенничество в целом, в литературно-идейной борьбе 50-х годов XIX века для современников являлись разновидностью славянофильского направления, то следует посетовать и на то, что литературно-эстетическое наследие этого интереснейшего русского критика тоже в общем и целом осталось почти целиком вне дискуссии. Один только А. Иванов обратился более или менее обстоятельно к Григорьеву. Между тем именно Григорьеву принадлежал термин «органическая критика» и именно Хомякова он считал главным представителем и носителем этой «органической критики» (Эпоха. 1864. Май. Статья Григорьева «Парадоксы органической критики»). Известно, наконец, что никому иному, как Григорьеву, довелось выдвинуть формулу-требование «демократизма искусства» (Эпоха. 1864. Январь и февраль. Статья Григорьева «Русский театр. По возобновлении в первый раз»).

* Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 75.

* * *

Дискуссия о ранних славянофилах и их литературно-эстетической программе и критике, несомненно, будет полезной для научной разработки русской общественной мысли, литературы и критики эпохи падения крепостного права.

Просчеты и передежки, произвольные построения, непродуманные аналогии, намеренное сгущение красок, которые проявились в дискуссии на первых порах, сами по себе, думаю, станут весьма поучительны, — конечно, для тех, о которых сказано «имеющие уши да слышат».

Очень убедительно покаявает дискуссия, что история славянофильства, да и западничества 30—50-х годов XIX века должна изучаться. И изучаться она должна — воспользуясь словами Л. Фризмана — «с научной объективностью».

Сомневаюсь в том, что славянофильство является проблемой, которую можно рассчитывать решить раз и навсегда. И решив тем самым, так сказать, закрыть, сдать как решенную для хранения навечно в архив истории науки. В научной жизни так не бывает. Но решать ее исследовательски, решать по частям и в целом, аргументирование и объективно действительно необходимо, как верно сказал Б. Егоров.

Самое нежелательное было бы поддаться самоуспокоенности, убаюкивающему известию, будто «на Шипке все спокойно», будто в славянофильстве «никакой проблемы нет», как утверждает С. Покровский²⁶.

Если идеализация славянофилов может принести вред, на что справедливо и указал А. Дементьев, то не меньший вред и застой принес бы отказ от дальнейшего деятельного изучения славянофильства с позиций марксистской научной методологии.





А. С. ПАНАРИН

Способна ли построить царство христианская душа?

Когда мы говорим о православной цивилизации, важно уточнить условия дискурса. Сегодня, когда универсалии христианства и просвещения так основательно поколеблены в душах наших современников, понятие цивилизации нагружается этнографическим, географическим, культуро-антропологическим смыслами, относящимися ко всему тому, что подчеркивает местное, региональное, разделительное. Духу свойствен совсем другой тип деления существ человеческих: на праведных и неправедных, раскаявшихся и нераскаявшихся, просветленных и пребывающих во мраке. Адепты исторического подхода могут усмотреть в этом нечувствительность к специфике разных эпох морализаторство, тяготеющее к инвариантным, внеисторическим оценкам. Это не совсем так. Христианство — самая историческая из всех религий, впервые открывшая, что человеческое существование имеет временной вектор и, прерываясь в эсхатологический «час X», переходит из исторического в метаисторическое. Причем здесь и речи быть не может о том, чтобы придавать какое бы то ни было значение территориальным, расовым, этническим различиям между людьми. Душа человеческая не несет на себе никаких знаков цвета кожи и других особенностей антропологического натурализма, а ведь только о душе и хлопочет христианское сознание, ее состояниями оно озабочено.

Это «методологическое» уточнение чрезвычайно важно для истинного понимания русского православного самосознания. Реактивировать это сознание после века просвещения впервые взялись у нас славянофилы. И как странен тот факт, что их попытка по достоинству до сих пор не оценена, а их подход к делу подвергся самой недобросовестной критике со стороны большей части просвещенного общества и у нас и за рубежом. В них сразу же увидели этнографических почвенников, не только

любующихся родной стариной (что в принципе не возбранялось), но и задумавших канонизировать эту этнографическую старину.

Здесь, впрочем, мнения просвещенных критиков разошлись. Одни усмотрели в попытке славянофилов стремление изолировать Русь от универсалий прогресса, от передового Запада, создать из огромной страны нечто вроде этнографического заповедника. Другие увидели здесь нечто еще более крамольное: попытку возвести русскую отсталость в эталон для всего человечества, легализовать силы реакции посредством православных аргументов, снабдить российский империализм мессианскими амбициями.

Все это вполне отвечало априорным установкам прогрессивного крикливого меньшинства, изначально чувствующего себя вынужденными эмигрантами в «этой» стране. Но как могли люди, искренне любящие свою страну и верящие в свой народ, с порога отвергнуть славянофильские поиски идентичности и призвания России — вот вопрос. А среди таких людей были Грановский, Тургенев, Некрасов... Все дело, вероятно, в том, что русское просвещенное общество со времен Петра I не знает другой великой письменной традиции, кроме западной. Когда заходит речь о русской специфике, это общество сразу же имеет в виду одну только этнографическую устную специфику, выражаемую массовой народной (!) традицией, когда же возникает вопрос о большой истории, о суперэтнических синтезах, о будущем, оно ассоциирует все это с письменным текстом Запада, с его универсальным наукоучением.

Заслуга славянофилов как раз в том и заключается, что они попытались снять эту ложную дилемму и показать, что наряду с великой письменной традицией Запада, религиозной (католической и протестантской) и пострелигиозной, просвещенческой, существует другая, по меньшей мере равновеликая, восточнохристианская традиция, потенциал которой до сих пор не только не исчерпан, но и не измерен.

Все дело не в том, что эта, в свое время блестяще представленная Византией традиция хуже западной по существу; дело в том, что западная традиция получила нормальное историческое развитие, пройдя Ренессанс, Реформацию, Просвещение, тогда как восточнохристианская, в силу насильственной гибели Византии, такого развития не получила. К тому времени, когда Византия рухнула под напором турок, Русь, только кончавшая с татаро-монгольским игом, поднимавшаяся из руин, еще не готова была свободно и творчески развивать эту традицию.

Но ведь такая же ситуация в свое время возникала и на Западе. К тому времени как рухнул Рим под ударами варваров, Европа отнюдь не готова была развивать античную традицию. Понадобилась тысяча лет для того, чтобы умиротворенная и развившаяся Европа обратилась к античности, ища в ее культуре настоящие образцы для подражания, а в ее мудрости — ключ к решению своих насущных проблем. И эта попытка — а речь идет об эпохе Ренессанса — удалась на славу. Вступив в диалог с античной цивилизацией, греческой и римской, средневековая Европа сумела неузнаваемо преобразить себя, буквально вытащив себя за волосы из традиционного застойного общества. Не будь этого обращения к античности, не было бы и европейского капитализма, и европейской демократии, и европейского научно-технического рывка*.

Чудо европейского ренессанса, прямо связанное с этим проникновенным и страстным диалогом с античной культурой, указывает на необходимость существенно скорректировать формационную теорию развития. Формационная теория исходила из имманентности развития, источники которого якобы всегда наличествуют внутри данного общества и данной эпохи. На самом же деле развитие чаще всего не автономно, а гетерономно, связано с выходами вовне, с диалогом с другими типами культуры. И это справедливо не только для Востока (с чем западники, верящие в учительскую миссию Запада для всего мира, согласны), но и для Запада. Сыграло для Запада несравненно большую роль, чем открытие Америки со всеми ее золотыми запасами.

Но если Западу спустя почти тысячу лет не поздно было обратиться к погибшей античной цивилизации для отыскания недостающих эталонов и образцов, почему же России поздно обращаться к наследию византийской — «материнской» (если употреблять термин А. Тойнби) цивилизации? Западники не стесняются обращаться к западной цивилизации в поисках готовых образцов и решений, которые, как им кажется, достаточно только пересадить на почву нашей культуры (и всех западных культур в целом), чтобы дело вселенского прогресса увенчалось полным успехом. Славянофильское приглашение обратиться к наследию византийской цивилизации на этом фоне выглядит не только вполне законным, но и имеет по меньшей мере два несомненных преимущества.

Во-первых, речь идет об обращении к более родственному духовно-религиозному типу, нормы которого не так далеки и

* По этому вопросу см.: *Библер В.С.* От «наукоучения» к логике культуры. М., 1992.

не так способны отторгаться местной культурой, как нормы западноевропейского (тем более американского) типа. В одном случае требуется отказ от собственной традиции, грубая ломка идентичности, во втором — реконструкция собственной традиции и углубление идентичности. Во-вторых, тот факт, что византийский опыт удален от нас историческим расстоянием в несколько веков, для творческих личностей имеет не досадное, а вдохновительное значение: ввиду очевидной невозможности механического переноса столь далекого опыта, мы вынуждаемся к творческой его реинтерпретации и развитию. Это способно смутить любителей готовых решений, какими, по всей видимости, и являются наши современные западники, но творчески способных, дорожащих и своей идентичностью и своим достоинством людей это смутить не может.

Вернемся к славянофильству. Понятие это синкретичное: оно содержит как тот момент, который относится к романтично-этнографическому обращению к национальной почве — ввиду пресыщенности тощими абстракциями и рассудочным формализмом просвещения, так и момент соотнесенности к великой письменной традиции «своего», восточно-христианского типа. И первый момент культурно вполне законен: на соотнесенности с национальной культурной традицией возрос романтизм со всеми его открытиями в литературе, живописи, музыке, философии. Почему же обращенность к национальной культурной памяти считается не противопоказанной европейцам, но запрещена русским? Но если мы станем сводить опыт славянофилов только к этому пробуждению культурной памяти нации, мы ничего в славянофильстве не поймем. Его главная задача — понять идентичность России и ее призвание не на языке малой народной традиции, а на вселенском языке восточного христианства. Для главных носителей славянофильской установки русский народ — только одно из телесных воплощений православной идеи в ее вселенском историческом шествии. В этом отношении само название славянофильства нельзя признать удачным: оно дезориентирует тех поверхностных оценщиков этого течения, которые в основном дедуцируют его содержание из названия, не исследуя его по существу. А между тем задача славянофильства действительно дерзновенная: вынести за скобки все напластования казенного православия (равно как и казенного самодержавия) и обеспечить прямую связь между народным религиозным самосознанием и первичной «греческой» (византийской) традицией.

То, что славянофильство — вовсе не националистическая этнография, не претенциозная почвенность, упивающаяся своей самообретностью, прекрасно показал в свое время Вячеслав Иванов. А время было особенное — шла Первая мировая война, в ходе которой Россия искала свою идентичность как восточнохристианский тип, имеющий законное право быть не-Западом, а — православным Востоком. «Время славянофильствует», — заявил Вл. Эрн, понявший, что нельзя вести большую войну — национальную войну — с германским агрессором, не дав народу большой идеи. И вот даже в самый разгар этой войны не одни только красные компрадоры, откровенно желающие поражения своей собственной стране, но и вполне благонамеренные «либеральные традиционалисты», оспаривают право России на особую цивилизационную идентичность, а в славянофильстве слышат «голос реакции». В этой атмосфере и родился памфлет Вяч. Иванова «Живое предание». Автор пишет по поводу славянофильства: «Земля русская и русский народ принимаются здесь не как очевидность внешнего опыта, но как сущность умопостигаемая... Славянофильство прежде всего — метафизика национального самоопределения и при том — метафизика религиозная...» *

Иными словами, то, что носит туманно-противоречивое название славянофильства, скрывает не соотношенность с особым этническим и антропологическим типом, общеславянским или специфически русским, а соотношенность с цивилизационной традицией, равновеликой западноевропейской, но сохранившей то, что последняя, по всей видимости, утратила, — чувство религиозного призвания. Славянофильство имело, наряду с общей интенцией романтического «ретро», и «другой, чистейший источник умозрения — в метафизике восточно-церковной, хранящей неприкосновенным древнее предание платонизма, и только проникновение к этому источнику дало славянофильской идее внутреннюю мощь, незабываемые глубинные утопии... Душа России для западника — понятие психологическое, не онтологическое; она — эмпирический характер народа. Глазам славянофила русская душа предстает как мистическая личность, для которой все исторические, бытовые, психологические определения суть только внешние облачения, временные одежды плоти, преходящие модальности ее сокровенного, бессмертного лиха, видимого одному Богу» **.

* Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 347.

** Там же.

Иными словами, славянофильство рассматривает Россию как воплощение определенного типа мировой идеи — православия, а эмпирические судьбы страны — в соотнесенности с судьбами этой идеи. Не у всех представителей славянофильского течения эта линия выдерживается достаточно четко и последовательно; многим случалось сбиваться на почвенническое самобытничество и апологетику национального опыта. Но эти уклоны и болезни славянофильство успешно преодолевало, готовя нашей культуре настоящее задание: выработать, на основе творческого цивилизационного анамнезиса — «припоминания» опыта материнской цивилизации, — свой стиль жизни, свой тип праксиса, свои варианты ответа на общие для всего человечества вызовы истории. «С исторической точки зрения о славянофильстве можно сказать, что в нем самом диалектически совершилось преодоление первоначального пристрастия к национальной феноменологии (это пристрастие называют теперь “провинциализмом”), — пристрастие, которое заключало в своих расценках много опасностей и много неправды... Но вскоре все славянофильство обосновывается на идее церкви, оценивает Русь по степени ее верности церковной правде и останавливается на пороге жертвенного отречения от всего лишь феноменологически русского» *.

Славянофильству не раз грозила опасность этноцентричных рецидивов, националистических самолюбований и даже ксенофобии; но все эти уклоны стали выглядеть недостойной настоящего внимания профанацией после того идейного высветления, которое предпринял наш величайший национальный мыслитель — Достоевский. Он дал диагноз болезни всего нового времени — болезни прометеевой гордыни, ведущей к отщепенскому отпадению от Бога, к омертвлению мира, не защищенного Богом и, в конечном счете, к смерти человека. Достоевский обращается к православию вовсе не для того, чтобы подчеркнуть нашу «русскость», обособить и противопоставить ее остальным. Он обращается к нему в поисках самого надежного, радикального противоядия от богоборческой гордыни прометеева человека, способного погубить мир и похоронить самого себя под его обломками. Тот вид задания, который сформулировал Достоевский, невозможно дискредитировать и обескуражить ссылками на изоляционизм, традиционализм и агрессивное почвенничество. Запад имеет право, ссылаясь на свой вселенский проект, на универсалии истории и императивы прогресса, отвергать

* Там же. С. 349.

всякие попытки изоляционизма, всякое почвенничество, надеющиеся отсидеться от ветров истории в каких-то своих этнических заповедниках. И если бы мы, русские, в самом деле выстраивали свою идентичность и определяли свое место в истории именно таким образом — с надеждами устроиться на особицу, сарказмы западничества относительно русской доморощенности были бы понятны и уместны. Но с позиций вселенских проектов и всемирных исторических альтернатив современный Запад не имеет никакого права с порога отвергать альтернативы, предлагаемые другими и выносимые на вселенский суд и отбор. Слишком многие из западных решений оказались опрометчивыми, слишком многие тенденции и проекты, инициированные им сегодня, ведут в тупик мировой экологической, ядерной, экономической, социокультурной и моральной катастрофы человечества. Он не может в этих условиях вести себя подобно хорошо нам известной КПСС, которая, сколько ни ошибалась, так и не отказалась от догмата собственной непогрешимости, не исправлялась сама и не давала другим исправлять свои ошибки.



КОММЕНТАРИИ

Количество работ, посвященных славянофильству, чрезвычайно велико, и они, естественно, могут быть представлены в Антологии лишь ограниченной подборкой наиболее значимых и малодоступных текстов, часто лишь фрагментарно. По этой причине при составлении сборника был взят ориентир прежде всего на так называемое «раннее славянофильство» — творчество А. С. Хомякова, К. С. и И. С. Аксаковых, И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, А. И. Кошелева и др., — которое отражено в широком контексте разнообразных оценок и отзывов XIX и XX веков, с привлечением большого количества полемических материалов. Основательные научные исследования и очерки из-за их размеров либо воспроизводятся только во фрагментах (К. Н. Бестужев-Рюмин, А. Н. Пыпин, В. С. Соловьев, П. Н. Милюков и др.), либо, к сожалению, вообще остались за пределами издания (Н. П. Колюпанов, К. Д. Кавелин, В. В. Чуйко, В. З. Завитневич, Н. М. Соколов и др.). Этим же обстоятельством вызвано отсутствие в Антологии самых интересных работ зарубежных ученых (А. Валицки, А. Глисон, П. К. Кристоф, Е. Хмелевски и др.), а также крайне ограниченное представительство работ последних десятилетий. Составитель стремился максимально отразить в сборнике весь диапазон мнений о славянофилах и их учении, от предельно апологетических до резко отрицательных, от консерваторов до либералов и революционных демократов. Ввиду того, что о славянофилах особенно много писали именно их идейные последователи, в Антологии заметное место отведено мыслителям и публицистам и критикам славянофильского направления (О. Ф. Миллер, Т. И. Филиппов, С. Ф. Шарапов, Н. П. Аксаков, А. А. Кирсев и др.), чье наследие до сих пор недостаточно известно.

Воспроизводимые тексты приведены в минимальное соответствие с требованиями современной орфографии. Оформление библиографических сносок без ущерба для их содержания унифицировано в соответствии с принятыми в настоящее время нормами. Ввиду обилия литературы по славянофильству и ограниченности объема издания в Библиографию включены только основные произведения.

I. СЛАВЯНОФИЛЫ О ЕДИНОМЫШЛЕННИКАХ

А. С. Хомяков

Иван Васильевич Киреевский

<Некролог>

Впервые: Русская беседа. 1856. Кн. 2. С. 3—8. Подп.: «Русская беседа». Печатается по кн.: Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М., 1861. Т. 1. С. 555—559.

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. Статья I // Русская беседа. 1856. Кн. 2. Отд. Науки. С. 1—48.

² Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (Письмо к гр. Е. Е. Комаровскому) // Московский сборник. 1852. С. 1—68.

Ю. Ф. Самарин

Программа предисловия ко II тому сочинений А. С. Хомякова

Впервые: Русское обозрение. 1895. Октябрь. С. 28—32. Опубликовано кн. Н. Шаховским по материалам архива Н. П. Гилярова-Платонова, которому Самарин предоставил с целью получения совета этого авторитетного и хорошо знавшего Хомякова мыслителя тезисы своего будущего «Предисловия» к богословским сочинениям Хомякова (см.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Прага, 1867. Т. 2. С. I—XXXXXI).

¹ Ср.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Прага, 1867. Т. 2. С. XVIII—XIX.

² Имеется в виду преп. Феофан Затворник.

³ Речь идет о преп. Стефане Пермском.

И. С. Аксаков

Речь о Ю. Ф. Самарине

(Сказана в заседании Славянского комитета 18 апреля 1876 г.)

Впервые: Православное обозрение. 1876. Апрель. С. 709—714 (отд. изд.: В память Юрия Федоровича Самарина. 19 марта 1878 года. М., 1876. С. 39—44). Печатается по кн.: Аксаков И. С. Собр. соч. М., 1889. Т. 7. С. 794—799.

¹ Рим. 12: 11.

² Самарин Ю. Ф. Письмо к Р. Фадееву // Революционный консерватизм. Книга Р. Фадеева «Русское общество в настоящем и будущем» и предположения Петербургских дворян об организации всеосновной волости. Berlin, 1875. С. 72: «Неисправимый славянофил, я все-таки верю, что Россия, уйдя внутрь себя, оттерпит и на сей раз и не умрет под ножом...»

³ Статья Ю. Ф. Самарина «Два слова о народности в науке» (Русская беседа. 1856. Кн. 1. Отд. Науки. С. 35—47) вызвала полемику с катковским «Русским вестником»: *Чичерин Б. Н.* О народности в науке // Русский вестник. 1856. Май. Вып. 9. Современная летопись. С. 62—71. *Самарин Ю. Ф.* О народном образовании // Русская беседа. 1856. Кн. 2. Отд. Смесь. С. 85—106; б/п. Заметки «Русского вестника» — «Русская беседа» и так называемое славянофильское направление // Русский вестник. Июнь. Вып. 11. Совр. Лет. С. 219—223; б/п. Заметки «Русского вестника» (Вопрос о народности в науке // Русский вестник. 1856. Июнь. Вып. 12. Совр. летопись. С. 312—319. В ответ на анонимные статьи катковского журнала Ю. Ф. Самарин написал «Замечания на “Заметки «Русского вестника» по вопросу о народности в науке”» (опубл.: *Самарин Ю. Ф.* Соч. М., 1900. Т. 1. С. 144—157). См. также: *Лешков В. Н.* Еще о русском воззрении на науку и начале общинности // Москвитянин. 1856. Ч. 1. С. 85—94, 137—246; *Аксаков К. С.* О русском воззрении // Русская беседа. 1856. Кн. 1. Смесь. С. 84—86; *Его же.* Еще несколько слов о русском воззрении // Там же. Кн. 2. Смесь. С. 139—147).

II. ИСПОВЕДАНИЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

А. С. Хомяков

Церковь одна

Впервые: Православное обозрение. 1864. Март. С. 233—258 (под названием «О церкви»). Печатается по изд.: *Хомяков А. С.* Собр. соч. Т. 2. М., 1907. С. I—XXXVI.

И. В. Киреевский

Отрывки

Впервые: Русская беседа. 1857. Кн. 5. отд. Науки. С. 1—24. Печатается по изд.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1911. С. 265—281. Отрывки из неосуществленного из-за внезапной кончины Киреевского продолжения статьи «О необходимости и возможности новых начал для философии» были опубликованы с сопроводительной статьей А. С. Хомякова «По поводу предыдущей статьи» (см.: *Хомяков А. С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полн. собр. соч. М., 1861. С. 263—284).

К. С. Аксаков

<Россия>

Печатается по первому изданию: Молва. 1857. № 4. 4 мая. С. 1—2. Передовая статья (без назв. и без подп.).

К. С. Аксаков

<Народность>

Печатается по первому изданию: Молва. 1857. № 5. 11 мая. С. 1.
Передовая статья (без назв. и без подп.).

К. С. Аксаков

Опыт синонимов. Публика — народ

Печатается по первому изданию: Молва. 1857. № 36. 14 дек.
С. 10—11. Без подп. За эту статью газета «Молва» была закрыта.

И. С. Аксаков

«Пора домой!»

Печатается по первому изданию: Русь. 1881. № 17. 10 марта. С. 1—
2 (то же: Аксаков И. С. Собр. соч. М., 1887. Т. 5. С. 17—20). Причи-
ной, побудившей Аксакова к написанию этой «промосковской» пе-
редовой статьи, стало убийство 1 марта 1881 г. в Петербурге
Александра II.

III. МЕМУАРЫ, ДНЕВНИКИ

Из «Дневника Веры Сергеевны Аксаковой»
<фрагмент>

Печатается по первому изд.: Дневник Веры Сергеевны Аксаковой.
СПб. 1913. С. 29—47.

Аксакова Вера Сергеевна (1819—1864) — дочь писателя С. Т. Аксако-
ва. Разделяла славянофильские взгляды своих братьев. Ее дневник —
одна из ярких иллюстраций возвышенного, благородного духа, царивше-
го в славянофильском кружке.

¹ Агаряне (*библ.*) — потомки Агари; агарянами на Руси считали всех
мусульман. Под агарянским царством здесь имеется в виду Турция.

² «Гимназия» — глава «Воспоминаний» С. Т. Аксакова, законченных
в 1855 г. и опубликованных в книге «Семейная хроника и Воспомина-
ния» в 1856 г. Сергея Тимофеевича в семье Аксаковых звали «отесень-
кой».

³ День рождения брата Веры Сергеевны, Г. С. Аксакова.

⁴ *Погодин М. П.* <Автобиография>. В кн.: Биографический словарь
профессоров и преподавателей Московского Университета. Ч. 2. М., 1855.
С. 274: «В семье Аксаковых Погодин находил с 1827 г. радушное и дру-
жеское участие во всех его литературных предприятиях».

⁵ Ю. Ф. Самарин с 1853 г. работал над проектом «О крепостном состоянии и переходе от него к гражданской свободе», дававшей юридическое обоснование освобождению крестьян с землей.

⁶ Речь идет о третьем отрывке из «Семейной хроники» С. Т. Аксакова — «Женитьба молодого Багрова», герой которого получил в опубликованном варианте книги имя Алексея Степановича.

⁷ Имеется в виду Э. А. Дмитриев-Мамонов.

⁸ Письмо И. С. Аксакова к А. О. Смирновой от 2 января 1855 г. было опубликовано в «Русском архиве» (1895. № 12).

⁹ Графиня А. Д. Блудова, дочь графа Д. Н. Блудова, как и ее отец, покровительствовала литературному кружку славянофилов.

¹⁰ Аксаков К. С. Воспоминания студентства // День. 1862. № 39, 40; отд. изд.: СПб., 1911.

¹¹ Художник К. А. Трутовский и его семья были в дружеских отношениях с Аксаковыми. См.: Трутовский К. А. Воспоминания о Сергее Тимофеевиче Аксакове // Русский художественный архив. 1892. Вып. II.

¹² Грамота от имени Государя была написана А. В. Никитенко (см.: Никитенко А. В. Дневники. М., 1955. Т. 1. С. 391: «Больше всего труда стоила мне грамота Московскому университету по случаю столетнего юбилея, который будет праздноваться 12 января следующего года. Мне хотелось как можно рельефнее означить успехи университета и всему торжественный характер»).

¹³ Подробнее о праздновании юбилея Московского университета см. в кн.: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1899. Кн. XIII. С. 337—350.

¹⁴ Самарин Ю. Ф. Из воспоминаний об университете. 1834—1838 // Русь. 1880. № 1. С. 18—19 (воспоминания не вошли в Собр. соч.).

¹⁵ Аксаков К. С. Лже-дух // День. 1862. № 41. С. 3—4; см.: Сочинения Константина Сергеевича Аксакова. Петроград, 1915. С. 107—110.

¹⁶ Речь идет о знаменитом письме Белинского к Н. В. Гоголю по поводу книги «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847).

¹⁷ Имеется в виду изданная в 1853 г. на французском языке в Лейпциге статья А. С. Хомякова «Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de m. Laurentie, Paris, 1853» («Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях»).

¹⁸ Аксаковы читали «Воспоминания старого театрала» С. П. Жихарева, опубликованные в журнале «Отечественные записки» (1854. Т. ХСVI. № 10, 11). См.: Жихарев С. П. Записки. М.; Л., 1955. С. Т. Аксаков написал рецензию на театральные воспоминания Жихарева (Москвитянин. 1854. № 20).

¹⁹ Имеются в виду князья Оболенские.

²⁰ Швейцарский богослов А.-Р. Вине возглавлял движение по созданию свободной, независимой от государства Церкви («Eglise libre évangélique»).

²¹ Речь идет о романе Г. Бичер-Стоу «Хижина дяди Тома» (1856).

²² Аксаков С. Т. «Воспоминание об Александре Семеновиче Шишкове» (опубликовано в 1856 г.).

А. И. Герцен

Не наши <фрагменты>

Впервые: Полярная звезда. 1858. Кн. IV. С. 133—143. Печатается по изд.: Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. IX. Былое и думы. Гл. XXX. С. 133—171 <фрагменты>.

Александр Иванович Герцен (1812—1870) — публицист, общественный деятель и философ. Был одним из основных представителей радикально настроенного западничества, однако впоследствии, в эмиграции, разочаровался в новейшей Европе и критиковал ее за дух мещанства и буржуазности («С того берега» и др.). Герцен писал, например, в книге «Былое и думы», что «исторический век естественным чередом выплеснул на главную улицу тинистый слой мещан, покрывший собою исконный класс аристократии и затопивший народные выходы...» (Собр. соч. М., 1956. Т. 9. С. 112). Такое восприятие Запада позволило ряду историков литературы утверждать о близости позиции Герцена к славянофильству (Страхов Н. Н. Герцен // С. Борьба с Западом нашей литературе. СПб., 1880; Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. IV—V и др.). А. Н. Пыпин приводит брошюру Герцена «Старый мир и Россия» (Лондон, 1858) как пример его «славянофильства» (Пыпин А. Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. СПб., 1873. С. 289). С подобным мнением, впрочем, не соглашался, например, В. В. Чуйко, считавший, что «Герцен остался западником до конца своей жизни» (Чуйко В. Старое и новое славянофильство // Наблюдатель 1890. № 3. С. 92), а А. Д. Градовский утверждал, что «отчаявшийся западник» Герцен с его социалистическими упованиями — не совсем подходящий для славянофилов «союзник для борьбы с Западом» (Градовский А. Д. Собр. соч. СПб., 1901. Т. 6. С. 437).

¹ Герцен А. И. Собр. соч. М., 1956. Т. IX. 1956. С. 170 (цитата из некролога К. С. Аксакова: Колокол. 1861. 15 янв. Л. 90).

² Цитата из стихотворения П. Беранже «L'opinion de ces demoiselles» (1861).

³ «Северная пчела» — газета, издававшаяся Ф. В. Булгариным и А. И. Гречем в 1825—1859 гг.

⁴ Исторические романы М. И. Загоскина «Юрий Милославский, или Русские в 1612 году» (1829), «Рославлев, или Другие в 1812 году» (1831), «Аскольдова могила» (1833) отличались назидательным патриотизмом.

⁵ Судя по намеку, к ряду произведений «пошлого патриотизма» Герцен относит и стихотворение Пушкина «Клеветникам России» (ср.: Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1963. Т. 3. С. 223 — «От финских хладных скал до пламенной Тавриды...»).

⁶ Намек на создание гимна царской России директором капеллы А. Ф. Львовым.

⁷ Речь идет о драме «Смерть Ляпунова» (СПб., 1846) С. А. Гедеонова (1816—1878).

⁸ Неточность: Киреевский начал издавать «Европеец» в 1832 г. и выпустил два номера, третий при выходе был запрещен.

⁹ В альманахе «Денница» на 1830 г., изданном М. Максимовичем в том же году, Киреевский опубликовал статью «Обозрение русской словесности». В 1831 г. цензор С. Н. Глинка был посажен на гауптвахту не за сочинение И. В. Киреевского, а за стихи, пропущенные им в альманахе «Денница» (см.: *Лемке Мих.* Николаевские жандармы и литература 1826—1855 гг. СПб., 1909. С. 50).

¹⁰ Цитата из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Из Гете» (1840).

¹¹ Русский архитектор шведского происхождения А. Л. Витберг (Карл Магнус), склонный к мистицизму, создал необычный, романтический проект храма Христа-Спасителя на Воробьевых горах, который не был реализован. В 1835 г. Витберг был сослан в Вятку. Подробнее об А. Л. Витберге см. в книге А. Герцена «Былое и думы» (гл. XVI).

¹² Имеются в виду «Лекции профессора Погодина по Герену о политике, связи и торговле главных народов древнего мира» (Ч. 1—2. М., 1835—1836).

¹³ В 1826 г. Погодин перевел драму Гете «Гец фон Берлихинген» (М., 1828).

¹⁴ См. написанный в 1843 г. памфлет Герцена «Путевые заметки г. Вёдрина» (Собр. соч. Т. II. М., 1954. С. 108—109), пародирующий сочинение М. П. Погодина «Год в чужих краях» (М., 1844).

¹⁵ Ср. примеч. 19 к статье М. П. Погодина в наст. изд.

¹⁶ Предпринятые в 1844 г. попытки примирения славянофилов и западников иносказательно названы по месту заключения 10 июля 1774 г. мира между Россией и Портой, которым закончилась первая русско-турецкая война, — деревне Кучук-Кайнарджа в болгарском княжестве, недалеко от г. Силистрии, у самой границы с Добруджей.

¹⁷ Имеется в виду поэт Н. М. Языков, написавший в 1844 г. три стихотворения, «П. Я. Чаадаеву («Старому плешаку)», «К ненашим», «Послание к молодому человеку (К. С. Аксакову)», которые не были опубликованы, но широко расходились в списках и послужили основным поводом к разрыву отношений между славянофилами и западниками.

¹⁸ Французский историк романтического направления Ж. Мишле писал в книге «Le Peuple» («Народ») в 1848 г.: «И с Запада и с Востока всем видно, как тень смерти нависает над Европой» (*Мишле Ж.* Народ. М., 1965. С. 19).

¹⁹ Роман Ж. Санд «La Mare au Diable» (1846), в рус. пер. «Чертово болото» (см.: *Санд Ж.* Собр. соч.: В 9 т. Л., 1974. Т. 8).

²⁰ Журнал С. А. Бурачка «Маяк» прекратил существование в 1845 г.

²¹ Под «побочным сыном» имеется в виду журнал «Современник», где Белинский сотрудничал после «Отечественных записок» (с 1846 г.).

²² Батырщик (*устар.*) — типографский рабочий, наносящий краску или чернила на набор для печати.

²³ О споре Кавелина и Самарина см.: *Герцен А. И.* О развитии революционных идей России // Собр. соч. М., 1956. Т. VII. Гл. VI.

А. А. Козлов

Алексей Степанович Хомяков

Печатается по первому изд.: Московский вестник. 1860. № 41. 10 окт. С. 659—660.

Алексей Александрович Козлов (1831—1901) — философ и публицист. Козлов познакомился с А. С. Хомяковым во время учебы в 1850-е годы на историко-филологическом факультете Московского университета. Славянофилы интересовались кружком, который являлся «некоторого рода умственным центром московской молодежи» (*Аскольдов С. Алексей Александрович Козлов*. М., 1912. С. 18).

А. И. Кошелев

Мои воспоминания об А. С. Хомякове

Впервые: Русский архив. 1879. № 11. С. 265—272. Печатается по изд.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 125—131.

Александр Иванович Кошелев (1806—1883) — публицист, общественный деятель, один из участников кружка «ранних» славянофилов. Редактор славянофильских журналов («Русская беседа», «Сельское благоустройство», «Беседа», «Земство»). Редактор первого собр. соч. И. В. Киреевского (1861). Занимался преимущественно практическими вопросами. Активный участник реформы 1861 г.

¹ Речь идет о славянофильском журнале «Русская беседа», первый номер которого вышел в 1856 г.

² 2-я книга «Московского сборника» была в 1852 г. запрещена цензурой.

А. И. КошелевЗаписки
<фрагмент>

Впервые: Записки Александра Ивановича Кошелева (1812—1883 годы). Берлин, 1884. Печатается по изд.: Записки Александра Николаевича Кошелева. М., 2002. С. 49—56.

¹ «Добротолубие» — свод аскетических творений св. отцов Церкви, переведенный на русский язык в XVIII в. архим. Паисием (Величковским).

С. М. СоловьевМои записки для детей моих, а если можно, и для всех
<фрагмент>

Впервые: Русский вестник. 1896. № 4 (с искажениями). Печатается по изд.: *Соловьев С. М.* Избранные труды. Записки. Подг. текста и коммент. Н. И. Цимбаева. М., 1983. С. 299—306.

Сергей Михайлович Соловьев (1820—1879) — историк, мыслитель западнического направления. Автор «Истории России с древнейших времен» в 29 т. Участвовал в спорах со славянофилами, доказывая родовое, а не общинное устройство древнерусской жизни. Его записки, впервые по-местно опубликованные в 1896 г. сыном Вс. С. Соловьевым в «Русском вестнике», отличаются крайней необъективностью, что не раз отмечалось в литературе — в частности, Л. П. Карсавиным, назвавшим отзыв С. М. Соловьева о Хомякове «ложным и пристрастным» (см. в наст. изд.), и прот. Г. Флоровским, писавшим о «самодовольно-злых» «Записках» Соловьева» (Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 272).

¹ *Попов А.* О философских началах Государственного права // Москвитянин. 1845. Ч. II. № 3. Отд. Наука. С. 59—73. Места в Московском университете А. Н. Попов не получил и, переехав в Петербург, в конце 1845 г. года стал секретарем 1-го департамента Правительствующего Сената.

² См. примеч. 1 к статье А. Ф. Лосева «Филология и эстетика Константина Аксакова» в наст. изд.

³ Деятельность чешских «властенцев» (т. е. патриотов) была связана с ростом интереса к славянскому миру в стране и панславистской ориентацией таких ученых и поэтов, как П.-Й. Шафарик, Я. Коллар и др.

⁴ Откуп — право взимания с населения государственных налогов, предоставляемое частному лицу за денежное вознаграждение (напр., винный откуп).

⁵ Драма «Освобождение Москвы в 1612 году» была написана К. С. Аксаковым в 1848 г.

Ф. И. Буслаев

Мои воспоминания

<фрагмент>

Печатается по первому изд.: *Буслаев Ф. И.* Мои воспоминания. М., 1897. С. 291—300.

Федор Иванович Буслаев (1818—1897) — филолог, профессор Московского университета, академик (1860).

¹ *Тристрам Шенди* — герой романа Л. Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» (1760—1767).

² *Буслаев Ф. И.* Правила высшего красноречия. Сочинение Михаила Сперанского // Москвитянин. 1945. Ч. II. Февр. Отд. Библиография. С. 43—44. Подп.: Б.

³ *Буслаев Ф. И.* Учебная книга русской словесности... изданная Николаем Гречем. Изд. 3-е. Москвитянин. 1845. Ч. II. Февр. Отд. Библиография. С. 45—49.

⁴ *Буслаев Ф. И.* Русские достопамятности, издаваемые Императорским Обществом Истории и Древностей Российских. Часть третья, содержащая в себе «Слово о Пълку Игореве», объясненное по древним письменным памятникам магистром о. Дубенским // Москвитянин. 1845. Ч. I. № 1. Отд. Критика. С. 29—40.

⁵ О местоимениях вообще и о русских в особенности. Соч. профессора Давыдова. Разбор Ф. И. Буслаева // Москвитянин. 1845. № 1. С. 29—40.

⁶ *Vorp F. Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gotischen und Deutschen.* Berlin, 1833—1846. Bd. 1—6.

⁷ *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. М., 1956. Т. IX. С. 566.

Б. Н. Чичерин

Воспоминания. Москва сороковых годов
<фрагмент>

Печатается по изд.: Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Москва сороковых годов. М., 1929. С. 222—244.

Борис Николаевич Чичерин (1828—1904) — философ, историк, правовед, публицист и общественный деятель правого крыла западничества, близко знавший большинство участников спора западников и славянофилов. Выступал оппонентом славянофилов в печати.

¹ Имеются в виду такие стихотворения Хомякова, как «Суд Божий», «Ночь», «России», «Раскаившейся России» (все — 1854).

² Речь идет о статье А. С. Хомякова «О возможности русской художественной школы», опубликованной в «Московском сборнике» 1847 г.

³ Статья Хомякова «о борзых собаках» (Спорт, охота // Москвитянин. 1845. Ч. 1. № 2. Отд. I. С. 66—87) была опубликована в одном номере со статьей «Письмо в Петербург» (Там же. Отд. IX. С. 24—33).

⁴ Имеется в виду выражение «учитель Церкви», использованное Ю. Ф. Самариним по отношению к Хомякову в «Предисловии» к его богословским сочинениям, изданным в 1867 г. в Праге (см.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Прага. 1867. Т. 2. С. XXXXX).

⁵ Три богословские полемические брошюры А. С. Хомякова были изданы на французском языке в Париже (1853) и Лейпциге (1855, 1858).

⁶ Н. А. Жеребцов издал свою книгу «Histoire de la Civilisation en Russie» (Paris, 1858) по-французски, чтобы ознакомить с нею Европу.

⁷ «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. Рассуждение кандидата Московского университета Константина Аксакова, написанное на степен магистра философского факультета первого отделения» (М., 1846).

⁸ Ф. И. Буслаев писал о труде Аксакова, посвященном глаголам русского языка, что «автор не имеет надлежащего понятия о звуках, учение о которых составляет основу всей этимологии», что у него «отсутствует „церковно-славянское основание“», что «принявшись за решение одного из важных вопросов о русских глаголах, автор не взял себе труда в точности определить *начало*, *основу*, или *тэму* глагола» и что «столь же сбивчивое понятие имеет г. Аксаков о составе залогов» (*Буслаев Ф.* <Рец. на кн.:> «О русских глаголах» Константина Аксакова. Москва. 1855 // Отечественные записки. 1855. Авг. Отд. III. С. 23—46).

⁹ Комедия К. С. Аксакова «Князь Луповицкий, или Приезд в деревню» (1851) была напечатана в приложении к журналу «Русская беседа» (1856. Кн. 1).

¹⁰ Единственная постановка драмы «Освобождение Москвы в 1612 году» (опубл. в 1848 г.) состоялась на сцене Московского Малого театра 14 декабря 1850 г.

¹¹ Терлик — длинный кафтан с перехватом и короткими рукавами; мурмолка — старинная меховая или бархатная шапка с плоской тулей.

¹² Ю. Ф. Самарин за критику правительственной политики в отношении привилегий остзейских баронов в «Письмах из Риги» (1848), распротранявшихся в списках, 5 марта 1849 г. был заключен в Петропавловскую крепость, где содержался до встречи с Николаем I 17 марта.

¹³ Д. Ф. Самарин в предисловии к т. 7 сочинений Ю. Ф. Самарина («Письма из Риги» и «История Риги». М., 1889) утверждал, что виновниками преследования Самарина и вообще славянофилов следует считать генерал-губернатора Остзейского края А. А. Суворова и особенно московского генерал-губернатора А. А. Закревского: «...два генерал-губернатора, князь Суворов и граф Закревский их <славянофилов> ненавидели, всячески преследовали и в конце концов одержали верх в борьбе своей с славянофильством» (С. СХХI). Самарин не был определен на службу в Москву, как повелел Николай I при их личной встрече после почти двухнедельного заключения славянофила в Петропавловской крепости, так как «благоволение к нему Государя было поколеблено наговором графа Закревского на него и славянофилов» (Там же. С. XVIII). Слегка изменив фразу из письма Хомякова о преследователях славянофилов (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1914. С. 275), Д. Ф. Самарин писал: «Они явились уже не представителями правительства, а чиновниками общества, имеющими силу от власти, но в то же время способными той глухой оппозиции власти, которая скрывается в нашем полу-европейском бон-тоне».

¹⁴ «Астраханские письма» (1843—1844 гг.) И. С. Аксакова были изданы в кн.: И. С. Аксаков в его письмах. М., 1888. Т. 1. Ч. 1. С. 87—225.

¹⁵ Отрывки из ч. 1 поэмы И. С. Аксакова «Бродяга» (1846—1850) были опубликованы в «Московском сборнике» 1852 г.

IV. PRO ET CONTRA

1. Идеиные споры периода возникновения и расцвета «раннего славянофильства»

П. Я. Чаадаев

Письмо из Ардатова в Париж

Впервые: Вопросы философии. 1988. № 6. С. 112—115. Публ. З. А. Каменского. Печатается по изд.: Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 380—383. Датируется 1845 г. по упоминанию «ста-

рого друга», т. е. И. В. Киреевского, как редактора «Москвитянина».

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) — философ, автор нашумевших «Философических писем» (1835), после публикации которых журнал «Телескоп» был закрыт, редактор Н. И. Надеждин отправлен в ссылку и было официально объявлено о «расстройстве ума» Чаадаева. Автор «Апологии сумасшедшего» (1836—1837, впервые опубликовано на русском языке — 1906). Идеиный оппонент славянофилов, представлявший религиозное ответвление западничества. До разрыва 1844 г. состоял в дружеских отношениях с И. В. Киреевским и другими славянофилами. Его имя попало даже в списке славянофилов, прилагавшемся к секретному донесению III отделения (*Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина*. СПб., 1898. Кн. XII. С. 133).

¹ Речь идет об И. В. Киреевском, который стал редактором «Москвитянина» с № 1 в 1845 г. Он, однако, отказался от редакторства, выпустив всего лишь три номера журнала.

² Под «одним из новых учителей» имеется в виду А. С. Хомяков — приводится цитата из его статьи «О сельских условиях» (*Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 379*).

³ Чаадаев оспаривает здесь славянофильский взгляд на Петра I.

⁴ Неточная цитата из «Повести временных лет». См.: *Изборник. М., 1969. С. 72*.

Д. А. Валуев

⟨Россия и Запад⟩

Предисловие к «Сборнику исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных»

Печатается по первому изд.: Сборник исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных. Ч. 1. М., 1845. С. 1—21. Подп.: Д. В.

Дмитрий Александрович Валуев (1820—1845) — историк славянофильской ориентации, племянник Н. М. Языкова и А. С. Хомякова. Окончил Московский университет в 1841 г. Один из наиболее активных участников славянофильского кружка на его ранней стадии, редактор «Синбирского сборника» (1844) и ч. 1 «Сборника исторических и статистических сведений о России...» (1845), который был «первою книгою, послужившей выражением только что народившегося русского направления» (*Хомяков А. С. Письмо от 27 февр. 1845 г. // Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 8. С. 244*); первоначально Валуев хотел назвать сборник «славянским». Составитель сборника намеревался продолжить издание. Ранняя кончина (23 ноября 1845 г.) помешала Д. А. Валуеву занять видное место в славянофильском движении. Даже В. Г. Белинский похвалил сборник в «Современнике»: «“Исторический и статистический сборник” покойного Валуева, по своему направлению, цели и основной мысли, есть явление, составляющее эпоху в исторической русской литературе» (1847. № 1.

Отд. III. С. 48). К. Д. Кавелин, однако, в рецензии на сборник в журнале «Отечественные записки» (1846. Т. XLVII. № 7. Крит. С. 1—28, без подписи), отдавая должное историческому содержанию сборника, решительно возражал против уже наметившееся в книге славянофильского направления: «Сама по себе она очень полезна, — кто об этом спорит? Но зачем в ней столько предубеждений против европейского мира и западной науки, столько пристрастий к славянскому?» (*Кавелин К. Д.* Собр. соч.: В 4 т. СПб., 1897. Т. 1. С. 742—743).

¹ Речь идет о сражении при Наварине — битве в Наваринской бухте на юго-западе полуострова Морея в Греции (20 октября 1827 г.), в которой объединенный русско-англо-французский флот разгромил турецко-египетский флот, одержав тем самым победу греческого национально-освободительного движения.

² *Висковатов А. В.* Историческое описание одежды и вооружения Российских войск с древнейших времен до 1855 г. Т. 1—30. СПб., 1841—1862.

Ю. Ф. Самарин

О мнениях «Современника», исторических и литературных
<фрагмент>

Впервые: Москвитянин. 1847. Кн. 2. Отд. Критика. С. 133—222. Подп. М... З... К... Печатается по изд.: *Самарин Ю. Ф.* Избр. произведения. М., 1996. С. 411—482 (перепечатываются с. 470—482).

Юрий Федорович Самарин (1819—1876) — философ и публицист славянофильской ориентации, общественный деятель.

Статья является откликом на историческое исследование К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней Руси» (Современник. 1847. № 1. Отд. 2; *Кавелин К. Д.* Собр. соч. СПб., 1897. Т. 1. С. 5—66), а также на напечатанные в том же номере литературные статьи — «Взгляд на русскую литературу 1846 года» В. Г. Белинского» и «О современном направлении русской литературы» А. В. Никитенко. Белинский поместил в журнале статью «Ответ “Москвитянину”» (Современник. 1847. № 11, см. в наст. изд.); затем Кавелин написал пространственный ответ под тем же названием (Ответ «Москвитянину» // Современник. 1847. № 12).

¹ *Белинский В. Г.* Взгляд на русскую литературу 1846 года // Современник. 1847. № 1. Отд. 3. С. 11.

² Имеется в виду записка Н. Карамзина «О древней и новой России», написанная в 1811 г. (отрывок из нее был напечатан в 1843 г. в приложении к 5-му изданию «Истории государства Российского»).

³ *Белинский В. Г.* Указ. соч. С. 12.

⁴ Имеется в виду Предисловие Д. А. Валуева к «Сборнику исторических и статистических сведений о России и народах ей единовременных и единоплеменных» (1845) — см. в наст. изд.

⁵ *Белинский В. Г.* Указ. соч. С. 12.

⁶ Там же. С. 13.

⁷ Там же.

⁸ См.: *Погодин М. П.* За русскую старину // Москвитянин. 1845. Т. 2. № 3. С. 32.

⁹ *Белинский В. Г.* Указ. соч. С. 14.

¹⁰ См. в Предисловии Д. И. Валуева к «Историческому сборнику...» в наст. изд.

¹¹ *Белинский В. Г.* Указ. соч. С. 16.

¹² Там же. С. 7.

¹³ Там же. С. 18.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 19.

В. Г. Белинский

Ответ «Москвитянину»
<фрагменты>

Впервые: Современник. 1847. № 11. Отд. III. С. 29—75. Без подп. Печатается в выдержках по изд.: *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. М., 1956. Т. X. С. 221—269 (взяты с. 223—228, 263—267). Статья является полемическим ответом на статью Ю. Ф. Самарина «О мнениях “Современника”, исторических и литературных» (Москвитянин. 1847. № 9).

Виссарион Григорьевич Белинский (1811—1848) — литературный критик, активный оппонент славянофилов. При тонкости эстетического чувства, взгляды Белинского отличались поверхностностью и категоричностью суждений, погоней за «современностью». Не случайно П. П. Перцов, например, писал, что «Белинский есть, конечно, ребенок рядом сравнительно с Хомяковым» (*Перцов П.* Панславизм или панруссизм? Пг., 1913. С. 46).

¹ *Пушкин В.* Из послания В. Жуковскому // Цветник. 1810. Ч. VIII. № 12. С. 357—363.

² Цитата из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Журналист, читатель и писатель» (1840).

³ На самом деле Белинский оценивал славянофилов в статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» скромнее: «Так называемых славянофилов, без всякого сомнения, мы считаем весьма важным явлением» (Современник. 1947. № 1. С. 11).

⁴ См.: *Кавелин К. Д.* Взгляд на юридический быт древней России // Современник. 1847. Т. 1. № 1. Отд. 2. С. 25.

⁵ *Самарин Ю. Ф.* О мнениях «Современника», исторических и литературных // Москвитянин. 1847. № 2. С. 165.

С. П. Шевырев

О новом происхождении имени славян и славянофилов

Печатается по первому изд.: Москвитянин. 1848. № 4. Отд. Внутр. известия. С. 29—32.

Степан Петрович Шевырев (1806—1864) — литературный критик, поэт, публицист, профессор Московского университета. Представлял старшее, более консервативное крыло славянофильства, получившее с легкой руки А. Н. Пыпина тенденциозное название «официальной народности».

Н. Г. Чернышевский

Очерки гоголевского периода русской литературы. Статья третья
<фрагмент>

Впервые: Современник. 1856. № 2. С. 65—132. Печатается по изд.: *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. III. М., 1947. С. 75—132 (перепечатываются с. 75—87).

Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1889) — публицист, философ и литературный критик радикально-социалистической направленности. Признавая определенные достоинства за славянофилами, он тем не менее утверждал в данной статье, что славянофильство «навечно к нам с Запада»

¹ Н. А. Полевой писал в рецензии на «Ревизор» в «Русском вестнике» (1842. № 1): «Язык в нем неправильный, лица — уродливые гротески, характеры — ничтожные тени, происшествие ничтожное и нелепое, но вместе с тем уморительно смешно...» (*Полевой Н. А., Полевой К. А.* Литературная критика. Статьи и рецензии. 1825—1842. Л., 1990. С. 336). Не менее критически оценивал Полевой и «Мертвые души» (Русский вестник. 1842. № 5/6): «Начнем с содержания — какая бедность! <...> «Мертвые души составили грубую карикатуру, держатся на небывалых и несбыточных подробностях <...> лица все до одного небывалые, преувеличенные, отвратительные мерзавцы или пошлые дураки — все до одного <...> Язык рассказа, как язык г-на Гоголя в «Риме» и «Ревизоре», можно назвать собранием ошибок против логики и грамматики...» (Там же. С. 345).

² Пушкин похвалил Н. В. Гоголя в заметке «Вечера на хуторе близ Диканьки» (Современник. 1836. Кн. 1. См.: *Пушкин А. С.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1964. Т. 7. С. 345).

³ Шесть лет (с 1839 по 1846 г.) в журнале «Отечественные записки» сотрудничал В. Г. Белинский, и именно его взгляд на Гоголя имеет в виду Чернышевский.

⁴ В 1850—1853 гг. М. П. Погодин перепоручил редактирование журнала «Москвитянин» т. н. «молодой редакции» во главе с А. А. Григорьевым — группе писателей и критиков, в которую входили также А. Н. Островский, А. Г. Эдельсон, Б. Н. Алмазов, Т. И. Филиппов и др. См. о них: *Венгеров С. А.* Молодая редакция «Москвитянина» // Вестник Европы. 1886. Февр. С. 581—612.

⁵ В 1845 г. неофициальным редактором «Москвитянина» был И. В. Киреевский, выпустивший три номера журнала.

⁶ От фр. *rodomontade* — бахвальство, фанфаронство.

П. А. Вяземский

О славянофилах

Печатается по изд.: *Вяземский П. А. Собр. соч.* СПб., 1882. Т. 7. С. 28—31.

Петр Андреевич Вяземский, князь (1792—1878) — поэт, литературный критик, товарищ министра народного просвещения (1855—1858). Эта поздняя статья-записка, датированная 1855 г., была написана в бытность Вяземского товарищем министра просвещения. Судя по апологетическому тону записки, Вяземский ходатайствовал о разрешении славянофильского журнала «Русская беседа», вопреки опасениям Киреевского, выраженным в его письме: «Вы, как слышно, отказались ходатайствовать за этот русский и православный журнал по той причине, что уже прежде ходатайствовали за другие журналы, которые будут издаваться в западных понятиях. Если это правда, то скажите, ради Бога, как объяснить это?» (*Киреевский И. В. Критика и эстетика.* М., 1979. С. 381). Задержка с получением разрешения на издание «Русской беседы» произошла по независимым от Вяземского обстоятельствам (см.: *Барсуков Н. П. Жизни и труды М. П. Погодина.* Кн. XIV. СПб., 1900. С. 335—350). Более того, именно Вяземского Барсуков считает, наряду с попечителем Московского учебного округа В. И. Назимовым, основным «ходатаем» за журнал: «Опальные славянофилы, в особе товарища министра народного просвещения князя П. А. Вяземского, обрели себе ходата перед правительством» (Там же. С. 335). «Официальная бумага» с разрешением на издание журнала, о котором будто бы «отказался ходатайствовать» Вяземский» (см.: *Киреевский И. В. Критика и эстетика. Примечания,* С. 427), была получена 14 февраля 1856 г. (*Барсуков Н. П. Указ. соч.* С. 338).

¹ В записке рассматривается большая статья К. С. Аксакова «Богатыри времен Великого Князя Владимира по русским песням», опубликованная впоследствии в журнале «Русская беседа» (1856. № 4).

Н. П. Гиляров-Платонов

О судьбе убеждений. По поводу смерти А. С. Хомякова
<фрагменты>

Впервые: *Русская беседа.* 1860. Кн. 2. Приложение: В память об Алексее Степановиче Хомякове. С. 61—84. Печатается по изд.: *Гиляров-Платонов Н. П. Сборник сочинений.* СПб., 1900. Т. 2. С. 34—62.

Никита Петрович Гиляров-Платонов (1824—1887) — публицист, издатель газеты «Современные известия» (1867—1887), мыслитель славянофильского направления. Его основные сочинения: «Из пережитого»

(Т. 1—2. М., 1886); «Сборник сочинений» (Т. 1—2. СПб., 1899—1900); «Вопросы веры и церкви» (Т. 1—2. М., 1905—1906). Сам Гиляров-Платонов признавал большое идейное сходство со славянофилами, особенно с Хомяковым, однако себя считал себя независимым мыслителем, стоящим вне партий. К. Н. Леонтьев сказал о Гилярове-Платонове: «Он был мыслитель, вечно запутанный в тончайшей ткани своих собственных идей» (Леонтьев К. Н. Собр. соч. М., 1912. Т. 6. С. 328).

¹ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. Изд. АН СССР, 1952. Т. 8. С. 402—403.

² *Haxthausen A von*. Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands. Bd. 1—2. Hannover; Berlin, 1847; Bd. 3. 1852, Berlin. Рус. пер.: Гакстгаузен А. Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. М., 1869. Т. 1.

³ Гильфердинг А. Ф. О филологической деятельности покойного А. С. Хомякова // Русская беседа. 1860. Кн. 2. Приложение: В память об Алексее Степановиче Хомякове. С. 47—54.

2. Полемика и исследования периода «почвенничества» и «позднего славянофильства»

А. А. Григорьев

Народность и литература <фрагмент>

Впервые: Время. 1861. № 2. С. 83—112. Печатается по изд.: Сочинения Аполлона Григорьева. СПб., 1876. С. 482—489.

Аполлон Александрович Григорьев (1822—1864) — критик «почвеннического» направления, сочувственно относившийся к ранним славянофилам: «...дорогие мне имена Хомякова, Киреевских, Аксаковых, Погодина, Шевырева» (Григорьев Аполлон. Воспоминания. М.; Л., С. 379). Однако полного единодушия с ними не было: «Самая горестная вещь, — что я решительно — один, без всякого знамени. Славянофильство также не признавало и не признает меня своим — да я и не хотел никогда этого признания» (Там же. С. 450). А. И. Кошелеву он писал об отличии издаваемого им «Москвитянина» от «старших славянофилов»: «Главным образом мы расходимся с вами во взглядах на искусство, которое для вас имеет значение только служебное, для нас — совершенно самостоятельное, если хотите, и даже высшее, чем Наука» (Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. 1900. М., Кн. XIV. С. 367).

¹ См.: Корш Е. Ф. Взгляд на задачи нашей критики // Атеней. 1858. № 1. Подп.: Е. К.; Самарин Ю. Ф. Заметка // Русская беседа. 1858. № 1. Подп.: ...з (то же: Соч. М., 1900. Т. 1. С. 236—240).

² Цитаты из стихотворения А. С. Хомякова «Мечта» (1835), первая из которых приведена неточно.

³ О «закате» Запада писали, в частности, романтики Ф. Шлегель и Новалис, Э. Гартман, Дж. С. Милль и другие европейские мыслители (см. в коммент. к статье М. Погодина в наст. изд.).

⁴ Речь идет о не получивших широкой популярности изданиях славянофилов: о «Синбирском сборнике» (1844) и «Сборнике исторических и статистических сведений...» (1845), а также «Московских сборниках», выходящих в 1846, 1847 и 1852 гг., и журнале «Русская беседа» (1856—1860).

⁵ Имеется в виду И.-В. Гете и его баллада «Коринфская невеста» (1797) (ср. в пер. А. К. Толстого: «Где за веру спор, / Там как ветром сор, / И любовь и дружба сметены» (*Гете И. В.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1975. Т. 1. С. 288).

М. А. Антонович

Московское словенство

Впервые: Современник. 1862. № 1. Отд. II. С. 15—32. Без подп. Печатается по первому изданию.

Максим Алексеевич Антонович (1835—1918) — публицист, литературный критик, философ радикально-демократического направления. Много полемизировал в «Современнике» как со славянофилами, так и с идейно близкими к ним «почвенниками»: «Суемудрие “Дня”» (Современник. 1865. № 10); «О почве (не в агрономическом смысле, а в духе «Времени»)» // Современник. (1861. № 12); «Стрижам (Послание обер-стрижу, господину Достоевскому)» (1864. № 7) и др. См.: *Антонович М. А.* Литературно-критические статьи. М.; Л., 1961.

¹ Под псевдонимом «д-р и проф. Панезиц» выступал известный врач И. Я. Зацепин, опубликовавший книгу «Западные европейцы и русские. Соч. д-ра и проф. Панезица» (М., 1860).

² *Хомяков А. С.* О возможности русской художественной школы // О старом и новом. М., 1988. С. 155 // Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 96—97.

³ *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2. С. 57—58.

⁴ См.: Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 85. Неподписанные «Материалы» были составлены не А. И. Кошелевым, как считает Антонович, а Н. А. Елагиным. Киреевский называл направление «православно-словенским» в статье «Обозрение современного состояния литературы. Ст. 1: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2. С. 26.

⁵ Имеется в виду статья Киреевского «В ответ А. С. Хомякову» (1839). Этот ответ на статью Хомякова «О старом и новом» первоначально предназначался не для печати, а для чтения на одном из вечеров у Киреевских. Статья была опубликована А. И. Кошелевым в изд.: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 188—200.

⁶ Рано умерший Д. А. Валуев издал «Синбирский сборник» (1844) и ч. 1 «Сборника исторических и статистических сведений о России...» (1845), выдержанные в славянофильском духе.

⁷ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 107—108.

⁸ «Маяк» — издававшийся в 1840—1845 гг. С. А. Бурачком (до 1842-го с П. А. Корсаковым) журнал, в котором в наивно-категорической форме выражал доходящие до обскурантизма консервативные и антизападные взгляды. Подобно Белинскому, который в полемических целях заявлял, что «Маяк» является «самым крайним и самым последовательным органом славянофильства» (Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 225), Антонович утверждал родственность идей «Маяка» и славянофилов. Однако, вопреки этому утверждению, славянофилы весьма критически относились к направлению «Маяка» (см., например, статью Киреевского «Обозрение современного состояния литературы», где сопоставляются «Маяк» и «Отечественные записки» как «два крайние направления») (Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. С. 49—51).

⁹ Ярким примером публицистики «Маяка» являются помещенные в разделе «Критика» заметки С. А. Бурачка под характерным названием «Очная ставка и обличения религиозных заблуждений римского Запада» (Маяк. 1845. Т. 23, 24). Бурачек, в частности, пишет: «Читатели видели, что вся история Римского Запада, после восьмивекового единства его со Вселенскою Церковью, во все течение тысячи лет его уклонения от Православия, — вращается около религиозных заблуждений <...> от которых клир, правители и народы породили заблуждения политические, научные, житейские художественные и литературные, одним словом, всё, что составляет содержание европейских и или римских идей, и донныне движущих умами и сердцами Запада <...> Все содержание «Маяка» посвящено, можно сказать, обличению бесчисленных частных историй этих европейских идей» (Маяк. 1845. Т. 23. С. 33).

¹⁰ Первый номер «Маяка» вышел в 1840 г. под названием «Маяк современного просвещения и образованности», позже журнал стал называться «Маяк. Журнал современного просвещения и образованности в духе русской народности».

¹¹ Материалы... // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. 1-я паг. С. 13.

¹² Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 229.

¹³ См. примеч. 1 к данной статье.

¹⁴ Имеется в виду «Философский лексикон» С. С. Гогоцкого в 4 т. (1857—1873), на два первых тома которого (Т. 1. Киев. 1857; Т. 2. СПб., 1861) Антонович написал резко критическую рецензию (Современная философия // Современник. 1861. № 2).

¹⁵ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2. С. 331.

¹⁶ Там же. С. 333.

¹⁷ Имеется в виду газета славянофильского направления И. С. Аксакова «День», которая начала выходить 15 октября 1861 г.

¹⁸ Против газеты И. С. Аксакова «День» выступил, в частности, Н. Г. Чернышевский («Народная бестолковость» // Современник. 1861. № 10). «Искра» потешала своих читателей сочинениями вроде «Дни и ночи. Образцы славянофильского витийства и поэтические грезы Тараха Толерансова» (1861. № 43. 10 нояб.) или «Газета «День» и Иван Яковлевич Корейша» (1861. № 45. 24 нояб.). Сам Антонович также выступал позже с критикой «Дня» (Суемудрие «Дня» // Современник. 1865. № 10).

¹⁹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 80.

²⁰ Там же. С. 85.

²¹ Материалы... // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. 1-я паг. С. 80. В статье Антоновича выпущены указанные в «Материалах» сведения о причинах закрытия журнала «Европеец»: «В запретительной бумаге было сказано: что хотя сочинитель и говорит, что он говорит не о политике, а о литературе, но разумеет совсем иное: под словом просвещение он разумеет свободу, деятельность разума означает у него революцию, а искусно отысканная середина ничто иное, как конституция» (Там же). См. также: Фризман Л. Г. К истории журнала «Европеец» // Русская литература. 1967. № 2. С. 117—126.

²² Материалы... // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. 1-я паг. С. 81.

²³ Там же. С. 83.

Д. И. Писарев

Русский Дон-Кихот (Сочинения И. В. Киреевского.
I и II т. Москва, 1861 год)

Впервые: Русское слово. 1862. № 2. Отд. 2. С. 88—110. Печатается по изд.: Писарев Д. И. Полн. собр. соч.: В 14 т. М., 2001. Т. 4. С. 87—103.

Дмитрий Иванович Писарев (1840—1868) — публицист, литературный критик радикального направления, ведущий сотрудник журнала «Русское слово» (1861—1866), а затем журнала «Дело» (1866—1877). Писарев писал о Киреевском и в статье «Полемиические красоты» (Русское слово. 1866. № 1). Образ Дон-Кихота был навеян Писареву отзывом Белинского на повесть В. А. Соллогуба «Тарантас», где выведен обобщенный образ славянофила по имени Иван Васильевич, напомнивший Белинскому «нечто вроде маленького Дон Кихота» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. IX. С. 80). О статье Писарева положительно отзывался в своей работе о Киреевском Плеханов (Плеханов Г. В. Соч.: В 24 т. М.: Л., 1926. Т. 23). Противоположное мнение выразили М. П. Погодин (Нигилистам // Русский. 1868. № 68) и позже А. Волынский в «Литературных заметках» (см. в наст. изд.).

¹ Речь идет о статье: <Антонович М. А.>. «Московское словенство // Современник. 1862. № 1 (см. в наст. изд.).

² <Елагин Н. И.>. Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 13.

³ Там же. С. 19.

⁴ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 82.

⁵ Там же. С. 106—107.

⁶ Там же. С. 119—120.

⁷ Там же. С. 119

⁸ Там же. С. 121.

⁹ Там же. С. 129.

¹⁰ Там же. С. 132.

¹¹ Там же. С. 133—134.

¹² Имеется в виду почвеннический журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Время».

¹³ Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 83.

¹⁴ *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2. С. 275.

¹⁵ Там же. С. 279.

¹⁶ См. примеч. 1.

К. Н. Бестужев-Рюмин

Славянофильское учение и его судьба в русской литературе
<фрагмент>

Впервые: Отечественные записки. 1862. № 2. С. 679—691 (печатается вступление к первой из трех больших статей, опубликованных в № 2, 3, 5).

Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (1829—1897) — историк, профессор, видный специалист по источниковедению и историографии. Автор книг «Русская история. В 2 т.» (СПб., 1872—1885); «Лекции по историографии за 1881—1882 гг.» (СПб., 1882); «Биографии и характеристики» (СПб., 1882); «Воспоминания» (СПб., 1900) и др. Его работа о славянофилах — первое основательное исследование этого течения. Бестужев-Рюмин также написал ряд положительных отзывов о книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». В статьях, которые он печатал в газете «Московские ведомости» и «Отечественные записки», он часто касался славянофильства. Бестужев-Рюмин писал: «Будущее принадлежит славянофилам, т. е. их основным убеждениям, когда их убеждения освободятся от лишней примеси и гордой замкнутости...» (Отечественные записки. 1862. № 5. С. 23). А. М. Иванцов-Платонов считал, что именно Бестужеву-Рюмину принадлежит «наиболее полная и беспристрастная оценка литературной деятельности главных представителей славянофильства» (*Иванцов-Платонов А. М., свящ.* Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова (по поводу пражского их издания) // Православное обозрение. 1869. № 1. С. 116). Автор монографии о Бестужеве-Рюмине Е. Ф. Шмурло («Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. Юрьев, 1890) писал: «Славянофильский оттенок в воззрениях Бестужева-Рюмина несомненен, тем не менее “славянофильство” К. Н. требует больших оговорок» (с. 239). Все же одну из своих статей, посвященных историку, Шмурло назвал «Один из так называемых славянофилов» (С.-Петербургские ведомости. 1898. 6 и 13 окт.).

¹ Н. Чельшевский — псевдоним журналиста Е. Ф. Корша (1810—1897), члена московского кружка западников, выступавшего против славянофилов в газете «Московские ведомости» и в журнале «Атеней», который он редактировал в 1858—1859 гг.

² «Атеней» — см. примеч. 1. «Искра» — сатирический журнал с карикатурами, издававшийся в Петербурге В. С. Курочкиным в 1859—1873 гг. «Гудок» — сатирический листок, издававшийся под редакцией «Абличительного поэта» (Д. Д. Минаева) в 1862—1863 гг.

³ «Домашняя беседа» — духовный журнал, издававшийся В. И. Асоченским в 1858—1877 гг. в Петербурге; получил, подобно «Маяку», одиозную известность своим подчеркнуто консервативным направлением.

⁴ В отличие от славянофилов, Погодин выступал в защиту Петра — см. его программную статью «Петр Великий» (Москвитянин. 1841. № 1), а также «Петр Первый и национальное, органическое развитие» (Русский вестник. 1863. № 7).

⁵ «Исторический сборник» Валуева — «Сборник исторических и статистических сведений о России...» — вышел в свет в 1844 г.; «Московский сборник» издавался В. А. Пановым в 1846 и 1847 гг.

⁶ Под риторической школой имеются в виду Н. И. Греч, Ф. В. Булгарин и другие официозные литераторы.

⁷ Группировка (от фр. *coterie*).

⁸ «Парус» — журнал, издававшийся И. С. Аксаковым в 1859 г. (запрещен цензурой на № 2). Газета «День» издавалась с 1861 г.

⁹ Намек на отдел журнала «Современник» — сатирическое приложение леворадикального толка «Свисток» (1859—1863), в котором наряду с редакторами «Современника» Н. А. Некрасовым и И. И. Панаевым активно сотрудничали Н. А. Добролюбов, В. С. Курочкин и др.

¹⁰ *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 190—191.

¹¹ Там же. С. 194.

¹² *Аксаков К. С.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 2—3.

¹³ Там же. С. 9.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 296—297.

¹⁶ Там же. С. 292.

¹⁷ См.: *Хомяков А. С.* Примечание к статье: Голос грека в защиту Византии // Русская беседа. 1859. Кн. II (Полн. собр. соч. М., 1914. С. 366—368).

Свящ. А. Иванцов-Платонов

Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова

Печатается по первому изд.: Православное обозрение. 1869. № 1. С. 97—119.

Александр Михайлович Иванцов-Платонов (1835—1894) — протоиерей (с 1874), церковный публицист, историк Церкви, профессор Московского университета по кафедре церковной истории (с 1872), соредатор журнала «Православное обозрение» (1869—1874). См. также: Предисловие // Самарин Ю. Ф. Собр. соч. М., 1880. Т. 5. С. VII—XXXIV. Иванцов-Платонов издал в журнале богословские сочинения Хомякова, его переписку с Г. Пальмером.

¹ См. примеч. 5 к воспоминаниям Б. Н. Чичерина в наст. изд.

² В парижском журнале «L'Union Chretienne» были опубликованы письма А. С. Хомякова к библисту Бунзену (1860. № 30, 33, 36, 37, 41, 42) и письмо по поводу речи иезуита о. Гагарина (Там же. 1860. № 45), вошедшие в том его богословских сочинений.

³ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1.

⁴ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях // Православное обозрение. 1863. Окт.—нояб.; 1864. Янв., февр.; О церкви // Там же. 1864. Март. С. 233—258).

⁵ Под названием «Опыт катехизического изложения учения о церкви» и с подзаголовком «Церковь одна» известная работа Хомякова была напечатана в пражском издании 1867 г.

⁶ Хомяков А. С. Собр. соч. Прага, 1867. Т. 2. Богословские сочинения. Изд. Ю. Самарина.

⁷ Пихлер — см. примеч. 6 в ст. «Замечания А. В. Горского» в наст. изд.

⁸ Рассказы генерала Кутлубицкого о временах императора Павла I // Русский архив. 1866. № 8—9. С. 1301—1331. Подп.: X. (опровержение анекдота о Павле, будто бы служившем обедню — на с. 1329).

⁹ Имеются ввиду статьи Хомякова «По поводу статьи И. В. Киреевского “О характере просвещения Европы”...» (Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 195—261); «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» (Русская беседа. 1857. Кн. 1. С. 25—46), «Картина Иванова» (Там же. 1858. Кн. 3. С. 1—22).

¹⁰ Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. Изд. А. И. Кошелевым. Паг. 1. С. 3—111.

¹¹ Русская беседа. 1860. Кн. 2. Приложение: В память об Алексее Степановиче Хомякове (отд. оттиск: М., 1860).

¹² Газета «Москва» издавалась И. С. Аксаковым с 1 янв. 1867 г. по 21 окт. 1868 г. Передовые по поводу пражского издания сочинений Хомякова появились в газете «Москва» 22 и 23 окт. 1868 г. Продолжение второй статьи не появилось из-за закрытия газеты (См.: Аксаков И. С. Собр. соч. М., 1886. Т. 4. С. 150—159, 159—174).

¹³ См. в наст. изд.

¹⁴ В статье К. Н. Бестужева-Рюмина «Славянофильское учение и его судьба в русской литературе» (Отечественные записки. 1862. № 2, 3, 5) отдельные части посвящены соответственно И. В. Киреевскому, А. С. Хомякову и К. С. Аксакову.

Н. Н. Страхов

<Славянофильство. Фрагменты>

Впервые: Критические заметки о текущей литературе // Заря. 1869. № 11. С. 162—178; Взгляд на нынешнюю литературу // Заря. 1871. * 1. Отд. Критика. С. 2—4, 6. Печатается по кн.: *Страхов Н. Н. Критические статьи*. Киев, 1902. С. 145—147, 167—172.

Николай Николаевич Страхов (1824—1896) — литературный критик, философ, публицист. Один из наиболее близких к славянофильству пред-

ставителей «почвенничества». В. В. Чуйко, например, характеризует Страхова как «убежденного славянофила» (*Чуйко В.* Старое и новое славянофильство // Наблюдатель 1890. № 3. С. 93). В журнале «Эпоха», куда он был введен А. А. Григорьевым, Страхов опубликовал, в частности, статьи «Что такое славянофильство» (Эпоха. 1864. № 6. С. 230 — 232), а также «Славянофилы победили» (Эпоха. 1864. № 6. С. 235—243). Его основное сочинение — трехтомный сборник статей — подчеркнуто названо им «Борьба с Западом в нашей литературе» (1882—1896), хотя В. С. Соловьев и пытался оспорить основательность этого названия. Продолжительный и резкий спор Страхова с Соловьевым по поводу книги Данилевского «Россия и Европа» в 1880-е годы явился новым этапом бескомпромиссной борьбы славянофильства и западничества.

А. Н. Пыпин

Славянофильство <фрагмент>

Впервые: *Пыпин А. Н.* Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. Исторические очерки. V. Славянофильство // Вестник Европы. 1872. Ноябрь. С. 47—97. Дек. С. 618—678. Печатается по изд.: *Пыпин А. Н.* Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. СПб., 1873. Глава 6. Славянофильство. Общий взгляд и теологическая система славянофильства. С. 233—250.

Александр Николаевич Пыпин (1833—1904) — публицист, историк русской культуры, один из столпов либерализма. Двоюродный брат Н. Г. Чернышевского. Автор книг: «История русской литературы» (СПб., 1902—1903. Т. 1—4); «История русской этнографии» (СПб., 1890—1892 Т. 1—4.); «Белинский, его жизнь и переписка» (СПб., 1876. Т. 1). Пыпин также много писал о панславизме (Мои заметки. М., 1910; Панславизм в прошлом и настоящем. СПб., 1913, и др.), опубликовал в «Вестнике Европы» статью о К. С. Аксакове (1884. № 3, 4), рецензии на книги О. Миллера «Славянство и Европа» (1878. № 5), «И. С. Аксаков в его письмах. Ч. III» (1893. № 5), В. Лясковского о Хомякове (1897. № 8) и др. Заложил основы либеральной критики славянофильства: Вл. Соловьев писал в статье «Славянофильство и его вырождение» (1889), что «с оценками и замечаниями» Пыпина он в большинстве случаев совершенно согласен» (*Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 444).

¹ Журнал «Заря» издавался в 1869—1872 гг. В. В. Кашпиревым. Его редактором и активным автором был Н. Н. Страхов, проводивший в журнале славянофильские идеи. В «Заре» печатались Н. Я. Данилевский («Россия и Европа»), К. Н. Бестужев-Рюмин, М. П. Погодин, Ф. М. Достоевский («Вечный муж»), Ф. И. Тютчев, А. А. Фет и другие известные литераторы, однако большого успеха у читателей журнал не снискал.

² Выразитель идей панславизма Е. П. Новиков (писавший под псевдонимом Е. Даньковский) сформулировал славянофильскую историю движения гуситства в Чехии в книге «Гус и Лютер» (Ч. 1—2. М., 1859).

³ Имеется в виду «Беседа любителей русского слова» — литературное общество, основанное в 1811 г. А. С. Шишковым вместе с Г. Р. Державиным с целью укрепления при помощи русского языка и словесности чувства патриотизма.

⁴ Вступительное чтение доцента Петербургского университета В. И. Ламанского // *День*. 1865. № 50 и 51. 11 дек.; № 52. 12 дек.

⁵ Д. А. Валуев был редактором как «Сборника исторических и статистических сведений о России...» (Ч. 1. М., 1845), так и «Синбирского сборника» (М., 1844).

⁶ <*Жихарев М. И.*>. П. Я. Чаадаев. Из воспоминаний современника // *Вестник Европы*. 1871. Июль, сент. Полн. текст: *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // *Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников*. М., 1989. Публ. Н. И. Цимбаева.

⁷ Псевдоним М... З... К... принадлежал Ю. Ф. Самарину. См. его ст. «О мнениях “Современника”, исторических и литературных» в наст. изд.

⁸ В статье «Бородинская годовщина В. Жуковского...» (Отечественные записки. 1839. № 10) Белинский высказывался в патриотическом, примирительном по отношению к самодержавию духе, близком к славянофильству.

Т. И. Филиппов

В память А. Ф. Гильфердинга

(Читано в собрании СПб. Славянского Комитета 14 февраля 1873 г.)

Печатается по первому изд.: *Гражданин*. 1873. 19 февр. № 8. С. 243—245.

Третий Иванович Филиппов (1825—1899) — публицист славянофильской ориентации, член «молодой редакции» «Москвитянина» (1850—1856), государственный контролер (1889—1899), создавший в Государственном Контроле кружок писателей консервативно-православного направления (А. Ф. Васильев, И. Ф. Романов, Н. П. Аксаков, В. В. Розанов и др.).

А. Ф. Гильфердинг занимался историей и языками славян, фольклором. Сочинения: *Собр. соч.* Т. 1—4. СПб., 1868—1874; «О сродстве языка славянского с санскритским» (СПб., 1853), «Об отношении языка славянского к языкам родственным» (М., 1853, магист. дисс.), «История балтийских славян» (Москвитянин. 1854—1855. отд. М., 1855), «История сербов и болгар» (*Собр. соч.* Т. 1). В 1871 собрал «Онежские былины» (СПб., 1873). Умер, заразившись во время экспедиции тифом.

Гильфердинг находился под сильным влиянием А. С. Хомякова, которому посвятил стихотворение (СПб. ведомости. 1860. № 216). Свой цикл очерков «Босния. Путевые заметки» он опубликовал как «Письма к А. С. Хомякову» // *Русская беседа*. 1858. Т. 1—4; 1859. Т. 1—2. Гильфердинг принял участие в сборнике «В память об Алексее Степановиче Хомякове» (*Русская беседа*. 1860. Кн. 2. Приложение).

М. П. Погодин

К вопросу о славянофилах

Печатается по первому изд.: Гражданин. 1873. № 11. 12 марта. С. 347—352. № 13. 26 марта. С. 415—420. Ответ на статью: *Пыпин* А. Славянофильство // Вестник Европы. 1872. Ноябрь, декабрь (см. в наст. изд.).

Михаил Петрович Погодин (1800—1875) — историк, журналист, издатель. По своим взглядам, а также как издатель журнала «Москвитянин», где печатались все «ранние» славянофилы, Погодин был близок к ним. «Славянофильскими» могут быть признаны многие сочинения Погодина. Однако полностью со славянофильским кружком не смыкался. См. о нем в связи со славянофилами статью Г. В. Плеханова «Классовая борьба и Погодин» (*Плеханов Г. В.* Соч.: В 24 т. М.; Л., 1926. Т. 23: История русской общественной мысли в XIX веке. Кн. 1. Западники и славянофилы. С. 45—101).

¹ Дон Базиль — персонаж комедий П. Бомарше «Севильский цирюльник» (1775) и «Женитьба Фигаро» (1784).

² Ведьмы из трагедии В. Шекспира «Макбет».

³ *Пыпин* А. Общественное движение в России при Александре I. СПб., 1871.

⁴ Мнемозина. Альманах. Изд. В. Ф. Одоевским и В. К. Кюхельбекером (вышло четыре книги в 1824—1825 г.).

⁵ «Уrania». Карманная книжка на 1826 год для любителей и любителей русской словесности, изданная М. Погодиным (см. переизд.: Серия «Литературные памятники». М., 1998).

⁶ В историко-философском журнале «Московский вестник» (1827—1830), редакторами которого были М. П. Погодин и С. П. Шевырев, печатались крупнейшие русские писатели и поэты, в том числе А. С. Пушкин (около 30 стихотворений).

⁷ Журнал «Атеней» в 1828—1829 гг. издавал Михаил Григорьевич Павлов (1792—1840).

⁸ «Арзамасцами» называли членов литературного кружка «карамзинистов» — противников «шишковистов», т. е. сторонников А. Шишкова.

⁹ Имеется в виду журнал «Московский телеграф» (1825—1834), издававшийся Н. А. Полевым.

¹⁰ «Семирамидой» в шутку называл Хомяков свой исторический труд, изданный под названием «Записки по всемирной истории».

¹¹ Получившая одиозную известность фраза о «гниении Запада» в статье Шевырева «Взгляд русского на современное состояние Европы» звучала так: «В наших искренних, дружеских, тесных сношениях с Западом мы имеем дело с человеком, носящим в себе злой, заразительный недуг, окруженным атмосферою опасного дыхания. Мы целуемся с ним, обнимаемся, делим трапезу мысли, пьем чашу чувства и не замечаем скрытого яда в беспечном общении нашем, не чуем в потехе пира будущего трупа, которым уже пахнет» (Москвитянин. 1841. № 1. С. 247).

¹² В книге «С того берега» (рус. изд. 1855) А. И. Герцен называет Запад «миром старчества и агонии» (*Герцен А. И. Собр. соч. М., 1855. Т. 6. С. 25*).

¹³ См.: *Милль. О свободе. СПб., 1861. С. 152, 159 и др.; Кине Э. Революция и критика ее. М., 1908. Т. 2. С. 279, 280 и др.*

¹⁴ *Струве Генрих.* Новейшее произведение философского нигилизма в Германии. Е. von Hartmann. Philosophie de Unbewussten. Berlin, 1869. М., 1873 (отд. оттиск из журнала: *Русский вестник. 1873. Т. 103. № 1. С. 5—83*).

¹⁵ Там же. С. 10—11.

¹⁶ Пс. 140: 4.

¹⁷ Стихотворение А. С. Хомякова «России» (1854).

¹⁸ Стихотворение А. С. Хомякова «Раскаявшейся России» (1854).

¹⁹ Грановский, обращаясь к студентам на лекции 24 февраля 1845 г., сказал: «И вам и мне предстоит благородное и, надеюсь, долгое служение нашей великой России, — России, преобразованной Петром, России, идущей вперед и с равным презрением внимающей и клеветам иноземцев, которые видят в нас только легкомысленных подражателей западным формам, без всякого собственного содержания, и старческим жалобам людей, которые любят не живую Русь, а ветхий призрак, вызванный ими из могилы, и нечестиво поклоняются перед кумиром, созданным их воображением» (*Ветринский Ч. <Чешихин Вас. Е.>. Т. Н. Грановский и его время. Исторический очерк. М., 1897. С. 218*).

²⁰ <*Корш Е. Ф.*> Бретань и ее жители // *Московские ведомости. 1845. № 25—27.* Без подп.

²¹ *Погодин М. П.* За родную старину // *Москвитянин. 1845. № 4.* Смесь. С. 27—32.

²² *Погодин М. П.* Очерк Европейской истории в Средние века. По Гизо // *Журнал Министерства народного просвещения. 1834. № 4.*

²³ Слова Чванкиной из стихотворной комедии Я. Б. Княжнина «Хвастун» (1786). См.: *Княжнин Я. Б. Комедии и комические оперы. М., 2003. С. 74.*

²⁴ *Хомяков А.* О сельских условиях // *Москвитянин. 1842. № 6.* С. 253—266.

²⁵ <*Татаринов Н. И.*> Замечание на статью г-на Хомякова о сельских условиях // *Москвитянин. 1842. Ч. IV. № 8. С. 376—382.* Ответ Хомякова: Еще о сельских условиях // *Москвитянин. 1842. № 10 (Полн. собр. соч. Т. 3. С. 63—74).*

²⁶ *Хомяков А. С.* Об отмене крепостного права в России. Письмо к Я. И. Ростовцеву // *Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 3. С. 291—318.*

²⁷ Обширное собрание бумаг Ростовцева было сообщено им барону А. фон Гакстгаузену для его сочинения о крестьянской реформе в России (*Die ländliche Verfassung Russlands. Leipzig, 1866*). На русском языке материалы были изданы А. И. Скребицким (*Крестьянское дело в царствование имп. Александра II. Бонн, 1862—1868 Т. 1—4*).

²⁸ *Погодин М.* Параллель русской истории с историею западных европейских государств, относительно начала // *Москвитянин. 1845. Ч. I. № 1. Наука. С. 1—18.*

²⁹ <Леонтьев К. Н.> Панславизм и греки // Русский вестник. 1873. № 2. С. 904—934. Подп.: Н. Константинов.

³⁰ Возможно, имеется в виду «Второе письмо к издателю газеты “Le Nord”» (Погодин М. П. Соч. М., 1876. Т. V. С. 14—24).

³¹ См.: «Слова Преосвященного Иннокентия, Харьковского и Ахтырского, О весне» в разделе «Духовное красноречие» (Москвитянин. 1844. Ч. II, IV, V).

³² Игра слов, построенная на сходстве имени архиепископа и значения слова «innocent».

Ф. М. Достоевский

Признания славянофила

Впервые: *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1877. Июль—август. Вып. 7. Глава вторая. Ч. II. С. 182—186. Печатается по изд.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. СПб., 1983. Т. 25. С. 195—198).

Федор Михайлович Достоевский (1828—1881) — прозаик, публицист и мыслитель «почвеннического» направления. В неподписанной статье «Два лагеря теоретиков (По поводу “Дня” и кой-чего другого)» (Время. 1862. № 2. Отд. II. С. 143—163) Достоевский, не только в соответствии со своими взглядами, но и во многом из тактических соображений, для пользы журнала, пытался обозначить позицию журнала «Время» как нейтральную по отношению к западникам и славянофилам — см. статьи «Два лагеря теоретиков (По поводу “Дня” и кой-чего другого)», «Славянофилы, черногорцы и западники, самая последняя перепалка» и др. Эта позиция вызывала насмешки радикального лагеря. Антонович, например, писал о «почвенниках»: «Они очень стараются примирить славянофилов с западниками и для этого берут по частичке у тех и других» (Современник. 1861. № 12. С. 178). С другой стороны, этой компромиссной позицией был недоволен и сотрудник «Времени» А. А. Григорьев, упрекавший братьев Достоевских в стремлении не портить отношения с радикальным лагерем: «...нельзя “работати Богу и мамоне”, нельзя признавать философию, историю и поэзию — и дружить с “Современником”» (Григорьев А. А. Письма к Н. Н. Страхову // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 425). Он был недоволен и тем, что редакция убрала из его статьи утверждение о том, что А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и богослов о. Феодор (в миру А. М. Бухарев) — «глубокие писатели»: «...Не могу и не хочу отречься от признания *глубоким* мышления Хомякова, Киреевского и о. Феодора» (Там же. С. 414). Однако позже, в частности в статье «Признания славянофила» из «Дневника писателя», Достоевский недвусмысленно причисляет себя к сторонникам славянофильства. Леонтьев писал о Достоевском: «Достоевский был славянофил, но он был человек жизни, а не теории» (Леонтьев К. Н. Собр. соч. СПб., 1913. Т. 7. С. 447).

¹ В. Г. Белинский писал в статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года», намекая на славянофилов: «Одни смешали с народностью старинные обычаи, сохранившиеся теперь только в простонародьи, и не лю-

бят, чтобы при них говорили с неуважением о курной и грязной избе, о редьке и квасе, даже и о сивухе, другие...» (Современник. 1847. № 1. Отд. 3. С. 18).

² Получившее распространение определение Запада как «страны свя-
тых чудес» восходит к стихотворению А. С. Хомякова «Мечта» (1835).

В. О. Ключевский

И. С. Аксаков

Статья-некролог написана в 1886 г. Печатается по изд.: *Ключевский В. О. Неопубликованные произведения*. М., 1983. 317—318

Василий Осипович Ключевский (1842—1911) — историк, публицист. Умеренные взгляды Ключевского позволяли ему давать объективную оценку исторических событий и личностей, в том числе и славянофилов.

К. П. Победоносцев

Аксаковы

Печатается по первому изд.: *Гражданин*. 1886. № 12. 9 февр. С. 1—3. Подп.: *К. П.*

Константин Петрович Победоносцев (1827—1907) — обер-прокурор Св. Синода (1880—1905), консервативный мыслитель. В своих воззрениях имел точки соприкосновения со славянофильством. В. В. Розанов, например, опровергая утверждение о закате славянофильства, писал: «Наконец, невозможно не отнести сюда чистого душою и прекрасного автора “Московского сборника”, знаменитого законоведа и государственного человека, Победоносцева» (*Розанов В. В. Когда начальство ушло... СПб.*, 1997. С. 494—495).

¹ А. Руге участвовал в политической агитации 1848 года и затем был вынужден скрываться в Лондоне. Стронник левой республиканской партии в парламенте.

Н. Н. Страхов

Поминки по И. С. Аксакову

Впервые: *Новое время*. 1886. № 3599. 7 марта. Печатается по изд.: *Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе*. СПб., 1897. Кн. I. 3-е изд. С. 375—386.

О. Ф. Миллер

Славянофилы и Катков

Печатается по первому изд.: *Русский курьер*. 1887. № 267. 28 окт. С. 2.

Орест Федорович Миллер (1833—1889) — историк литературы, критик, фольклорист, публицист либерально-славянофильской ориентации. Автор работы «Основы учения первоначальных славянофилов» (Русская мысль. 1880. № 1, 3), а также книг: «Славянство и Европа» (1877); «Русская литература после Гоголя» (1886—1888. Т. 1—3. 6-е изд.), «Внутренняя жизнь и ход развития И. С. Аксакова по его письмам» (СПб., 1889) и др. Отношение славянофилов к государственнику-консерватору Каткову было различным. См., например, более положительный отзыв о нем А. А. Киреева: *Киреев А. А. Катков и Аксаков* // Соч.: В 2 т. СПб., 1912. Т. 2. С. 59—63. Эта лекция послужила поводом к увольнению Миллера из университета за «резкое осуждение деятельности публициста, — по словам министра народного просвещения И. Д. Делянова, — высокая оценка которого <...> сделана совершенно в ином смысле с высоты Престола» (цит. по: *Гревс. И. М. В годы юности. За культуру* // Былое. 1918. № 12. С. 69).

¹ *Миллер О. Ф. И. С. Аксаков и свобода слова* (Речь в собрании Славянского общества 14 февр. 1887 г.) // Известия С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1887. Март. Речь о Ю. Ф. Самарине 11 мая 1876 г. // Миллер О. Ф. Славянство и Европа. СПб. 1877. С. 411—417. См. также посвященную Самарину статью Миллера: Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики // Там же. С. 131—192.

С. Ф. Шарапов

«Русская идея»

(По поводу брошюры «L'idée russe» г. Вл. Соловьева)

Впервые: Русское дело. 1888. № 34. 20 авг. С. 1—2. Печатается по изд.: *Шарапов Ф. С. Соч.* Т. 1. СПб., 1892. С. 7—11.

Сергей Федорович Шарапов (1855—1911) — публицист, издатель, общественный деятель неославянофильского направления. Редактор-издатель газеты «Русское дело» (1886—1890, 1905—1907, 1909—1910) в Москве, «Русский труд» (1897—1899) в Петербурге. Автор книг: Соч. Т. 1—9. Свою автобиографию Шарапов завершил словами «Исповедую славянофильское учение» (ИРЛИ. Ф. 357. Оп. 5. Д. 132. Л. 2 об. Цит. по коммент. О. Л. Фетисенко к публ.: Переписка К. Н. Леонтьева и С. Ф. Шарапова (1880—1890) // Русская литература. 2004. № 1. С. 111.

¹ *Soloviev V. L'idée russe.* Paris, 1888 (рус. пер. М., 1911).

² Речь идет о полемических статьях В. С. Соловьева по поводу книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» (Россия и Европа // Вестник Европы. 1888. Февр., апр.), вошедших в книгу «Национальный вопрос в России» (Вып. 1—2. СПб., 1884—1891).

³ *Соловьев Вл. Великий спор и христианская политика* // Русь. 1883. № 1—3, 14, 15, 18, 23 (отд. изд. М., 1883). Этим циклом статей, вызвавший по мере его печатания нараставшие недовольство редактора «Руси» И. С. Аксакова прокатолическими «увлечениями» автора, завершилось сотрудничество Соловьева в славянофильской газете. В № 16 «Руси» Ак-

саков среди прочих тем коснулся и очередной статьи Соловьева, возразив ему, что «главным противником примирения является — вовсе уже не смиренный, а властолюбивый и гордый Рим, которого неправда, по нашему мнению, значительно превышает неправду Востока» (Русь. 1883. № 16. С. 5—7). Пятая часть цикла статей Соловьева (Русь. 1883. № 18), опубликованная с обширными критическими комментариями (25 замечаний) прот. А. М. Иванцова-Платонова, вызвала появление «нескольких объяснительных слов» философа (Русь. 1883. № 19. С. 38—42). Там же (с. 42—45) был напечатан ответ Иванцова-Платонова, а в № 21 А. А. Киреев выступил со статьей «Несколько замечаний на статьи В. С. Соловьева “Великий спор”» (с. 26—38). В 1884 г. Соловьев продолжил полемику («О народности и народных делах в России» // Известия СПб. Славянского благотворительного общества. 1884. № 2. С. 8—16). На полемическую статью Аксакова «Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказывавшихся в статьях В. С. Соловьева» (Русь. 1884. № 6 и 7) Соловьев ответил открытым письмом «Любовь к народу и русский народный идеал» (Православное обозрение. 1884. Апр. С. 792—812).

И. Ф. Романов

Гиляров и Хомяков

Впервые: Русское дело. 1888. № 42. 15 окт. С. 3—5. Печатается по изд.: Неопознанный гений. Памяти Никиты Петровича Гилярова-Платонова. Статьи, заметки, письма и выдержки, собранные и отредактированные Сергеем Шараповым. М., 1903. С. 28—36.

Издатель статьи С. Ф. Шарапов предварил ее таким вступлением: «Наш почтенный сотрудник г. Рцы прислал к годовому поминовению почившего Н. П. Гилярова-Платонова статью, озаглавленную им: «Гиляров и Хомяков. Одна характеристическая особенность их творчества, в значительной степени затрудняющая изучение трудов названных писателей». Проводимая автором параллель между Хомяковым и Гиляровым глубоко верна. От всей души присоединяемся к каждой строке следующего за сим».

Иван Федорович Романов (псевд. Рцы, Гатчинский Отшельник и др.) (1861—1913) — публицист, мыслитель консервативно-славянофильского направления, автор книг: «Листопад» (1891), «Червоточина истории» (1906), «Дело имп. Александра III как окончательное развитие идей предвзятительного собрания» (1896, запрещена цензурой) и др.

¹ *Гиляров Н. П.* Из пережитого. Автобиографические воспоминания М., 1886. Кн. 1. С. 310.

² *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. СПб., 1995. Т. 2. С. 52.

³ Там же. С. 198.

⁴ Ср.: <*Шарапов С. Ф.*> Памяти Н. П. Гилярова-Платонова (†13 октября 1887 года) // Русское дело. 1888. № 41. 8 окт. С. 1—5. Без подп.

⁵ *Гиляров Н. П.* Из пережитого. М., 1886. Кн. 2. С. 346—347.

⁶ В статье «Личное и общественное» (Журнал землевладельцев. 1859. № 24) Гиляров-Платонов выступил против крайностей безграничной сво-

боды личности — эгоистического индивидуализма, опирающегося, по его мнению, на эгоизм, а также против не менее ложной идеологии коммунизма, которая зиждется на зависти, и на вопрос: «Где же истина?» он отвечает: «Истина — в христианстве» (Сб. соч. М., 1900. Т. 2. С. 536). Эта статья была переведена К. С. Аксаковым для неосуществленного славянофильского сборника на немецкий язык и «поразила немцев», которым ее давали читать (Русское обозрение. 1898. № 4. С. 539).

⁷ *Гиляров Н. П.* Откуда нигилизм? // Русь. 1884. № 24. 15 дек. С. 16—17.

В. С. Соловьев

Славянофильство и его вырождение.

Гл. I—III

Впервые: Вестник Европы. 1889. Июнь. С. 734—746 (в составе «Очерков из истории русского сознания»). Печатается по изд.: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 433—444.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) — философ, поэт, публицист и критик. В первые годы своей творческой деятельности был относительно близок к славянофилам, печатался в газете И. С. Аксакова «Русь». Впоследствии, разойдясь со славянофилами по национальному вопросу и в отношении к католицизму, примкнул к либеральному лагерю и выступил в журнале «Вестник Европы» с рядом статей, содержащих крайне резкую и не всегда обоснованную критику славянофильства (они собраны в двух выпусках «Национальный вопрос в России» (1884—1891). Считая в 1880-х гг., что «славянофильство уже завершило свой полный круг», и выступая с едкой критикой «брюшного патриотизма» эпигонов этого направления, Соловьев и ранних славянофилов обвинил в «обожествлении народа и государства» (Вестник Европы. 1889. № Ноябрь. С. 387), однако признавал их людьми «выдающихся умственных дарований и нравственных качеств» (Там же. Май. С. 303).

¹ Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «России» (1854).

² Цитата из стихотворения И. С. Аксакова «Пусть гибнет все, к чему сурово...» (1849) (см.: *Аксаков И. С.* Стихотворения и поэмы. Л., 1960. С. 94).

³ *Иван Сергеевич Аксаков* в его письмах. М., 1888. Ч. 1. Т. 2. С. 333.

⁴ Там же. С. 193.

⁵ *Герцен А. И.* Собр. соч. М., 1956. Т. IX. С. 160.

⁶ Соловьев иронизирует над выражением «учитель Церкви», использованным по отношению к Хомякову Ю. Ф. Самариным в Предисловии к богословским сочинениям Хомякова.

⁷ См. примеч. 5 к воспоминаниям Б. Н. Чичерина в наст. изд.

⁸ Ср.: «Христианство в полноте своего Божественного учения представляло идею единства и свободы, неразрывно соединенные в нравственном законе взаимной любви» (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1861. С. 148).

⁹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1907. С. 40.

¹⁰ Аксаков И. С. <Рец. на кн.:> Хомяков А. С. Сочинения богословские. Прага, 1867 // Москва. 1868. 28 окт.

Д. Ф. Самарин

Поборник вселенской правды

Возражение В. С. Соловьеву на отзывы о славянофилах
40-х и 50-х годов. Статьи 1—3

Впервые: Новое время. 1890. № 5015. 14 февр. С. 2; № 5021. 20 февр. С. 2—3; № 5029. 28 февр. С. 2—3; № 5035. 6 марта. С. 2. Печатаются ч. 1—3 статьи по изд.: Самарин Д. Ф. Поборник вселенской правды. М., 1890 (по поводу статей В. С. Соловьева из цикла «Очерков из истории русского сознания» (Вестник Европы. 1889. Июнь, нояб., дек.).

Дмитрий Федорович Самарин (1831—1901) — общественный деятель, младший брат славянофила Ю. Ф. Самарина, близкий по взглядам к славянофилам. Самарин вступился в полемику за своего брата после появления в «Вестнике Европы» (1889. Июнь, ноябрь, декабрь) очерков В. С. Соловьева о славянофильстве из цикла «Очерки из истории русского сознания», вошедших позже в книгу Национальный вопрос под названием «Разложение славянофильства».

¹ Guettée, René François Vladimir. Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe. Paris, 1889.

² Соловьев В. С. Соч. М., 1989. Т. 1. С. 446, 465, 477, 478.

³ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М., 1888. Ч. 1. Т. 2. С. 142.

⁴ Там же. С. 159.

⁵ Там же. С. 143.

⁶ Самарин Д. Ф. Предисловие // Самарин Ю. Ф. Собр. соч. М., 1889. Т. 7. С. СХХIII.

⁷ Герцен А. И. Собр. соч. М., 1956. Т. IX. С. 159.

⁸ Речь идет о книге «История и будущность теократии» (Загреб, 1886).

⁹ На указание В. С. Соловьевым в книге «История и будущность теократии» (Загреб, 1886) неточностей у А. С. Хомякова Д. С. Хомяков ответил заметкой «По поводу исторических ошибок, открытых г. Соловьевым в богословских сочинениях Хомякова» (Православное обозрение. 1888. № 3. С. 611—615).

¹⁰ Соловьев писал в изданной в Париже по-французски брошюре «Русская идея» (1888): «В России идеи Борда-Демулена были восприняты Хомяковым, который положил свой выдающийся талант на популяризацию этих идей, придав им ложную видимость греко-русского православия» (см.: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 239).

¹¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 8. С. 354—355.

¹² Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1907. Т. 2. С. 170.

¹³ Там же. С. 169.

¹⁴ Богословские сочинения Хомякова были разрешены к распространению в России в 1873 г., но с обязательным условием помещения определения Св. Синода: «Неопределительность и неточность встречающихся в богословских сочинениях Хомякова некоторых выражений произошли от неполучения автором специального богословского образования» (см.: Хомяков А. С. Собр. соч. М., 1873. Т. 2. С. 1).

¹⁵ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2. С. 277.

¹⁶ «Индекс запрещенных книг» (лат.) — издававшийся Ватиканом в 1559—1966 список книг, которые запрещалось читать верующим под угрозой отлучения.

¹⁷ «Индекс книг, разрешенных к использованию в России» (лат.).

¹⁸ См.: Барсов Н. А. О значении Хомякова в истории отечественного богословия // Барсов Н. А. Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 267.

¹⁹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1907. Т. 2. С. 51—54.

²⁰ Лебедев А. А., *прот.* Разности церквей восточной и западной в учении о Пресвятой Деве Марии Богородице. 2-е изд. СПб., 1903. Т. 3. О главенстве папы.

В. С. Соловьев

Новая защита старого славянофильства
(Ответ Д. Ф. Самарину)

Впервые: Новое время. 1890. № 5049. 20 марта. С. 2—3. Печатается по изд.: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 501—512.

¹ И. С. Аксаков в его переписке. М., 1888. Ч. 1. Т. 1. С. 160, 173, 218.

² См. примеч. 3 к ст. В. С. Соловьева «Славянофильство и его вырождение» в наст. изд.

³ См. примеч. 12 к ст. Д. Ф. Самарина «Поборник вселенской правды» в наст. изд.

⁴ См. примеч. 8 к той же статье.

⁵ См. примеч. 17 к той же статье.

А. А. Киреев

Славянофильство и национализм. Ответ В. С. Соловьеву
<фрагменты>

Печатается по первому изд.: Славянофильство и национализм. Ответ г. Соловьеву. СПб., 1890. Статья является ответом на цикл статей В. С. Соловьева «Очерки из истории русского сознания» (Вестник Европы. 1889. Июнь., нояб., дек.).

Александр Алексеевич Киреев (1833—1910) — публицист славянофильской ориентации, генерал от кавалерии. Статьи К. собраны в изд.: Соч.: В 2 т. СПб., 1912. Т. 1—2. Кирееву принадлежит целый ряд работ

на тему славянофильства (см.: Соч. Т. 1), в том числе «Сущность славянофильского учения» (1883), «Катков и Аксаков» (1887), «В чем наша вера» (1887), «Анна Федоровна Аксакова» (1889), «Наши противники и наши союзники» (1893); «Петербург или Петроград» (1893), «Спор с западниками настоящей минуты» (1895), «Краткое изложение славянофильского учения» (1896), «Исчезнувшее славянофильство (1893)», «Народная политика как основа порядка. Ответ К. Леонтьеву» (1897), «Неославянофильство» (1909)». Вл. Соловьев в письме к Кирееву назвал его «последним могоканом славянофильского псевдо-православия» (Письма В. С. Соловьева. СПб., 1909. Т. 2. С. 120). Розанов в письме к С. А. Рачинскому приводит характеристику Киреева Н. Н. Страховым: «Превосходнейшей души человек, но не больших способностей» (ОР Российской национальной библиотеки. Фонд 631. Переписка С. А. Рачинского. Ед. хр. 82. № 56. Л. 128).

¹ Статьи Вл. Соловьева под общим заглавием «Очерки из истории русского сознания» (Вестник Европы. 1889. № 5, 6, 11, 12) позже в книге «Национальный вопрос» получили названия «Несколько слов в защиту Петра Великого» (№ 5) и «Славянофильство и его вырождение» (№ 6, 11, 12). Киреев отвечает на часть статьи «Славянофильство и его вырождение», напечатанную в «Вестнике Европы». 1889. № 11 (см.: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 444—469).

² <Катков М. Н.> Некролог И. С. Аксакова // Московские ведомости. 1886. 27 янв.

³ В 1885 г. Аксаков получил «первое предостережение» министра внутренних дел за то, что «газета “Русь” осуждает текущие события тоном, несовместимым с истинным патриотизмом, и стремится возбудить неуважение к правительству» (Русь. 1885. № 22. 30 нояб. С. 1).

⁴ Соловьев В. С. Указ. соч. Т. 1. С. 444.

⁵ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1963. Т. 4. С. 259.

Ю. Н. Говоруха-Отрок

Поход на славянофилов. По поводу статьи г. Чуйко
«Старое и новое славянофильство»

Печатается по первому изд.: Московские ведомости. 1890. 21 янв.
Подп.: Ю. Николаев.

Юрий Николаевич Говоруха-Отрок (18??—1896) — литературный критик, публицист, с 1891 г. сотрудник газеты «Московские ведомости» (псевд. Ю. Николаев). Как отмечалось после кончины критика, «по направлению Ю. Н. близко примыкал к новейшему славянофильству» (Памяти Ю. Н. Говорухи-Отрока. Сборник статей из «Русского обозрения». М., 1896. С. 23). Говоруха-Отрок опубликовал в «Московских ведомостях» немало статей, связанных со славянофильством: По поводу статьи г. А. А. Киреева «Славянофильство и национализм» // Моск. вед. 1890. 28 янв.; Новый критик славянофильства. По поводу статьи П. Г. Виноградова «И. Киреевский и начало московского славянофильства» // Моск. вед. 1892. 25 янв.; Новый критик славянофильства. «Разочарованный

славянофил» князя С. Трубецкого (о К. Н. Леонтьеве) // Моск. вед. 1892. 15 и 25 окт.; Славянофильство перед судом либеральной критики. П. Милуков. «Разложение славянофильства» // Моск. вед. 1893. 27 мая.

¹ М-ев П. <Матвеев П. А.> Жозеф де Местр и его политическая доктрина // Русский Вестник. 1889. Май. С. 220—238. Июнь. С. 74—95.

² См. примеч. 7 к статье А. А. Киреева «Славянофильство и национализм. Ответ г. Соловьеву» в наст. изд.

³ Чуйко В. Старое и новое славянофильство // Наблюдатель. 1890. № 1. С. 67.

О. Иосиф Фудель

Преемство от отцов (Письмо к кормчему «Благовеста»)

Печатается по первому изд.: Благовест. 1890. Вып. 5. С. 157—159.

Иосиф Иванович Фудель (1864—1918) — священник, публицист. Автор ок. 250 брошюр и статей, в которых нередко касался темы славянофильства и западничества. Близок по взглядам к К. Н. Леонтьеву, издатель его собр. соч. (1912—1913 гг.).

¹ «Благовест» — журнал славянофильской ориентации, выходивший в Петербурге в 1890—1896 гг. А. В. Васильев был его «кормчим» — неофициальным редактором.

² Шарапов писал А. Ф. Васильеву: «Да и мы с вами, если говорим о славянофильстве, если называем “Благовест” славянофильским изданием, конечно, не придаем этому названию узкого смысла московского учения с застышею программой и формами, мы употребляем слово “славянофильство” как почтенное, освященное временем и украшенное истинным русскими именами знамя, как характеристику нашего литературного преемства» (Благовест. 1890. 15 авг. Вып. 1. С. 20).

³ Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886. С. 62.

К. Н. Леонтьев

Славянофильство теории и славянофильство жизни

Впервые: Гражданин. 1891. № 99. 9 апр. С. 2. № 100. 10 апр. С. 1—2. Печатается по изд.: Леонтьев К. Н. Собр. соч. СПб., 1913. Т. 7. С. 427—437.

Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891) — философ, публицист, писатель консервативного направления. Леонтьев признавал за славянофильством определенные достоинства, прежде всего критику Запада («Гнилой Запад (да! — гнилой!» так и брызжет, так и смердит отовсюду...»), а также то, что «славянофилы явились на защиту “народных святынь”, на защиту церкви, общины, народных нравов и преданий. И множество людей помирили с их мечтами за некоторые практические их выводы» (Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. М., 1913. С. 26). В то же время

он считал важнейшим недостатком этого течения русской мысли «эгалитарный либерализм» и не признавал панславизма, считая, что борьба за освобождение славян лишь ускоряет «эгалитарный» процесс. Леонтьев называл себя «славянофилом на свой салтык» (*Леонтьев Константин*. Избранные письма. СПб., 1993. С. 362). Л. называл славянофилов «культуролобцами» за их идею православно-культурного русизма (*Леонтьев К. С.* Собр. соч. М., 1913 Т. 7. С. 288). Бердяев в книге «Константин Леонтьев» (1926) писал: «По душевным своим основам он не имеет почти ничего общего со славянофилами, и соприкосновение его теоретического мирозерцания со славянофильством очень поверхностно» (К. Н. Леонтьев: pro et contra. СПб.: 1995. Кн. 2. С. 58).

¹ «Русское дело» — московская газета славянофильской ориентации, издававшаяся С. Ф. Шараповым, была закрыта в 1889 г. за статью Н. П. Аксакова (Русское дело. 1889. № 6), в которой в категоричной форме оспаривались земские привилегии дворянства.

² Под псевдонимом Spectator в журнале «Русское обозрение» выступал В. А. Грингмут (1851—1907), с 1896 г. редактор-издатель газеты «Московские ведомости». Об И. С. Аксакове, А. А. Кирееве и взгляде Грингмута на славянофильство см.: Внутреннее обозрение. Текущие вопросы международной политики. VI. Россия и Европейские споры // Русское обозрение. 1890 г. Окт. С. 873—886. Подп.: Spectator.

³ Журнал славянофильского направления «Благовест» (ред. А. Васильев) издавался в Харькове в 1883—1887, а затем Петербурге. С 1890 по 1896 г. славянофильский журнал выходил «под руководством» А. Ф. Васильева, неофициального редактора, или «кормчего», с указанием места издания: Петроград.

⁴ *Riehl W. H.* Land und Leute. Stuttgart, 1853.

<Прот. А. В. Горский>

<Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова>

Печатается по первому изд.: Богословский вестник. 1900. Т. 3. Ноябрь. С. 516—543.

Александр Васильевич Горский (1812—1875) — священник, профессор МДА, в 1862—1875 гг. — ректор академии, историк Церкви, археолог, с 1860 г. протоиерей Архангельского собора Кремля. Опубликованные в 1900 г. замечания были написаны в 1868 г. (сам А. В. Горский своих трудов не печатал из скромности). См. ответ на работу А. В. Горского: *Хомяков Д. А.* О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова в наст. изд. Горский разбирает преимущественно статью А. С. Хомякова «Церковь одна», выходившую сначала под названием «О церкви» (Православное обозрение. 1864. Март).

¹ *Лебедев А. П.* Протоиерей А. В. Горский, ректор и профессор Московской Духовной Академии (по поводу 25-летия со дня его кончины: 1875—1900 г.) // Вера и Церковь. 1900. № 8. С. 436: «Припоминаю следующее: он обстоятельно и с большим остроумием разбирал неправильность

определения понятия: догмат — в догматике Преосв. Макария; победоносно опровергал учение о Церкви мнимого русского богослова Хомякова...»

² Папа Гонорий I был подвергнут анафеме за монофелитскую ересь (уже после кончины) на 6-м Вселенском (или 3-м Константинопольском) соборе 680—682 гг., а не на Халкидонском (т. е. 4-м) соборе, как ошибочно написал Хомяков в примечании к работе «Церковь одна». Ошибка была пропущена в 1864 г. в «Православном обозрении» (с. 21) и в пражском издании 1867 г. (с. 5).

³ Горский ссылается на книгу католического богослова А. Пихлера: *Pichler A. Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. München, 1865. Bd. 1. S. 534.*

Д. А. Хомяков

О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения Хомякова

Впервые: Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. М., 1907. Т. 2. С. 517—540. Подп.: Д. Х. Датировано автором 26 ноября 1901 г.

Хомяков Дмитрий Алексеевич (1841—1919) — мыслитель и церковный деятель, сын А. С. Хомякова. Принимал участие в выпуске собрания сочинений отца, сотрудничал в журнале «Русский архив», был близок к Кругу ищущих христианского просвещения.

¹ Профессор Московской духовной академии П. С. Казанский в письме от 24 ноября 1868 г. к А. Н. Бахметевой дал развернутую собственную оценку тому богословских сочинений Хомякова (У Троицы в Академии. 1814—1914. Юбилейный сборник исторических материалов. М., 1914. С. 543—549). Несмотря на критику рационалистических тенденций Хомякова и упреки в поверхностном знании им догматов, он писал: «Церковь не даст ему титла, даваемого г. Самариним, но будет молить Господа Бога о прощении грехов его неведения и анафемы как ересиарху не провозгласит. Ищущий истины всегда достоин уважения» (Там же. С. 546). В заключение проф. Казанский писал: «Вчера (16 числа) <16 нояб. 1868 г.> спросил я Александра Вас. Горского: «Читали ли Вы Хомякова?» — «Читал». — «Какое впечатление произвело чтение?» — «Их православие не то, как мы его знаем и понимаем. Везде видно стремление если не отвергнуть, то унижить значение иерархии. Видно теплое чувство, теплое сердце, но также видно, что человек имел самые поверхностные сведения о догматах Православной Церкви. Самарин человек умный, и странно, как мог он Хомякова назвать учителем Церкви» (Там же. С. 549).

² История Евангельская и Церкви Апостольской. Академические лекции А. В. Горского. По подлинным собственноручным его запискам. М., 1883.

³ См. примеч. 3 к заметкам Горского.

⁴ См.: *Остроумов М. А. Введение в церковное каноническое право. Харьков, 1893. Т. 1.*

⁵ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 151. Ответ на статью А. Градовского «Мечты и действительность (По поводу речи Ф. М. Достоевского)» (Голос. 1880. № 174. 25 июня; то же: *Градовский А. Д.* Собр. соч. СПб., 1901. Т. 6. С. 375—383)..

⁶ Цитата из стихотворения «России» (1839) (*Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 112).

⁷ Митрополит всея Руси Исидор убеждал вел. кн. Василия II Темного, что уния с Римом необходима для защиты балканских славян и, побывав в Риме, отпал от православия после Флорентийского собора 1438—1439 гг.

⁸ *Макарий.* Введение в православное богословие. М., 1847.

Н. П. Аксаков

О старом и новом славянофильстве
(Письмо к А. В. Васильеву)
<фрагменты>

Печатается по первому изд.: Благовест. 1891. № 22—23.

Николай Петрович Аксаков (1848—1909) — публицист, философ, поэт, чиновник Государственного контроля (1893—1903), дальний родственник славянофилов Аксаковых. Член славянофильского кружка Т. И. Филиппова. Автор большого количества статей и брошюр, в том числе: «Духа не угашайте!» (1894); «Всеславянство» (СПб., 1910).

¹ *Васильев А. В.* Задачи и стремления славянофильства. СПб., 1904 (см. в наст. изд.).

² «*Самарин Ю. Ф.* Предисловие к богословским сочинениям Хомякова // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1907. Т. 2. С. VI.

³ «Толстой и сам не имеет прочной веры. Он мечется, будит и пугает спящих. Они просыпаются и начинают метаться вместе с Толстым» (*Шаранов С. Ф.* Письмо издателя «Русского дела» // Благовест. 1890. Вып. 1. С. 19—20).

⁴ *Васильев А. В.* Памяти С. Хомякова // Благовест. 1891. № 3, 4.

⁵ И. Н. Беклемишев, известный как Берсень-Беклемишев, был послом в Польше в 1492 г. и в Крыму в 1502 г. По делу Максима Грека был уличен в «дерзких словах» против Государя и обезглавлен зимой 1525 г.

Ю. Н. Говоруха-Отрок

Новый критик славянофильства. «Разочарованный славянофил».
Статья князя С. Н. Трубецкого. «Вестник Европы», октябрь

Печатается по первому изд.: Московские ведомости. 1892. 15 и 29 окт. Подп.: *Ю. Николаев.* Отклик на ст.: *Трубецкой С. Н., кн.* Разочарованный славянофил // Вестник Европы. 1892. Окт. С. 772—810 (перепеч. в кн.: *К. Н. Леонтьев: pro et contra.* СПб., 1995. Т. 1. С. 123—159).

¹ Вестник Европы. 1891. Дек. С. 880.

² Книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» посвящена полемика В. С. Соловьева с Н. Н. Страховым (см.: *Соловьев В. С. Соч.*: В 2 т. М., 1989. Т. 1).

³ Филоксера — частое и опасное заболевание виноградников. Н. Я. Данилевский посвятил борьбе с филоксерой ряд научных статей.

⁴ О. М. Бодянский издал первую часть книги «Византия и славянство» в «Чтениях в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете» (ЧТОИДР. 1875. Кн. 3. Июль—сент. Отд. V. С. 1—132; отд. оттиск: М., 1875).

⁵ См.: *Леонтьев К. Н.* Дело раскольника Куртина // Собр. соч. М., 1913. Т. 7. С. 29—31; Дело казака Кувайцева // Там же. С. 31—35.

⁶ См.: *Виноградов П.* <Г.> И. В. Киреевский и начало московского славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1892. № 11. С. 98—126.

⁷ <Говоруха-Отрок Ю. Н.> Новый критик славянофильства. По поводу статьи П. Г. Виноградова «И. Киреевский и начало московского славянофильства». Вопросы философии и психологии. Кн. 11-я // Московские ведомости. 1892. 25 янв. № 25. Подп.: Ю. Николаев.

П. Н. Милюков

Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев
<фрагменты>

Печатается по первому изд.: Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 3 (18). Май. С. 46—96.

Павел Николаевич Милюков (1859—1943) — историк, публицист, политик. Один из лидеров кадетов.

¹ *Герцен А. И.* Собр. соч.: М., 1956. Т. II. С. 258.

² *Самарин Ю. Ф.* Избр. произведения. М., 1996. С. 480.

³ Ср.: «Племенные особенности, как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие» (*Киреевский И. В.* Избр. статьи. Л., 1974. С. 224).

⁴ Страхов, друг Данилевского, ни в коей мере не был ни его «последователем», ни «учеником».

⁵ Имеется в виду участие А. И. Кошелева в издании славянофильской «Русской беседы» в 1856—1860 гг. и более либеральной «Беседы», издававшейся С. А. Юрьевым в 1871—1872 гг., который, по словам И. С. Аксакова, «восхваляет Хомякова и млеет перед памятью Чернышевского, угождая и нашим и вашим» (Письмо И. С. Аксакова к А. И. Кошелеву от 28 марта 1881 г. Цит. по коммент. Т. Ф. Пирожковой в кн.: Записки А. И. Кошелева. М., 2002. С. 427).

В. С. Соловьев

Замечания на лекцию П. Н. Милюкова

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 3 (18). Май. С. 149—154.

См. ответ П. Н. Милюкова «По поводу «Замечаний» Вл. Соловьева в наст. изд.

¹ Концепцию Милюкова относительно «славянофильства» В. С. Соловьева опровергали в печати, в частности, А. А. Киреев, Ю. Н. Говоруха-Отрок, Н. М. Соколов.

² Разумное основание, смысл, букв. «смысл существования» (*фр.*).

³ См.: *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. Вып. II // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М. 1989. Т. 2.

⁴ Имеется в виду С. Н. Трубецкой — автор книги «Метафизика в Древней Греции» (1890).

⁵ Название неточное — Соловьев соединил в нем названия двух произведений Милюкова: его магистерской диссертации «Государственное хозяйство России в 1-й четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого» (1892) и книги «Спорные вопросы финансовой истории Московского государства» (СПб., 1892).

⁶ В статье «Катков и его враги на празднике Пушкина» К. Н. Леонтьев предлагал «заживо политически канонизировать Каткова. Открыть подписку на памятник ему, тут же близко от Пушкина на Страстном бульваре» (Собр. соч. СПб., 1913. Т. 7. С. 211).

Кн. С. Н. Трубецкой

Противоречия нашей культуры

Печатается по первому изд.: Вестник Европы. 1894. Август. С. 510—527.

Трубецкой Сергей Николаевич (1862—1905) — князь, философ, профессор Московского университета. По взглядам примыкал к либеральному западничеству, разделяя антиславянофильские взгляды В. С. Соловьева. Однако в теории познания С. Н. Трубецкого содержались элементы, близкие славянофильскому направлению.

¹ Имеется в виду сочинение «Наши противники и наши союзники». Сообщение А. А. Киреева торжественному собранию Славянского благотворительного общества 19 дек. 1893 г. — см.: *Киреев А. А.* Соч. СПб., 1912. Ч. 1. С. 149—158. См. также пространный ответ Киреева кн. С. Н. Трубецкому «Спор с западниками настоящей минуты» // Там же. С. 159—206.

² Статья С. Н. Трубецкого «Разочарованный славянофил» (Вестник Европы. 1892. Окт. С. 772—810; воспроизведена в кн.: К. Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Т. 1. С. 123—159). По мнению Н. А. Бердяева, эта статья Трубецкого, как и известная статья «Разложение славянофиль-

ства» П. Милюкова, «представляют типически либеральный и малоинтересный подход к Леонтьеву» (Н. А. Бердяев о русской философии: В 2 т. Изд. Уральского ун-та, 1991. Т. 2. С. 284).

³ *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. СПб., 1913. Т. 7. С. 106: «Не сочувствуя, понятно, лично и в прямом духовном смысле их церковным уклонам, мы считаем староверчество одним из самых спасительных, прочных тормозов нашего прогресса» (Передовая из «Варшавского вестника» 7 февраля 1880 г.).

⁴ См.: *Леонтьев К. Н.* Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения (1885 года) // Собр. соч. СПб., 1913. Т. 7. С. 476—484.

⁵ *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 451—462.

А. Волинский

Литературные заметки
<Д. И. Писарев об И. В. Киреевском>

Печатается по первому изд.: *Волинский А.* Литературные заметки // Северный вестник. 1895. № 5. С. 254—262.

Аким Львович Волинский (наст. фам. А. Л. Флексер; 1861—1926) — литературный критик, философ, искусствовед, сотрудник журнала «Северные записки». Автор книг: «Русские критики» (СПб., 1896); «Леонардо да Винчи» (СПб., 1899); «Борьба за идеализм» (СПб., 1900); «Книга великого гнева» (СПб., 1904); «Ф. М. Достоевский» (СПб., 1906; 2-е изд. СПб., 1908); «Лесков» (Пг., 1923).

¹ Материалы для биографии Ивана Васильевича Киреевского // Полное собрание сочинений Ивана Васильевича Киреевского. М., 1861. С. 3—111.

² Автором неподписанной статьи «Московское словенство» в «Современнике» был М. А. Антонович. См. эту статью в наст. изд.

3. Споры и мнения периода «неославянофильства»

М. О. Меньшиков

Суть славянофильства

Впервые: Новое время. 1905. № 10515. 12 июня. С. 4. Печатается по изд.: *Меньшиков М. О.* Письма к ближним. СПб., 1905. Письмо CLXVII. С. 197—207.

Михаил Осипович Меньшиков (1859—1918) — публицист, сотрудник «Нового времени» (1901—1917). Неожиданно отрицательное отношение патриотически настроенного Меньшикова к славянофилам обусловлено

религиозным скептицизмом публициста, неприятием с точки зрения «здорового смысла» чуждого ему мечтательного идеализма и мистицизма.

¹ Ис. 11, 7.

² Имеется в виду исихазм — этико-аскетическое течение в восточно-христианском монашестве; христианское мировоззрение, отождествляемое главным образом с учением Григория Паламы (1293—1359). Современная Церковь считает исихазм учением подлинного подвижничества.

³ Аксаков К. С. Записка о внутреннем состоянии России // Русь. 1881. № 28. 23 мая. С. 12—13.

⁴ Немецкому алхимику XIII в. Б. Шварцу, монаху ордена кордельеров, приписывается приоритет открытия пороха при экспериментах с селитрой.

⁵ Киреев А. А. Письмо в редакцию // Новое время. 1905. № 10465. 25 апр. (см.: Киреев А. А. Соч. Т. 1. СПб., 1912. С. 275).

⁶ Грановский писал К. Д. Кавелину о славянофилах 2 октября 1855 г., за два дня до смерти, в связи с их хлопотами об открытии «Русской беседы»: «Эти люди противны мне, как гробы, — от них пахнет мертвечиной. Ни одной светлой мысли, ни одного благородного взгляда. Оппозиция их бесплодна, потому что основана на одном отрицании того, что сделано у нас в полтора столетия новейшей истории. Я до смерти рад, что они затеяли журнал... я рад, потому что этому воззрению надо высказаться до конца, выступить наружу во всей красоте своей. Придется поневоле снять с себя либеральные украшения, которыми морочили они детей. Надобно будет сказать последнее слово системы, а это последнее слово — православная патриархальность, несовместная ни с каким движением вперед» (Т. Н. Грановский и его переписка. М., 1897. Т. II. С. 457).

М. О. Гершензон

Славянофильство

Впервые: *Проскурина В.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998. С. 461—474. Печатается по изд.: *Гершензон М. О.* Избранное: В 4 т. М.; Иерусалим, 2000. Т. 3. С. 533—540.

Михаил Осипович Гершензон (1869—1925) — историк культуры и общественной мысли. Издатель «Полн. собр. соч.» И. В. Киреевского в изд. «Путь» (т. 1—2, 1911); автор статей о И. В. и П. В. Киреевских и Ю. Ф. Самарине. В сборнике «Вехи» (1909) Гершензон противопоставлял «лучезарный идеал» славянофильства радикальной интеллигенции — «сонмищу больных, изолированному в собственной стране» (Вехи. 3-е изд. М., 1909. С. 81). Статья «Славянофильство» была написана для Энциклопедического словаря братьев Гранат, но в словаре не появилась.

¹ Записка Н. М. Карамзина «О древней и новой России» (1811).

² Слова из просительной ектении.

С. Л. Франк

О национализме в философии

Впервые: Русская мысль. 1910. Кн. 9. С. 162—171. Печатается по изд.: Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 103—112.

Семен Людвигович Франк (1877—1950) — религиозный философ, в 1910-х годах сотрудник журнала «Логос», с резкой критикой которого выступил В. Ф. Эрн в статье «Нечто о “Логосе”, русской философии и научности» (Московский еженедельник. 1909. № 29—32). После этого ответа С. Л. Франка развернулась полемика (см. также статью Эрна «Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку» в наст. изд. и «Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В. Ф. Эрна» (Русская мысль. 1910. № 11. С. 130—137).

¹ Цитата из ч. 1 трагедии «Фауст» (1833) И. В. Гете. Ср. в рус. пер. Б. Л. Пастернака: *Гете И. В. Собр. соч.*: В 10 т. М., 1976. Т. 2. С. 66.

² Цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Ex Oriente lux» (1890).

³ Эрн упоминает «Марбург и Фрайбург» как города, где развивалось неокантианство.

⁴ См.: *Гершензон М. О. Жизнь Печерина*. М., 1910. С. 106.

⁵ Речь идет об английском неореализме, представителями которого были Дж. Э. Мур, Б. Рассел, Ч. Д. Бруод и др.

⁶ Цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Имману-Эль» (ранее 1892). См.: *Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы*. Л., 1974. С. 89.

⁷ См.: *Русанов Н. Чернышевский в Сибири // Русское богатство*. 1910. № 5. С. 191—192: «В мирозерцании знаменитого социалиста, по моему мнению, есть много сократического: Чернышевский некоторыми сторонами довольно сильно напоминает мне Сократа...»

В. Ф. Эрн

Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку

Впервые: Русская мысль. 1910. № 10. С. 116—129. Печатается по кн.: Эрн В. Ф. Борьба за Логос. М., 1911. С. 120—142. Ответ на статью С. Франка «О национализме в философии» — см. в наст. изд.

Владимир Францевич Эрн (наст. имя по отцу Владимир Гаврилович Арефьев; 1881—1917) — мыслитель и публицист славянофильской ориентации. Автор книг «Борьба за Логос» (1911).

¹ Сирах. 11, 7.

² «Интеллигенция <...> корыстно относилась к самой истине, требовала от истины, чтобы она стала орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья» (*Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи*. 3-е изд. М., 1909. С. 8).

³ *Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал*. Гл. XIV (см.: Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 717—734).

⁴ См. статью П. Н. Милюкова «Разложение славянофильства» в наст. изд.

⁵ «Назадники» (т. е. ретрограды) — словечко В. С. Соловьева.

⁶ *Лопатин Л. М.* Князь Трубецкой и его общее философское мирозерцание // Вопросы философии и психологии. 1906. № 1. С. 49.

⁷ *Эрн В. Ф.* Беркли как родоначальник современного имманентизма // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 413—436 (*Эрн В. Ф.* Борьба за Логос. М., 1911. С. 26—51).

⁸ *Лопатин Л. М.* Лекции по истории новой философии. Ч. 1. М., 1914. С. 145.

⁹ См.: *Шеллинг Ф. В.* Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 64—69.

¹⁰ *Ефименко А. Я.* Личность Г. С. Сковороды как мыслителя // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 10. С. 419—444.

¹¹ *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона // Вестник Европы. 1898. Март, апр. (см.: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 582—625).

¹² *Эрн В. Ф.* Гносеология В. С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 129—206.

¹³ См. примеч. 5. к статье С. Л. Франка «О национализме в философии» в наст. изд.

¹⁴ *Франк С. Л.* Проблема власти // Вопросы жизни. 1905. Март. С. 205—250 (То же: *Франк С. Л.* Философия и Жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910).

¹⁵ Душа мира (*лат.*).

¹⁶ Природа сотворенная творящая (*лат.*).

Андрей Белый

Неославянофильство и западничество
в современной русской философской мысли

Печатается по первому изд.: Утро России. 1910. 15 окт. № 274.
С. 2. Подп.: *Андрей Белый.*

Андрей Белый (наст. имя Борис Николаевич Бугаев) (1880—1934) — поэт, прозаик, литературный критик, мыслитель.

¹ Автор излагает мысль В. С. Соловьева своими словами. Ср.: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 349.

² Имеется в виду рецензия: *В. Х.* <*Хвостов В. М.*> Логос. Международный ежегодник. Кн. 1. Кн-во «Мусагет». М., 1910 // Московский еженедельник. 1910. 1 мая. № 17. С. 58—59.

С. Л. Франк

Возрождение славянофильства

Первые: Русская мысль. 1911. Кн. 10. Отд. 3. С. 27—30.

¹ *Трубецкой С. Н.* Учение о св. Троице (Критические замечания) // Трубецкой С. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева. Соч. М., 2000. Т. 1. С. 309—315.

П. П. Перцов

Тень славянофильства

Впервые: Новое время. 1912. № 13010. 2 июня. Иллюст. прилож. С. 10—11. Печатается по изд.: *Перцов П.* Панрусизм или панславизм. СПб., 1913. С. 57—60.

Перцов Петр Петрович (1868—1947) — литературный критик, публицист, редактор журнала «Новый путь» (1902—1903), сотрудник газет «Новое время», «Слово». «Голос Москвы» и др. Автор книг «Первый сборник» (1902), «Венеция и венецианская живопись» (1912), «Панрусизм или панславизм?» (1913), «Ранний Блок» (1922), «Литературные воспоминания. 1890—1902» (1933) и др. На протяжении всей жизни работал над собственной философской системой, которую называл «диалогией».

¹ *Бердяев Н. А.* Хомяков. М., 1912.

² Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «России» (1854).

А. С. Глинка-Волжский

Святая Русь и русское призвание

Гл. 1

Печатается по первому изданию: *Волжский А. С.* Святая Русь. М., 1914.

Глинка-Волжский (наст. фам. Глинка, псевд. Волжский) Александр Сергеевич (1878—1940) — критик, литературовед, религиозный мыслитель, публицист славянофильской ориентации. Автор книг «Ф. М. Достоевский. Жизнь и проповедь» (1906), «Из мира религиозных исканий» (1906), «Святая Русь и русское призвание» (1915) и др.

¹ *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М. 1989. Т. 2. С. 220.

² Цитата поэмы А. С. Пушкина «Евгений Онегин» (Гл. 7, I).

³ *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 91.

В. Ф. Эрн

Время славянофильствует

<фрагмент>

Впервые: *Эрн В. Ф.* Время славянофильствует. М., 1915. Печатается по изд.: *Эрн В. Ф.* Соч. М., 1991. С. 371—383. Первая из двух лекций, прочитанная на закрытом заседании Московского религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьева 29 января 1915 г. (вторая — в Московском университете 21 февраля 1915 г.).

Н. А. Бердяев

Эпигонам славянофильства

Печатается по первому изд.: Биржевые ведомости. 1915. 18 февр. Утр. вып. Статья является ответом на статью В. Ф. Эрн «Полет Валькирий» (Биржевые ведомости. 1915. 30 янв.).

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) — философ, публицист. Много писал об истории славянофильства. Взгляды Бердяева эволюционировали, и после прихода к идеализму он писал в сборнике «Вехи», вслед за славянофилами: «Истина не может быть национальной, истина всегда универсальна, но разные национальности могут быть призваны к раскрытию отдельных сторон истины. Свойства русского национального духа указуют на то, что мы призваны творить в области религиозной философии» (Вехи. Изд. 3-е. М., 1909. С. 19). Книга «Хомяков» (М., 1912) дала основание причислять его к либеральному крылу неославянофильства или «полуславянофильству» (*Перцов П. П.* Панславизм. СПб., 1913. С. 58), однако в его выступлениях против славянофильских тенденций в сочинениях Розанова, Булгакова, Эрн и Вяч. Иванова в 1915—1916 гг. (Судьбы России. М., 1918) прослеживается очевидный поворот в сторону «западничества». В эмиграции Бердяев написал книгу «Русская идея» (1948), которая во многом основывалась на славянофильской концепции. В книге «Самосознание» Бердяев писал о себе: «Я наследую традицию славянофилов и западников <...> несмотря на различие мирозерцаний» (*Бердяев Н. А.* Собр. соч. Т. 1. Paris, 1989. С. 10).

¹ Имеется в виду М. А. Бакунин (1814—1876) — революционер, публицист, один из основателей народничества и теоретик анархизма.

² Речь идет о статье Бердяева «О “вечно-бабьем” в русской душе» (Биржевые ведомости. 1914. 14 и 15 янв.), посвященной В. В. Розанову. Упоминание в ней как «эпигонов славянофильства» Эрн, Булгакова и Вяч. Иванова вызвало полемические ответы В. Ф. Эрн и затем Вяч. Иванова.

³ В. Ф. Эрн писал в статье «Полет Валькирий»: «На славянофильство сыпятся нападки... В негодовании этом *se touchent les extremités*: шестидесятник А. Кизеветтер встречается с самым авангардным мистиком Н. Бердяевым». Имеется в виду статья А. А. Кизеветтера «Россия и Европа» (СПб. ведомости. 1915. № 5. 8 янв. С. 2).

⁴ *Булгаков С. Н.* Родине // Утро России. 1914. 5 авг. № 181. С. 1.

В. И. Иванов

Живое предание. Ответ Бердяеву

Впервые: Биржевые ведомости. 1915. 18 марта. Печатается по изд.: *Иванов Вячеслав.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 346—352. Ответ на ст.: *Бердяев Н. А.* Эпигонам славянофильства // Биржевые ведомости. 1915. 18 февр. Утр. вып.

¹ *Эрн В.* Время славянофильствует. Публ. лекция. М., 1915.

² Анонимный одобрительный отзыв о статье Н. А. Бердяева в рубрике «Разные отклики» // Русские ведомости. 1915. № 42. 21 февр. С. 2.

³ Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855).

Н. А. Бердяев

Омертвевшее предание

Печатается по первому изд.: Биржевые ведомости. 1915. 8 апр. Ответ на ст.: *Иванов В. И.* Живое предание. Ответ Бердяеву // Биржевые ведомости 1915. 18 марта.

¹ *Бердяев Н. А.* Душа России. Публ. лекция. СПб., 1914.

² Мк. 12, 17; Лк. 20, 25.

Ф. К. Андреев

Московская Духовная Академия и славянофилы <Предисловие>

Впервые: *Андреев Ф. К.* Московская Духовная академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915. № 9—12. С. 563—644. Печатается по отд. оттиску: Сергиев Посад, 1916. С. 3—8.

Федор Константинович Андреев (1897—1929) — православный мыслитель, богослов, с 1913 г. преподаватель систематической философии и логики Московской духовной академии, автор большого труда «Ю. Ф. Самарин как религиозный мыслитель» (рукопись изъята ГПУ и не сохранилась), с 1922 г. священник. См. также работы Ф. К. Андреева: <Рец. на кн.:> *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 12. Письма // Богословский вестник. 1912. № 12. С. 841—857; <Рец. на кн.:> Сочинения Константина Сергеевича Аксакова / Ред. и примеч. Е. А. Ляцкого. Изд-во «Огни», 1915. Т. 1) // Богословский вестник. 1915. № 5. С. 191—212. См. рец. на книгу Андреева «Московская духовная академия и славянофилы»: *Александров А. А.* Рост интереса к славянофильству // Московские ведомости. 1916. 23 июня. С. 2.

¹ Программа журнала «Русская беседа» была напечатана в газете «Московские ведомости» (1856. № 27. 3 марта. Особое приложение).

С. А. Аскольдов

Отзвуки славянофильства в год войны

Впервые: Русская мысль. 1916. № 3. Отд. «В России и за границей». С. 1—5.

¹ К. Н. Леонтьев выступал против панславизма, предвидя, что освобождение Болгарии не даст ожидаемых славянофилами результатов, а

приведет только к распространению среди болгар европейского мещанства (см.: *Леонтьев К. Н. М.*, 1912. Т. 6. С. 253—259).

² *Булгаков С. Н.* Война и русское самосознание. Публ. лекция. М., 1914; *Волжский <А. С. Глинка>*. Святая Русь и русское призвание. М., 1915.

В. В. Розанов

Бердяев о молодом московском славянофильстве

Печатается по первому изд.: *Московские ведомости*. 1916. № 189. 17 авг. С. 2. Подп.: *Петроградский старожил*.

Статья является откликом на статьи Н. А. Бердяева в «Русской мысли», в частности: «Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия» (*Русская мысль*. 1916. Кн. VI. С. 1—31).

Василий Васильевич Розанов (1856—1919) — религиозный мыслитель, публицист, эссеист, близкий к славянофильству. Розанов написал о славянофильстве множество статей: «О борьбе с Западом, в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов (Н. Страхов)» (*Вопросы философии и психологии*. 1890. № 4); «Национальные таланты» (*Новое время*. 1902. 2 февр.); «Памяти А. С. Хомякова (1-ое мая 1804 — 1-ое мая 1904 г.)» (*Новый путь*. 1904. № 6); «Поминки по славянофильству и славянофилам» (*Новое время*. 1904. 21 мая); «Пестрые темы» (*Русское слово*. 1908. 22 и 25 мая); «Около народной души» (*Новое время*. 1908. 20 апр.); «А. С. Хомяков. К 50-летию со дня кончины его» (*Русское слово*. 1910. 23 сент.); «Киреевский и Герцен» (*Новое время*. 1911. 12 февр.); «Сочинения Ю. Ф. Самарина. Т. 4» (*Новое время*. 1911. 30 сент.). «Сочинения Ю. Ф. Самарина. Т. 12» (*Новое время*. 1912. 3 янв.); «Историко-литературный род Киреевских» (*Новое время*. 1912. 27 сент., 9 и 18 окт.); «Один из “стаи славной”» (*Новое время*. 1915. 27 февр.); «Молодые московские славянофилы перед судом Н. А. Бердяева» (*Колокол*. 1916. 26 авг.); «Важные труды о Хомякове» (*НВ*. 1916. 12 окт.); «П. А. Флоренский об А. С. Хомякове» (*Колокол*. 1916. 14 и 22 окт.) и др. В 1918 г. Розанов писал о своем отношении к славянофильству: «Сам так весь и горю. Ведь тоже “славянофил”. Ну, “с оттенками”. Бурлю. Кто же из русских не бурлит?» (*Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 255). Итог многолетним и противоречивым размышлениям Р. о С. подводит афоризм из книги «Мимолетное. 1914 год»: «Друзья мои: разве вы не знаете, что любовь не умирает. А славянофильство есть просто любовь русского к России. И она — бессмертна» (*Розанов В. В.* Когда начальство ушло... М., 1997. С. 411).

¹ *Бердяев Н. А.* Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия // *Русская мысль*. 1916. Кн. VI. С. 1—31.

² Собр. соч. философа-позитивиста В. В. Лесевича в 3 т. издавалось в Москве в 1915—1917 гг.

³ Имеется в виду о. Павел Флоренский. См.: Соль земли, то есть Сказание о жизни Старца Гефсиманского Скита иеромонаха Аввы Исидора,

собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским // Флоренский П. А. Собр. соч. М., 1996. Т. 1. С. 571—637.

⁴ Намек на участие Мережковских в масонской организации, которое подтверждается и историками масонства: «Например, создание специальной ложи для Д. С. Мережковского и З. Н. Гиппиус обеспечило влияние на Петербургское религиозно-философское общество...» (Серков А. И. История русского масонства. 1845—1945. СПб., 1997. С. 117).

В. В. Розанов

Еще о московских славянофилах

Печатается по первому изд.: Московские ведомости. 1916. № 218. 22 сент. С. 2. Подп.: *Петроградский старожил*.

¹ См. предыдущую статью.

² Имеется в виду «Кормчая книга».

³ Старец Герман (Гомзин) — сгиигумен Смоленской Зосимовой пустыни в Александровском уезде Владимирской губернии, духовно окормлял «Новоселовский кружок» (Кружок ищущих христианского просвещения), о котором пишет Розанов. Бердяев побывал у старца Германа вместе с М. А. Новоселовым и С. Н. Булгаковым: «Я сделал опыт поездки в Зосимову пустынь и встречи со старчеством. М. Новоселов всех старался туда вести. А поехал туда с ним и С. Булгаковым. *Опыт этот был для меня мучительный...* Старец Герман был простой мужик, без всякого образования. Он произвел на меня впечатление большой доброты и благостности. Я почувствовал большую снисходительность старца к человеческим грехам и слабостям. Более сильное и значительное впечатление на меня впоследствии произвел о. Алексей Мечев. О старце Германе у меня осталась хорошая память. Но это не то, что о нем говорили и чего искали» (Бердяев Н. А. Самопознание. Париж, 1989. С. 213—216).

⁴ Алексей Зосимовский (в миру Ф. А. Соловьев) — старец Зосимовой пустыни, долгое время был дьяконом Николо-Толмачевского храма в Москве, в 1895—1898 гг. пресвитером Большого Успенского собора в Кремле, в Смоленскую Зосимову пустынь поступил в 1898 г.

4. Мнения о славянофильстве в русской эмиграции

Л. П. Карсавин

<А. С. Хомяков. Фрагменты>

Печатается по первому изданию: *Карсавин Л. П.* Предисловие // Хомяков А. С. Церковь одна. Берлин, 1926. С. 3—19.

Карсавин Лев Платонович (1882—1952) — философ, историк-медиевист. Преподавал историю в С.-Петербургском университете. После рево-

люции был профессором Богословского института. В 1922 г. — выборный ректор Петроградского университета, но летом того же года выслан за границу. В эмиграции возглавил левое крыло евразийцев, но в 1929 г. порвал с ним. С 1927 г. жил в Литве и преподавал в Каунасском университете. Его фундаментальный курс издан: «История европейской культуры» (5 тт. Каунас. 1931—1937). В 1944—1949 гг. — директор Вильнюсского художественного музея. В 1949 г. арестован, скончался от туберкулеза в инвалидном лагере Абезь близ Воркуты

¹ Цитата из письма К. Н. Бестужева-Рюмина от 26 янв. 1884 г. (см.: *Шмурло Е.* Очерк жизни и научной деятельности К. Н. Бестужева-Рюмина. Юрьев, 1899. С. 236).

² Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «России» (1854).

³ См. статью о. А. М. Иванцова-Платонова в наст. изд.

⁴ *Барсов Н. П.* О значении Хомякова в истории отечественного богословия // Барсов Н. П. Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 265.

⁵ Имеется в виду критика славянофильства в работах проф. П. И. Линицкого, мнение которого оспаривал в «Православном обозрении» Ф. И. Смирнов. См.: *Линицкий П. И.* Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого // Труды Киевской духовной академии. 1882. № 3—5, 7, 8 (отд. изд.: Киев, 1888); *Смирнов Ф. И.* Богословское учение славянофилов пред судом проф. Линицкого // Православное обозрение. 1883. Окт. С. 273—295; *Линицкий П. И.* По поводу защиты славянофильства в «Православном обозрении» // Труды Киевской духовной академии. 1884. № 1. С. 77—94; *Смирнов Ф. И.* Вопрос о протестантстве в воззрениях Хомякова // Православное обозрение. 1884. Март. С. 533—552.

П. Б. Струве

Аксаковы и Аксаков

Печатается по изд.: *Струве П. Б.* Patriotica. Родина. Чужбина. СПб., 2000. С. 231—236.

Петр Бернгардович Струве (1870—1944) — публицист, политик и философ.

¹ См. примеч. 1 к статье «Задачи и стремления славянофильства» А. В. Васильева в наст. изд.

О. Георгий Флоровский

Вечное и преходящее в учении русских славянофилов

Впервые: Славянский глас (София). 1921. Т. 1. № 1—4. С. 59—77. Печатается по изд.: *Флоровский Георгий.* Церковь и цивилизация. СПб., 2005. С. 84—107.

Георгий Васильевич Флоровский (1893—1979) — богослов, историк культуры, священник (с 1932), автор книг «Восточные Отцы IV в.» (1931), «Византийские Отцы V—VIII вв.» (1933), «Пути русского богословия» (1937), *Collected Works*, 14 Vols. (Nordland, Mass., 1972—1979).

¹ *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: В 14 т. М., 1952. Т. 8. С. 248.

² *Герцен А. И.* Собр. соч. М., 1956. Т. IX. С. 75.

³ Там же. С. 161.

⁴ *Трубецкой С. Н.* Европа и человечество. София, 1920.

⁵ Цитата из сочинения Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» (1883—1892). Ср.: *Ницше Ф.* Собр. соч.: В 2 т. М., 1995. Т. 2. С. 210.

⁶ Ин. 16, 33 — «Я победил мир!»

Прот. В. В. Зеньковский

Славянофилы

Глава из кн.: Русские мыслители и Европа (Париж, 1955)

Печатается по изд.: *Зеньковский В. В., прот.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 37—51.

Василий Васильевич Зеньковский (1881—1962) — историк русской религиозно-философской мысли, священник (с 1942 г.), профессор Богословской академии в Париже (с 1926 г.).

¹ *A. Koyré.* La philosophie et le problème national en Russie au debut du XIX siècle. Paris, 1929; рус. пер.: *Койре А. В.* Философия и национальная проблема в начале XIX века в России. М., 2005 (см. также: *Koyré Alexandre.* Etudes sur l'histoire de la philosophie en Russie. Paris, 1950); *Gratieux A. A. S. Khomiakoff* (1804—1860) et le mouvement slavophile. Vol. 1—2. Paris, 1939; Vol. 3 Paris, 1953.

² В примечании к гл. I Зеньковский пишет: «О западных источниках учения об одряхлении Запада см. этюд П. Б. Струве о С. П. Шевыреве (Записки Рус. Научн. Инст. в Белграде, 1940)» (*Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 21).

³ Имеется в виду К. С. Аксаков, автор стихотворения «Свободное слово» (1854).

⁴ Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Мечта» (1834).

⁵ *Свербеев Д. Н.* Воспоминание об А. И. Герцене // Записки. М., 1899. Т. 1. С. 496—507.

⁶ Имеется в виду статья Ю. Ф. Самарина «О мнениях “Современника”, исторических и литературных» (Москвитянин. 1847. Кн. 2. Отд. критики. С. 133—222. Подп.: М... З... К...). Она является ответом на статью К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России» (Современник. 1847. Т. 1. № 1).

⁷ *Blanc L.* Histoire de la Révolution française. 1847—1862.

⁸ *Гершензон М. О.* Исторические записки (о русском обществе). М., 1910.

⁹ Неточная цитата из сочинения Хомякова «Разговор в Подмосквой» (Русская беседа. 1856. Кн. 2). См.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 544.

¹⁰ Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Соч. М., 1994. С. 483—593.

С. А. Левицкий

Ранние славянофилы

Печатается по изд.: *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 48—54.

Сергей Александрович Левицкий (1908—1983) — русский эмигрант, историк философии, мыслитель, выразитель идеологии русского «солидаризма», лежавшей в основе политической программы НТС.

¹ Герцен А. И. Собр. соч. М., 1956. Т. VI. С. 17—18.

² Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 15—16.

³ См. примеч. 1 к фрагменту из книги А. И. Герцена «Былое и думы» в наст. изд.

⁴ Это известное нигилистическое четверостишие принадлежит не Б. Н. Алмазову, а В. С. Печерину, который написал «безумные строки», по его собственному признанию, «в припадке байронизма» в Берлине (послано в Петербург в письме от 5 июля 1834; опубл.: *Гершензон М. О.* Жизнь Печерина. М., 1910. С. 108).

⁵ Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Мечта» (1835). Печаталось в журнале «Маяк» (1843. № 10, под заглавием «Восток и Запад», с изменением в 1-й строке).

⁶ По всей видимости, ошибка памяти: автор явно имел в виду С. П. Шевырева.

5. Отзывы о славянофильстве в СССР и постсоветской России

А. Ф. Лосев

Филология и эстетика Константина Аксакова

Печатается по изд.: *Лосев А. Ф.* Имя. СПб., 1997. С. 94—100. Тезисы доклада в ГАХН 8 марта 1928 г.

Алексей Федорович Лосев (1893—1988) — философ, автор многочисленных книг по истории философии и эстетики.

¹ Ф. И. Буславев писал не без иронии в заключении своей рецензии на брошюру Аксакова: «Признаемся чистосердечно, если это не жестокая насмешка над изучением русской народности не по живым фактам, а по

отвлеченным теориям немецкой философии, то грустно сознаться, как мало еще сочувствия в некоторых грамматистах к национальным началам русской грамматики!» (*Буслаев Ф.* <Рец. на кн.:> «О русских глаголах». Константина Аксакова. Москва. 1855 // Отечественные записки. Т. 101. 1855. Авг. Критика. С. 45). И. И. Срезневский не столько критиковал Аксакова, сколько сетовал на философский, скорее чем филологический, характер сочинения: «Рассуждение г. Аксакова не филологическое, а философское; если оно пробуждает мысль, то и достигает своей цели; а едва ли можно сказать, что оно не пробуждает мысли. Нельзя, впрочем, не пожалеть, зачем оно не филологическое, зачем автор не дал места разбору употребления глаголов в древнем славянском языке по нескольким его наречиям...» (*Срезневский И. И.* <Рец. на кн.:> Аксаков К. О русских глаголах. М., 1855 // Изв. Имп. Академии наук по отд. русской словесности. СПб., 1855. Т. IV. С. 354—355). С. А. Венгеров прямо заявлял о «научной малоценности» филологических трудов Аксакова: «Не имеют они сколько-нибудь видной научной ценности и не принадлежит Константин Аксаков к авторитетным деятелям русской филологии!» (*Венгеров С. А.* Передовой боец славянофильства. К. С. Аксаков // Венгеров С. А. Героический характер русской литературы. СПб., 1907. С. 439). Аксакова критиковал также Н. И. Греч, автор «Пространной русской грамматики» (1827—1830): «В этой книге столько странного, непонятного даже, смеем сказать, что уродливого, что теряешься в выборе ошибок и ложных мнений по необычайному их изобилию (<Греч Н. И.> Замечания на книгу «Опыт русской грамматики» Константина Аксакова. Ч. 1. СПб., 1860. С. 10. Подп.: *Бывший учитель*). И. В. Киреевский, однако, ставя К. С. Аксакову ряд вопросов по поводу присланной им лингвистической работы, признавал все же ее значимость (см.: *Материалы... // Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 102—108). А. С. Хомяков отмечал: «Глубока мысль К. С. Аксакова в его грамматике, что слово есть воссоздание мира» (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 334).

² В Предисловии к лингвистическому труду старшего брата И. С. Аксаков писал о его «славянофильском отношении» к русскому языкознанию: «Константину Сергеевичу без сомнения не хватало ни той обширной эрудиции, которая лежит в основании ученых трудов германских филологов, ни того близкого знакомства с литературою предмета, которое обнаруживают многие из русских ученых, особенно в области сравнительной филологии. Но этот недостаток, им вполне сознаваемый, едва ли не с избытком восполнялся его филологическим чутьем, его способностью проникать в самые духовные недра слов и угадывать сокровенную мысль грамматических видоизменений. Во всякое случае, бесспорно то, что шел он в русской филологии путем совершенно новым и до него неизведанным, что он поставил точку зрения вполне самостоятельную <...> с которой одной только могут, по нашему мнению, открыться перед русскими филологами новые горизонты самобытной русской мысли, новые законы, новые богатства русского Слова. Главное же богатство этого Слова, по мнению Константина Сергеевича, есть *богатство свободы* <...> самый опыт «Русской грамматики» может быть, по справедливости, назван опытом философии русского языка» (*Аксаков И. С.* Вступление // Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М., 1889. Т. 2. С. VIII—XIX, XII).

В. В. Кожин

О главном в наследии славянофилов

Впервые: Вопросы литературы. 1969. № 10. С. 113—131.

Кожин Вадим Валерьянович (1930—2001) — литературовед, критик, публицист, историк, автор книг «Происхождение романа» (1963), «Николай Рубцов» (1976), «Стихи и поэзия» (1980), «Тютчев» (ЖЗЛ, 1988), «Размышления о русской литературе» (1991), «Загадочные страницы истории. XX век» (1995), «История Руси и русского слова. Современный взгляд» (М., 1997); «Россия. Век XX-й. 1901—1939», «Победы и беды России» (2000) и др.

¹ См.: Янов Александр. Загадка славянофильской критики // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 116.

² Там же. С. 109—110.

³ Дементьев А. Сомнительная методология // Вопросы литературы. 1968. № 12. С. 80.

⁴ Николаев Д. Сатирическое отрицание и отрицание сатиры // Вопросы литературы. 1968. № 12. С. 94.

⁵ Там же. С. 95.

⁶ Дементьев А. «Концепция», «конструкция» и «модель» // Вопросы литературы. 1969. № 7. С. 128.

⁷ Фризман Л. За научную объективность // Вопросы литературы. 1969. № 7. С. 138.

⁸ Янов Александр. Указ. соч. С. 116, 105.

⁹ Дементьев А. «Концепция», «конструкция» и «модель»... С. 126.

¹⁰ Егоров Б. Ф. Проблема, которую необходимо решить // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 130, 131.

С. С. Дмитриев

Подход должен быть конкретно-исторический

Печатается по первому изданию: Русская литература. 1969. № 12. С. 73—84.

Дмитриев Сергей Сергеевич (1906—1991) — историк, автор ряда основополагающих для советского периода статей о славянофильстве: Славянофилы и славянофильство // Историк-марксист. 1941. № 1; Западники и славянофилы // Молодой большевик. 1941. № 11; Славянофилы // Советская историческая энциклопедия. М., 1971. Т. 13; Славянофилы // БСЭ. М., 1976. Т. 23; Ранние славянофилы и утопический социализм // Вопросы истории. 1993. № 5 и др.

¹ Янов Александр. Загадка славянофильской критики // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 99.

² Там же.

- ³ Там же. С. 100.
- ⁴ *Иванов А.* Вопросы литературы. 1969. № 7. С. 129.
- ⁵ *Цаголов Н. А.* Экономические программы славянофилов // Очерки русской экономической мысли периода падения крепостного права. М., 1956.
- ⁶ *Дементьев А. Г.* «Москвитянин» // Очерки по истории русской журналистики и критики. Т. 1. XVIII век и первая половина XIX в. Л., 1950. С. 486—520; Очерки по истории русской журналистики 1840—1850-х гг. М.; Л., 1951. С. 183—240, 337—404; Журналистика и критика сороковых годов // История русской литературы. Т. VII. М.; Л., 1955. С. 745—774.
- ⁷ *Азадовский М.* <К.>. Киреевский и Языков // А. Литература и фольклор. Л., 1938. С. 133—154; Славянофильская фольклористика // А. История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1. С. 368—416
- ⁸ *Дмитриев С. С.* Славянофилы и славянофильство // Историк-марксист. 1941. № 1. С. 85—97; *Ганичев И.* Обсуждение доклада С. С. Дмитриева «Славянофилы и славянофильство». Информация о дискуссии // Историк-марксист. 1941. № 1. С. 97—100
- ⁹ *Дементьев А. Г.* «Концепция», «конструкция» и «модель» // Вопросы литературы. 1969. № 7. С. 117.
- ¹⁰ *Герцен А. И.* Собр. соч. М., 1955. Т. VI. С. 17—18.
- ¹¹ *Янов Александр.* Указ. соч. С. 91—92.
- ¹² Там же. С. 116.
- ¹³ *Кожин В.* О главном в наследии славянофилов // Вопросы литературы. 1969. № 10. С. 114.
- ¹⁴ *Егоров Б.* Проблема, которую необходимо решить // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 128.
- ¹⁵ Там же. С. 131.
- ¹⁶ *Покровский С.* Мнимая загадка // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 121.
- ¹⁷ Там же. С. 122.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 126.
- ²⁰ *Дементьев А.* «Концепция», «конструкция» и «модель». С. 120.
- ²¹ *Фризман Л. Г.* С научной объективностью // Вопросы литературы. 1969. № 7. С. 142.
- ²² Там же. С. 141.
- ²³ Библиографию по Ф. В. Чижову см. в кн.: *Симонова Инна.* Федор Чижов (серия «ЖЗЛ»). М., 2002. С. 331—334.
- ²⁴ *Стахович М. А.* Очерк истории 7-струнной гитары // Москвитянин 1854. Т. 4; История 7-струнной гитары. СПб., 1864; Собрание русских народных песен. Тетр. 1—4. СПб.; М., 1855.
- ²⁵ *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1861. С. 418.
- ²⁶ *Покровский С.* С. 122.

А. С. Панарин

Способна ли построить царство христианская душа?

Впервые: Москва. 2001. № 11. С. 146—151 (с подзаголовком «Когда время славянофильствует»). Печатается по кн.: *Панарин А. С. Православная цивилизация в современном мире*. М., 2002. Гл. 5. Священство и царство. С. 182—188.

Панарин Александр Сергеевич (1940—2003) — философ, политолог. Основные произведения: «Россия в цивилизационном процессе (Между атлантизмом и евразийством). М., 1995); «“Вторая Европа” или “Третий Рим”?. Избр. социально-философская публицистика» (1996), «Реванш истории: Русская стратегическая инициатива» (1998), «Россия в циклах мировой истории» (1999); «Православная цивилизация в современном мире» (2002).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абрамов А. И.* Гегель и славянофилы об отношении философии и религии // Актуальные проблемы истории русской философии XIX века. М., 1987. С. 48—81.
- Абрамович Н. Я.* Гл. IV. Славянофилы. А. Хомяков, И. Киреевский, К. и И. Аксаковы // Очерки по истории русской литературы (от 30-х годов XIX ст. до Чехова) / Под ред. проф. А. К. Бороздина. М., 1912. Подп.: Н. Кадмин. С. 59—73.
- Аверкиев Д. В.* И. С. Аксаков как проповедник коренных русских начал и как славянофил // А. Дневник писателя. Ежемесячное издание. 1886. СПб., 1886. С. 75—97.
- Азадовский М. К.* Киреевский и Языков // А. Литература и фольклор. Л., 1938. С. 133—154.
- Азадовский М. К.* Славянофильская фольклористика // А. История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1. С. 368—416.
- Аксаков И. С.* Собр. соч.: В 7 т. М., 1886—1887 (2-е изд. Т. 2—4. СПб., 1891—1903).
- <Аксаков И. С.>. И. С. Аксаков в его письмах: В 4 т. М., 1888—1896.
- Аксаков И. С.* Письма к родным. 1841—1849. М., 1988.
- Аксаков И. С.* Письма к родным. 1849—1858. М., 1994.
- Аксаков И. С.* Письмо к издателю «Русского архива» по поводу статьи Э. Мамонова «Славянофилы» // Русский архив. 1873. № 12. С. 2507—2529 (то же: А. Собр. соч. Т. 7. М., 1887. С. 766—784).
- Аксаков И. С.* Отчего так нелегко живется в России? М., 2002.
- Аксаков К. С.* Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1861; Т. 2. М., 1875; Т. 3. М., 1880 (не оконч.). 2-е изд. Т. 1. М., 1889. Публицистика.
- Аксаков К. С.* Сочинения. Т. 1. М., 1915.
- <Аксаков К. С.> Поэты кружка Н. В. Станкевича. М., 1964. С. 288—484, биогр. на с. 281—288, коммент. на с. 577—599.
- Аксаков К. С.* Избранное. М., 1995.
- Аксаков Н. П.* Критика начал и выводов так называемых славянофилов // Русский курьер. 1886. Май—сентябрь.
- Аксаков Н. П.* Всеславянство. М., 1910.
- Аксаков Н. П.* Иван Сергеевич Аксаков // Благовест. 1891. 1 мая. Вып. 17. С. 502—513.
- Аксаков Н. П.* О старом и новом славянофильстве (Письмо к А. В. Васильеву) // Благовест. 1891. Вып. 22, 23.
- Аксаков Н. П.* 23 сентября 1860 года // Благовест. 1892. Вып. 42.
- Аксаков Н. П.* О христианском Востоке и Западе. Возражение Вл. С. Соловьеву // Благовест. 1892. Вып. 33, 34.

- Аксаков Н. П. О народности вообще и русской народности по преимуществу // Благовест. 1892. Вып. 41, 43, 44.
- Аксаков С. Т. Полн. собр. соч.: В 6 т. М., 1866 (2-е изд. М., 1897—1902).
- Аксаков С. Т. Собр. соч.: В 6 т. / Под ред. А. Горнфельда. СПб., 1909.
- Аксаков С. Т. Собр. соч.: В 6 т. М., 1911.
- Аксаков С. Т. Собр. соч.: В 4 т. М., 1955—1956.
- Аксакова В. С. — см.: Дневник Веры Сергеевны Аксаковой. СПб., 1913. С. 29—47 и др.
- Аксаковские чтения. Вып. 1. Абрамцево, 1988; Вып. 2. Абрамцево, 1989; <Вып. 3> (1996—1997). 1997. Уфа.
- Аксаковы. Письма к Тургеневу // Русское обозрение. 1894. № 8, 9, 11, 12.
- Александров А. А. Рост интереса к славянофилам // Московские ведомости. 1916. № 144. 23 июня.
- Алексеев Владимир <Рец.> Безнадёжно устаревшая книга // Каменский З. А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб.: РХГИ, 2003 // Москва. 2003. № 11. С. 199—200.
- Алексей Степанович Хомяков / Сост. М. Т. Яблочков. Тула, 1905.
- Андреев Ф. К. <Рец. на кн.:> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 12. Письма. М., 1911 // Богосл. вестник. 1912. № 12. С. 841—857.
- Андреев Ф. К. <Рец. на кн.:> Сочинения Константина Сергеевича Аксакова / Ред. и примеч. Е. А. Ляцкого. Изд-во «Огни». 1915. Т. 1 // Богосл. вестник. 1915. № 5. С. 191—212.
- Андреев Ф. К. Московская духовная академия и славянофилы // Богосл. вестник. 1915. № 10—12 (отд. оттиск: Сергиев Посад, 1915).
- Андреевич — см. Соловьёв Е. А.
- Анненков П. В. С. Аксаков и его «Семейная хроника» // Современник. 1856. № 3. Критика. С. 1—24 (То же: Воспоминания и критические очерки. Т. 2. СПб., 1879).
- Анненков П. В. Замечательное десятилетие. 1838—1848 // Вестник Европы. 1880. № 1—5 (То же: Литературные воспоминания. М., 1989. С. 200—210, 230—237, 261—270 и др.).
- Анненкова Е. И. К. С. Аксаков-фольклорист. АКД. Л., 1974.
- Анненкова Е. И. Проблема народности в русской критике и публицистике середины XIX века. Лекция. Пед. ин-т. им. Герцена. Л., 1974.
- Анненкова Е. И. Эстетические искания молодого К. С. Аксакова // Страницы русской литературы середины XIX века. Л., 1974. С. 110—135.
- Анненкова Е. И. Архив К. С. Аксакова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома. Л., 1975. С. 3—19.
- Анненкова Е. И. Гоголь и Аксаковы. Л., 1983.
- Анненкова Е. И. Мирозозерцание Аксаковых. Вера — нравственность — идеология // Начала. СПб., 1996. № 3/4. С. 105—121.
- Анненкова Е. И. Православие в историко-культурной концепции А. С. Хомякова и в творческом сознании Н. В. Гоголя // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 89—124.
- Анненкова Е. И. Исторический путь и этика православия в концепции А. С. Хомякова и Н. В. Гоголя // Христианство и русская литература. СПб., 1994. С. 209—223.
- Анненкова Е. И. Русское смирение и западная цивилизация (Спор славянофилов и западников в контексте 40—50-х годов XIX века) // Русская литература. 1995. № 1. С. 123—136.

- Анненкова Е. И. Миросозерцание Аксаковых. Вера — нравственность — идеология // Начало (СПб.). 1996. № 3/4. С. 105—121.
- Анненкова Е. И. «Славяно-христианские» идеалы на фоне западной цивилизации. Русские споры 1840—1850-х гг. // Христианство и русская литература. СПб., 1996. Сб. 2. С. 123—145.
- Анненкова Е. И. Аксаковы. СПб., 1998.
- Анненкова Е. И. Таинство смерти в осмыслении Аксаковых // Христианство и русская литература. Сб. 3. СПб., 1999. С. 221—236.
- <Антонович М. А.> Московское словенство // Современник. 1862. Т. LXXXXI. № 1. Отд. II. С. 15—32; № 2. Отд. II. С. 267—281. Без подп.
- Антонович М. А. Суемудрие «Дня» // Современник. 1865. № 10 (то же: Литературно-критические статьи. М.; Л., 1961. С. 287—317).
- Арзубьев П. — см. Губер П.
- Арсеньев Н. С. Учение И. В. Киреевского о познании истины. Варшава, 1936 (То же: А. Дары и встречи жизненного пути. Frankfurt/M., 1974. С. 237—246).
- Арсеньев Н. С. А. С. Хомяков (1804—1860). Личность и миросозерцание // Грани. 1958. № 38 (апр.—июнь). С. 215—236.
- Арсеньев Н. С. А. С. Хомяков и В. А. Кожевников // Дары и встречи жизненного пути. Frankfurt/M., 1974. С. 208—236.
- Аскольдов С. А. <Рец. на кн.:> Антонов Н. Р., свящ. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. Т. 1. СПб., 1912 // Русская мысль. 1912. № 7. С. 255—257.
- Астров В. — см. Савелов В. К.
- Афанасьев В. В. Супруги Киреевские в их отношении к Оптиной пустыни (Одна из забытых страниц русской культуры) // Лит. учеба. 1996. Кн. 3. С. 188—216.
- Афанасьев В. В. Православный философ. Духовные искания Ивана Васильевича Киреевского // Воропаев В. А. Отец Матфей и Гоголь. Афанасьев В. В. Православный философ (о И. В. Киреевском). Пермь, 2000. С. 55—115.
- Афонский Л. Н. Славянофилы: прозрения и ошибки // Москва. 1999. № 11.
- Бажов С. И. Концепция кризиса рационалистической философии в славянофильской доктрине (по материалам творчества И. В. Киреевского) // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX — начала XX века (критический анализ). М., 1989. С. 2—18.
- Бажов С. И. И. В. Киреевский и Н. Я. Данилевский о самобытных началах русской культуры // Философия в России XIX — начала XX веков: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991. С. 41—69.
- Балаклеев И. И. Памяти И. С. Аксакова. По поводу 10-летия его смерти 27 янв. 1896 г. Харьков, 1896.
- Балаклеев И. И. И. С. Аксаков (1823—1886 гг.) (Опыт характеристики). Харьков, 1910.
- Барер И. Западники и славянофилы в России 40-х годов XIX века // Исторический журнал. 1939. № 2. С. 72—81.
- Барсов Н. И. Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 1—70, 261—276, 313—319.

- Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 22 кн., 1888—1910.
<Бартенев П. И.> О трагедии А. С. Хомякова «Дмитрий Самозванец» // Русский архив. 1886. № 2. Прилож. Без подп.
- Басаргин А.* — см. *Введенский А. И.*
- <Без подписи>. <Рец. на кн.:> «Детские годы Багрова-внука» С. Аксакова // Атеней. 1858. № 14. С. 337—357.
- <Без подписи>. О полном собрании сочинений К. Аксакова // Время. 1862. № 3. С. 79—88.
- <Без подписи>. Один из цветков на славянофильской почве (Повести Кожановской, 2 т.) // Рус. слово. 1863. № 7. Совр. лит. С. 1—40.
- <Без подписи>. Эпизод из истории славянофильства // Русская старина. 1875. № 10. С. 367—379.
- <Без подписи>. Русский богослов из светских людей сороковых годов // Правосл. обозрение. 1880. Т. 2. Май. С. 42—98.
- <Без подписи>. К биографии А. С. Хомякова // Русский архив. 1893. № 5. С. 105—128.
- <Без подписи>. И. В. Киреевский. Очерк его жизни и творчества // Русский архив. 1894. № 7. С. 325—343.
- <Без подписи> Из бумаг А. Н. Попова // Русский архив. 1896. Кн. 1.
- <Без подписи>. Аксаковы и цензура. 1832 г. // Русская старина. 1905. № 5. С. 292—403.
- Белевцев А. В.* Социально-философское учение классиков славянофильства И. В. Киреевского и А. С. Хомякова (Опыт реконструкции). АКД. Ставрополь, 1997.
- Белинский В. Г.* По поводу статей Имрека в Московском литературном и ученом сборнике // Современник. 1847. Т. XIV. № 6. (То же: Б. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. X. С. 203—211).
- Белинский В. Г.* Русская литература в 1844 году // Отечественные записки. 1845. Т. 38. № 1. Отд. 4. С. 1—42 (То же: Б. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. VIII. С. 430—488).
- Белинский В. Г.* Взгляд на русскую литературу 1846 года // Современник. 1848. Т. 1. № 1. Отд. III. С. 1—56 (б. п.) (То же: Б. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. X. С. 7—50).
- Белинский В. Г.* Московский литературный и ученый сборник на 1847 год // Отеч. записки. 1847. Т. III. № 6. Отд. II. С. 114—137 (То же: Б. Полн. собр. соч. М., 1951. Т. X. С. 190—211).
- Белинский В. Г.* Ответ «Москвитянину» // Современник. 1847. Ноябрь. Т. VI. № 11. Отд. III. С. 29—75 (То же: Б. Полн. собр. соч. Т. X. М., 1956. С. 221—269).
- Белозерский Н.* Славянофильство, западничество и Герцен // Вестник Европы. 1898. Ноябрь. С. 183—201 (отд. оттиск: СПб., 1898).
- Белый Андрей* — см. *Бугаев Б. Н.*
- Белюстин И.*, о. Славянофильство и православие // День. 1864. № 12. С. 4—9.
- Беляев А.* По поводу статьи Вл. Соловьева «Россия и Европа» // Вера и разум. 1889. № 4. С. 256—276.
- Беляев И. Д.* Судьбы земщины и выборного начала на Руси. М., 1905.
- Беляев И. Д.* Крестьяне на Руси // Русская беседа. 1859. Т. 3—6 (отд. изд.: М., 1860).

- Бердников И. С., проф.* <Отзыв>. О соч. студента Казанской духовной академии 45 курса Максима Лебедева «Учение славянофилов об отношении между церковью и государством» // Православный собеседник. 1909. № 7. отд. II. С. 20—32.
- Бердяев Н. А.* А. С. Хомяков как философ (К столетию со дня рождения) // Мир Божий. 1904. Июль. С. 17—23 (То же: *Б.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907. С. 191—197).
- Бердяев Н. А.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // О Вл. Соловьеве. Сб. первый. М., 1911. С. 104—128.
- Бердяев Н. А.* Хомяков. М., 1912.
- Бердяев Н. А.* Эпигонам славянофильства // Биржевые ведомости. 1915. 18 февр. Утр. вып. № 14678. С. 2.
- Бердяев Н. А.* Омертвевшее предание // Биржевые ведомости. 1915. 8 апр. Утр. вып. № 14771. С. 2.
- Бердяев Н. А.* Апофеоз русской лени // Биржевые ведомости. 1916. 20 июня. Утр. вып.
- Бердяев Н. А.* Славянофильство у власти // Биржевые ведомости. 1916. 3 авг. Утр. вып.
- Бердяев Н. А.* Идеи и жизнь. Хомяков и свящ. П. А. Флоренский // Русская мысль. 1917. № 2. С. 72—83 (То же: П. А. Флоренский: pro et contra. СПб. 1996. С. 380—389).
- Бердяев Н. А.* Россия и западная Европа // Русская мысль. 1917. № 5—6. С. 76—81.
- Бердяев Н. А.* Славянофильство и славянская идея // Б. Судьба России. 1918. С. 135—142.
- Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, 1949.
- Беседа. Журнал славянофильского направления, издававшийся С. А. Юрьевым в 1871—1872 г. в Москве.
- Бестужев-Рюмин К. Н.* Славянофильское учение и его судьба в русской литературе // Отеч. зап. 1862. Т. 141. № 2. С. 679—719. № 3. С. 26—58. Т. 142. № 5. С. 1—23.
- Бестужев-Рюмин К. Н.* Биографии и характеристики. СПб., 1882 (То же: М., 1997).
- Бестужев-Рюмин К. Н.* <Рец. на кн.:> *Коялович М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным источникам. М., 1884 // ЖМНП. 1885. № 1. С. 95—139.
- Бестужев-Рюмин К. Н.* <Рец. на кн.:> 1. Полн. собр. соч. И. С. Аксакова. 2. Сборник стихотворений И. С. Аксакова. 3. Сборник статей, посвященных кончине И. С. Аксакова // Известия С.-Петербургского благотворительного общества. 1886. № 7—8. С. 364—365, № 11. С. 545—546.
- Бестужев-Рюмин К. Н.* <Рец. на кн.:> «Жизнь и труды Погодина» Николая Барсукова. Т. 1. СПб., 1888 // ЖМНП. 1888. № 4. С. 495—500.
- Бестужев-Рюмин К. Н.* О. Ф. Миллер. <Некролог>. СПб., 1889 (из ЖМНП. 1889. № 7).
- Бестужев-Рюмин К. Н.* М. П. Погодин // Славянское обозрение. 1892. № 1 (То же: *Бестужев-Рюмин К. Н.* М. П. Погодин. СПб., 1892).

- Бестужев-Рюмин К. Н.* <Рец. на кн.:> «Жизнь и труды Погодина» Николая Барсукова. Кн. 10. СПб., 1896 // ЖМНП. 1896. № 6. С. 362—366.
- Бицын Н.* — см. *Павлов Н. М.*
- Благова Т. И.* Алексей Степанович Хомяков и Иван Васильевич Киреевский. Жизнь и философское мировоззрение. М., 1994.
- Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства. Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М., 1995.
- Благовест. 1890—1895. Журнал славянофильского кружка в Петербурге.
- Блехер А. И., Любарский Г. Ю.* Главный русский спор: От западников и славянофилов до глобализации и Нового Средневековья. М., 2003.
- Блок Л. Л.* Политическая литература в России и о России. Варшава, 1884.
- Блудова А. Д.* К письмам Хомякова // Русский архив. 1879. Кн. 1; 1884. Кн. 1.
- Блудова А. Д.* Воспоминания // Русский архив. 1882—1889 (отд. изд.: М., 1888).
- Блюммер Л.* Белинский перед лицом западников и славянофилов // Светоч. 1861. № 1. Отд. 3. С. 23—38.
- Боголюбов Н. М.* Алексей Степанович Хомяков. Харьков, 1905.
- Богучарский В.* Активное народничество семидесятых годов. М., 1912. С. 18—22.
- Богучарский В.* Из прошлого русского общества. Сб. М., 1904.
- Боденштедт Ф.* Воспоминания. Иван и Константин Аксаковы // Русская старина. 1887. № 9. С. 571—591.
- Большаков С.* Учение о единстве Церквей в работах Хомякова. Лондон, 1946.
- <*Бородкин М. М.*>. Происхождение славянофильства // Отд. отпечаток (со ст. «Памяти Лермонтова»). СПб. 1891. С. 1—44 (То же: Благовест. 1890—1891. Вып. 7, 8. 1891. Вып. 14—16, 18. Подп.: *Мих. Бор...н*).
- <*Бородкин М. М.*>. Панславизм // Благовест. 1892. № 19, 20, 25—30, 31. Подп.: *Мих. Бор...н* (То же: Б. Всеславянское братство (Панславизм). СПб., 1892).
- Бородкин М. М.* Славянофильство Тютчева и Герцена (Речь, произнесенная в Торжественном Собрании СПб Славянского Благотворительного Общества 11 мая 1901 г). СПб., 1902. С. 3—40.
- Бородкин М. М.* Национальное в науке (Молодому поколению). СПб., 1912.
- Бородкин М. М.* Славянское призвание России. Харьков, 1913.
- Бороздин А. К.* Литературные характеристики. Деятельный век. Т. 2. Вып. 1. СПб.; М., 1905. С. 143—357.
- Бродский Н. Л.* Славянофилы и их учение // Ранние славянофилы. М., 1910 (сост.). С. IX—LXV, 123—129, 130—137.
- Брусиловский И.* К столетию рождения Хомякова // Южные записки. 1904. № 22. 9 мая. С. 46—51.
- <*Бугаев Б. Н.*> Неославянофильство и западничество в современной русской философской мысли // Утро России. 1910. № 274. 15 окт. Подп.: *А. Белый*.
- Будилевич А. С.* Несколько замечаний об изучении славянского мира // Славянский сборник. Т. II. СПб., 1877. Отд. I. С. 1—54.
- Булгаков Сергей.* Война и русское самосознание. Публ. лекция. М., 1915.

- Булгаков С. Н.* Три идеи // Русская мысль. 1913. № 2. 2-я паг. С. 142—149.
- Булгаков С. Н.* Родине // Утро России. 1914. 5 авг. № 181. С. 1.
- Булепкин Н.* Русское воззрение и проблема языка в творчестве К. С. Аксакова и Н. А. Некрасова // Б. Философия языка в России. К истории русской лингвифилософии. СПб., 2001. С. 86—124.
- Булычев Ю. Ю.* Пути развития русского самосознания в петербургский период // Ценностный мир русской культуры. СПб., 1995. С. 27—48.
- Буренин В.* Критические очерки // Новое время. 1888. № 4957. 15 апр.
- Бурнакин А. А.* О судьбах славянофильства. Пг., 1916. С. 3—16.
- Буслаев Ф.* «О русских глаголах» К. Аксакова // Отечественные записки. 1855. № 8. Отд. III. С. 23—46.
- В.* <О собр. соч. Киреевского, Аксакова, Хомякова 1861 г.> // СПб. ведомости. 1862. № 13, 14.
- <*Валуев Д. А.*> Предисловие // Исторический и статистический сборник. Ч. 1. М., 1845. С. 1—21. Подп.: Д. В.
- Васильев А. В.* Славяне. Вып. 1—2. СПб., 1876 (переизд. в кн. *Васильев А. В.* Славянство. Т. 1. СПб., 1877).
- Васильев А. В.* Задачи и стремления славянофильства // Благовест. 1890. Вып. 1—5. СПб. 1904 (То же: Задачи и стремления славянофильства. СПб., 1904; Миру — народу. Мой отчет за прожитое время. М., 1908. С. 131—162).
- Васильев А.* Русское мирозерцание. Чтение общества А. С. Хомякова в Русском собрании. 30 сент. // Всемирный вестник. 1903. № 12. С. 1—48.
- Васильев А. В.* Русское мирозерцание. СПб., 1904.
- Васильев А. В.* Призвание России по А. С. Хомякову // Русский вестник. 1904. № 4. С. 512—531.
- Васильев А. В.* Алексей Степанович Хомяков. К столетию со дня его рождения. 1 мая 1904. Петроград, 1904 (То же: В. Миру — народу. Мой отчет за прожитое время. М., 1908. С. 67—130).
- Васильев А. В.* Миру — народу. Мой отчет за прожитое время. Сборник статей, докладов, речей, стихотворений и заметок по вопросам христианской нравственности, права, государственного управления и хозяйства. СПб., 1908.
- Васильев А. В.* Памяти С. Хомякова // В. Миру — народу. Петроград, СПб., 1908. С. 446—460.
- Васильев А. В.* Что такое соборность? СПб., 1912.
- Васильев Аф.* Хомяков и славянское дело. СПб., 1877.
- <*Васильковский П. Б.*> Третий и последний Рим. К спору славянофилов и западников о России и ее призвании. Пг., 1917. Подп.: Светозар.
- Введенский Арсений.* Литературные мечтания и действительность (по поводу литературных мнений о народе. Аксаков и его «Русь») // Вестник Европы. 1882. № 2. С. 719—745.
- Введенский А. И.* Западная действительность и русские идеалы // Богосл. вестник. 1893. Дек.
- Введенский Алексей.* Славянофильская формула А. А. Киреева. Наши противники и наши союзники // Богосл. вестник. 1895. Дек.
- <*Введенский А. И.*> Великий наставник земли родной // Моск. ведомости. 1904. № 119—126. Подп. А. Басаргин.

- Введенский С. Н.* Основные черты философских воззрений Ю. Ф. Самарина. Казань, 1899.
- Веди-Како* — см. *Кораблев В. Н.*
- В. Е. К.* — см. *Крылов Е. К.*
- Венгеров С. А. И. С. Аксаков* // *В. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых.* СПб., 1886. Т. 1. С. 149, 318—344, 917—928.
- Венгеров С. А. К. С. Аксаков* // *В. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых.* СПб., 1886. Т. 1. С. 201—318.
- Венгеров С. А.* Молодая редакция «Москвитянина» // *Вестник Европы.* 1886. № 2. С. 581—612.
- Венгеров С. А.* Передовой боец славянофильства. К. С. Аксаков // *В. Героический характер русской литературы.* СПб., 1907. С. 379—492 (То же: *В. Собр. соч.* СПб., 1912. Т. III).
- Веселовский Алексей.* Западное влияние в новейшей русской литературе. Изд. 5-е. 1916. С. 201—216.
- Ветринский Ч. Т. Н. Грановский* (Западники и славянофилы в 1844—45 гг.) // *Русская мысль.* 1896. № 6. С. 125—151.
- Виноградов П. Г. И. В. Киреевский и начало московского славянофильства* // *Вопросы философии и психологии.* 1892. № 11. С. 98—126.
- Виссарион, архим.* «Свободная» Церковь или Христова Церковь? // *Уфимские Епархиальные Ведомости.* 1917. 1—15 февр. № 3—4. Часть неофициальная. С. 80—91.
- Владимиров Л. Е.* Алексей Степанович Хомяков и его этико-социальное учение. М., 1904.
- В-л-н* — см. *Засодимский П. В.*
- В-н, А.* — см. *Пыпин А. Н.*
- Волжский* — см. *Глинка-Волжский А. С.*
- Вольнский А.* — см. *Флексер А.*
- В память об Алексее Степановиче Хомякове // *Русская беседа.* 1860. Кн. 2. С. 1—98 (отд. изд.: М., 1860).
- В память Юрия Федоровича Самарина. 19 марта 1876 года. СПб., 1876.
- Вяземский П. А.* О славянофильстве // *В. Собр. соч.* Т. 7. СПб. 1882. С. 28—31.
- Гадзяцкий С. А. И. Д. Беляев и славянофилы* // *Русская беседа.* 1895. № 1. С. 22—31. № 2. С. 31—68.
- Гайденок П. П.* Леонтьев и славянофилы // *Г. Владимир Соловьев и философия Серебряного века.* М., 2001. С. 170—179.
- Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Славянофильство, его национальные источники и место в истории русской мысли // *Вопросы философии.* 1966. № 6. С. 120—130.
- Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Социология и философия славянофилов // *Г., Н. История русской философии.* Л., 1961. С. 217—237.
- Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Историко-социологическая и философская концепция славянофилов // *Г., Н. История русской философии.* Л., 1970. С. 225—256.
- Гальцева Р. А., Роднянская И. Б.* Раскол в консерваторах (Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, И. С. Аксаков, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев в споре об общественном идеале) (Обзор) // *Неоконсерватизм в*

- странах Запада. Ч. 2. Социально-культурные и философские аспекта. Реф. сб. М., 1982. С. 227—295.
- Ганичев И.* Обсуждение доклада С. С. Дмитриева «Славянофилы и славянофильство». Информация о дискуссии // Историк-марксист. 1941. № 1. С. 97—100.
- Гарусов М.* — см. *Якубович П. Ф.*
- Гачев Г. Д.* Русская Дума. Портреты русских мыслителей. М., 1991.
- Герцен А. И.* Дневник. 1842—1845 // Г. Собр. соч.: В XXX т. М., 1954. Т. II. С. 201—413.
- Герцен А. И.* Былое и думы. Гл. XXX. Не наши. Славянофилы и панславизм // Г. Собр. соч. М., 1956. Т. IX. С. 133—171.
- Герцен А. И.* Константин Сергеевич Аксаков // Колокол. 1861. 15 янв. С. 753 (То же: Г. Собр. соч. М., 1958. Т. XV. С. 9—11).
- Герцен А. И.* Книга К. С. Аксакова // Г. Собр. соч. М., 1958. Т. XV. С. 128—129.
- Герцен А. И.* «День» и «Колокол» // Г. Собр. соч. М., 1959. Т. XVII. С. 194—197.
- Герцен А. И.* «Колокол» и День // Г. Собр. соч. М., 1959. Т. XVII. С. 203—213, 221—223.
- Герцен А. И.* Москва // Г. Собр. соч. М., 1960. Т. XIX. С. 212—213.
- Герцен А. И.* «Москва — мать и мачеха» // Г. Собр. соч. М., 1960. Т. XIX. С. 224—227.
- Гершензон М. О. И. В. Киреевский.* Очерк // Вестник Европы. 1908. № 8. С. 613—639 (то же под назв.: Учение о личности (И. В. Киреевский) // Исторические записки (О русском обществе). М., 1909. С. 3—40; Собр. соч.: В 4 т. М.; Иерусалим, 2000. Т. 3. С. 422—440).
- Гершензон М.* Учение о природе сознания (Ю. Ф. Самарин) // Исторические записки. М., 1910. С. 119—162; Собр. соч. М.; Иерусалим, 2000. Т. 3. С. 442—471).
- Гершензон М. О.* Биография П. В. Киреевского // Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1911. Вып. 1. Песни обрядовые. С. 1—XLII (То же: Г. Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Образы прошлого. М., 1989. С. 315—364; Г. Собр. соч. Т. 3. М.; Иерусалим, 2000. С. 78—116).
- Гершензон М. О.* Славянофильство // Г. Собр. соч. Т. 3. М.; Иерусалим, 2000. С. 533—540.
- Герье В. И.* <Русское славянофильство и немецкая романтическая философия> // Идея народовластия и французская революция. М., 1904. С. 150—163.
- <Гессен С. И.> Нео-славянофильство в философии (В. Эрн. Борьба за Логос) // Речь. 1911. № 243. 5 сент. Подп.: *Sergius*.
- Гиллельсон М. И.* Неизвестные выступления Вяземского и Киреевского // Русская литература. 1966. № 4.
- Гильфердинг А. Ф. А. С. Хомяков (некролог)* // СПб. ведомости. 1860. № 216. 6 окт. С. 1138—1139 (отд. оттиск: СПб., 1860).
- Гильфердинг А. Ф.* Предисловие к первому изданию «Записок» // Хомяков А. С. Полное собр. соч. В 8 т. М., 1904. Т. 5.
- Гильфердинг А. Ф. К. С. Аксаков* // СПб. ведомости. 1861. № 19 (отд. отт.: СПб., 1861).

- Гильфердинг А. Ф.* О филологической деятельности покойного А. С. Хомякова // Русское богатство. 1860. Кн. 2.
- Гилляров-Платонов Н. П.* «Семейная хроника и Воспоминания» С. Аксакова. // Русская беседа. 1856. Кн. 1. С. 1—69 (То же: *Г.-П.* Сб. соч. М., 1900. Т. 2. С. 75—144).
- Гилляров-Платонов Н. П.* О новой повести г-жи Кохановской // Русская беседа. 1859. № 3. Отд. V. С. 65—86 (То же: *Г.-П.* Сб. соч. Т. 1. М., 1899. С. 445—470).
- Гилляров-Платонов Н. П.* О судьбе убеждений. По поводу смерти А. С. Хомякова // Русская беседа. 1860. № 2. Отд. VI. С. 47—88 (То же: *Благовест.* Вып. 42. 1892. 1 окт. С. 1514-1530; *Г.-П.* Сб. соч. Т. 2. М., 1900. С. 34—63).
- Гилляров-Платонов Н. П.* Ю. Ф. Самарин // Современные известия. 1876. № 78 (То же: *Г.-П.* Сб. соч. Т. 2. М., 1900. С. 469—470).
- Гилляров-Платонов Н. П.* Кн. В. А. Черкасский // Современные известия. 1878. № 52 (То же: *Г.-П.* Сб. соч. Т. 2. М., 1900. С. 469—470).
- Гилляров-Платонов Н. П.* И. С. Аксаков // Современные известия. 1886. № 28, 31 (То же: *Г.-П.* Сб. соч. Т. 2. М., 1900. С. 511—518).
- Гиренок Ф. И.* Дословность русской философии // *Г.* Патология русского ума (Картография дословности). М., 1998. С. 47—153.
- Глаголев С. С. Флоренский П. А., свящ.* О сочинении Андреева Феодора на тему: Юрий Федорович Самарин как богослов и философ // Журналы собраний Совета Имп. Моск. Дух. Академии за 1913 год. Сергиев Посад, 1914. С. 184—196.
- Глинка-Волжский А. С.* Новая книга о русской интеллигенции (*Иванов-Разумник. История русской общественной мысли*) // Русская мысль. 1907. № 6. С. 45—67. Подп.: *Волжский.*
- Глинка-Волжский А. С.* Святая Русь и русское призвание. М., 1915. Подп.: *Волжский.*
- Глинский Б. Б.* Орест Федорович Миллер. Биогр. очерк. СПб., 1890.
- Глинский Б. Б.* Раздвоившаяся редакция «Москвитянина» // Исторический вестник. 1897. № 4. С. 233—261. № 5. С. 536—573.
- Глинский Б. Б.* Хомяков перед судом потомства (К столетию со дня его рождения) // Исторический вестник. 1904. № 6. С. 912—924.
- Говоруха-Отрок Ю. Н.* Поход на славянофилов. По поводу статьи г. Чуйко «Старое и новое славянофильство» // Московские ведомости. 1890. № 21. 21 янв. Подп.: *Ю. Николаев.*
- Говоруха-Отрок Ю. Н.* По поводу статьи г. А. А. Киреева «Славянофильство и национализм» // Московские ведомости. 1890. № 28. 28 янв. Подп.: *Ю. Николаев.*
- Говоруха-Отрок Ю. Н.* Новый критик славянофильства. По поводу статьи П. Г. Виноградова «И. Киреевский и зарождение московского славянофильства» // Московские ведомости. 1892. № 25. 25 янв. Подп.: *Ю. Николаев.*
- Говоруха-Отрок Ю. Н.* Новый критик славянофильства. «Разочарованный славянофил» князь С. Г. Трубецкого (о К. Н. Леонтьеве) // Московские ведомости. 1892. № 286. 15 окт. № 300. 29 окт. Подп.: *Ю. Николаев.*
- Говоруха-Отрок Ю. Н.* Славянофильство перед судом либеральной критики. П. Милюков. «Разложение славянофильства» // Московские ведомости. 1893. № 143. 27 мая. Подп.: *Ю. Николаев.*

- Гольцев В. А. Об одном из старых славянофилов // Г. Литературные очерки. М., 1895. С. 124—187.
- Горбачев Н. А. Критика религиозно-философской концепции Хомякова. Саратов. 1985.
- Горбунов В. В. Идея соборности в русской религиозной философии. М., 1994.
- <Горский А. В.> Из архива А. В. Горского. Замечания А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богосл. вестник. 1900. Т. 3. Ноябрь. С. 516—543.
- Горшков А. — см. Протопопов М. В.
- Граббе Георгий, прот. С. Хомяков и его богословские взгляды // Православный путь (Jordandville, N. Y.). 1954. С. 1—34.
- Градовский А. Д. Первые славянофилы (Два врага. Протест. Орудия борьбы) // Г. Собр. соч. Т. 6. СПб., 1901. С. 160—224.
- Градовский А. Д. Старое и новое славянофильство // Г. Собр. соч. Т. 6. СПб., 1901. С. 264—272.
- Градовский А. Д. Славянофильская теория государства (письмо в редакцию) // Г. Собр. соч. Т. 6. СПб., 1901. С. 412—423.
- Градовский А. Д. По поводу одного предисловия // Г. Собр. соч. Т. 6. СПб., 1901. С. 424—440.
- Грановский Т. Н. Переписка. Т. 1—2. М., 1914.
- Гребенщиков М. Политические и общественные идеи И. С. Аксакова // Дело. 1887. № 2. С. 43—72.
- Григорьев А. А. Народность и литература // Время. 1861. № 2. Отд. «Крит. обзор.». С. 83—112.
- Григорьев А. А. Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина // Время. 1861. № 2—5.
- Григорьев А. А. Западничество в русской литературе. Причины происхождения его и силы. 1836—1851 // Время. 1861. № 3. Отд. II. С. 1—34 (то же: Сочинения Аполлона Григорьева. Т. 1. СПб., 1876. С. 511—543).
- Григорьев А. А. Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия // Время. 1861. № 5. Отд. «Крит. обозрение». С. 1—35.
- Григорьев А. А. <Рец. на кн.:> «Стихотворения» А. С. Хомякова. М., 1861 // Время. 1861. № 5. С. 46—58.
- Григорьев А. А. Наши литературные направления с 1848 года // Время. 1863. № 2. Совр. обзор. С. 1—38.
- Григорьев А. А. Взгляд на книги и журнальные статьи, касающиеся истории русского народного быта // Время. 1863. № 4. С. 163—181.
- Грингмут В. А. Наши «национал-либералы» // Русское обозрение. 1895. № 6. С. 935—960. Подп.: *Spectator*.
- Гроссман Л. Вторник у Каролины Павловой // Русская мысль. 1917. № 7—8. С. 187—220.
- Грот К. Я. К истории славянского самосознания и славянских сочувствий в русском обществе // Правительственный вестник. 1904. № 135—148 (отд. оттиск: СПб., 1904).
- Грот К. Я. Памяти Ю. Самарина // Ист. вестник. 1916. № 11. С. 427—453.
- Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М., 1995.
- Гуральник У. А. Достоевский, славянофилы и «почвенничество» // Достоевский — художник и мыслитель. Сб. статей. М., 1972. С. 427—461.

- Давыдов И. И. Возможна ли у нас германская философия? // Москвитянин. 1841. № 4. С. 385—401.
- Даниленко Т. И. Некоторые вопросы теории познания в философии ранних славянофилов (И. Киреевский, Хомяков, Самарин) // Актуальные проблемы философии народов СССР. М., 1989.
- Дементьев А. Г. «Москвитянин» // Д. Очерки по истории русской журналистики и критики. Т. 1. XVIII век и первая половина XIX в. Л., 1950. С. 486—520.
- Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики 1840—1850-х гг. М.; Л., 1951. С. 183—240, 337—404.
- Дементьев А. Г. Журналистика и критика сороковых годов // История русской литературы. Т. VII. М.; Л., 1955. С. 745—774.
- Дементьев А. Г. О традициях и народности // Новый мир. 1969. № 4. С. 215—235.
- Дементьев А. Г. «Концепция», «конструкция» и «модель» // Вопросы литературы. 1969. № 7. С. 116—129.
- День. Газета, издававшаяся И. С. Аксаковым в 1861—1865 гг.
- Диденко П. И. Оппозиция «самобытничество» — «западничество» // Д. Интеллигенция как субъект российской истории. Волгоград, 2003. § 2. С. 135—155.
- <Дмитриев>Мамонов Э. А. Славянофилы. Историко-критический очерк (по поводу статьи г. Пыпина) // Русский архив. 1873. № 12. С. 2488—2507. Подп.: Э. Мамонов.
- Дмитриев-Мамонов Э. А. Наука и предание // Отечественные записки. 1875. № 8. С. 245—265.
- Дмитриев С. С. Славянофилы и славянофильство // Историк-марксист. 1941. № 1. С. 85—97.
- Дмитриев С. С. Западники и славянофилы // Молодой большевик. 1941. № 11. С. 39—49.
- Дмитриев С. С. Подход должен быть конкретно-исторический // Вопросы литературы. 1969. № 12. С. 73—84.
- Дорн Н. — см. Катц А.
- Достоевский Ф. М. Последние литературные явления. Газета «День» // Время. 1861. № 11. Отд. II. С. 64—75. Без подписи (То же: Д. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 19. С. 57—66).
- Достоевский Ф. М. Два лагеря теоретиков (По поводу «Дня» и кой-чего другого) // Время. 1862. № 2. Отд. II. С. 143—163. Без подп. (То же: Д. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. С. 5—22).
- Достоевский Ф. М. Признания славянофила // (То же: Д. Полн. собр. соч.: В 30 т. СПб., 1983. Т. 25. С. 195—198.
- Достоевский Ф. М. Славянофилы, черногорцы и западники, самая последняя перепалка // Время. 1862. № 9. С. 253—258 (То же: Д. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. С. 23—27).
- Дружинин Н. М. Герцен и славянофилы // Историк-марксист. 1939. № 1. С. 125—145, 197—200.
- Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983.
- Дудзинская Е. А. Славянофилы в пореформенной России. М., 1994.
- Дунаев М. М. Православие и русская литература. М., 1997. Ч. II. С. 242—267, 322—362 и др.

- Дурылин С. Н.* Церковь Невидимого Града. Сказание о граде Китеже. М., 1914.
- Дурылин С. Н.* Град Софии. Царьград и святая София в русском народном религиозном сознании. М., 1915.
- Дурылин Сергей.* Лик России. Великая война и русское призвание. Религиозно-философская библиотека. М., 1916.
- Дурылин С. Н.* Начальник Тишины. Религиозно-философская библиотека. М., 1916.
- Дурылин С. Н.* Гоголь и Аксаковы // Звенья. Т. 3—4. М.; Л., 1934. С. 325—364.
- Евлампиев И. И.* Славянофильство. А. Хомяков. И. Киреевский // Е. История русской метафизики в XIX и XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. 1. СПб., 2000. С. 73—82.
- Егоров Б. Ф.* Поэзия А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Стихотворения. Библ. поэта. Л., 1969. С. 5—56.
- Егоров Б. Ф.* Проблема, которую необходимо решить // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 128—135.
- Егоров Б. Ф., Медовой М. И.* Переписка кн. В. Ф. Одоевского с А. С. Хомяковым // Учен. зап. Тартуского ун-та. 1970. Вып. 251. С. 335—349.
- Егоров Б. Ф.* Эволюция в понимании народности в русской критике и публицистике середины 1850-х годов // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 266. 1971. С. 53—70.
- Егоров Б. Ф.* Славянофильство, западничество и культурология // Учен. зап. Тартуского ун-та. Тарту. 1973. Вып. 308. С. 265—275.
- Егоров Б. Ф.* А. С. Хомяков — литературный критик и публицист // Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 9—40.
- Егоров Б. Ф.* Добролюбов об Аксаковых // Аксаковские чтения. Вып. 2. Абрамцево. 1989. С. 14—16.
- Егоров Б. Ф.* Славянофилы: век нынешний и век минувший // Московские новости. 1990. 4 марта. С. 14.
- Егоров Б. Ф.* О национализме и панславизме славянофилов // Вопросы литературы. 1991. № 7. С. 84—95.
- Егоров Б. Ф.* Вячеслав Иванов и русские славянофилы // Русский текст (СПб.). 1993. № 1. С. 43—57.
- Егоров Б. Ф.* Философские основы мировоззрения русских ученых, публицистов, писателей // Из истории русской культуры. Т. V (XIX век). М., 1996. С. 167—224.
- <Елагин Н. И.> Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1861. С. 3—111.
- Ельчуков Л.* Русские славянофилы 40-х—60-х гг. Чернигов, 1915.
- Емельянов Б. В., Исаева М. В.* Славянофилы: поиски идентичности. Екатеринбург, 1999.
- Ерыгин А. Н.* Восток—Запад—Россия (Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов-на-Дону, 1993 (библиогр. на с. 110—115).
- Ефременков В.* Заметки по истории славянофильства. Воронеж, 1900.
- Завитневич В. З.* Значение первых славянофилов в деле уяснения идеи народности и самобытности // Труды Киевской Духовной Академии. 1891. № 11 (отд. изд.: Киев, 1891).

- Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 1: Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова. Киев, 1902. (библиогр. на с. 51—78). Т. 1. Кн. 2. Труды Хомякова в области богословия. Киев, 1902. Т. 2: Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Киев, 1913.
- Завитневич В. З.* Место Алексея Степановича Хомякова в истории русского народного самосознания // Мирный труд. 1904. Кн. 4. С. 1—43 (отд. изд.: Харьков, 1904).
- Завитневич В. З.* Из системы философско-богословского мировоззрения А. С. Хомякова. Киев, 1906.
- Завитневич В. З.* Особенности поэтического творчества А. С. Хомякова // Сборник статей в честь Д. А. Корсакова. Казань, 1913. С. 1—12.
- Завитневич В. З.* Русские славянофилы и их значение в уяснении идей народности и самобытности. Киев, 1915.
- Завитневич В. З.* К вопросу об историческом призвании русского народа. Киев, 1893.
- Зайцев В. А.* Славянофилы победили // Русское слово. 1864. № 10. С. 59—76.
- Залетный И.* Возврат к славянофильству // Волга. 1909. 5 ноября. № 233; 6 ноября. № 234.
- <*Здзеховский М. Э.*> Очерки из психологии славянского племени. Славянофилы. СПб., 1887. Подп.: *М. Урсин*.
- Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Т. 1—2. Париж, 1948—1950.
- Зеньковский В. В., прот.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 37—51, 62—69 (1-е изд. Париж, 1955).
- Зёрнов Н. М.* Три русских пророка. Хомяков. Достоевский. Соловьев. М., 1995.
- Иванов А.* Отрицательное достоинство // Вопросы литературы. 1969. № 7. С. 129—138.
- Иванов В.* Славянофильство и западное направление // Москва. 1857. № 23. С. 273—279.
- Иванов Вяч.* Живое предание. Ответ Бердяеву // Бирж. вед. 1915. 18 марта.
- Иванов И. И.* Славянофильство и западничество. Молодое поколение славянофилов // Мир Божий. 1897. № 10, 11. 1898. № 1, 6 (То же: *И.* История русской критики. Т. 1. СПб., 1898. Т. 2. СПб., 1900).
- <*Иванов Р. В.*>. История русской общественной мысли. VIII. Западники и славянофилы. Изд. 3-е. СПб., 1911 (То же: *И.* История русской общественной мысли. М., 1987. Т. 1. С. 369—396). Подп.: *Иванов-Разумник*).
- Иванцов-Платонов А. М., свящ.* Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова (по поводу пражского их издания) // Православное обозрение. 1869. № 1. С. 97—119 (отд. оттиск: М., 1869).
- Иванцов-Платонов А. М., прот.* Взгляд на прошедшее и надежды в будущем // Православное обозрение. 1870. № 2. С. 233—243.
- Иванцов-Платонов А. М., прот.* Предисловие // Самарин Ю. Ф. Собр. соч. Т. 5. М., 1877—1912. С. VII—XXXIV.

- Иванцов-Платонов А. М., прот.* <Письма Хомякова к Пальмеру>. С предисл. и комм. // Православное обозрение. 1869. № 3. С. 372—423. № 4. С. 491—537. № 9. С. 241—258. № 11. С. 259—278, 521—552.
- Из переписки И. С. Тургенева с семьею Аксаковых // Вестник Европы. 1894. Янв. С. 329—344. Февр. С. 469—499.
- Из переписки московских славянофилов (А. И. Кошелев и И. С. Аксаков) // Голос минувшего. 1918. № 1—3. С. 231—269; № 7—9. С. 163—184; 1922. № 2. С. 39—90.
- Ильин И. А.* О русской идее // И. Наши задачи. Париж; М., 1992. С. 322—331.
- Иоанн, митр.* (в миру И. В. Снычев). Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994.
- Иосиф, схиархим.* <Литовкин И. Е.> Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. Леонтьев перед старцами Оптиной Пустыни. М., 1897. Подп.: *Иосиф*.
- Кавелин К. Д.* Взгляд на юридический быт древней России // Современник. 1847. № 1 (То же: *К. Собр. соч.* СПб., <1897—1900>. СПб., 1897. Т. I. С. 5—66).
- Кавелин К. Д.* Авдотья Петровна Елагина // *К. Собр. соч.* СПб., <1897—1900>. СПб., 1899. Т. III. С. 1115—1132.
- Кавелин К. Д.* Замечания Ю. Ф. Самарина на книгу «Задачи психологии» // *Собр. соч.* СПб., 1898. Т. II. С. 791—873.
- Кавелин К. Д.* И. В. Киреевский. Некролог // *Собр. соч.* СПб., 1898. Т. II. С. 1219—1222.
- Кавелин К. Д.* Московские славянофилы сороковых годов // Северный вестник. 1878. № 20, 23, 24 (То же: *К. Собр. соч.* СПб., 1897. Т. III. С. 1134—1165).
- Кавелин К. Д.* Ответ «Москвитянину» // *Собр. соч.* СПб., 1897. Т. I. С. 67—96.
- Кавелин К. Д.* Ответ И. В. Беляеву // *К. Собр. соч.* СПб., 1897. Т. I. С. 675—682.
- Кавелин К. Д.* <Рец. на кн.:> Синбирский сборник, изд. Д. А. Валуева. Историческая часть. Т. I. М., 1845 // *К. Собр. соч.* Т. I. СПб., 1897. С. 689—702.
- Кавелин К. Д.* Ю. Ф. Самарин. Некролог // *К. Собр. соч.* Т. I. СПб., 1898. С. 1233—1237.
- Кавелин К. Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. (Прил. к журналу «Вопр. философии»). М., 1989.
- Кадмин Н.* — см. *Абрамович Н.*
- Казанский А.* На путях к родным началам // Отдых христианина. 1915. № 5. С. 724—734; № 6. С. 640—6454. № 7/8. С. 84—89; № 9. С. 425—432; № 10. С. 538—545.
- Казанский А.* Как И. С. Аксаков спасал Россию // Русское богатство. 1881. Апр. № 4. С. 47—68.
- Каменский З. А.* Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб., 2003.
- Каплин А. Д.* Из истории русской религиозной мысли XIX века. Славянофильская идея исторического развития. Харьков: РА «Каравелла», 2000.

- Капустин С. К. вопросу об экономической стороне славянофильского учения // Северный вестник. 1885. № 1. Отд. II. С. 65—81.
- Карлетти Томасо. Современная Россия. Очерки / Пер. с ит. В 2 ч. СПб., 1895—1896 (Ч. 1. СПб., 1895. Гл. II. «Славянофильство». С. 21—68).
- Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. Петроград, 1922.
- Карсавин Л. П. Предисловие // Хомяков А. С. О Церкви. Берлин, 1926. С. 3—19.
- Карташев А. П. Святая Русь в путях России. Париж, 1939.
- Карушева М. Ю. Славянофильская драма. Архангельск, 1995.
- <Катков М. Н.>. «Русская беседа» и так называемое славянофильское направление // Русский вестник. 1856. Июнь. Кн. 1. Совр. летопись. С. 212—223.
- <Катков М. Н.> Вопрос о народности в науке // Русский вестник. 1856. Июнь. Кн. 2. Совр. летопись. С. 312—319.
- Катц А. Киреевский: Опыт характеристики учения и личности. Дисс. Ун-т г. Лилль. Париж, 1937 (переизд. под псевд. «Н. Дорн». Париж, 1938).
- Керимов В. И. Историософия А. С. Хомякова. М., 1989.
- Кинчи А. Ю. Иван. Васильевич Киреевский. Его личность и деятельность // Филологические записки. 1914. № 1—6 (отд. изд.: Воронеж, 1915).
- Киреев А. А. Катков и Аксаков // Сочинения. Ч. 1. СПб., 1912. С. 59—63.
- Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения. СПб. 1896.
- Киреев А. А. Славянофильство и национализм. Ответ г. Соловьеву. Пг., 1890 (То же: К. Сочинения. Ч. 1. СПб., 1912. С. 93—108).
- Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // Русская обозрение. 1895. № 5. С. 207—277 (То же: К. Сочинения. СПб., 1912. Ч. 1. С. 159—206).
- Киреев А. А. Наши противники и наши союзники // К. Сочинения. СПб., 1912. Ч. 1. С. 149—158).
- Киреев А. А. Неославянофильство (письмо в редакцию) // К. Сочинения. СПб., 1912. Ч. 1. С. 274—275.
- Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. / Под ред. А. Кошелева. М., 1861.
- Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. / Под ред. М. О. Гершензона. М., 1911.
- Киреевский И. В. Разум на пути к Истине. М., 2002.
- Киреевский П. В. О древней русской истории // Москвитянин. 1845. Кн. 3. С. 11—46.
- Кириллов И. А. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М., 1914.
- Кирпичников А. И. Отзыв о книге В. З. Завитневича «А. С. Хомяков». СПб., 1905.
- Кирпичников А. И. Между славянофилами и западниками. Н. А. Мельгунов. Историко-литературный очерк. По неизданным документам // Русская старина. 1898. Ноябрь. С. 297—330. Декабрь. С. 551—585.
- Кирпотин В. Я. Достоевский и шестидесятые годы. М., 1966. С. 73—108.
- Киселев С. Мысли А. С. Хомякова о географии. М., 1990.
- Китаев В. А. От фронды к охранительству. Из истории русской либеральной мысли 50—60-х годов XIX в. М., 1972.

- Китаев В. А.* Из истории идейной борьбы в России в период первой революционной ситуации (И. С. Аксаков в общественном движении начала 60-х годов XIX века). Учебное пособие. Горький, 1974.
- Китаев В. А.* Славянофилы и западники на рубеже 1850—1860 гг. АДД. Л., 1980.
- Китаев В. А.* Славянофилы накануне отмены крепостного права. Учебное пособие. Горький, 1981.
- Китаев В. А.* Славянофилы после отмены крепостного права. Учебное пособие. Волгоград, 1994.
- Кичеев Г. Н.* Русский народ в его славных сынах. А. С. Хомяков как представитель русского национального самосознания. Киев, 1915.
- Князев Г.* Хомяков и гр. А. Толстой // Русский вестник. 1901. № 11. С. 136—156. № 12. С. 515—530.
- Князев Г. М.* Киреевский Иван Васильевич // Русский биографический словарь. Т. «Ибак—Ключарев». СПб., 1897. С. 672—695 (отд оттиск: СПб., 1898).
- К-ов.* Оппозиция г. Соловьева покойному И. В. Киреевскому // Молва. 1857. № 33. С. 380—383. № 34. С. 391—393.
- Ковалевская И. В.* (урожд. Стрекалова). Хомяков как учитель Церкви. Париж, 1924.
- Ковалевский М. М.* Философское понимание судеб русского прошлого мыслителями и писателями 30-х и 40-х годов // Вестник Европы. 1915. № 12. С. 163—201.
- Ковалевский М. М.* Ранние ревнители философии Шеллинга в России — Чаадаев и Киреевский // Русская мысль. 1916. № 12. С. 115—135.
- Коган П. С.* Три главных направления в русской литературы 40-х годов: официальная народность, славянофильство и западничество // К. Очерки по истории новейшей литературы. М., 1908. Т. 1. Вып. 1. С. 128—144.
- Кожин В. В.* О главном в наследии славянофилов // Вопросы литературы. 1969. № 10. С. 113—131.
- Кожин Вадим.* Тютчев. М., 1988.
- Кожин Вадим.* О русском национальном самосознании. М., 2002.
- Козлов А. А.* Алексей Степанович Хомяков // Московский вестник. 1860. № 41. 10 окт. С. 659—660.
- Козлов Ив.* Очерк культурного и нравственного учения первых предшественников славянофильской школы (К 50-летию юбилею со дня кончины А. С. Хомякова — 1860—1910, 23 сентября и К. С. Аксакова — 1860—1910, 7 декабря) // Вера и разум. 1910. № 21. С. 355—368. № 23. С. 633—647.
- Козловский Л. С.* Славянский мессианизм и его западные источники // Голос минувшего. 1913. Март. № 3.
- Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России. Славянофилы. И. Киреевский. А. С. Хомяков. Ю. Ф. Самарин // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. VI. № 2. Прил. 1. С. 45—88.
- Колупанов Н. П.* Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 1, кн. 1—2; Т. 2. М., 1889—1892.
- Колупанов Н. П.* Очерки философской системы славянофилов // Русское обозрение. 1894. № 7. С. 6—22, № 8. С. 489—505. № 9. С. 85—104. № 10. С. 547—566. № 11. С. 48—71.

- Кондаков И. В. Контрапункт: две линии в развитии русской культуры (славянофилы и революционные демократы) // Русская литература. 1991. № 3. С. 3—24.
- Концевич И. М. И. В. Киреевский (1806—1856) // К. Оптина пустынь и ее время. Jordanville (N. Y.), 1970 (репринт. изд.: Троице-Сергиева лавра, 1995. С. 201—222).
- Концевич И. М. П. В. Киреевский праведник в миру. 1808—1858 // К. Оптина пустынь и ее время. Jordanville (N. Y.), 1970 (репринт. изд.: Троице-Сергиева лавра, 1995. С. 223—252).
- Кораблев В. Н. Памяти Ю. Ф. Самарина // К. Литературные заметки. СПб., 1908. С. 236—244 (впервые: 1906).
- <Кораблев В. Н.>. Памяти А. С. Хомякова // Известия СПб. Славянского благотворительного общества. 1904. № 7. Апр. С. 5—19. Подп.: *Веди-Како* (То же: К. Памяти А. С. Хомякова. СПб., 1904; под назв. «А. С. Хомяков» // К. Литературные заметки. СПб., 1908. С. 45—67).
- Кораблев В. Е. Константин Аксаков. СПб., 1911.
- Корнилов А. Очерки из истории общественного движения и крестьянского дела в России. СПб., 1905.
- Корсаков Д. А. <Рец. на кн.:> Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным источникам. М., 1884 // Ист. вестник. 1885. № 3. С. 684—707.
- Корш Ф. Е. <Рец. на кн.:> Перцов П. П. Панрусизм или панславизм? М., 1913 // Утро России. 1913. 20 июля.
- Костомаров Н. О значении критических трудов К. Аксакова по русской истории // Русское слово. 1861. № 2. С. 1—28 (отд. оттиск: СПб., 1861).
- Котельников В. А. Достоевский и Иван Киреевский // Русская литература. 1981. № 4. С. 57—76.
- Котельников В. А. Литератор-философ // Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 5—28.
- Котельников В. А. Оптина пустынь и русская литература // Русская литература. 1989. № 1. С. 61—86. № 3. С. 3—31. № 4. С. 3—28.
- Котельников В. А. Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной). СПб., 1994.
- Котляревский П. Н. А. С. Хомяков как поэт // Русская мысль. 1908. № 10. С. 1—21.
- Кошелев А. И. Алексей Степанович Хомяков. 1. Воспоминания об А. С. Хомякове. 2. Письма к А. С. Хомякову. СПб., 1879.
- Кошелев А. И. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812—1833). Берлин, 1884.
- Кошелев А. И. Мои воспоминания о Хомякове // Русский архив. 1879. Кн. XI. С. 265—276 (То же: Хомяков А. С. Сочинения. М., 1904. Т. 8. С. 119—126).
- Кошелев В. А. «Мертвые души» Н. В. Гоголя в трактовке ранних славянофилов // Русская литература. 1976. № 3. С. 82—100.
- Кошелев В. А. Славянофильство и литературное движение в России 40-х годов XIX века. АКД. Л., 1977.
- Кошелев В. А. Общественно-литературная борьба в России 40-х годов XIX века. Лекция. Вологда. 1982.

- Кошелев В. А. Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов. 1840—1850-е годы. Л., 1984.
- Кошелев В. А. Век семьи Аксаковых // Север. 1996. № 1—4.
- Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков. Исследование в документах, рассуждениях и разысканиях. Новое лит. обозрение. М., 2000.
- Коялович М. О. Историческая живучесть русского народа. СПб., 1883.
- Коялович М. О. Так называемые славянофилы // К. История русского самосознания по историческим памятникам и научным источникам. М., 1884. С. 274—303 (2-е изд. СПб., 1893; изд. 3-е СПб., 1901; переизд.: Минск, 1997).
- Краснюк М. Религиозно-философское учение прежних славянофилов // Вера и разум. 1900. № 15. Авг. Кн. 1. Отд. филос. С. 93—121. № 16. Авг. Кн. 2. С. 174—186.
- Красовицкий Стефан, Веримелло Роман. Славянофилы и Церковь // Православное действие. 1998. № 4 (отд. оттиск: М., 1998).
- Круглов А. В. А. С. Хомяков. Биография и характеристика. М., 1914.
- <Крылов В. Е.> Что умерло, словенофильство или западничество // Русская обозрение. 1897. № 2. С. 617—645. Подп.: В. Е. К.
- Крылов С. Д. Направления общественной и литературной мысли в 40-е гг. текущего столетия // Русская обозрение. 1855. № 2. С. 810—839.
- Кузмин М. Аналогия или провидение (Об А. С. Хомякове как о поэте) // Аполлон. 1914. № 6—7. С. 82—85 (То же: К. Критические статьи и очерки. М., 2000. С. 17—20).
- Кулешов В. И. Славянофилы и русская литература. М., 1976.
- Культура и цивилизация в учении ранних славянофилов. М., 1989.
- Курилов А. С. Константин и Иван Аксаковы // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. Л.; М., 1981. С. 5—29.
- <Лавров П. Л.> Философия истории славян // Отечественные записки. 1870. Т. СХС. № 6. Отд. I. С. 347—420. № 7. С. 65—126. Без подп.
- Ламанский В. И. Изучение славянства и русское народное самосознание // ЖМНП. 1867. № 1 (То же: Русское самосознание. 1998. № 5. С. 47—60).
- Ламанский В. И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Заря. 1870. № 1, 2, 5, 12 (отд. изд.: СПб., 1871).
- Ламанский В. И. Три мира Азийско-Европейской материка // Славянское обозрение. 1892. Т. 1. Кн. 1—4 (отд. изд.: СПб., 1892).
- Ласкеев П. М. Два проекта православно-христианской философии (Карпов и Киреевский) // Христианское чтение. 1898. Май. № 6. С. 732—756.
- Лебедев М. Взаимное отношение Церкви и государства по воззрению славянофилов. Казань, 1907 (Православный собеседник. 1906).
- <Лебедева Е. А.> Алексей Степанович Хомяков. СПб., 1897. Подп.: Е. Л.
- Леванский Ил. Алексей Степанович Хомяков. Почаев, 1911.
- Левитский С. О принципе народности и вопрос о соединении церквей с точки зрения православия (по поводу некоторых мнений В. С. Соловьева) // Моск. церк. ведомости. 1884. № 13, 22, 25—27.
- Левитский С. А. Очерки по истории русской философии. Сочинения. М., 1996. Очерк 3 (Ранние славянофилы: А. С. Хомяков. И. В. Киреевский. Младшие славянофилы). С. 4—72.

- Лемке Мих.* Славянофилы. Стихи Ивана Аксакова // *Л. Николаевские жандармы и литература 1826—1855 гг.* СПб., 1909. С. 217—220.
- Леонтьев К. Н.* Собр. соч. СПб., 1913. Т. 7.
- Лешков В. Н.* Русский народ и государство. История русского общественного права до XVIII в. М., 1856.
- Лешков В. Н.* Еще о русском воззрении на науку и начале общинности // *Москвитянин.* 1856. Ч. 1. С. 85—94, 137—246.
- Линицкий П. И.* Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого // *Труды Киевской Духовной Академии.* 1882 (то же: Киев, 1888).
- Линицкий П. И.* По поводу защиты славянофильства в «Православном обозрении» // *Труды Киевской Духовной Академии.* 1884. № 1. С. 77—94.
- Линниченко И. А., проф.* Речи и поминки. Одесса, 1914.
- Литературные взгляды и творчество славянофилов. 1830—1850-е годы. Сб. статей. М., 1978.
- Литературные салоны и кружки. Первая половина XIX века / Под ред. Н. Л. Бродского. М.; Л., 1930.
- Лобанов Михаил.* Сергей Тимофеевич Аксаков (ЖЗЛ). М., 1987 (переизд.: 2005).
- Лобов Л.* Славянофилы как литературные критики // *Известия СПб. Славянского Благотворительного Общества.* 1904. № 8. С. 7—29.
- Лобов Л.* Достоевский и его славянофильство // *Славянские известия.* 1905. № 4. С. 334—346.
- Лобов Л.* Памяти И. Аксакова и Ю. Самарина. М., 1906.
- Ловягин А. М.* Хомяков, Алексей Степанович // *Русский биографический словарь.* Т. «Фабер—Цявловский». СПб., 1899. С. 397—411 (отд. оттиск: М., 1899).
- Лосев А. Ф.* Филология и эстетика Константина Аксакова (1928) // *Л. Имя.* СПб., 1997. С. 94—100.
- Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 293—318 и др.
- Лосский Н. О.* Славянофилы. И. В. Киреевский. А. С. Хомяков. К. С. Аксаков. Ю. Ф. Самарин // *Л. История русской философии.* М., 1991. С. 26—66.
- Лукинский А. А.* С. Хомяков // *Россия.* 1910. № 1487. 23 сент. С. 1.
- Лушников А. Г.* Историко-литературная почва первого славянофильства (К вопросу о происхождении и сущности так называемого славянофильства). Казань, 1913.
- Лушников А. Г. И. В. Киреевский.* Очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань, 1918 (из ж. «Православный собеседник» за 1914—1918 гг.).
- Л. Ш.* Из истории полемики И. С. Гагарина со славянофилами // *Символ.* № 7. С. 178—181.
- Люкс Леонид.* Россия между Западом и Востоком. М., 1993.
- Ляковский В. Н.* Алексей Степанович Хомяков. Его жизнь и сочинения // *Русский архив.* 1896. Кн. III. Ноябрь. С. 337—404 (отд. изд.: М., 1897).
- Ляковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899.
- М.* <Рец. на кн.:> *Николай Бердяев.* А. С. Хомяков // *Речь.* 1912. 30 янв. № 29. С. 3.

- Мазур Н. Н. К ранней биографии А. С. Хомякова (1810—1820) // Лотмановский сборник. М., 1997. Т. 2. С. 195—223.
- Майков В. В. Критические опыты (И. С. Аксаков) // Пантеон литературы. 1889. № 12 (отд. изд.: СПб., 1889).
- Майков Л. Н. Эпизод из истории славянофильства: дело о запрещении «Московских сборников» 1852—1853 гг. // Русская старина. 1875. Т. XIV. С. 367—379.
- Маймин Е. Нужны конкретные исследования // Вопросы литературы. 1969. № 10. С. 103—113.
- Максимович Г. Учение первых славянофилов // Университетские записки. Киев. 1907. № 5 (отд. оттиск: Киев, 1907).
- Малахиева-Мирович В. Г. Славянофилы и их учение. М., 1915.
- Малинин В. А. О социальных и теоретических истоках славянофильства // Философские науки. 1967. № 1. С. 77—85.
- Мамонов Э. — см. Дмитриев-Мамонов Э. А.
- Манн Ю. В. Эстетическая эволюция И. Киреевского // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 7—59.
- Манн Ю. В. Иван Киреевский // Вопросы литературы. 1965. № 11.
- Манн Ю. В. Иван Киреевский и Гоголь в стенах Оптиной // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 106—124.
- Манн Ю. В. Семья Аксаковых. Историко-литературный очерк. М., 1992.
- Маркевич А. И. С. Аксаков и его значение. Речь в Славянском благотворительном обществе // Одесский вестник. 1886. № 4 (отд. изд.: Одесса, 1886).
- Марков Е. Природа и утопия («Русь», еженед. тетрадь И. Аксакова, 1878 года) // Русская речь. 1881. № 5. С. 241—272.
- Марченко О. В. В поисках своеобразия русской философии: В. Ф. Эрн // Философия в России XIX — нач. XX в: преэминентность идей и поиск самобытности. М., 1991.
- Масарик Т. Г. Россия и Европа. Т. 1. СПб., 2000. Т. 2. СПб., 2003.
- Матвеев П. А. Тургенев и славянофилы // Русская старина. 1904. № 4. С. 181—192.
- Матвеев П. А. С. Хомяков // Русская старина. 1904. № 5. С. 455—480.
- Материалы к биографии кн. В. А. Черкасского. М., 1901. Т. 1.
- Машинский С. И. С. Т. Аксаков. Жизнь и творчество. М., 1961 (2-е изд. М., 1973).
- Машинский С. И. Станкевич и его кружок // Вопросы литературы. 1964. № 5. С. 125—148.
- Машинский С. И. Кружок Н. В. Станкевича и его поэты // Поэты кружка Н. В. Станкевича. М.; Л. 1964. С. 5—70, 281—290.
- Машинский С. И. Славянофильство и его истолкователи (некоторые итоги дискуссии) // Вопросы литературы. 1969. № 12. С. 102—139.
- «Маяк современного просвещения и образования». Журнал под ред. С. Бурачка и П. Корсакова (до 1842 г.). 1840—1845.
- Медведский К. П. «Неистовый Орланд» славянофильства (К 50-летию кончины К. С. Аксакова) // Колокол. 1910. 3 дек. С. 3. Подп.: К. Говоров.
- Медведский К. П. И. С. Аксаков: (К двадцатипятилетию со дня кончины) // Колокол. 1911. 27 янв. С. 2—3. Подп. К. Говоров.

- Межов В. Сергей Тимофеевич Аксаков. Указатель книг и статей о жизни и сочинениях его (1816—1852). СПб., 1888.
- Межуев Б. В. Вл. Соловьев, Н. П. Гиляров-Платонов и «разложение славянофильства» // История философии (РАН. Ин-т философии. М.). № 6. М., 2000. С. 33—61.
- Мезиер А. В. Материалы для истории славянофильства и западничества // М., Русская словесность с XI по XIX столетия включительно. Ч. II. Русская словесность XVIII и XIX ст. СПб., 1902. С. 582—588.
- Мелютин Д. М. Алексей Степанович Хомяков. Гродно, 1904.
- Меньшиков М. О. Суть славянофильства // Новое время. 1905. № 10515. 12 июня (то же в кн.: Письма к ближним за 1905 год. СПб., 1906. С. 195—207).
- Место Хомякова в истории русского народного самосознания. Харьков, 1904.
- Мещеряков Н. Л. Западники и славянофилы // Всесоюзная б-ка им. Ленина. М., 1939. Сб. VI. С. 193—232.
- Миллер О. Ф. Стихотворения Хомякова со стороны руководящих мыслей // Заря. 1869. № 7. С. 134—144.
- Миллер О. Ф. Хомяков — поэт славянства // М. Славянство и Европа. Статьи и речи. 1865—1877 г. СПб., 1877. С. 114—130.
- Миллер О. Ф. Ю. Ф. Самарин // Неделя. 1876. № 19, 23, 26 (то же: М. Славянство и Европа. СПб., 1877).
- Миллер О. Ф. По поводу «Образы истории славянских литератур» А. Н. Пыпин и А. Д. Спасовича. СПб., 1865 // М. Славянство и Европа. СПб., 1877. С. 1—71.
- Миллер О. Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. № 1. Отд. II. С. 77—101. № 3. Отд. II. С. 1—44.
- Миллер О. Ф. Речь, посвященная кончине И. С. Аксакова // Известия С.-Петербургского благотворительного общества. 1886. № 2. С. 57—66.
- Миллер О. Ф. Славянофилы и Катков // Русский курьер. 1887. № 267. 28 сент. С. 2.
- Миллер О. Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи. 1865—1877 гг. СПб., 1877.
- Миллер О. Ф. Внутренняя жизнь и ход развития И. С. Аксакова по его письмам. СПб. 1889.
- Милюков А. Поэт славянизма (Стихотворения Хомякова) // Светоч. 1861. № 6. Отд. 3. С. 33—48 (То же: М. Отголоски на литературные и общественные явления. СПб., 1875. С. 175—187).
- Милюков П. Н. Разложение славянофильства (Данилевский, Леонтьев, Соловьев) // Вопросы философии и психологии. 1893. № 3. Кн. 18. С. 46—96 (то же: М. Из истории русской интеллигенции. СПб., 1903).
- Милюков П. Н. Славянофильство // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона. СПб., 1900. Т. XXX. С. 307—309.
- Милюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция // Русская мысль. 1891. № 9. С. 89—106 (То же: Интеллигенция в России. СПб., 1910).
- Милюков П. Н. А. С. Хомяков // Речь. 1910. № 266. 23 сент. С. 2.

- Михайлов А. А. Очерки по истории славянофильства 40—50-х годов (панславистские тенденции в раннем славянофильстве). Тезисы канд. дисс. Л., 1939.
- Михайлов А. А. Революция 1848 года и славянофильство // Учен. записки Ленинградского гос. ун-та. Сер. ист. наук. 1941. Вып. 8. № 73. С. 48—94.
- Михайлов Д. Алексей Степанович Хомяков // М. Очерки русской поэзии XIX века. Тифлис. 1904. С. 46—92.
- Михайловский Н. К. Славянофильство, «Моск. ведомости», «Гражданин» и благонамеренность // М. Литературные воспоминания и современная смута. СПб., 1900 Т. 1. С. 382—447 (изд. 2-е. СПб., 1905).
- Михайловский Н. К. Письма о правде и неправде // М. Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. 4. 432—450.
- Михайловский Н. К. Несколько слов о славянофильстве и западничестве // Русское богатство. 1897. № 12 (То же: М. Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. 4. С. 685—705).
- Михайловский Н. К. Торжество г. Циона // Отеч. записки. 1882. № 2. Отд. II. С. 235—251.
- Мишеев Н. И. Накануне // Лит. обозрение. Пг., 1915. Т. 1. С. 1—8. Молва. Газета, издававшаяся К. С. Аксаковым в 1857 г.
- Молчанов А. Воспоминания об И. С. Аксакове // Ист. вестник. 1886. № 8. С. 365—379.
- Москва. Газета, издававшаяся И. С. Аксаковым в 1867—1868 гг.
- Москвитянин. Журнал, издававшийся под ред. Погодина в 1841—1851 гг. и «молодой редакцией» в 1851—1856 гг.
- Москвич. Газета, издававшаяся И. С. Аксаковым (номин. ред. П. П. Андреев) с дек. 1867 по февр. 1868 гг. (во время приост. «Москвы»).
- Московский сборник (1846, 1847, 1852).
- Московский сборник / Под ред. С. Ф. Шарапова. М., 1887 (произв. М. Д. Скобелева, И. С. Аксакова, В. С. Соловьева, О. Ф. Миллера, А. А. Киреева, А. М. Кояловича, П. И. Аристова и др.).
- Назарова Т. А. Общественно-политические взгляды Ю. Ф. Самарина. М., 1998.
- Нечаева В. С. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Эпоха». 1864—1865. М., 1975 (содерж. ж. «Время» и «Эпоха» на с. 233—260).
- Нечкина М. В. Общественные течения 1826—1948 гг. // История Москвы. М., 1954. Т. III.
- Никитин С. А. Славянские комитеты в России в 1858—1876 годах. М., 1960.
- Никитин С. А. Балканские связи русской периодической печати 60-х годов XIX века // Ученые зап. Ин-та славяноведения. 1952. Т. VI. С. 89—122.
- Никольский А. И. С. Аксаков. Биографический очерк // Исторический вестник. 1886. № 3.
- Никольский Александр. Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. 1907. № 2. С. 195—208. № 3. С. 342—365. № 4. С. 487—508. № 5. С. 641—674. № 9. С. 358—384. № 20. С. 197—230.

- Никольский Б. В.* Философ духа жизни // Новое время. 1890. 25 июля.
- Новиков С. А.* Революционные демократы и славянофилы. Автореф. — канд. филос. наук. М., 1973.
- Новикова О.* Братья Киреевы // Московские ведомости. 1916. 4 авг. № 180. С. 2, 9 авг. № 183. С. 2.
- <Нольде Б. Э.> Памяти Ю. Ф. Самарина (По случаю 30-й годовщины со дня его смерти) // Церк. голос. 1906. № 25 (23 июня). С. 716—717. Подп.: Б. Н.
- <Нольде Б. Э.> Памяти И. В. Киреевского (К 50-й годовщине со дня его смерти) // Церк. голос. 1906. № 13/14 (31 марта). С. 421—422. Подп.: Б. Н.
- Нольде Б. Э., барон.* Юрий Самарин и его время. Париж. 1926 (2-е изд. Париж, 1978; М., 2003 — с прил. статей и писем Ю. Ф. Самарина).
- Н-ский К.* Материалы о литературной деятельности И. С. Аксакова // Русский вестник. 1886. № 9.
- Одарченко К.* Русская крестьянская община в связи с народным характером // Русская мысль. 1881. № 2. С. 266—331; № 3. С. 195—244.
- Океанский В. Л.* Художественная концепция мира в творчестве А. С. Хомякова (Поэтическая метафора мира). АКД. Ивановский гос. ун-т. Иваново, 1997.
- Осват А. Л.* Аксаков Константин Сергеевич // Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь. Т. 1. М., 1989. С. 32—34.
- Павлов Н. М.* Воспоминание о К. С. Аксакове // Русский архив. 1885. № 3. С. 371—415. Подп.: Н. Бицын.
- Павлов Н. М.* Детский сон К. С. Аксакова // Русский архив. 1888. Кн. 3.
- Павлов Н. М.* Наше переходное время. М., 1888.
- Павлов Н. М.* Гоголь и славянофилы (По поводу прилагаемых писем К. С. Аксакова) // Русский архив. 1890. № 1. С. 139—152.
- Пальмов И. С.* Отзыв о сочинении В. З. Завитневича «А. С. Хомяков». Т. 1. Отгиск из «Отчета о сорок пятом присуждении наград графа Уварова». СПб., 1905.
- Памяти Ю. Ф. Самарина // Православное обозрение. 1876. Т. 1. Апр. С. 673—729.
- Панаев В. И.* Воспоминания // Вестник Европы. 1867. № 3, 4.
- Панаев И. И.* Литературные воспоминания. Ч. II. Гл. 1, 5. СПб., 1876 (М., 1950).
- Панаэтов О. Г. Н. П.* Гиляров-Платонов и К. Н. Леонтьев. Споры о Толстом. Краснодар, 2002.
- Панов В. А.* Несколько слов о публ. курсе истории русской словесности проф. Шевырева // Москвитянин. 1845. № 1.
- Панов В. А.* Биография Д. А. Волуева. М., 1846 (переизд.: Русский архив. 1899. Кн. 3. № 9. Без подп.).
- Панов Илья.* Славянофильство как философское учение. Историко-философский очерк // ЖМНП. 1880. Ч. ССХII. № 11. С. 1—67.
- Панфилов М. И.* Феномен книжности в мировоззрении славянофилов. М., 2004.
- Парамонов Б. М.* Славянофильство и кризис русской религиозной мысли. АКД. Л., 1971.

- Парамонов Борис.* Славянофильство // П. След: Философия. История. Современность. М., 2001. С. 137—214.
- Парус. Журнал, издававшийся И. С. Аксаковым в 1859 г. (запрещен цензурой на № 2).
- Певницкий В. Ф.* Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве // Труды Киевской Духовной Академии. 1869. Т. IV. Нояб./дек. С. 139—210.
- Певницкий В. Ф.* «Православному Обозрению» // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 2. С. 721—732.
- Первые пятнадцать лет существования С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. СПб., 1883.
- Переписка В. С. Соловьева и И. С. Аксакова // Русская мысль. 1913. № 12.
- Переписка Ф. Д. Самарина и свящ. П. А. Флоренского // Вестник РХД. № 125. II-1978. С. 251—271.
- Переписка Аксаковых с Н. Соханской // Русское обозрение. 1897. № 2—10, 11, 12.
- Перцов П. П.* Защита Петербурга // П. Первый сборник. 1898—1901. СПб. 1902. С. 3—13.
- Перцов П. П.* Панрусизм или панславизм? М., 1913.
- Песков А. М.* Германский комплекс славянофилов // Вопросы философии. 1992. № 8.
- Петров К. П.* Славянофильское учение // Исторический вестник. 1901. № 9. С. 897—918.
- Пирожкова Т. Ф.* Революционеры-демократы о славянофильстве и славянофильской журналистике. Изд-во Московского ун-та. М., 1984.
- Пирожкова Т. В.* Славянофильская журналистика. М., 1997.
- Писарев Д. И.* Русский Дон-Кихот (Соч. И. В. Киреевского. Т. 1, 2, М., 1861) // Русское слово. 1862. Кн. 2. С. 88—110 (То же: П. Соч.: В 4 т. М., 1955. Т. 1. С. 320—336).
- Письма к Вячеславу Ганке из славянских земель. Варшава, 1905.
- Письма дьякона Пальмера к А. С. Хомякову. Русский архив. 1895. № 7. С. 257—304.
- Письма П. А. Кулиша к С. Т. Аксакову, К. С. Аксакову и кн. В. А. Черкасскому // Русский архив. 1904. № 12. С. 693—710.
- Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову. Изд. М. К. Азадовский. М.; Л., 1935.
- Письма С. Т., К. С. и И. С. Аксаковых к И. С. Тургеневу // Русская обозрение. 1894. № 8. С. 449—488. № 9. С. 5—38. № 10. С. 478—501. № 11. С. 7—30. № 12. С. 571—601.
- Письмо соседа-помещика. О кончине Хомякова // Русский архив. 1979. № 11. С. 363—364.
- Платонов О. А.* Русская цивилизация. Учебное пособие для формирования русского национального самосознания. М., 1995.
- Платонов С. Ф.* Москва и Запад. Берлин, 1926.
- Платонова Н. Н.* Кохановская (Н. С. Соханская). 1823—1884. Биографический очерк (с портр.). СПб., 1909. 234.
- Плетнев П. П.* <Рец. на кн.:> «Московский сборник» 1846 г. // Современник. 1846. № 8.
- Плеханов Г. В.* О книге М. Гершензона «Исторические записки» // Современный мир. 1910. Апр. № 4. Отд. 2. С. 140—141 (То же: П. Сочине-

- ния. М.; Л., Т. XXIII. 1926. История русской общественной мысли в XIX веке. Кн. 1. Западники и славянофилы. С. 35—44).
- Плеханов Г. В. М. П. Погодин и борьба классов // Современный мир. 1911. Март. № 3. С. 188—211. Апр. № 4. С. 166—191 (То же: П. Сочинения. М.; Л., 1926. Т. XXIII. С. 45—101).*
- Плеханов Г. В. И. В. Киреевский // Современный мир. 1911. Апр. № 4. С. 346—353 (То же: П. Сочинения. М.; Л., 1926. Т. XXIII. С. 102—111).*
- Плеханов Г. В. О книге Н. А. Бердяева «А. С. Хомяков» // Современный мир. 1912. Июль. № 7. С. 331—334 (То же: П. Сочинения. М.; Л., 1926. Т. XXIII. С. 112—117).*
- Победоносцев К. П. Аксаковы <И. С. Аксаков. Некролог> // Гражданин. 1886. № 12. 9 февр. С. 1—3. Подп.: К. П. (То же: Вера и разум, 1886. № 5. Март. С. 338—344; отд. оттиск: СПб., 1886.; Тайный правитель России. М., 2001. С. 401—406).*
- Погодин А. Л. <Рец. на кн.:> Перцов П. П. Панрусизм или панславизм? М., 1913 // Бирж. вед. 1913. 21 авг.*
- Погодин М. П. <Рец. на кн.:> «Московский сборник» 1846 г. // Москвитянин. 1846. № 5.*
- Погодин М. П. К. Аксаков. Освобождение Москвы // Москвитянин. 1848. № 5. Отд. III. С. 49—54.*
- Погодин М. П. Воспоминания о Хомякове // Русская беседа. 1860. Кн. 2.*
- Погодин М. П. К. С. Аксаков // Русская беседа. 1861. Кн. 2. С. 1—2.*
- Погодин М. П. Нигилистам // Русский. 1868. № 68.*
- Погодин М. П. К вопросу о славянофилах // Гражданин. 1873. № 11. 12 марта. С. 347—352. № 13. 26 марта. С. 415—420.*
- Покровская-Ламанская О. В. Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1916. № 9. С. 1—32. № 12. С. 85—114. 1917. № 2. С. 82—89 (переписка И. Аксакова и В. Ламанского).*
- Покровский С. Мнимая загадка // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 117—128.*
- Попов В. И. Православная церковь по учению наших светских писателей: А. С. Хомякова, Ф. Г. Тернера и В. С. Соловьева // Вера и разум. 1903. № 12. Июнь. Кн. 2. С. 745—757. № 13. Июль. Кн. 1. С. 49—66.*
- Попов В. П. Раннее славянофильство как эстетический феномен и проблема человека // Проблемы гуманизма в русской философии. Краснодар, 1974.*
- Попов В. П. Социальная природа и функции раннего славянофильства // Проблемы гуманизма в русской философии. Изд-во Кубанского гос. ун-та. Краснодар, 1974. С. 56—83.*
- Попов В. П. Учение ранних славянофилов и творчество Ф. М. Достоевского. АКД. Л., 1979.*
- Попов В. П. Славянофилы и русские писатели. Топун, 1988.*
- Попова Е. И. Дневник Елизаветы Ивановны Поповой. СПб., 1911.*
- Попов И. Славянофильство как философское учение. Историко-философские очерки // ЖМНП. 1880. № 11. Отд. II. С. 1—67.*
- Прйима Ф. Шевченко и русские славянофилы // Русская литература. 1958. № 3. С. 153—172.*
- Протопопов М. В. Кладбищенская философия // Дело. 1887. № 6. Отд. 2. С. 1—20.*

- <Протопопов М. В.> Пасынки русской истории // Русское богатство. 1880. № 12. Отд. 2. С. 1—26. Подп. А. Горшков.
- Пушкин С. Н. Историсофия русского консерватизма. XIX век. Н.-Новгород, 1998.
- <Пыпин А. Н.> Давность славянской идеи в русском обществе // Вестник Европы. 1878. № 5. С. 283—316. Подп.: А. В-н.
- Пыпин А. Н., Спасович А. Д. Образы истории славянских литератур // СПб., 1865.
- Пыпин А. Н. Константин Аксаков. 1817—1860 // Вестник Европы. 1884. № 3, 4.
- Пыпин А. Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. Славянофильство // Вестник Европы. 1872. № 11. С. 47—96, № 12. С. 618—678 (отд. изд.: СПб., 1873).
- Пыпин А. Н. <Рец. на кн.:> Миллер О. Славянофильство и Европа. СПб., 1877 // Вестник Европы. 1878. № 5. С. 283—316.
- Пыпин А. Н. Панславизм в прошлом и настоящем // Вестник Европы. 1878. Сент. С. 312—353. Окт. С. 726—766. Ноябрь. С. 313—345. Дек. С. 771—805 (отд. изд.: СПб., 1913).
- <Пыпин А. Н.> Литературный панславизм // Вестник Европы. 1879. Март. С. 591—633. Апр. С. 711—748. Май. С. 307—335. Подп. А. В-н.
- Пыпин А. Н. Славянский вопрос по взглядам И. С. Аксакова // Вестник Европы. 1886. № 8. С. 764—807.
- <Пыпин А. Н.> Русское славяноведение в XIX столетии // Вестник Европы. 1889. № 7—9. Подп.: А. В-н.
- <Пыпин А. Н.> Накануне реформ. И. С. Аксаков в его письмах. Ч. III. Письма 1850—1860-х гг. // Вестник Европы. 1893. Май. С. 291—342. Подп.: А. В-н.
- <Пыпин А. Н.> <Рец. на кн.:> Ляковский В. Н. Алексей Степанович Хомяков. Его жизнь и сочинения. СПб., 1897 // Вестник Европы. 1897. № 8. С. 815—822. Подп.: А. Н.
- Радлов Э. Теория знания славянофилов // ЖМНП. 1878. Ч. 196. Февраль.
- Радлов Э. О поэзии А. С. Хомякова // Сергею Федоровичу Платонову, ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911. С. 522—532.
- Райский Д. П. И. С. Аксаков о свободе совести, свободе слова и печати. СПб., 1907.
- Рейфман П. С. Из истории журнально-литературной борьбы вокруг крестьянского вопроса во второй половине 1850-х годов // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 369. С. 136—145.
- Рейфман П. С. К истории славянофильской журналистики 1840—1850-х годов // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 414. 1977. С. 37—56. Ст. 2. Вып. 491. 1979. С. 35—58. Ст. 3. Вып. 513. 1981. С. 73—85. Ст. 4. Вып. 604. 1982. С. 64—80.
- <Ремизов Н., свящ.>. Алексей Степанович Хомяков // Чтения Общества любителей духовного провещения. 1910. Окт. С. 585—594. Ноябрь. С. 656—674. Подп.: Р.
- Ровда К. И. Русские славянофилы и чешская литература (50-е—60-е годы XIX века) // Славянские литературные связи. Л., 1968. С. 29—71.
- Розанов В. В. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли, в

- связи с нашей переводной литературой по философии // Вопросы философии и психологии. 1890. № 3. Отд. II. С. 1—36.
- Розанов В. В. О борьбе с Западом, в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов (Н. Страхов) // Вопросы философии и психологии. 1890. № 4. Отд. II. С. 27—64 (То же в кн.: *Р. Литературные изгнанники*).
- Розанов В. В. <Рец. на кн.:> *Н. П. Гиляров-Платонов*. Сборник сочинений. Т. 1. М., 1899 // Новое время. 1899. 9 июля. Илл. прил. С. 7—8.
- <Розанов В. В.> Двудликие янусы // Новое время. 1900. № 8714. 2 июня. Без подп.
- Розанов В. В. Национальные таланты // Новое время. 1902. 21 янв. № 9297. С. 2.
- Розанов В. В. Поминки по славянофильству и славянофилам // Новое время. 1904. № 10135. 21 мая (То же в кн.: *Р. Легенда о великом инквизиторе Ф. Достоевского*. М., 1996).
- Розанов В. В. Памяти А. С. Хомякова (1-е мая 1804 — 1-е мая 1904 г.) // Новый путь. 1904. № 6. С. 1—16 (То же в кн.: *Р. О писателях и писательстве*. М., 1995. С. 419—429).
- Розанов В. В. Из прошлого нашей общественной мысли // Новое время. 1904. № 10323. 25 нояб. С. 4.
- Розанов В. В. Т. Н. Грановский // Новое время. № 10630. 1905. 7 окт.
- Розанов В. В. О народной душе // Новое время. 1908. № 11539. 28 апр.
- Розанов В. В. Пестрые темы // Русское слово. 1908. № 118. 22 мая. С. 2; № 120. 25 мая. С. 6—7. Подп.: *В. Варварин*.
- Розанов В. В. Алексей Степанович Хомяков. К 50-летию со дня кончины его (23 окт. 1860 — 23 сент. 1910) // Русское слово. 1910. 23 сент. Подп.: *В. Варварин*.
- Розанов В. В. Киреевский и Герцен // Новое время. 1911. № 12 544. 12 февр.
- <Розанов В. В.> <Рец. на кн.:> Соч. Ю. Ф. Самарина // Новое время. 1911. № 12770. 30 сент. Подп.: *В. Р-в*.
- Розанов В. В. Историко-литературный род Киреевских // Новое время. 1912. № 13127. 27 сент. № 13139. 9 окт. № 13148. 18 окт.
- Розанов В. В. Густая книга // Новое время. 1914. № 13631, 13641. 12 и 22 февр. (То же: *Р. О писателях и писательстве*. М., 1995).
- Розанов В. В. Один из «стаи славной» // Новое время. 1915. № 13996. 27 февр. (То же: *Р. О писателях и писательстве*. М., 1995. С. 605—608).
- Розанов В. В. П. А. Флоренский об А. С. Хомякове // Колокол. 1916. 14 и 22 окт. (То же: *Флоренский: pro et contra*. СПб., 1996. С. 367—379).
- Розанов В. В. Бердяев о молодом московском славянофильстве // Московские ведомости. 1916. № 189. 17 авг. Подп.: *Петроградский старожил*.
- Розанов В. В. Молодые московские славянофилы перед судом Н. А. Бердяева // Колокол. 1916. № 3080. 26 авг.
- Розанов В. В. Еще о московских славянофилах // Московские ведомости. 1916. № 218. 22 сент. Подп.: *Петроградский старожил*.
- Розен Е. Ф. <Рец. на кн.:> «Московский сборник» 1847 г. // Сын Отечества. 1847. № 9, 10.
- Романов И. Ф. Гиляров и Хомяков // Русское дело. 1888. № 42 (То же: *Неопознанный гений. Памяти Никиты Петровича Гилярова-Плато-*

- нова. Статьи, заметки, письма и выдержки, собранные и проредактированные Сергеем Шараповым. М., 1903. С. 28—36).
- <Романов И. Ф.> А. С. Хомяков как богослов // Новое время. 1910. № 12404. 23 сент. С. 3. Подп.: *Рцы*.
- Ромашков И. И.* А. С. Хомяков. Его жизнь и поэзия. М., 1900.
- Рубинштейн Н. И.* Историческая теория славянофилов и ее классовые корни // Русская историческая литература в классовом освещении. Т. I. М., 1927. С. 51—119.
- Рубинштейн Н. Л.* Русская историография. М., 1941. Гл. 17. Славянофилы. С. 271—289.
- Русская беседа. Журнал, издававшийся в 1856—1860 гг. А. И. Кошелевым, Т. И. Филипповым и И. С. Аксаковым (с 1858 г.).
- Русский богослов из светских людей сороковых годов (по поводу 5-го тома Сочинений Самарина) // Православное обозрение. 1880. № 5. С. 42—98.
- Русь. Газета, издававшаяся И. С. Аксаковым в 1880—1886 гг.
- Рябков И.* Борьба Белинского против философского идеализма славянофилов. Минск, 1962.
- Савинич Б.* Национализм и славянофилы (К новой книге В. В. Розанова // Утро России. 1915. 1 янв.
- Саводник В. И.* С. Аксаков // С. Очерки по истории русской литературы XIX века. Изд. 9-е. М., 1915.
- Сагатовский В. П.* Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994.
- Сидовской Б.* Стихотворения И. С. Аксакова // Критическое обозрение. 1909. Вып. VII. С. 34—43.
- Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. — Писатель. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1913. С. 348—382. 612—616 и др. (указ.).
- Сакулин П. Н.* Новые издания сочинений И. В. Киреевского // Русские ведомости. 1911. 16 янв. № 12. С. 5.
- Сакулин П. Н.* Славянофильствующие и славянофилы о социализме. Славянофильство и народнический социализм // С. Русская литература и социализм. М., 1924. С. 478—494.
- Самарин Д.* Данные для биографии Ю. Ф. Самарина за 1840—1845 гг. // Самарин Ю. Ф. Соч. Т. 5.
- Самарин Д.* Вступительная статья // Самарин Ю. Ф. Соч. М., 1885. Т. 3.
- Самарин Д.* Предисловие // Самарин Ю. Ф. Соч. М., 1889. Т. 7.
- Самарин Д. Ф.* Сборник вселенской правды. Возражение Вл. С. Соловьеву на его отзывы о славянофилах 40-х и 50-х годов. СПб., 1890 (то же: С. Собрание статей, речей и докладов. Т. 2. М., 1908. С. 169—236).
- Самарин Д. Ф.* Самарин, Юрий Федорович // Русский биографический словарь. 1904.
- Самарин Ю. Ф.* Предисловие // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. Сочинения богословские. Прага, 1867 (То же: Изд. 4-е. М., 1907).
- Самарин Ю. Ф.* Соч.: В 12 т. Изд. Д. Самарина. М., 1877—1911. Т. 1—10, 12 (не вышли т. 11, 13, 14).

- Самарин Ю. Ф. Избранные произведения / Сост. и вст. ст. Н. И. Цимбаева. М., 1996.
- Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма / Сост., вст. ст. и коммент. Т. А. Медовичевой. М., 1997.
- Сапронов П. А. К характеристике славянофильства // С. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 58—66.
- Сапронов П. А. Русская мысль как история сознания. И. В. Киреевский // С. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 67—81.
- Сахаров В. И. О бытовании шеллингианских идей в русской литературе // Контекст. 1977. М., 1978. С. 210—226.
- Сборник в память столетия со дня рождения Федора Васильевича Чижова. Кострома, 1911.
- Сборник исторических и статистических сведений о России и народах, ей единоверных и единоплеменных / Сост. Д. А. Валуев. Т. 1. М., 1845.
- Сборник статей, напечатанных в разных периодических изданиях по случаю кончины И. С. Аксакова. М., 1886.
- Сведенцов Н. Два слова о славянофилах // Светоч. 1862. № 2. С. 59—76.
- Святловский П. В. От славянофильства до идеализма // К истории политических и экономических учений. СПб. 1906. С. 86—160.
- Свечников Д. Славянофильство как философское учение перед судом русской критики. Харьков, 1911.
- Сенковский О. И. Драма из эпохи самозванцев. По поводу соч. А. Хомякова // С. Собр. соч. Т. VIII. СПб., 1859. С. 19—82.
- Сергей Тимофеевич Аксаков. Его жизнь и сочинения. Сборник историко-литературных статей / Сост. В. И. Покровский. Изд. 2-е. М., 1912.
- <Сидонский Ф.>. Слово Ключаря Казанского Собора Ф. Сидонского при отпевании тела И. В. Киреевского // Русская беседа. 1856. № 2.
- Симонова И. А. Социально-экономическая доктрина славянофилов во взглядах и деятельности Ф. В. Чижова. АКД. М., 1987.
- Сибирский сборник / Ред. Д. А. Валуев. М., 1844.
- Сиротинин А. Мациевич, Хомяков и декабристы // Россия и славяне. СПб., 1913. С. 43—89.
- Сиротинин А. Коллар и Хомяков // Россия и славяне. СПб., 1913.
- Скобцова Е. А. А. С. Хомяков. Париж, 1922.
- С. Л. Славянофильство и либерализм // Вестник Европы. 1884. № 10. С. 797—806.
- Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь. М., 1979.
- Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Андрея Валицкого // Реф. сб. Вып. 1—2 / Сост. К. В. Душенко. М., 1991—1992.
- Славянофильство и современность. Сб. статей. М., СПб., 1994.
- Славянский сборник. Т. 1—3. Изд. СПб. Славянского Комитета / Под набл. и с предисл. Н. Н. Страхова. Т. 1. СПб., 1875; Т. 2. СПб., 1877; Т. 3. СПб., 1876.
- Сладкевич Н. Г. К вопросу о полемике Н. Г. Чернышевского со славянофильской публицистикой // Вопросы истории. 1948. № 6.
- Сладкевич Н. Г. Славянофильская критика 40—50-х годов // История русской критики. Т. 1. М.; Л., 1958.

- Сладкевич Н. Г.* Очерки истории общественно-политической жизни России в конце 50-х — начале 60-х годов XIX в. Л., 1962.
- Сладкевич Н. Г.* Борьба общественных течений в русской публицистике конца 50-х — начала 60-х годов XIX годов. Л., 1979.
- Слонимский Л. З.* Славянофильство и либерализм. По поводу мнений проф. Ламанского и его единомышленников // Вестник Европы. 1884. № 10. С. 797—806.
- Смирнов Евгений, свящ.* Славянофилы и их учение в отношении к богословской науке // Странник. 1877. Т. I. № 2. С. 199—219. № 3. С. 372—393.
- Смирнов С. В.* Отечественные филологи-слависты. Середина XVIII — начало XX в. Справочное пособие. М., 2001.
- Смирнов Ф. И.* Богословское учение славянофилов пред судом проф. Линицкого // Православное обозрение. 1883. Окт. С. 273—295.
- Смирнов Ф. И.* Взгляд И. В. Киреевского на римское католичество // Православное обозрение. 1884. Т. 3. Сент. С. 115—154. Окт. С. 305—325.
- Смирнов Ф. И.* Вопрос о протестантстве в воззрениях Хомякова (По поводу статьи профессора Линицкого) // Православное обозрение. 1884. № 3. Март. С. 533—552.
- Смирнова З. В.* К спорам о славянофильстве // Вопросы философии. 1987. № 11.
- Смолич И. К. И. В. Киреевский* (К 125-летию со дня рождения) // Путь. 1932. № 33 (апр.). С. 52—66.
- Соболев Г. А. С. Хомяков, его жизнь и мирозерцание.* Киев, 1911.
- Соймонов А. Д. П. И. Киреевский и его собрание народных песен.* Л., 1971.
- Соколов В. А.* Памяти Александра Алексеевича Киреева // Богосл. вестник. 1911. № 9. С. 178—189. № 11. С. 641—651.
- <*Соколов Н. М.*> Г. Милюков и славянофильство // Русский вестник. 1903. № 1. С. 269—317. Подп.: *Н. Скиф*.
- <*Соколов Н. М.*> А. С. Хомяков. Его жизнь и деятельность // Русский вестник. 1904. № 5. С. 188—230. Подп.: *Н. Скиф*.
- <*Соколов Н. М.*> А. С. Хомяков как мыслитель // Русский вестник. 1904. № 6. С. 633—691. Подп.: *Н. Скиф*.
- <*Соколов Н. М.*> А. С. Хомяков и Н. Я. Данилевский // Русский вестник. 1904. № 7. С. 132—193. Подп.: *Н. Скиф*.
- Соколов Н. М.* Россия, Европа и человечество // Русский вестник. 1904. № 10.
- Соколов Н. М.* Об идеях и идеалах русской интеллигенции. М., 1904.
- Соллогуб В. А.* Сотрудники, или Чужим добром не наживешься. Пословица в двух отделениях. СПб., 1851.
- Соловьев В. С.* Замечания на лекцию П. Н. Милюкова // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 3(18). Май. С. 149—151 (То же: С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 492—496).
- Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. Вып. 1. М., 1884. Вып. 2. М., 1891 (То же.: С. Собр. соч.: В 8 т. Изд. 2-е. Т. 5. СПб.: Просвещение, б. г. С. 3—401; То же: С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 259—638).
- Соловьев В. С. Ю. Ф. Самарин* в письме к баронессе Э. Ф. Раден // Вестник Европы. 1893. № 5. С. 363—371 (То же: С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 473—481).

- Соловьев В. С.* Исторический сфинкс // Вестник Европы. 1893. № 7. С. 780—789 (То же: С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 481—491).
- Соловьев В. С.* Письмо в редакцию журнала «Вестник Европы» // Вестник Европы. 1889. № 3. С. 431—432.
- Соловьев В. С.* Аксаковы // Кн. «Недели». 1901. Янв. С. 1—15.
- <*Соловьев Е. А.*> Аксаковы, их жизнь и литературная деятельность. СПб., 1895 (Библ. Павленкова). Подп.: *В. Д. Смирнов*.
- <*Соловьев Е. А.*> Славянофилы и западники // С. Очерки по истории русской литературы XIX в. СПб., 1907 (3-е изд.). Подп.: *Андреевич*.
- <*Соловьев Е. А.*> Славянофильство // С. Опыт философии русской литературы. Изд. 3-е. М., 1922. С. 121—140. Подп.: *Андреевич*.
- Соловьев С. М.* Шлетцер и антиисторическое направление // Русский вестник. 1857. Апр. Кн. 2. С. 431—480.
- Соловьев С. М.* Мои записки для детей моих, а если можно, и для всех // С. Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 229—351.
- Сорокин Питирим.* «Упрощенное западничество»: («Летопись») // Биржевые ведомости. Утр. вып. 1916. 11 марта. № 15434. С. 2.
- Станкевич А. В.* Три бессилия. Три силы. Публичное чтение Владимира Соловьева // Вестник Европы. 1877. № 4. С. 877—891.
- Стеклов Ю. М.* Михаил Александрович Бакунин. Его жизнь и деятельность. Ч. 1. М., 1920. С. 167—279.
- Стенник Ю. В.* О национальных истоках славянофильства // Москва. 1980. № 11.
- Степун Ф. А.* Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1910. № 3. С. 65—91.
- Степпун Федор.* Прошлое и будущее славянофильства // Северные записки. 1913. № 11. С. 121—137.
- Степун Ф. А.* Москва — Третий Рим // Новый журнал. 1960. № 243—264 (то же: С. Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 365—386).
- Степун Ф. А.* Россия между Европой и Азией // Новый журнал. 1962. № 69. С. 251—276 (То же: С. Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 387—412).
- Степун Ф. А.* Немецкий романтизм и философия истории славянофилов // Грани. 1959. № 42. С. 176—186 (То же: С. Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 341—357).
- Стратиевская-Гроссман С.* Из истории славянофильства // Труды слушательницы высших женских курсов. 1911. Т. 1. Вып. II. С. 33—155.
- Страда В.* Западничество и славянофильство в обратной перспективе // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 57—63.
- <*Страхов Н. Н.*> Славянофильство и Гегель // Эпоха. 1864. № 3. Подп.: *Летописец* (То же: С. Из истории литературного нигилизма. 1861—1865. СПб., 1890. С. 349—355).
- <*Страхов Н. Н.*> Славянофилы победили // Эпоха. 1864. № 6. С. 235—243.
- Страхов Н. Н.* Мнение Хомякова о происхождении современного материализма // С. Философские очерки. М., 1995. С. 87—92.
- <*Страхов Н. Н.*> О византизме и славянстве // Русский мир. 1876. № 137. 20 мая. С. 1—2. Подп.: *Н. С.*
- Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. СПб., 1882 (2-е изд. Киев, 1887; 3-е изд. Киев, 1897); Кн. 2. СПб., 1889 (2-е изд. СПб., 1890; 3-е изд. Киев, 1897); Кн. 3. СПб., 1896 (2-е изд. Киев, 1898).

- Страхов Н. Н.* Поминки по И. С. Аксакове // Новое время. 1886. № 3599. 7 марта (То же: С. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 1. Изд. 3-е. Киев. 1897. С. 375—386).
- Страхов Н. Н.* Наша культура и всемирное единство. Замечания на статью Вл. С. Соловьева «Россия и Европа» // Русский вестник. 1888. № 6. С. 200—256 (То же: С. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. Изд. 2-е. СПб., 1890. С. 218—286).
- Страхов Н. Н.* Последний ответ г. Вл. Соловьеву // Русский вестник. 1889. Февр. № 2. С. 200—212 (То же: С. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. Изд. 2-е. СПб., 1890. С. 287—304).
- Страхов Н. Н.* Тяжелое время // С. Из истории литературного нигилизма. 1861—1865. С. 149—182.
- Страхов Н. Н.* Мнение Хомякова о происхождении современного материализма // С. Философские очерки. СПб., 1895. С. 87—92.
- Струве П. Б.* В чем же истинный национализм? // С. На разные темы. СПб., 1902. С. 526—555.
- Струве П. Б.* Народ у славянофилов, Толстого и Гершензона. Почему невозможно даже философское возрождение славянофильства? // Русская мысль. 1909. № 12. 2 пар. С. 183—191 (под назв. «Рец. на кн.:> Исторические записки» М. О. Гершензона) (То же: С. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 258—265).
- Струве П. Б.* С. П. Шевырев и западные внушения и источники теории афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе // Записки русского научного ин-та в Белграде. 1940. Т. 7. С. 201—263.
- Струве П. Б.* Юрий Самарин. Опыт характеристики и оценки // Возрождение. 1926. 13 июня (То же: С. Дух и слово. Статьи о русской и западноевропейской литературе. Paris, 1981. С. 214—223; С. Patriotica. Родина. Чужбина. СПб., 2000. С. 231—236).
- Сухов А. Д.* Русская философия: пути развития. (Очерки теоретической истории). М., 1989.
- Сухов А. Д.* Илья Муромец славянофильства. М., 1990.
- Сухов А. Д.* Хомяков, философ славянофильства. М., 1993.
- Сухов А. Д.* Столетняя дискуссия. Западничество и самобытность в русской философии. РАН. Ин-т философии. М., 1998.
- Сухомлинов М. И.* Из литературы пятидесятих годов. Снятие опалы со славянофилов // Исторический вестник. 1880. № 2. С. 233—252 (То же: С. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. Т. 2. СПб., 1889. С. 459—483).
- Сухомлинов М. И.* И. С. Аксаков в сороковых годах // Ист. вестник. 1889. Т. XXXI. С. 324—348 (То же: С. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. Т. 2. СПб., 1889. С. 487—516).
- Тамарченко Г. Е.* Борьба А. И. Герцена против славянофильства и либерального западничества в 40-е годы XIX века // Учен. зап. Уральско-го ун-та. 1952. Вып. 12. С. 90—121.
- Татевский сборник / Сост. С. А. Рачинский. СПб., 1899.
- Таубе М. Ф.* Несколько слов об Алексее Степановиче Хомякове и его научно-философской школе, именуемой славянофильством // Мирный труд. 1905. № 10. С. 125—143 (отд. оттиск: Харьков, 1905).
- Таубе М. Ф.* Славянофильство — его определение. Харьков, 1905.

- Таубе М. Ф.* Ложь Запада и творчество Востока по славянофильскому учению. Харьков, 1906.
- Таубе М. Ф.* К характеристике славянофильства как политического учения. Разбор статьи М. Чедова «Возможно ли возрождение солавянофильства?». Харьков, 1906.
- Таубе М. Ф.* Отзывы о просветительской деятельности А. С. Хомякова. К дню столетия его рождения. Харьков, 1906.
- Таубе М. Ф.* Хомяков. Харьков, 1908.
- Таубе М. Ф.* К возрождению славяно-русского самосознания. Сб. Пг., 1911 (на обл. 1912).
- Таубе М. Ф.* Дуализм Запада и триединство Востока. Харьков, 1910.
- Таубе М. Ф.* Три столпа русского самобытного просвещения прошлого столетия. Хомяков, Достоевский и епископ Феофан, затворник Вышенский. Харьков, 1912.
- Таубе М. Ф.* Гносеология по учению славянофилов. СПб., 1912.
- Таубе М. Ф.* Познаниеведение соборного восточного просвещения по любви мудрию славянофилов. Петроград, 1912.
- <*Таубе М. Ф.*> Самостоятельный уклад православно-русской мысли и восточного славянского просвещения. Разбор статьи Л. Лобова «Энциклопедия русской мысли» (Слав. Известия. 1913. № 12) // Прямой путь. 1913. Авг. Вып. VIII. С. 117—127. Подп.: *М. Вашутин*.
- Теория государства у славянофилов. Сб. ст. К. С. Аксакова, А. В. Васильева, А. Д. Градовского. Ю. Ф. Самарина, С. Ф. Шарапова. СПб., 1898.
- Тереженко В. К.* Погодин и споры западников и славянофилов в 1840-х гг. // Проблемы истории СССР. Сб. 5. М., 1976.
- Терновский Ф. А.* Два пути духовного развития (По поводу сочинений И. В. Киреевского. 1 и 2 т. М., 1861) // Труды Киевской Духовной Академии. 1864. № 4. С. 378—402.
- Тиличев А. Д.* Гуманизм и национализм Достоевского. Заметки о Достоевском и славянофильстве. СПб., 1881.
- Тихомиров Л. А.* Новое явление славянофилов // Русская обозрение. 1894. № 4. С. 917—922.
- Тихомиров Л. А.* И. В. Киреевский // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 883—888. Подп.: *Л. Т.* (То же: *Т. Критика демократии*. М., 1997. С. 517—522).
- Тихомиров Л. А.* Славянофилы и западники в современном религиозном мире // Русское обозрение. 1892. № 10, 11 (То же: *Т. Критика демократии*. М., 1997. С. 372—390).
- Троицкий В. А.* А. С. Хомяков и древне-церковные полемисты // Вера и разум. 1911. Т. 3. № 18. С. 731—748.
- Троицкий Е. С.* Что такое русская соборность? М., 1993.
- Троцкий Н. И.* А. С. Хомяков как мыслитель. Тула, 1904.
- Трубецкая О., кн. (сост.).* Кн. В. Черкасский и его участие в разрешении крестьянского вопроса. Материалы для биографии. Кн. 1. Ч. 1—2. М., 1901—1904.
- Трубецкой Е. Н.* Старый и новый национальный мессианиззм // Т. Смысл жизни. М., 1994. С. 333—351.
- Трубецкой Н. С.* К проблеме русского самосознания. Париж, 1927.
- Трубецкой С. Н.* Разочарованный славянофил // Вестник Европы. 1892. № 10. С. 772—810 (То же: *Т. Собр. соч.* Т. 2. М., 1907. С. 173—211;

- То же: Константин Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Т. 1. С. 123—159).
- Урсин М. — см. *Здзеховский М. Э.*
- Устрялов Н. В. Славянофильство и самодержавие // Утро России. 1917. 9 февр. № 40. С. 2.
- Устрялов Н. В. Национальная проблема у первых славянофилов (Доклад, прочитанный 25 марта 1916 г. в заседании Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева) // Русская мысль. 1916. № 10. 2-я паг. С. 1—22.
- Устрялов Н. В. Политическая доктрина славянофилов // Известия юридического факультета. В. школа в Харбине. 1925. Т. 1.
- Фадеев Р. А. Собр. соч.: В 3 т. СПб., 1890.
- Фатеев В. А. От богословия к исповедничеству // Вера-Эском (Сыктывкар). 1998. № 304. С. 14—15.
- Фатеев В. А. Семейство Аксаковых (С. Т. Аксаков. К. С. Аксаков. В. С. Аксакова. И. С. Аксаков) // История русской литературы XIX века. 40—60-е годы / Под ред. В. Н. Аношкиной и Л. Д. Громовой. Учебное пособие для студентов... М., 1998. С. 79—112.
- Фатеев В. А. Розанов и русская культура // В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Судьба. Костромской филиал Российского фонда культуры. Чтения, посвященные 80-летию памяти В. В. Розанова. Кострома. 1999. С. 3—22.
- Федотов Г. П. Россия, Европа и мы. Париж, 1973.
- Федотов Г. П. Тяжба о России. Париж, 1982.
- Федотова И. А. Философо-богословские взгляды А. С. Хомякова и современное православие. АКД. Российский гос. пед. ун-т. СПб., 1995.
- Федотова И. А. Богословское наследие А. С. Хомякова и православная академическая мысль второй половины XIX в. // Вече. СПб., 1997. Вып. 8. С. 64—72.
- Фессалонийский С. А. Из отзывов о брошюре К. С. Аксакова «О русских глаголах» // Уч. записки ЛГПИ. 1963. Т. 248.
- Филевич И. П. <Рец. на кн.:> Урсин М. Очерки из психологии славянского племени. Славянофилы // ЖМНП. 1888. Март.
- Филиппов М. М. Судьбы русской философии // Русское богатство. 1894. № 1.
- Филиппов М. М. Мысли о русской литературе. М., 1965.
- Филиппов Т. И. «Не так живи, как хочется» // Русская беседа. 1856. № 1. Отд. III. С. 70—100.
- Филиппов Т. И. В память А. Ф. Гильфердинга // Гражданин. 1873. 19 февр. № 8. С. 243—245.
- Филиппов М. М. Судьбы русской философии. 1. Германский идеализм на русской почве. Начало славянофильства // Русское богатство. 1894. № 1. С. 94—100.
- Филиппов Т. И. В память Гильфердинга // Гражданин. 1873. 19 февр. № 8. С. 243—245.
- <Флексер А. Л.> Лит. заметки. Писарев и Герцен о Киреевском // Сев. вестник. 1895. № 5. С. 254—268. Подп. А. *Волинский*.

- Флоренский П. А. Около Хомякова (Крит. заметки) // Богосл. вестник. 1915. Июль—август (отд. оттиск: Сергиев Посад, 1916 (с таблицей родственных связей славянофилов, составленной Ф. К. Андреевым).
- Флоренский П. А. В. З. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков // Богосл. вестник. 1916. № 7—8.
- Флоринский Т. И. С. Аксаков // Киевлянин. 1886. № 25—26.
- Флоринский Т. Д. Славянофильство Т. Шевченко // Университетские известия. 1906. № 8. С. 1—28.
- Флоровский Г., прот. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Славянский глас (София). 1921. Т. 1. № 1—4. С. 59—77 (То же: Ф. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 31—56).
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 249—260, 270—285, 305—307 и др.
- Флоровский Г., прот. Исторические прозрения Тютчева // The Slavonic Review. 1924. Vol. 3. No. 8. P. 337—349 (То же: Ф. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 223—235).
- Флоровский Г., прот. Михаил Гершензон // The Slavonic Review. 1926. vol. 5. No. 14. Pp. 315—331 (То же: Ф. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 293—310).
- Флоровский Г., прот. Евразийский соблазн // Современные записки. 1928. № 34. С. 312—346 (То же: Ф. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 311—343).
- Флоровский Г., прот. Тютчев и Владимир Соловьев (глава из книги) // Путь (Париж). 1933. № 41. С. 3—24 (То же: Ф. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 344—357).
- Франк С. Л. О национализме в философии // Русская мысль. 1910. № 9. С. 162—171 (То же: Ф. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 103—112).
- Франк С. Л. Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В. Ф. Эрна // Русская мысль. 1910. № 11. С. 130—137 (То же: Ф. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 112—119).
- Францев Вл. А. С. Хомяков, поэт-славянофил. Мотивы его творчества и отражение их в славянских литературах // А. С. Хомяков. Стихотворения. Прага, 1934. С. IX—LXXIV.
- Фризман Л. Г. К истории журнала «Европеец» // Русская литература. 1967. № 2.
- Фризман Л. Г. За научную объективность // Вопросы литературы. 1969. № 7. С. 138—152.
- Фудель И. И. К вопросу о «национальном». «Самообман и ошибки» // Московские ведомости. 1890. 23 окт.
- Фудель И. И. Преемство от отцов (Письмо к кормчему «Благовеста») // Благовест. Вып. 5 (15 окт. 1890). С. 157—159.
- Фудель С. И. Славянофильство и Церковь // ВРСХД. 1978. № 125. С. 35—97.
- Хестанов Р. Церковь и республика ученых: И. Киреевский и А. Герцен // Логос. 1999. № 2. С. 111—121.
- Хованов Н. В., Хованова О. Е. Опыт реконструкции внутренней формы историософии А. С. Хомякова // Сфинкс (Пб.). 1995. № 1 (3). С. 23—39.

- Холодный Василий.* Хомяков и современность: зарождение и пришествие соборной феноменологии. М., 2000.
- Хомутов А. С.* Отрывок из воспоминаний // Ист. вестник. 1886. № 7. С. 47—56.
- Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 4 т. / Под ред. И. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина, А. Ф. Гильфердинга, Н. П. Гилярова-Платонова и др. М.; Прага, 1861—1873.
- Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Изд. 3-е. В 8 т. / Под ред. Д. А. Хомякова и П. И. Бартенева. М., 1900—1909.
- Хомяков А. С.* Соч.: В 2 т. / Вступ. ст. и сост. В. А. Кошелева. М., 1994.
- Хомяковский сборник.* Т. 1. Томск, 1998.
- Хоружий С. С.* Хомяков и принцип соборности // Х. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 17—31.
- Хоружий Сергей.* Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке // Х. О старомъ и новомъ. СПб., 2000. С. 117—140.
- Цимбаев Н. И.* И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978.
- Цимбаев Н. И.* Славянофильство. Из истории русской общественной мысли XIX в. М., 1986.
- Цимбаев Н. И.* С. М. Соловьев (ЖЗЛ). М., 1990. С. 176—194, 227—230, 353—360.
- Цимбаев Н. И.* Московские споры либерального времени // Записки А. И. Кошелева. М., 1991. С. 5—43.
- Цимбаев Н. И.* Славянофилы и западники // Страницы минувшего. М., 1991. С. 323—373.
- Цимбаев Н. И.* Ю. Ф. Самарин // Самарин Ю. Ф. Избр. произведения. М., 1996. С. 3—22.
- Чадов М. Д.* Славянофилы и народное представительство (Политическое учение славянофильства в прошлом и настоящем). Харьков, 1906.
- Чадов М. Д.* Возможно ли возрождение славянофильства? // Образование. 1905. № 5. С. 61—99 (библиогр. С. 95—99).
- Чалмаев В.* Неизбежность // Молодая гвардия. 1968. № 9. С. 259—289.
- Чванов Михаил.* «Плод же духовный есть любви, радость, мир, долготерпение...» // Наш современник. 2002. № 9. С. 145—153.
- <Черкасский В. А.> Князь Владимир Александрович Черкасский, его статьи, его речи и воспоминания о нем. М., 1879.
- <Черкасский В. А.> Материалы для биографии кн. В. А. Черкасского / Сост. кн. О. Трубецкая. Т. 1. Кн. В. А. Черкасский и его участие в разрешении крестьянского вопроса. Переписка с Ю. Ф. Самариним, А. И. Кошелевым, И. С. Аксаковым и проч. из архива кн. Черкасского. Ч. 1 и 2. М., 1901; Ч. 3 и 4. М., 1904.
- Чернышевский Н. Г.* Заметки о журнале. Май 1856 г. // Современник. 1856. № 6. С. 235—256 (То же: Ч. Полн. собр. соч. М., 1947. Т. III. С. 650—661).
- Чернышевский Н. Г.* Национальная бестактность // Современник. 1861. № 7 (То же: Ч. Полн. собр. соч. Т. VII. М., 1950).
- Чернышевский Н. Г.* Народная бестолковость («День»). №№ 1 и 2 // Современник. 1861. № 10. Отд. Сопр. обозрение. С. 285—310 (то же: Ч. Полн. собр. соч. М., 1950. Т. VII. С. 828—848).

- Чернышевский Н. Г. Самозванные старейшины // Современник. 1862. № 3. Отд. Совр. обозрение. С. 47—58 (То же: Ч. Полн. собр. соч. М., 1951. Т. X. С. 125—135).
- Чешихин В. Е. В сороковых годах. М., 1889.
- Чешихин В. Е. Т. Н. Грановский и его время. Исторический очерк. 1897. Гл. VII—IX. С. 146—232. Подп.: Ч. Ветринский (Вас. Е. Чешихин).
- Чижевский Г. Н. Гегель в России. Париж, 1939.
- <Чижов Ф. В.> Воспоминания Ф. В. Чиждова / Предисл. В. Ламанского // Ист. вестник. 1883. № 2. С. 241—262.
- Чичерин Б. Н. О народности в науке // Русский вестник 1856. Май. Кн. 1. С. 62—71. Сент. Кн. 1. Совр. летопись. С. 8—27.
- Чичерин Б. Н. Еще о русской общине // Русский вестник 1856. Июнь-июль. Кн. 19. С. 129—166.
- Чичерин Б. Н. Воспоминания Б. Н. Чичерина. Москва сороковых годов. М., 1929. С. 222—276 (То же: Ч. Воспоминания. М., 1991. С. 155—202).
- Чуйко В. В. Старое и новое славянофильство // Наблюдатель. 1890. № 1. № 42—67. № 2. 165—181. № 3. С. 90—108.
- Чулков Г. Тютчев и Аксаков. Борьба с цензурой. Письма И. С. Аксакова // Мурановский сборник. Вып. 1. Мураново, 1928. С. 7—29, 86—104.
- Шапошников Л. Е. Основа славянофильского учения. Значение идей славянофильства в развитии русской философии // Ш. Русская религиозная философия XIX—XX веков. Нижний Новгород. 1992. С. 25—55, 56—72).
- Шапошников Л. Е. Философские портреты (Из истории отечественной мысли). Нижний Новгород, 1993.
- Шапошников Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996.
- Шапошников Лев. А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Нижний Новгород, 2004.
- <Шарапов С. Ф.> Неопознанный гений. Памяти Никиты Петровича Гилярова-Платонова. Статьи, заметки, письма и выдержки, собранные и проредактированные Сергеем Шараповым. М., 1903.
- Шарапов Сергей. После победы славянофилов. М., 2005.
- Шафарик Т. Й. Россия и Европа. Т. 1. СПб., 2000. Т. 2. СПб., 2003.
- Шаховской Н. В., кн. Н. П. Гиляров и К. С. Аксаков (по статьям и письмам Гилярова) // Русская обозрение. 1895. № 12. С. 509—545.
- Шаховской Н. В., кн. Н. П. Гиляров и А. С. Хомяков (по сочинениям и письмам Гилярова) // Русское обозрение. 1895. № 10. С. 14—27.
- Шебатинский К. А. С. Хомяков, его жизнь, учение и значение в общественной истории России (†23 сентября 1860 г.) // Вера и разум. 1912. № 1, 3, 6, 8, 10.
- Шелгунов Н. Пророк славянофильского идеализма // Ш. Литературная критика. Л., 1974. С. 331—336.
- Шенрок В. И. С. Аксаков и его семья // ЖМНП. 1904. № 10—12.
- Штиглиц А. Н. Памяти И. С. Аксакова. СПб., 1907.
- Щеглов Б. Ранние славянофилы как религиозные мыслители и публицисты. Ч. 1. К вопросу о сущности учения А. С. Хомякова. Киев, 1917.

- Щукин В. Г. Русское западничество 40-х годов XIX века как общественно-литературное явление. Краков, 1987.
- Щукин В. Г. Спасительный кров. О некоторых мифопоэтических источниках славянофильской концепции Дома // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. V (XIX век). С. 589—609.
- Щукин В. Г. Русское западничество. Генезис — сущность — историческая роль. Лодзь, 2001.
- Энгельгардт Н. История русского самосознания // Книжки «Недели». 1897. № 1—4.
- Эри В. Ф. Время славянофильствует. М., 1915.
- Этюды о старом славянофильстве // Церковно-общественный вестник. 1913. № 33, 36, 40, 43, 46. Подп.: К.
- Юрьев С. А. А. И. Кошелев // Русская мысль. 1883. № 12.
- Юрьев С. А. Несколько слов по поводу письма А. С. Хомякова к А. О. Смирновой // Русская мысль. 1881. С. 309—326. Подп.: Ред.
- Языков Д. Д. Литературная деятельность И. С. Аксакова // Ист. вестник. 1886. Т. XXIV. № 4.
- Языков Д. Д. А. С. Хомяков. М., 1904.
- <Якубович В. Ф.> Охранитель в маске радикала // Русское богатство. 1882. № 4. С. 33—44. Подп.: М. Гарусов.
- Янковский Ю. З. Из истории русской общественно-литературной мысли 40—50-х годов XIX столетия. Киев, 1972.
- Янковский Ю. З. Патриархально-дворянская утопия: Страница русской общественно-политической мысли 1840—1850 годов. М., 1981.
- Янов А. Л. Загадка славянофильской критики // Вопросы литературы. 1969. № 5. С. 91—116.
- Янов Александр. Ответ оппонентам // Вопросы литературы. 1969. № 12. С. 85—101.
- Янов А. Л. Славянофилы и Константин Леонтьев: Русская консервативная мысль XIX в. и ее интерпретаторы // Вопросы философии. 1969. № 8. С. 97—106.
- Янов А. Л. Славянофилы и Константин Леонтьев: (Буржуазный миф о «пророчестве Константина Леонтьева» и русская консервативная мысль XIX столетия). АКД. М., 1970.
- Янов А. Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма. Новосибирск, 1999.
- Ярош К. Н. Русские и иностранные критики о России // Русский вестник. 1889. Янв. С. 107—114.
- Arseniev, N. S. Die Russische Literatur der Neuzeit. Mainz, 1929.
- Arseniev, N. S. The Holy Moscow. London, 1940.
- Baron, P., l'abbé. Un Théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle: Alexis Stepanovitch Khomiakov. Son ecclésiologie exposé et critiqué. Rome, 1940.
- Billington, J. The Icon and the Axe: An Interpretative History of Russian Culture. London, 1966.
- Birkbeck, W. C. Russia and the English Church. London, 1917.

- Bolshakoff, S.* The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomiakov and Moehler. London, 1946.
- Brunschvicg, L.* Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale. Paris, 1953. Vols. 1—2.
- Carr, E. H.* The Romantic Exiles. Boston, 1961.
- Carr, E. H.* Studies in Revolution. New York, 1964.
- Chmeliewski, E.* Tribune of the Slavophiles: Konstantin Aksakov. Gainesville, Florida, 1961.
- Christoff, Peter K.* An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. Vol. 1: A. S. Xomjakov, The Hague, 1961; Vol. 2: I. V. Kireevskij. The Hague; Paris, 1972.
- Copleston, F. C.* Russian Religious Philosophy. Selected Aspects. Notre-Dame, 1988.
- Fadner, F.* Seventy Years of Pan-Slavism in Russia. Karazin to Danilevskii. 1800—1870. Georgetown, 1962.
- Fedotoff, G.* The Russian Religious Mind. Cambridge, 1946.
- Goerdts, W.* Vorgöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevski. Wiesbaden, 1968.
- Gleason, A.* European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. Cambridge, Mass., 1972.
- Gratieux, A.* A. S. Khomiakoff (1804—1860) et le mouvement slavophile. Vol. 1—2. Paris, 1939.
- Hare, R.* Pioneers of Russian Social Thought. New York, 1964.
- Hucke, G.* Jurij Fedorovic Samarin: Seine geistesgeschichtliche Position und politische Bedeutung. München, 1970.
- Invantyshnova T.* Cesia slovaci v ideologii ruskych slavianofilov (40—60 roky XIX storotia). Bratislava, 1987.
- Kohn H.* Pan-Slavism: Its History and Ideology. N. Y., 1960.
- Koyré, A.* Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. Paris, 1929.
- Müller, Eberhard.* Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan. V. Kireevski (1800—1856). Köln; Graz, 1966.
- Lampert, E.* Russian Thought and Society. 1800—1917. Keele, 1984.
- Leroy-Boillieu, A.* L'Empire des Tsars et les Russes. T. 1—3. Paris, 1886—1889.
- Lukashevich, S.* Ivan Aksakov. 1832—1886. A Study in Russian Thought and Politics. Cambridge, 1965.
- O'Leary, P. P.* The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Homjakov. Freiburg, 1882.
- Ossowski, St. O osobliwosciach nauk spolecznych. Warszawa, 1962.
- Palmer W.* Notes on a Visit to the Russian Church. London, 1882.
- Pan-Slavism. Its History and Ideology. Indiana, 1953.
- Pawlowski, A.* Idea Kosciola w ujeciu rosyjskiej teologii i historiozofii. Warszawa, 1935.
- Petrovich, M. B.* The Emergence of Russian Panslavism. 1856—1870. New York, 1956.
- Picht, U. M. P.* Pogodin und die slavische Frage. Kiel, 1966.
- Reichel, H. Ch.* Studien zum slavophilen Weltbild Konstantin Aksakovs. Bonn, 1966.

- Riazanovsky, Nicholas V.* Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles. Cambridge (Mass.), 1952.
- Shapiro, Leonard.* Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-Century Political Thought. New Haven and London, Yale University Press, 1967.
- Smolitsch, I. I. V. Kireevsky.* Leben und Weltanschauung. Breslau, 1934.
- Sorokin, P.* Modern Historical and Social Philosophers. New York, 1961.
- Stäglich, D.* Vladimir F. Ern (1882—1917). Sein philosophische und publizistische Werk. Bonn, 1967.
- Stanton, L.* The Optina Pustyn Monastery in the Russian Literary Imagination. New York; Paris, 1995.
- Stupperich, R.* Jurij Samarin und die Anfänge der Bauernbefreiung in Russland. Wiesbaden, 1969.
- Suttner, E.* Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov, Würzburg, 1967 (Das Ostliche Christentum, N. F. H. 20).
- Thaden, E.* Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia. Seattle, 1964.
- Tschizewskij, D.* Russische Geistesgeschichte. Hamburg, 1939—1960. 2 Bde.
- Tschizewskij, D.* Russland zwischen Ost und West. Berlin, 1961.
- Walicki, A.* Ocobowość a historia. Warszawa, 1959.
- Walizki, Andrzej* W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa, 1964.
- Walizki, A.* The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought. Oxford, 1975.
- Walicki, A.* Rosijska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu. Warszawa, 1977.
- Walizki, Andrzej.* A History of the Russian Thought. From the Enlightenment to Marxism. Stanford, California, 1979.
- Zernov, N. M.* Three Russian Prophets (Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev). London, 1944.
- Zernov, N. M.* Moscow the Third Rome. London, 1932.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин (Augustinus) Аврелий, Блаженный* (354—430), св. — епископ, богослов, философ 693
- Авенариус (Avenarius) Рихард* (1843—1896) — немецкий философ-позитивист, один из основателей эмпириокритицизма 692, 710
- Азадовский Марк Константинович* (1888—1954) — фольклорист, литературовед 901, 976
- Аксаков Аркадий Тимофеевич* (1803—1860) — симбирский помещик, брат С. Т. Аксакова 123
- Аксаков Григорий Сергеевич* (1820—1891) — земский деятель, губернатор самарский и оренбургский, сын С. Т. Аксакова 176, 924
- Аксаков Иван Сергеевич* (1823—1886) 8, 10, 11, 14, 15, 21, 22, 25—29, 31, 66, 113, 169, 176, 203—205, 350, 351, 355, 372, 382, 398, 429—432, 436—439, 441—448, 450, 460, 461, 463, 465—467, 475, 479, 480, 502, 513, 514, 524, 530, 532, 533, 536, 538, 540, 612, 632, 639, 642, 646, 685, 687, 780, 808, 817—822, 833, 837, 871, 872, 880, 884, 896, 911, 921, 922, 924, 925, 931, 939, 942—944, 950—957, 960, 974
- Аксаков Константин Сергеевич* (1817—1860) 8, 9, 11—13, 15, 16, 19—21, 24—26, 31, 33, 39, 41, 44, 50, 53, 69, 107, 109, 111, 113, 134, 138, 143, 144, 147, 149, 150, 157, 158, 169, 170, 175, 176, 178—182, 184, 187, 193, 200—202, 275, 291, 297, 298, 304, 305, 307, 331, 334, 336, 341, 342, 345, 359, 361, 372, 376, 382, 388, 398, 421, 432, 449, 467, 468, 480, 494, 507—511, 515—517, 519, 595, 599, 612, 655, 671, 672, 683, 685—687, 730, 736, 737, 741, 746, 747, 780, 846, 849, 851, 853, 854, 856, 869—871, 875, 876, 883, 884, 890, 891, 896, 906, 911, 921, 923, 925—927, 929—931, 936, 939, 942—944, 952, 955, 963, 968, 972—974
- Аксаков Николай Петрович* (1848—1909) — публицист славянофильского направления 32, 532, 533, 536, 537, 540, 593, 595, 921, 945, 957, 959
- Аксаков Николай Тимофеевич* (1797—1882) — брат С. Т. Аксакова 119
- Аксаков Сергей Тимофеевич* (1791—1859) — писатель 26, 51, 121, 175, 199, 203, 399, 421, 432, 817, 819, 881, 924, 925
- Аксакова (урожд. Тютчева) Анна Федоровна* (1829—1889) — жена И. С. Аксакова, идейный последователь славянофилов 205, 955
- Аксакова Анна Степановна* — жена А. Т. Аксакова 123
- Аксакова Вера Сергеевна* (1819—1864) 119, 176, 924

- Аксакова (урожд. Заплатина) Ольга Семеновна* (1793—1878) — жена С. Т. Аксакова 175
- Александр I* (1777—1825) 137, 260, 397, 433, 946
- Александр II* (1818—1881) 15, 24, 145, 443, 647, 924, 947
- Александр III* (1845—1894) 951
- Александр Македонский* (356—323 до н. э.) — царь Македонии с 336, создатель крупнейшей империи древности 446
- Александров Анатолий Александрович* (1861—1930) — журналист, поэт, редактор-издатель журнала «Русское обозрение» (1892—1898) и газеты «Русское слово» (1895—1898) 32
- Алексеев Михаил Николаевич* (р. 1918) — писатель 51
- Алексеев Сергей Александрович* — см. *Аскольдов Сергей Алексеевич*
- Алексей Петрович* (1690—1718) — царевич, сын Петра I 136, 373
- Алексей Михайлович* (1629—1676) — царь с 1645 г. 238, 343, 403, 600, 879
- Алексий (Алексей)* (в миру Феодор Алексеевич Соловьев; 1846—1928), св. — старец Зосимовой пустыни 802, 970
- Алмазов Борис Николаевич* (1827—1876) — поэт, критик славянофильского направления 639, 867, 911, 935, 973
- Андреев Федор Константинович* (1887—1929) 19, 21, 32, 35, 49, 779, 794, 968
- Андросов Василий Петрович* (1803—1841) — публицист, статистик 397
- Анна Иоанновна* (1693—1740) — российская императрица с 1730 г. 373
- Анненков Павел Васильевич* (1813—1887) — литературный критик 879
- Анненкова Елена Ивановна* — литературовед, исследователь творчества славянофилов 52, 53
- Антонович Максим Алексеевич* (1835—1918) — литературный критик, публицист 27, 41, 292, 938—940, 948, 962
- Аристотель* (384—322 до н. э.) — древнегреческий философ 101, 192, 669, 685, 893
- Арцимович Виктор Антонович* (1820—1893) — государственный деятель, в 1858—1862 калужский губернатор, активный сторонник крестьянской реформы 199
- Аскольдов (наст. фам. Алексеев) Сергей Алексеевич* (1871—1945) 784, 928, 968
- Аскоцкий (наст. фам. Оскошный) Виктор Ипатьевич* (1813—1879) — редактор-издатель консервативного религиозного журнала «Духовная беседа» (1858—1877) 14, 942
- Афанасий Великий* (ок. 295—373), св. — епископ Александрийский, отец Церкви 815
- Баадер (Baader) Франц Ксаверий* (1765—1841) — немецкий философ-мистик 18, 834
- Бабст Иван Кондратьевич* (1823—1881) — экономист и историк 198
- Бакунин Михаил Александрович* (1814—1876) — один из основателей народничества и теоретиков анархизма, брат П. А. Бакунина 755, 825, 879, 967
- Бакунин Павел Александрович* (1820—1900) — философ, автор книги «Основы веры и знания» (СПб., 1886), брат М. А. Бакунина
- Баратынский Евгений Абрамович* (1800—1844) — поэт 58, 399, 887

- Барбаросса, Фридрих I Барбаросса* (ок. 1125—1190) — германский король и император Священной Римской империи 136
- Барклай-де-Толли Михаил Богданович* (1761—1818), князь — генерал-фельдмаршал 136
- Барсов Николай Иванович* (1839—1903) — профессор СПб Духовной академии, богослов, историк Церкви 499, 815, 954, 971
- Барсуков Николай Платонович* (1838—1906) — историк 9, 15, 42, 848, 925, 932, 936, 937
- Батюшков Константин Николаевич* (1787—1855) — поэт 9
- Бах (Bach) Иоганн Себастьян* (1685—1750) — немецкий композитор 137
- Бахметева (урожд. Ховрина) Александра Николаевна* (1823—1901) — писательница, популяризатор Священного Писания и церковной истории 958
- Безобразов Павел Владимирович* (1859—1918) — историк, публицист 525, 527
- Беклемишев Иван Никитич* (?—1525) — дипломат 600, 959
- Бекон или Бэкон (Bacon) Френсис* (1561—1626) — английский философ 714
- Белинский Виссарион Григорьевич* (1811—1848) 8, 9, 15, 21, 24, 38, 39, 41, 129, 143, 145—147, 149, 183, 187, 234, 240, 241, 244, 246, 251, 252, 255, 256, 290, 291, 312, 333, 335, 336, 374, 378, 400, 407, 424, 482, 599, 845, 849, 851, 852, 865, 867, 870, 874, 879, 886, 888—892, 901, 906, 909, 910, 925, 927, 930, 932—935, 939, 940, 944, 945, 948
- Белый Андрей* (наст. фам. Бугаев Борис Николаевич; 1880—1934) 47, 719, 965
- Белая Иван Дмитриевич* (1810—1873) — историк славянофильского направления 21, 421
- Беме (Boehme) Якоб* (1575—1624) — немецкий философ-мистик 696, 772
- Бенардаки Александр Николаевич* (?—1870) — петербургский откупщик 198
- Беранже (Béranger) Пьер Жан* (1780—1857) — французский поэт 926
- Берг Николай Васильевич* (1823—1884) — поэт и переводчик 421
- Бердяев Николай Александрович* (1874—1948) 8, 9, 30, 31, 34, 35, 46—48, 50, 54, 703, 725, 727, 728, 730—732, 754, 761, 767—771, 791, 793—802, 804, 805, 957, 961, 962, 964, 966—970
- Березин Илья Николаевич* (1819—1896) — востоковед 421
- Беркли (Berkeley) Джордж* (1685—1753) — английский философ 691, 693, 705, 707, 710, 965
- Бестужев-Рюмин Константин Николаевич* (1829—1897) 41, 333, 361, 525—527, 604, 807, 812, 838, 921, 941, 943, 944, 971
- Бетховен (Beethoven) Людвиг ван* (1770—1827) — немецкий композитор 651, 652
- Бирон Эраст Иоганн* (1690—1722) — государственный деятель, фаворит Анны Иоанновны 39, 136, 150, 403
- Бичер-Стой (Beecher-Stowe) Хэрриет* (1811—1896) — американская писательница 132, 925
- Блок Александр Александрович* (1880—1921) — поэт 727, 881, 966

- Блуа (Vloy) Леон* (1846—1917) — французский писатель, критик, адепт католицизма 30
- Блудов Дмитрий Николаевич*, граф (1785—1864), граф — литератор, государственный деятель 124, 156, 174, 399
- Блудова Антонина Дмитриевна* (1813—1891), графиня — камер-фрейлина имп. Марии Александровны, мемуаристка, публицист, общественный деятель, корреспондент И. С. Аксакова 122, 925
- Боборыкин Николай Николаевич* (1812—1888) — поэт, цензор 198
- Бобчев Стефан Саввич* — публицист и общественный деятель 823
- Богданович Модест Иванович* (1805—1882) — генерал-лейтенант, военный писатель 399
- Боденштедт (Bodenstedt) Фридрих* (1819—1892) — немецкий поэт, переводчик, пропагандист русской литературы 353
- Бодянский Осип Максимович* (1808—1877) — славист, издатель памятников словесности, секретарь Общества истории и древностей, близкий к славянофильским кругам 391, 399, 604, 960
- Болдырев Алексей Васильевич* (1780—1842) — востоковед, ректор Московского университета (1832—1837), цензор, уволенный за разрешение печатать первое «Философическое письмо» Чаадаева
- Болтин Иван Никитич* (1735—1792) — историк 19, 229, 373, 903
- Бомарше (Beaumarchais) Пьер Огюстен Карон де* (1732—1799) — французский драматург 946
- Бональд (Bonald) Луи де* (1754—1840) — французский философ, политический деятель, публицист, идеолог Реставрации 18
- Бопп (Bopp) Франц* (1791—1867) — лингвист, основатель сравнительного языкознания 185, 186
- Боратынский* — см. *Баратынский*
- Борда-Демулен (Bordas-Demoulin) Жан-Батист* (1798—1859) — французский религиозный мыслитель и писатель 487, 506, 698, 953
- Борис Годунов* (1552—1605) 235
- Бородкин Михаил Михайлович* (1852—1919) — публицист, сторонник панславизма 39
- Боссюэ(т) (Bossuet) Жак Бенинь* (1627—1704) — французский духовный писатель, один из идеологов католицизма 247
- Боткин Василий Петрович* (1811/12—1869) — писатель западнической ориентации 890
- Брамбеус* — см. *Сенковский Ю. И.*
- Бранди (Brandy)* — английский теолог 581
- Бродский Николай Леонтьевич* (1881—1951) — литературовед, исследователь славянофильства 901
- Брокгауз Генрих* (1804—1874) — издатель, продолжатель дела отца, Ф. А. Брокгауза ((1772—1823), в немецкой книгоиздательской фирме 350, 868
- Бруно Джордано* (1546—1600) — итальянский философ-пантеист и поэт, обвиненный в ереси и сожженный инквизицией 695, 696, 709
- Брызгалов* — знакомый К. С. Аксакова в Троице-Сергиевой лавре 120
- Бугаев Б. Н.* — см. *Белый Андрей*
- Булгаков Сергей Николаевич* (1871—1944) — религиозный мыслитель 30, 34—36, 39, 46—48, 725, 727, 755—760, 784—786, 792, 794, 795, 802, 926, 967, 969, 970

- Булгарин Фаддей Венедиктович* (1789—1859) — журналист и писатель 145, 185, 848, 910, 926, 942
- Бунзен (Bunsen) Кристиан Карл* (1791—1860) — немецкий ученый и государственный деятель, корреспондент А. С. Хомякова 350, 543, 943
- Бурачок (Бурачек) Степан Анисимович (Онисимович)* (1800—1876) — генерал-лейтенант, преподаватель морского корпуса, издатель журнала «Маяк» (1841—1845) 14, 296, 305, 846, 927, 939
- Буслаев Федор Иванович* (1818—1897) — филолог и искусствовед, академик 40, 180, 202, 421, 871, 872, 875, 876, 929, 930, 973, 974
- Бутру (Boutroux) Эмиль* (1845—1921) — французский философ-идеалист 720
- Бухарев Александр Матвеевич* (в монашестве архим. Феодор; 1822—1871) — духовный писатель, философ 948
- Бэкон (Бекон) Веруламский* (Бэкон Френсис; 1561—1626) — английский философ, один из основателей эмпиризма и материализма 714
- Валент (Valens)* (ок. 328—378) — император восточной части Римской империи 560
- Валуев Дмитрий Александрович* (1820—1845) 21, 157, 173, 174, 178, 180, 213, 237, 293, 335, 372, 376, 398, 409, 816, 932—934, 938, 942
- Василий II (Темный)* (1415—1462) — великий князь Московский с 1425 г. 490, 745, 959
- Василий Великий* (ок. 329—379), св. — архиепископ Кесарийский, отец Церкви 560, 815
- Васильев Афанасий Васильевич* (1851—1929) — публицист славянофильского направления, генерал-контролер 33, 593, 956, 957(?), 959, 971
- Васильчиковы* — *Васильчиков Александр Илларионович* (1818—1881), князь — экономист, публицист, земский деятель, близкий к славянофилам; *Васильчиков Петр Алексеевич* (1829—1890-е), князь — общественный деятель, брат кн. Е. А. Черкасской 180
- Велланский Данило Михайлович* (1774—1847) — философ, проповедник идей Окена и Шеллинга 156
- Вельтман Александр Фомич* (1800—1870) — писатель, археолог 26, 399, 421
- Венгеров Семен Афанасьевич* (1855—1920) — литературовед, библиограф 872, 901, 935, 974
- Веневитинов Алексей Владимирович* (1806—1872) — чиновник Министерства внутренних дел, впоследствии сенатор, брат Д. В. Веневитинова 847
- Веневитинов Дмитрий Владимирович* (1805—1827) — поэт, критик 20, 57, 58, 155, 174, 397, 398, 780, 866
- Веневитиновы* — 155, 397
- Венелин (Гуца) Юрий Иванович* (1802—1839) — историк, филолог, этнограф, археолог, специалист по славяноведению 238, 398
- Ветринский Ч.* — см. *Чешихин Василий Евграфович*

- Вигель Филипп Филиппович* (1786—1856) — чиновник, автор «Записок» с воспоминаниями о Пушкине
- Виельгорский Михаил Юрьевич* (1788—1856), граф — композитор, музыкальный деятель 156
- Виклиф или Уиклиф (Wycliffe) Джон* (1320—1384) — английский теолог, поборник реформирования Католической церкви
- Вильсон (Wilson) Горас Гайман* (1786—1860) — санскритолог, автор словаря санскрита (Sanskrit Dictionary), напечатанного в Калькутте (1816) 180
- Вильямс (Williams) Г. Г.* — корреспондент А. С. Хомякова 351
- Виндельбанд (Windelband) Вильгельм* (1848—1915) — немецкий философ, глава баденской школы неокантианства 716, 720, 722
- Вине (Vinet) Александр Родольф* (1797—1847) — протестантский теолог, профессор теологии в Лозанне 132, 925
- Виноградов Павел Гаврилович* (1854—1925) — историк-медиевист, проф. Московского университета 609, 610, 617, 955, 960
- Витберг Александр Лаврентьевич* (1787—1855) — архитектор 141, 927
- Витгенштейн (Wittgenstein) Петр Христианович* (1769—1843), граф — российский генерал-фельдмаршал немецкого происхождения
- Владимир, св.* († 1015) — великий князь Киевский (с 978), ввел христианство на Руси (988) 212, 317, 344, 490, 743, 745, 747, 936
- Владимир Мономах* (1053—1125) — великий князь Киевский 286
- Владислав IV* (1595—1640) — король Польский, которого в Смутное время хотели посадить на престол России 810
- Вовенарг (Vauvenargues) Люк де Кланье* (1715—1747) — маркиз, французский писатель-моралист, автор «Афоризмов» 345
- Волжский* — см. *Глинка-Волжский Александр Сергеевич*
- Волконский Сергей Васильевич* (?—2-я пол. XIX в.), князь — общественный деятель 198
- Волынский (наст. фам. Флексер) Аким Львович* (1861—1926) — критик, философ, искусствовед 41, 662, 940, 962
- Вольтер (Voltaire) (наст. имя и фам. Мари Франсуа Аруэ, Arouet; 1694—1778)* — французский писатель и философ-просветитель 96, 788, 866
- Вульфилла (Ульфилла, Wulfila, Ulfila)* (ок. 311—ок. 383) — первый епископ готов, переводчик Библии на готский язык 186
- Вяземский Петр Андреевич* (1792—1878), князь — поэт, литературный критик, государственный деятель 9, 274, 399, 421, 885, 886, 888, 936
- Гагарин Иван Сергеевич, кн.* (1814—1882) — писатель-иезуит, с 1843 г. жил в Париже 350, 455, 828, 943
- Гакстгаузен (Haxthausen) Август фон* (1792—1866), барон — писатель по аграрным вопросам, исследователь России 144, 279, 937, 947
- Галактионов Анатолий Андронович* (1922—2002) — историк русской философии 51
- Галкин А.* — литератор 781
- Галахов Алексей Дмитриевич* (1837—1892) — историк литературы 892
- Ганка (Anka) Вацлав* (1791—1861) — чешский филолог-славист 823
- Гартман (Hartmann) Эдуард фон* (1842—1906) — немецкий философ, сторонник панпсихизма 402, 403, 540, 692, 938

- Гегель (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих* (1770—1831) — немецкий философ 18, 20, 22, 96, 193, 200, 314, 316, 317, 325, 400, 417, 617, 644, 683, 685, 691, 693, 694, 696, 702, 704—708, 714, 721—723, 731, 739, 740, 760, 808, 813, 830, 836, 855, 859, 866, 884, 893
- Гедеонов Степан Александрович* (1816—1878) — историк, драматург, театральный деятель 926
- Генрих IV* (1050—1106) — король и император Священной Римской империи с 1056 г. 145
- Гераклит* (ок. 540—ок. 480 до н. э.) — древнегреческий философ 694, 826
- Герен (Heeren) Арнольд* (1760—1842) — немецкий историк 146, 927
- Герман (Гомзин)* (1844—1923) — схиогимен, старец Зосимовой пустыни и ее настоятель с 1897 г. 802, 970
- Герцен Александр Иванович* (1812—1870) 15, 16, 20, 24, 32, 38, 39, 41, 49, 134, 157, 169, 170, 183, 184, 194, 376, 400, 402, 433, 481, 483—486, 489, 504, 509, 517, 808, 817, 826, 827, 829, 837, 849—852, 854, 864—867, 879, 880, 881, 883, 886, 887, 894, 901, 903, 906, 909, 926, 927, 947, 952, 953, 960, 969, 972, 973, 976
- Гершензон Михаил (Мейлах) Осипович* (1869—1925) 36, 46, 48, 681, 706, 857, 866, 963, 964, 972, 973
- Гессен Сергей Иосифович* (1887—1950) — философ, публицист 47, 690
- Гете (Goethe) Иоганн Вольфганг* (1749—1832) — немецкий писатель 227, 401, 651, 652, 683, 689, 927, 938, 964
- Гетте (Guettée) Рене Франсуа* (1816—1892) — французский аббат, богослов, затем принял православие (1862) и стал священником православного храма в Париже 477
- Гизо (Guizot) Франсуа* (1787—1874) — французский историк и государственный деятель 315, 410, 411, 829, 947
- Гильфердинг Александр Федорович* (1831—1872) — историк-славист, фольклорист, примыкал к славянофилам 32, 119, 127, 129—133, 281, 389—392, 398, 937, 945
- Гиляров-Платонов Никита Петрович* (1824—1877) — публицист, мыслитель, близкий к славянофилам 27, 46, 120, 277, 361, 456—461, 464, 572, 783, 922, 936, 937, 951, 952
- Гинденбург (Hindenburg) Пауль фон* (1847—1934) — немецкий военачальник, генерал-фельдмаршал, командующий войсками Восточного фронта во время 1-й Мировой войны, президент с 1925 г. 800
- Гиппиус Зинаида Николаевна* (1869—1945) — поэт, прозаик, критик 46, 796, 970
- Глаголев Андрей Гаврилович* (1793/1799—1844) — критик, теоретик литературы, учитель детей А. С. Хомякова 397
- Глинка (урожд. Голенищева-Кутузова) Евдокия (Авдотья) Павловна* (1795—1863) — поэтесса, жена Ф. Н. Глинки 148
- Глинка Михаил Иванович* (1804—1857) — русский композитор 912
- Глинка Сергей Николаевич* (1776—1847) — поэт, публицист, цензор (1827—1830) 140, 878, 927
- Глинка Федор Николаевич* (1786—1860) — поэт, публицист 148, 399, 421
- Глинка-Волжский Александр Сергеевич* (1878—1940) 35, 48, 733, 784, 786, 792, 794, 966, 969

- Гнедич Николай Иванович* (1784—1833) — поэт, переводчик «Илиады» Гомера 399
- Говоруха-Отрок Юрий Николаевич* (1850—1896) 32, 33, 43, 44, 46, 524, 602, 955, 959, 960, 961
- Гогенштауфены (Hohenstaufen)* — династия германских королей и императоров «Священной Римской империи» (1138—1254) 136
- Гоголь Николай Васильевич* (1809—1852) 23, 24, 114, 143, 200, 249, 256, 261, 262, 272, 277, 319, 399, 401, 418, 421, 464, 598, 599, 610, 677, 695, 735, 736, 816, 824, 847, 854, 861, 864, 881, 887, 890—892, 925, 935, 937, 950, 972
- Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович* (1813—1889) — богослов, философ 939
- Голенцев-Кутузов Арсений Аркадьевич* (1848—1913), граф — русский поэт 450
- Голицын Дмитрий Владимирович* (1871—1844), князь — генерал-адъютант, в 1820—1843 гг. московский генерал-губернатор 420
- Голицына*, княгиня 186
- Голлербах Евгений Александрович* (р. 1963) — историк культуры 48
- Голубинский Федор Александрович* (1797—1854) — богослов, профессор философии МДА (с 1824) 373, 779
- Гольцев Виктор Александрович* (1850—1906) — русский либеральный публицист и общественный деятель
- Гомер* — древнегреческий поэт 24, 187, 890
- Гомперц (Gomperz) Теодор* (1832—1912) — немецкий философ-позитивист и филолог 692
- Гонорий (Онорий) I (Honorius)* — папа Римский в 625—638 гг. 75, 550, 572, 958
- Гончаров Иван Александрович* (1812—1891) — русский писатель 864
- Горский Александр Васильевич* (1812—1875), прот. 421, 541—544, 546, 559, 560, 565—580, 582—591, 783, 814, 848, 943, 957, 958
- Гостомысл* (1-я половина IX в.) — легендарный вождь новгородских словен, призвавший варягов 238, 244, 519
- Градовский Александр Дмитриевич* (1841—1889) — историк, профессор С.-Петербургского университета (с 1869) 579, 926, 959
- Гракхи, братья*: Тиберий (Tiberius Gracchus, 162—133 до н. э.); Гай (Gaius Gracchus, 153—121 до н. э.) — римские народные трибуны 142
- Грановский Тимофей Николаевич* (1813—1855) — историк 16, 39, 40, 45, 126, 138, 141, 143, 145—148, 157, 169, 170, 178, 181, 183, 186, 187, 291, 376, 391, 400, 409, 410, 486, 679, 849, 851, 852, 906, 915, 947, 963
- Греч Николай Иванович* (1787—1867) — журналист, писатель 145, 184, 185, 848, 926, 929, 942, 974
- Грибоедов Александр Сергеевич* (1795—1829) — писатель и дипломат 277, 373, 433, 879
- Григорий Назианзин (Григорий Богослов; ок. 330—ок. 394)*, св. — отец Церкви, епископ Назианзии 564, 815
- Григорий Нисский (ок. 335—ок. 394)*, св. — отец Церкви, епископ г. Ниса (Малая Азия) 815
- Григорий Палама* (1296 или 1297—1359), св. — византийский богослов и мистик 963

- Григорьев Аполлон Александрович* (1822—1864) 27—29, 39—41, 262, 284, 288, 891, 911, 912, 935, 937, 944, 948
- Григорьев Василий Васильевич* (1816—1881) — профессор-ориенталист, цензор, публицист, близкий к славянофилам 421
- Гримм Яков* (1785—1863) — немецкий филолог и фольклорист 185, 186, 187, 188, 222(?), 597, 683
- Гримм Вильгельм* (1786—1859) — немецкий филолог и фольклорист 185, 597, 683
- Грот Николай Яковлевич* (1852—1899) — философ 706
- Грот Яков Карлович* (1812—1893) — языковед, историк литературы 421
- Гумбольдт Александр Фридрих Вильгельм* (1769—1859) — немецкий писатель, естествоиспытатель, путешественник 355, 597
- Гус (Нус) Ян* (1371—1415) — идеолог чешской Реформации 944
- Гуссерль (Husserl) Эдмонд* (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии 722
- Гюисманс (Huysmans) Жорж Шарль* — французский писатель 803
- Гюйон (Guyon) Жанна Мария* (1648—1717) — основательница квиетизма во Франции 772
- Давыдов Иван Иванович* (1794—1863) — педагог, академик, профессор филологии и философии Московского университета 185, 421, 930
- Даль Владимир Иванович* (1801—1871) — писатель, лексикограф 399, 421
- Данилевский Григорий Петрович* (1829—1890) — писатель, автор исторических романов
- Данилевский Николай Яковлевич* (1822—1885) — создатель теории культурно-исторических типов цивилизации 17, 29, 31, 32, 42—44, 46, 48, 50, 365, 366, 399, 452—454, 539, 602—604, 612, 613, 617, 621—632, 641—643, 649, 698, 705, 766, 804, 812, 838, 839, 944, 950, 960
- Данте (Dante) Алигьери* (1285—1321) — итальянский поэт 148, 186, 401, 788
- Дарвин Чарльз Роберт* (1809—181882) — английский естествоиспытатель, основатель дарвинизма 603
- Дашков Дмитрий Васильевич* (1788—1839) — критик, дипломат, один из основателей литературного общества «Арзамас» 399
- Дементьев Александр Григорьевич* (1904—1986) — советский литературовед 50, 884—888, 891—893, 897, 901, 902, 906—908, 913, 975, 976
- Державин Гавриил Романович* (1743—1816) — поэт 248, 399, 418, 864, 945
- Державин Николай Севастьянович* (1877—1953) — советский историк
- Дмитриев Иван Иванович* (1760—1837) — поэт, дядя М. А. Дмитриева 399
- Дмитриев Михаил Александрович* (1796—1866) — поэт, литературный критик, племянник И. И. Дмитриева 193, 269, 399, 421
- Дмитриев Сергей Сергеевич* (1906—1991) 30, 49, 50, 900, 975, 976
- Дмитриев-Мамонов Эмануил (Мануил) Александрович* (1824—1880) — художник-портретист, искусствовед, близок к славянофилам 121, 123, 195, 925
- Добролюбов Александр Михайлович* (1876—1944/45?) — поэт, религиозный проповедник 775

- Добролюбов Николай Александрович* (1836—1861) — русский критик, публицист, поэт 39, 540, 807, 901, 906, 942
- Долгорукие* 136
- Достоевский Федор Михайлович* (1821—1881) 7, 23, 27, 28, 41, 46, 399, 424, 532, 579, 599, 610, 615, 616, 633, 695, 696, 727, 734, 735, 750, 751, 753, 767, 770, 772, 773, 777, 778, 818, 843, 864, 866, 880, 881, 893, 895, 919, 938, 941, 944, 948, 959, 962, 966
- Дроздов Николай Георгиевич, прот.* — церковный писатель, сотрудник газеты «Колокол» 798
- Дружинин Николай Михайлович* (1886—1986) — советский историк, академик 49, 901
- Дубенский Дмитрий Никитич* (?—1863) — филолог, комментатор «Слова о полку Игореве» 185, 929
- Дурьлин Сергей Николаевич* (1877—1954) — писатель, в 1920—1922 гг. священник, впоследствии историк литературы и театра 35, 48, 794
- Евдокимов Николай Иванович* (1804—1873), граф — сын солдата из крестьян, за успешное ведение боевых действий на Кавказе возведен в графское достоинство в 1859 г. 534
- Евреина Анна Михайловна* (1844—1919) — первая русская женщина, получившая степень доктора права 127
- Евсевий Кессарийский* (264—340) — христианский историк, «отец» церковной истории 815
- Егоров Борис Федорович* (р. 1926) — литературовед 882, 897, 906, 910, 913, 975, 976
- Екатерина II* (1684—1727) 136, 206, 235, 236, 373, 532, 536, 539, 864, 878
- Елагин Алексей Андреевич* (?—1846) — второй муж А. П. Елагиной, отчим И. В. и П. В. Киреевских 312
- Елагин Василий Алексеевич* (1818—1879) — историк и публицист славянофильской ориентации 157, 372, 398
- Елагин Николай Алексеевич* (1822—1876) — сенатор 938, 940
- Елагина (урожд. Юшкова, в первом браке Киреевская) Авдотья Петрова* (1789—1877) — мать И. В. и П. В. Киреевских 138, 156, 157
- Елизавета Петровна* (1709—1761) 87, 136, 220, 373
- Елисеев Григорий Захарович* (1821—1891) — публицист-демократ, сотрудник «Современника», редактор «Отечественных записок» 807
- Ельчанинов Александр Викторович* (1881—1934) — религиозный мыслитель и писатель, с 1926 г. — православный священник в Париже 792
- Есенин Сергей Александрович* (1895—1925) — поэт 881
- Ефименко (урожд. Ставровская) Александра Яковлевна* (1848—1919) — историк-этнограф 709, 965
- Желябов Андрей Иванович* (1851—1881) — революционер-народник, террорист, организатор покушения на Александра II 540
- Жеребцов Николай Арсениевич* (1807—1868) — писатель, генерал, по профессии инженер путей сообщения, губернатор г. Вильно 197, 930

- Жихарев Михаил Иванович* (1820—1882) — мемуарист, автор воспоминаний о П. Я. Чаадаеве 387, 945
- Жихарев Степан Петрович* (1788—1860) — автор воспоминаний, печатались в «Москвитянине» в 1854 г. Отд. изд.: *Жихарев С. П.* Записки современника. В 2 т.: Т. 1. Дневник студента. Л., 1989 131, 925
- Жуковский Василий Андреевич* (1783—1852) — поэт 58, 156, 220, 247, 259, 260, 275, 397, 399, 418, 421, 449, 816, 934, 945
- Завитневич Владимир Зенонович* (1853—1927) — историк, археолог, профессор Киевской ДА по кафедре русской гражданской истории 48, 806, 810, 812, 815, 816, 921
- Загоскин Михаил Николаевич* (1789—1852) — писатель 137, 421, 926
- Зайцев Варфоломей Александрович* (1842—1882) — литературный критик, публицист 41
- Закревский Арсений Андреевич* (1783—1865), граф — государственный деятель, московский военный генерал-губернатор (1848—1859), особенно подозрительно относившийся к славянофилам 14, 203, 406, 420, 479, 481, 482, 502, 931
- Закржевский Александр Карлович* (1886—1916) — критик, прозаик 30
- Зацепин Иван Яковлевич* (?—1865), врач-терапевт, публицист, писавший под псевдоним Панезиц 292, 298, 938
- Зеленый (Зеленой) Александр Сергеевич* — помещик, корреспондент Н. Г. Чернышевского 910
- Зеньковский Василий Васильевич* (1881—1962) — протоиерей, религиозный философ, историк русской философии 18, 34, 37, 50, 845, 972
- Зиммель (Simmel) Георг* (1858—1918) — немецкий философ и социолог, один из наиболее значительных представителей философии «жизни» 720, 722
- Золя (Zola) Эмиль* (1840—1902) — французский писатель 651, 652
- Иакинф* (Никита Яковлевич Бичурин; 1777—1853) — монах, китаевед, переводчик 421
- Иван (Иоанн) I Данилович Калита* (?—1340) 236, 304
- Иван (Иоанн) III Васильевич* (1440—1505) 234—236, 255, 304, 490
- Иван (Иоанн) IV Васильевич (Грозный)* (1530—1584) 235, 304, 343, 414, 507—511
- Иванов Александр Андреевич* (1806—1858) — живописец 355, 943
- Иванов А. М.* (р. 1935) — литературовед 891, 897, 900, 902, 904, 905, 911, 912, 976
- Иванов Вячеслав Иванович* (1866—1949) 34, 47, 48, 713, 716, 727, 755—757, 759—761, 771—777, 796, 918, 967, 968
- Иванов-Разумник (наст. фам. Иванов) Разумник Иванович* (1878—1946) — историк мысли, публицист 33
- Иванцов-Платонов Александр Михайлович* (1835—1894) 346, 814, 911, 941, 942, 951, 971
- Измайлов Александр Ефимович* (1779—1831) — поэт-сатирик, прозаик, критик, журналист 9
- Иларион* (XI век) — митрополит Киевский (1051—1054 или 1055), автор «Слова о Законе и Благодати» 19, 878, 881, 904

- Иларион (Владимир Алексеевич Троицкий; 1886—1929)*, священномученик — архимандрит, позднее архиепископ Верейский, богослов, инспектор Московской духовной академии в 1913—1917 гг. 781
- Иловайский Дмитрий Иванович (1832—1920)* — историк 422
- Иннокентий (Иван Алексеевич Борисов; 1800—1857)* — архиепископ Херсонский и Таврический, богослов 421, 422, 948
- Иозль (Joël) Карл (1864—1923)* — историк философии, автор работы «Ницше и романтизм» («Nietzsche und die Romantik», 1905) 720
- Исидор († 1908)*, иеросхимонах — старец Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры 795, 969
- Исидор Пелусиот († 1436/1440)*, св. — игумен, богослов
- Исидор († ок. 1462)* — митрополит всея Руси, духовный писатель. На Флорентийском соборе 1439 г. выступил за унию с католичеством, в 1441 г. бежал в Италию, стал кардиналом 589, 959
- Каблиц Иосиф Иванович (псевд. Юзов; 1848—1893)* — публицист, социолог 33
- Кавелин Константин Дмитриевич (1818—1885)* — историк, юрист, философ, профессор Московского университета 16, 39, 40, 149, 173, 240, 242, 253, 254, 509—511, 525, 527, 856, 857, 892, 921, 927, 933, 934, 963, 972
- Казанский Петр Симонович (?—1878)* — богослов, историк, профессор кафедры всеобщей истории МДА 542—544, 565, 566, 570, 571, 591, 958
- Калайдович Константин Федорович (1792—1832)* — историк, археолог 186
- Кант (Kant) Иммануил (1724—1804)* — немецкий философ 220, 271, 651, 652, 683, 685, 691, 693, 694, 705, 710, 711, 716, 721—723, 755, 866
- Капнист Василий Васильевич (1756—1823)* — поэт, деятель культуры 399
- Каптерев Николай Федорович (1847—1918)* — профессор истории Московской духовной академии 781
- Караджич (Karajic) Вук Стефанович (1787—1864)* — сербский филолог, историк, фольклорист 186
- Карамзин Николай Михайлович (1766—1826)* — историк 19, 137, 229, 230, 234—236, 247, 255, 275, 373, 397, 399, 418, 419, 598, 682, 864, 933, 963
- Каримзина Екатерина Андреевна (урожд. Колыванова; 1780—1851)* — жена Н. М. Карамзина, хозяйка литературного салона 155, 156
- Карл Великий († 814)* — король Франкского государства (с 768), создатель Каролингской империи 862
- Карл X (1757—1836)* — французский король (1824—1830) 143
- Карсавин Лев Платонович (1882—1943)* 806, 929, 970
- Карташевская Мария Григорьевна (1818—1906)* — дочь В. С. Аксаковой, племянница С. Т. Аксакова 119
- Карякин Юрий Федорович (р. 1930)* — философ, литературовед, публицист 882

- Кастелляр, Кастеллар-и-Риппол (Castelar-y-Rippoll) Эмилио* (1832—1899) — испанский государственный деятель, сторонник республики 419
- Катенин Павел Александрович* (1792—1853) — поэт, критик, театральный деятель 879
- Катков Михаил Никифорович* (1818—1887) — публицист, издатель журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости» 33, 205, 448—451, 479, 508, 509, 511, 513, 643, 706, 817, 828, 848, 949, 950, 955, 961
- Каховский Петр Григорьевич* (1797—1826) — декабрист 879
- Каченовский Михаил Трофимович* (1775—1842) — историк 146
- Квитка (Квитка-Основьяненко) Григорий Федорович* (1778—1843) — прозаик, драматург, поэт 421
- Кеннен (Кеннан) Джордж* (1845—1924) — североамериканский публицист, путешественник, автор книги «Сибирь и ссылка» (1906) 398
- Кеплер (Kepler) Иоганн* (1571—1630) — немецкий астроном 707
- Кизеветтер Александр Александрович* (1866—1933) — историк, член 2-й Гос. думы, кадет. Постоянный сотрудник журнала Струве «Русская мысль». Выслан из советской России в 1922 г. 757, 967
- Кинэ или Кинэ (Quinet) Эдгар* (1803—1875) — французский историк и мыслитель 402, 947
- Киреев Александр Алексеевич* (1833—1910) 32, 33, 513, 645—648, 651, 652, 654—659, 661, 679, 838, 921, 950, 954—957, 961, 963
- Киреевская (урожд. Арбенева) Наталья Петровна* (1809—1900) — жена И. В. Киреевского 309, 543
- Киреевский Иван Васильевич* (1806—1856) 9, 10, 16, 19—23, 25, 26, 36, 41, 43, 46, 50, 53, 54, 57—60, 92, 140, 144, 147, 148, 149, 156—158, 162, 168, 176, 177, 182, 184, 191, 192, 195, 264, 267, 268, 272, 273, 281, 287, 291—294, 296, 297, 300, 302, 305—334, 339, 340, 343, 345, 348, 355, 356, 358, 359, 361, 372, 377, 378, 397, 400, 401, 404, 407, 409, 410, 415, 417, 432, 469—471, 479, 482—486, 489, 490, 492—494, 502, 504, 597, 612, 617, 662—671, 674, 677, 683—685, 697, 699, 705, 706, 721, 737, 738, 740, 745, 746, 748, 757, 830, 838, 845, 846, 849—851, 853—855, 859, 860, 865—867, 869, 883, 884, 893—898, 906, 911, 921—923, 927, 928, 932, 936, 938—943, 948, 954, 955, 960, 962, 963, 966, 969, 974, 976
- Киреевский Петр Васильевич* (1808—1856) — славянофил, собиратель народных песен, брат И. В. Киреевского 21, 23, 24, 40, 148, 157, 168, 169, 176, 181, 182, 296, 372, 388, 884, 963
- Кирилл* (ок. 827—869), св. — славянский просветитель, один из создателей славянской азбуки 389, 893
- Кирилл Иерусалимский* (315—386), св. — отец Церкви, епископ Иерусалимский (с 351 г.) 162
- Кирпичников Александр Иванович* (1845—1903) — историк литературы 40
- Кирша Данилов (Кирилл Данилович)* (XVIII в.) — предполагаемый составитель сборника былин, песен и скоморошин 186

- Ключевский Василий Осипович* (1841—1911) 429, 949
- Княжнин Яков Борисович* (1740—1791) — драматург 411, 947
- Коген* (Cohen) *Герман* (1842—1918) — немецкий философ, глава марбургской школы неокантианства 720, 722, 723
- Кожевников Владимир Александрович* (1852—1917) — философ, историк 792, 794, 796, 802
- Кожин Вадим Валерьянович* (1930—2001) 877, 891, 902, 904, 905, 907, 908, 975, 976
- Козлов Алексей Александрович* (1831—1901) 152, 691, 692, 704, 715, 928
- Кокорев Иван Тимофеевич* (1825—1853) — прозаик, очеркист 198, 421
- Коллар* (*Kollar*) *Ян* (1793—1852) — деятель словацкого и чешского национального Возрождения, поэт, ученый, выступавший за культурное сближение славян 823, 929
- Колошин Петр Иванович* (1794—1849) — коллежский советник, декабрист, географ 397
- Колумб Христофор* (1451—1506) 19, 866
- Кольцов Алексей Васильевич* (1809—1842) — поэт 204, 887
- Колюпанов Нил Петрович* (1827—1894) — публицист, историк литературно-общественной мысли, мемуарист 42, 48, 632, 921
- Комаровский Егор Евграфович, граф* (1803—1873) — цензор, друг детства И. В. Киреевского 57, 59, 327, 328, 667, 922
- Константин I Великий равноапостольный* (ок. 285—337), св. — римский император (с 306 г.), поддерживал христианскую Церковь 802
- Конт Огюст* (1798—1857) — французский философ-позитивист 643, 651, 652
- Корсаков Петр Александрович* (1790—1844) — писатель, издавал с 1840 г. вместе с Бурачком журнал «Маяк» 846, 939
- Корш Евгений Федорович* (1810—1897) — переводчик, журналист, издатель 333, 410, 892, 937, 941, 947
- Коссович Казтан Андреевич* (1815—1883) — санскритолог, преподаватель древнегреческого языка в С.-Петербургском университете 127, 180
- Костомаров Николай Иванович* (1817—1885) — историк, публицист 422, 813
- Костров Ермил Иванович* (1751—1796) — поэт 399
- Котельников Владимир Алексеевич* (р. 1947) — историк литературы 52, 53
- Котляревский Петр Степанович* (1782—1852) — генерал от инфантерии, успешно участвовал в русско-иранской войне 1804—1813 гг. 534
- Котошихин* (*Кошихин*) *Григорий Карпович* (ок. 1630—1667) — подъячий Посольского приказа, бежал в Литву, затем в Швецию, автор соч. «Россия в царствование царя Алексея Михайловича» (1666) 238, 244, 264, 415, 903
- Кошелёв Александр Иванович* (1806—1883) 10, 21, 22, 26, 27, 42, 48, 155, 164, 177, 189, 196—199, 264, 292, 293, 300, 308, 309, 313, 372, 397, 398, 416, 483, 580, 632, 662—664, 669, 819, 837, 850, 869, 877, 883, 892, 921, 928, 937, 938, 943, 960

- Кошелев Вячеслав Анатольевич* (р. 1950) — историк литературы, автор работ о славянофильстве 25
- Кошихин* — см. *Котошихин*
- Коялович Михаил Михайлович* (1859—1916) — публицист, историк 42
- Краевский Андрей Александрович* (1810—1889) — издатель, журналист, издатель журнала «Отечественные записки» (1839—1867) 14
- Крижанич Юрий* (ок. 1618—1683) — писатель хорватского происхождения, сторонник идеи славянского единства 19, 600, 903
- Кропоткин Петр Алексеевич* (1842—1921), князь — революционер, теоретик анархизма 540
- Крылов Иван Андреевич* (1769—1844) — писатель, журналист, баснописец 397
- Крюков Дмитрий Львович* (1809—1845) — филолог, профессор римской словесности Московского университета 186, 187
- Ксеркс I* (?—465 до н. э.) — царь государства Ахеменидов 759
- Кувайцев* — казак 608, 960
- Кудрявцев-Платонов Петр Николаевич* (1816—1858) — историк, профессор римской литературы Московского университета, ученик и преемник Т. Н. Грановского 391
- Кузен (Cousin) Виктор* (1792—1867) — французский философ 220, 271
- Кук (Cook) Джеймс* (1728—1779) — английский мореплаватель 146
- Кулешов Василий Иванович* (р. 1919) — историк русской литературы 37
- Кулиш Пантелеймон Александрович* (1819—1897) — историк, прозаик, литературный критик, публицист 119
- Купер Джеймс Фенимор* (1789—1851) — американский писатель 890
- Курочкин Василий Степанович* (1831—1875) — поэт, журналист, общественный деятель 942
- Куртин Михаил Федорович* — раскольник из крестьян, осужденный за детоубийство 608, 960
- Кутайсов Александр Иванович*, граф (1784—1812) — генерал-майор, погиб во время Бородинского сражения 536
- Кутлубицкий Николай Осипович* (?—1849) — генерал, автор воспоминаний о Павле I 353, 943
- Кюхельбекер Вильгельм Карлович* (1797—1846) — поэт, декабрист 879, 946
- Ламанский Владимир Иванович* (1833—1914) — ученый славист, публицист 33, 373, 398, 945
- Ламенне (Lamennais) Фелисите Робер де* (1782—1854) — французский публицист и философ 18, 698, 834
- Лебедев Александр Алексеевич* (1833—1898) — духовный писатель, с 1884 г. настоятель Казанского собора в Петербурге 500, 954
- Лебедев Алексей Петрович* (1845—1908) — богослов, профессор МДА по кафедре церковной истории 541, 566, 567, 779(?), 957
- Левицкий Сергей Александрович* (1908—1983) 9, 21, 27, 37, 48, 864, 973
- Лейбниц (Leibnitz) Готфрид Вильгельм* (1646—1716) — немецкий философ 691—694, 723

- Лео (Leo) Генрих фон* (1799—1878) — немецкий историк 222
- Леонтьев Константин Николаевич* (1831—1891) 23, 28—31, 43, 44, 46, 54, 530—532, 602—609, 612—617, 625—634, 641—643, 645—656, 659—661, 734, 735, 737, 750, 751, 784, 786, 789, 838, 865, 881, 937, 948, 950, 955—957, 959—962, 968, 969
- Лермонтов Михаил Юрьевич* (1814—1841) 143, 277, 864, 887, 927, 934
- Лесевич Владимир Викторович* (1837—1905) — философ-позитивист, публицист 793, 969
- Лесков Николай Семенович* (1831—1895) — писатель 864, 881, 962
- Лешков Василий Николаевич* (1810—1881) — юрист, публицист 421, 923
- Ли (Lee) Роберт Эдвард* (1807—1870) — американский генерал, главнокомандующий армией южан во время Гражданской войны в США 400
- Лидерс или Людерс (Lüders) Александр Николаевич* (1790—1874), граф — генерал-адъютант, участник Крымской войны. В 1855 г. командовал Южной, а затем Крымской армией 124
- Линицкий Петр Иванович* (1839—1906) — профессор философии Харьковской духовной академии 971
- Лобанов Михаил Петрович* (р. 1925) — литературный критик 51
- Ломоносов Михаил Васильевич* (1711—1765) — ученый, поэт 125, 126, 179, 200, 202, 240, 248, 373, 399, 418, 807, 864, 871, 876, 930
- Лоос (Loos) Хенрикус* (1813—1823) — янсенистский епископ Утрехтский (1858—1873), после 1870 присоединился к старокатоликам, корреспондент 351
- Лопатин Лев Михайлович* (1855—1920) — философ 691, 692, 699, 704, 706—708, 715, 722, 965
- Лоранси (Lorantie) Пьер*, аббат — с ним полемизировал Хомяков 456
- Лосев Алексей Федорович* (1893—1988) 24, 870, 929, 973
- Лосский Николай Онуфриевич* (1870—1965) — философ 50
- Лотце (Lotze) Рудольф Герман* (1817—1881) — немецкий философ 691
- Лукиан* (ок. 120—ок. 190 н. э.) — древнегреческий писатель-сатирик 401
- Луначарский Анатолий Васильевич* (1875—1933) — советский государственный и партийный деятель, литератор 887
- Лютер Мартин* (1483—1546) — деятель Реформации в Германии 192, 317, 473, 509, 684, 738, 739, 830, 836, 944
- Львов Алексей Федорович* (1798—1870) — архитектор, поэт, создатель гимна 926
- Львов Николай Александрович* (1751—1803/4) — архитектор, художник, поэт, музыкант 399(?)
- Ляпунов Прокопий (Прокофий) Петрович* (?—1611) — стоял при Лжедмитрии I за самозванца, а потом соединился с Болотниковым, но, предвидя неуспех восстания, отпал от него 137, 286, 926
- Лясковский Валерий Николаевич* (1858—1938) — общественный деятель, педагог, сторонник славянофильских идей, автор работ о братьях Киреевских и А. С. Хомякове 24, 944
- Майков Аполлон Николаевич* (1821—1897) — поэт 399
- Макарий (Михаил Петрович Булгаков; 1816—1882)* — митрополит Московский, богослов 449, 590, 958, 959

- Макарий* (Михаил Николаевич Иванов; 1788—1860), св. — оптинский старец 32, 310
- Мак-Кленан (McClellan) Джордж Бринтон* (1826—1885) — американский генерал, участник гражданской войны 1861—1865 гг. в Америке на стороне федеральных войск. Известность получил его поход 1861 г., спасший Кентуки 400
- Максим Грек* (ок. 1480—1556), св. — богослов, деятель русского просвещения 959
- Максимов Дмитрий Евгеньевич* (1904—1987) — историк русской литературы, профессор Ленинградского университета 36
- Максимович Михаил Александрович* (1804—1873) — историк, фольклорист, поэт 421, 927
- Малинин Вактор Арсеньевич* (1921—1999) — философ 51
- Мальбранш (Malebranche) Никола* (1638—1715) — французский философ) 693
- Мамонов* — см. *Дмитриев-Мамонов Э. А.*
- Марк Эфесский* (?—1450) — митрополит Эфесский, апологет православия на Флорентийском соборе (1439) 197
- Мартиныов Авксентий Михайлович* (1787—1858) — поэт и критик, сотрудничавший в журнале «Маяк» 455, 882
- Матвеев* (псевд. *Ачкасов*) *Павел Александрович* (1844—?) — правовед, публицист, критик, цензор (1889—1899) 956
- Матвеев Артамон Сергеевич* (1625—1682) — государственный и военный деятель, дипломат
- Машинский Семен Иосифович* (1914—1978) — литературовед 901
- Мей Лев Александрович* (1822—1862) — поэт 421
- Меланхтон (Melanchton; наст. фам. Шварцерд (Schwarzerd)) Филпп* (1497—1560) — немецкий филолог и гуманист, деятель Реформации 317, 836
- Мёллер (Мелер, Möller) Иоганн Адам* (1796—1838) — немецкий богослов, философ-романтик 18, 698
- Мельгунов Николай Александрович* (1804—1867) — писатель и публицист, известен своим промежуточным положением между славянофилами и западниками 40, 421
- Меншиков Александр Сергеевич* (1787—1869), светлейший князь — государственный деятель и военачальник 136, 396, 421
- Меньшиков Михаил Осипович* (1859—1918) 672, 962
- Мережковский Дмитрий Сергеевич* (1866—1941) — писатель, философ, литературовед 46, 796, 970
- Мерзляков Алексей Федорович* (1778—1830) — поэт, литературный критик, профессор Московского университета 397, 812
- Мерьюес (Meruyes)* — протестантский издатель 350
- Местр Жозеф де, Мэстр Жозеф-Мари (Joseph-Marie comte de Maistre; 1754—1821)* — французский писатель и пьемонтский государственный деятель 18, 508, 509, 526, 956
- Меттерних, Меттерних-Виннебург (Metternich-Winneburg) Клеменс* (1773—1859), князь — австрийский государственный деятель 135, 518
- Методий, св.* (до принятия монашества Константин; ок. 827—869) — славянский просветитель 893

- Мечев Алексей* (ок. 1860—1923), св. — настоятель церкви Святого Николая в Кленниках в Москве в 1983—1923 гг., один из популярных московских священников-старцев 970
- Миллер Орест Федорович* (1833—1889) — историк русской литературы, фольклорист, публицист славянофильской ориентации 32, 33, 399, 448, 450, 451, 921, 944, 949, 950
- Миллер, точнее, Мюллер (Müller) Отфрид (Готфрид)* — немецкий историк 186
- Миллер Федор Богданович* (1818—1881) — поэт 421
- Милль (Mill) Джон Стюарт* (1806—1873) — английский философ, экономист и общественный деятель, основатель английского позитивизма 402, 643, 938, 947
- Милюков Павел Николаевич* (1859—1943) — историк, публицист, общественный и политический деятель 34, 43, 44, 46, 617, 640—646, 706, 868, 903, 921, 956, 960—962, 965
- Милютин Николай Алексеевич* (1818—1872), граф — государственный деятель, товарищ министра внутренних дел (1859—1861), фактически возглавлявший работы по подготовке крестьянской реформы 126, 198, 199, 892
- Мин Дмитрий Егорович* (1819—1885) — поэт-переводчик 421
- Минаев Дмитрий Дмитриевич* (1835—1889) — поэт 942
- Минин Кузьма (Кузьма Минич Захаров-Сухорук; † 1616)* — один из руководителей народного ополчения в Смутное время 286, 450
- Михаил Феодорович* (1596—1645) — первый царь из династии Романовых 343, 539
- Михайловский Николай Константинович* (1842—1904) — социолог, публицист, литературный критик, идеолог народничества 34, 829
- Мицкевич (Mickiewicz) Адам* (1798—1855) — польский поэт 252, 253
- Мишле (Michelet) Жюль* (1798—1874) — французский историк 148, 927
- Морозов Давид Иванович* (ок. 1840—1896) — купец, меценат 34
- Мороховец Евгения Андреевна* (1880—1941) — советский историк 901
- Морошкин Михаил Яковлевич* (1820—1870) — писатель и общественный деятель 138
- Мстислав Мстиславович* (ум. 1228), князь Новгородский и Галицкий, по прозвищу Удалой, умер схимником 286
- Мур Джордж* (1852—1933) — английский романист и эссеист 964
- Муравьев Андрей Николаевич* (1806—1874) — духовный писатель, церковный деятель, поэт, драматург 397, 399
- Муретов Дмитрий Дмитриевич* — публицист, в 1910-е годы выступал со статьями в «Русской мысли» 794
- Муханов Павел Александрович* (1797—1871) — историк, археограф 156
- Надеждин Н. И.* (1804—1856) — философ и критик, редактор журнала «Телескоп» 932
- Назимов Владимир Иванович* (1802—1874) — генерал-адъютант, попечитель Московского учебного округа, встал на защиту славянофильства в 1855 г. 158, 420, 421, 936

- Наполеон I. Наполеон Бонапарт (Napoléon Bonaparte)* (1769—1821) — французский государственный деятель и полководец, первый консул Французской республики (1799—1804), император Франции (1804—1814 и 1815) 213, 676
- Некрасов Николай Алексеевич* (1821—1877/78) — поэт 18, 915, 942
- Нектарий (Николай Самойлович Надеждин; 1819—1874)* — архиепископ Харьковский и Ахтырский 591
- Нерон (Nero)* (37—68) — римский император 183
- Нестор* (XI—начало XII вв.) — летописец, монах Киево-Печерского монастыря 148
- Нечкина Милица Васильевна* (1901—1985) — историк 901
- Нибур (Niebuhr) Бартольд Георг* (1776—1831) — немецкий историк 222
- Никандров Петр Федорович* (1923—1975) — историк философии 51
- Никанор (Александр Иванович Бровкович; 1827—1890/1891)*, архиепископ Херсонский и Одесский, богослов, церковный писатель 653, 962
- Никитенко Александр Васильевич* (1804—1877) — критик и литературовед 240, 256, 925, 933
- Никитин С. А.* — историк 901
- Никифоров Николай* — член Тамбовского комитета по крестьянскому делу, тамбовский губернский предводитель 193
- Николаев Дмитрий Петрович* (р. 1923) — литературовед 891, 892, 975
- Николай I* (1796—1855) 19, 137, 138, 143, 146, 149, 203, 274, 433, 480, 518, 536, 539, 675, 682, 684, 739, 826, 868, 931
- Нил Сорский* (Николай Майков; ок. 1433—1508), св. — основатель движения нестяжательства 894
- Ницше Фридрих* (1844—1900) — немецкий философ 30, 710, 720, 834, 972
- Новалис (Novalis) (наст. имя Фридрих фон Харденберг (Hardenberg); 1772—1801)* — немецкий писатель 938
- Новиков (псевд. Е. Даньковский) Евгений Петрович* (1826—1903) — историк, филолог, прозаик, дипломат, выразитель идей панславизма 944
- Новиков Николай Иванович* (1744—1818) — просветитель, журналист 140, 372, 864
- Новоселов Михаил Александрович* (1864—1938) — священномученик, православный мыслитель, издатель «Религиозно-философской библиотеки», руководитель «Кружка ищущих православного просвещения» 792, 796, 802, 970
- Норов Авраам Сергеевич* (1795—1869) — писатель, языковед, министр народного просвещения (1853—1856) 126, 158
- Оболенский Андрей Васильевич* (1825—1875), князь 131, 133
- Оболенский Василий Иванович* (1790—1847), князь — литератор и переводчик, адъютант Московского университета, член литературного кружка С. Е. Раича 397
- Оболенский Юрий Александрович* (1825—1890), князь 127, 131, 133
- Овер Александр Иванович* (1804—1864) — врач 741
- Огарев Николай Платонович* (1813—1877) — поэт, публицист 879

- Одоевский Владимир Федорович* (1804—1869), князь — прозаик, музыкальный критик, философ 20, 21, 26, 36, 48, 52, 155, 156, 397, 398, 792, 866, 946, 973
- Ознобишин Дмитрий Петрович* (1804—1877) — поэт, переводчик 397, 421
- Окен (Океп) Лоренц* (наст. фам. Оккенфус [Ockenfuss]; 1779—1851) — немецкий философ и естествоиспытатель 397
- Олозага (Олозага) дон Саллюстиано де* — испанский государственный деятель (1803—1873), сторонник единой республики 419
- Омер-паша, Омар-паша* (1806—1871) — полководец турецкой армии 124
- Ордин-Нащокин Афанасий Лаврович* (ок. 1605—1680) — русский дипломат, боярин, воевода 903
- Ориген Александрийский* (ок. 185—253/254) — древнегреческий философ 644
- Орлов Алексей Федорович* (1786—1861), князь — государственный деятель 14
- Остен-Сакен Дмитрий Ерофеевич* (1790—1881), граф — генерал от инфантерии, начальник севастопольского гарнизона во время Крымской войны, ему писал Хомяков о защите Севастополя 195
- Островский Александр Николаевич* (1823—1886) — драматург 285, 421, 450, 881, 935
- Остроумов Михаил Андреевич* (1847—?) — профессор Харьковского университета по кафедре церковного права 573, 958
- Офросимов Ф. С.* — член Рязанского комитета по крестьянскому делу 198
- Оффенбах (Offenbach) Жак* (1819—1880) — композитор 651, 652
- Павел I* (1754—1801) 353, 943
- Павел Прусский (Петр Иванович Леднев; 1821—1895)* — архимандрит староверческой церкви, религиозный публицист из староверческой семьи федосеевского толка, устроил старообрядческий монастырь в Пруссии. В 1868 г. присоединился к единоверию 396
- Павлов Михаил Григорьевич* (1793—1840) — философ, профессор Московского университета 397, 398, 946
- Павлов Николай Филиппович* (1803—1864) — писатель 169, 170, 189, 195, 200, 335
- Павлова (урожд. Яниш) Каролина Карловна* (1807—1893) — поэтесса, переводчица, жена Н. Ф. Павлова 421
- Пазухин Николай Михайлович* (1857—1898) — писатель 532
- Паисий (Петр Иванович Величковский; 1722—1794)*, св. — православный подвижник, переводчик святоотеческой литературы 928
- Палацкий (Palacky) Франтишек* (1798—1876) — чешский ученый и политический деятель 186
- Палимпсестов Иван Иустинович* (1818—1901) — агроном и писатель 286
- Пальмер (Palmer) Уильям* (1811—1879) — английский теолог, корреспондент Хомякова 350, 351, 354, 355, 358, 363, 500, 560, 580, 816, 942
- Пальчиков* — сосед Аксаковых по имению 124
- Панезиц* — см. *Зацепин И. Я.*

- Панаев Иван Иванович* (1812—1862) — писатель 942
- Панарин Александр Сергеевич* (1940—2003) 914, 977
- Панов Василий Алексеевич* (1819—1849) — историк-славист, публицист славянофильской ориентации 21, 173, 174, 178, 179, 398, 871, 942
- Парни (Parny) Эварист Дезире де Форж (de Forges)* (1753—814) — французский поэт 598
- Паскаль (Pascal) Блез* (1623—1662) — французский философ 247
- Паскевич Иван Федорович* (1782—1856), светлейший князь Варшавский, наместник Царства Польского с 1831 г. 433
- Пастернак Борис Леонидович* (1890—1960) — поэт, писатель 964
- Пафнутий Коломенский (Поликарп Петрович Овчинников; 1827—1907)* — епископ старообрядческой церкви. В 1865 г. обратился в единоверие 396
- Перикл* (ок. 490—429 до н. э.) — афинский главнокомандующий в 444/443—429 гг. 788
- Перроне (Perroché) Жан* (1794—1876) — итальянский богослов, иезуит, профессор богословия в Риме 474
- Перцов Петр Петрович* (1868—1947) 34, 36, 730, 934, 966
- Пестель Павел Иванович* (1793—1826) — декабрист 143, 826
- Петерсон Николай Павлович* (1844—1919) — биограф Н. Ф. Федорова, пропагандист его учения и один из издателей его «Философии общего дела» 792
- Петр I Великий* (1672—1725) 12, 13, 15, 28, 39, 107, 108, 113, 136, 142, 145, 150, 182, 190, 201, 213, 214, 222, 229, 234—236, 238, 239, 244, 251, 255, 269, 286, 289, 294, 298, 304, 308, 327, 335, 336, 373, 383, 384, 386, 403, 411, 412, 414, 415, 430, 448, 465, 466, 532, 533, 539, 600, 610, 642, 648—651, 666, 667, 676, 682, 742, 808, 810, 811, 847, 864, 866, 871, 878, 879, 889, 904, 907, 915, 932, 942, 947, 955, 961
- Петр II* (1715—1730) 136
- Петр III Феодорович* (1728—1773) 136
- Петров Василий Петрович* (1736—1799) — поэт 399
- Печёрин Владимир Сергеевич* (1807—1885) — общественный деятель, философ, поэт, с 1836 г. эмигрант 143, 691, 695, 964, 973
- Пий IX (граф Джованни-Мариа Мاستаи-Феретти; 1792—1878)* — папа Римский (с 1846) 559, 588, 589
- Пиндар* (ок. 518—442 или 438 до н. э.) — древнегреческий поэт 247
- Пирожкова Татьяна Федоровна* — историк русской общественной мысли 52, 960
- Писарев Дмитрий Иванович* (1840—1868) 41, 311, 540, 662—664, 670, 671, 940, 962
- Писемский Алексей Феофилактович* (1821—1881) — писатель 421
- Пихлер Алоисий* (1833—1874) — католический историк церкви 352, 353, 560, 943, 958
- Платон* (428 или 427—348 или 347 до н. э.) — древнегреческий философ 401, 693, 696, 708, 709, 723, 729, 731, 796, 800, 802, 893, 896, 965
- Платон Московский (Левшин)* (1737—1812) — митрополит Московский 373

- Плетнев Петр Александрович* (1792—1865) — поэт, критик, профессор русской словесности (с 1832), ректор Санкт-Петербургского университета (1840—1861) 399
- Плеханов Георгий Валентинович* (1856—1918) — политический деятель, философ-марксист 26, 901, 903, 940, 946
- Плимак Евгений Григорьевич* (р. 1925) — философ, автор статьи о «западниках» в «Философской энциклопедии», вместе с Ю. Карякиным 882
- Плутарх* (ок. 46—ок. 127) — древнегреческий философ и писатель 731
- Победоносцев Константин Петрович* (1827—1907) 432, 949
- Погодин Михаил Петрович* (1800—1875) 9, 14, 15, 22, 23, 25, 26, 42, 52, 120, 125, 145, 146, 168, 169, 180, 184, 238, 262, 263, 292, 335, 377, 395, 417, 682, 813, 847, 848, 850, 869, 878, 924, 925, 927, 932, 934—938, 940, 942, 944, 946—948
- Покровский Серафим Александрович* (1900—?) — литературовед, идеолог 21, 892, 893, 897, 902, 904, 906, 907, 913, 976
- Полевой Николай Алексеевич* (1796—1846) — писатель, журналист, историк 261, 398, 935, 946
- Попов Александр Николаевич* (1820—1877) — юрист, историк, примыкал к кружку славянофилов 21, 157, 173, 174, 178, 398, 421, 929
- Посошков Иван Тихонович* (1652—1726) — экономист и публицист, автор труда «Книга о скудности и богатстве» (1724) 448, 903
- Поссевин (Possevin) Антоний* (1534—1611) — иезуит, пытавшийся обратиться Россию в католичество 523
- Потехин Алексей Антипович* (1829—1908) — писатель 421
- Потулов Николай Михайлович* — музыкальный деятель, составитель «Руководства к практическому изучению древнего богослужения православной русской церкви» (1872) 398
- Похвиснев Михаил Николаевич* (1811—1882) — цензор Московского цензурного комитета (1852—1858), в 1869—1870 гг. — начальник Главного управления по делам печати 420
- Пришвин Михаил Михайлович* (1873—1954) — писатель 36, 881
- Прокопович Феофан* (1681—1736) — государственный и церковный деятель 806
- Проскурина Вера Юрьевна* — исследователь русской литературы 963
- Прудон Пьер Жозеф* (1809—1865) — французский экономист, социалист, теоретик анархизма 910
- Пугачев Емельян Иванович* (1740 или 1742 —1775) — предводитель Крестьянской войны 1773—1775 136
- Пузцкий Василий Андреевич* (18??—18??) — историк и филолог консервативного направления, учитель Владимирской гимназии 883
- Путьята Николай Васильевич* (1802—1877) — литератор 397
- Пушкин Александр Сергеевич* (1799—1837) 19, 20, 28, 58, 137, 181, 183, 206, 228, 229, 248, 261, 277, 382, 398, 399, 401, 418, 519, 598, 610, 643, 662, 679, 735, 736, 807, 864, 883, 885, 887, 926, 935, 946, 955, 961, 966
- Пушкин Василий Львович* (1770—1830) — поэт, член «Арзамаса», дядя А. С. Пушкина 9, 247, 934
- Пушкин Сергей Николаевич* (р. 1949) — историк русской философии 54

- Пыпин Александр Николаевич* (1833—1904) 23, 25, 38, 42, 44, 371, 395, 396, 399, 400, 403—405, 407—410, 416—422, 901, 921, 926, 935, 944, 946
- Радославов Васил* (1834—1929) — премьер-министр Болгарии (1886—1887, 1913—1918)
- Разумовский Дмитрий Васильевич* (1818—1889) — русский историк музыки, археолог, педагог 398
- Раич* (наст. фам. *Амфитеатров*) *Семен Егорович* (1792—1855) — поэт, журналист, издатель 397, 421
- Расин (Racine) Жан* (1639—1699) — французский драматург 247
- Рассел Бертран* (1872—????) — английский математик, философ, социолог и общественный деятель 964
- Рафаэль Санти (Raffaello Santi; 1483—1520)* — итальянский живописец 137
- Рачинский Сергей Александрович* (1833—1902) — профессор ботаники, деятель крестьянского образования в церковном духе 804, 955
- Ребу, или Ребо (Reboul) Луи* (1769—1864) — французский поэт из Нимса 269
- Ржевский Дмитрий Семенович* (1810—1868) — цензор Московского цензурного комитета 420
- Риенци, Кола ди Риенцо (Cola di Rienzo, т. е. Николай, сын Лаврентия)* (ок. 313—354) — римский трибун 142
- Риккерт (Rickert) Генрих* (1863—1936) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства 694, 699, 716, 720, 722
- Риль (Riehl) Вильгельм Генрих* (1823—1897) — немецкий публицист и писатель 540
- Риттер (Ritter) Карл* (1779—1859) — немецкий географ 222
- Робеспьер (Raubespierre) Максимилиан Мари Исидор* (1758—1794) — деятель Французской революции 146
- Розанов Василий Васильевич* (1856—1919) 8, 28, 30, 32—36, 45—47, 53, 708, 755, 756, 758, 759, 791, 799, 945, 949, 955, 967, 969, 970
- Романов (псевд. Рцы) Иван Федорович* (1861—1913) 32, 46, 456, 945, 951
- Ростовцев Яков Иванович* (1803/04—1860), граф — государственный деятель, председатель редакционной комиссии по подготовке крестьянской реформы 1861 г. 159, 416, 947
- Ростопчин (или Раstopчин) Федор Васильевич* (1763—1826), граф — государственный деятель. Во время Отечественной войны 1812 г. поддерживал боевой дух москвичей своими афишами 137, 598, 878
- Ростопчина* (урожд. *Сушкова*) *Евдокия Петровна* (1811—1858), графиня — поэтесса 421
- Рошфор (Rochefort) Виктор-Анри* (1830—1913), маркиз — французский журналист 366
- Рубцов Николай Михайлович* (1936—1971) — поэт 975
- Рузе (Ruge) Арнольд* (1802—1880) — немецкий философ и политик 434, 949
- Русанов Николай Николаевич* — публицист 696, 964

- Руссо (Rousseau) Жан-Жак* (1712—1778) — французский писатель и философ 18
- Рыбников Павел Николаевич* (1832—1885) — фольклорист, собиратель русских народных песен 597
- Рюккерт (Rückert) Генрих* (1823—1875) — немецкий историк и исследователь германских древностей 43
- Савельев Павел Степанович* (1814—1859) — археолог, близкий к славянофилам 399
- Савиньи (Savigny) Фридрих Карл* (1779—1861) — немецкий юрист, глава исторической школы права 683
- Сакен* — см. *Остен-Сакен Д. Е.*
- Салтыков-Щедрин Михаил Евграфович* (наст. фам. Салтыков, псевд. Н. Щедрин; 1826—1889) — писатель-сатирик, публицист 599, 864, 880
- Самарин Дмитрий Федорович* (1831—1901) 501—512, 639, 642, 953, 954
- Самарин Федор Дмитриевич* (1858—1916) — общественный и государственный деятель славянофильского направления, племянник Ю. Ф. Самарина 35, 796
- Самарин Юрий Федорович* (1819—1876) 8, 16, 19—22, 25, 26, 27, 40, 43, 48—50, 54, 61, 66—70, 75, 120, 121, 123, 125—127, 143, 147, 149, 157, 169, 176, 180, 182, 195, 198, 203—205, 234, 292, 351, 352, 354, 355, 359—362, 372, 374, 391, 398, 416, 421, 432, 448, 473, 476, 477, 479, 480, 491, 492, 494, 503, 504, 516, 517, 565, 572, 594, 612, 620, 642, 646, 683, 685, 687, 780, 806, 807, 813, 814, 816, 819, 833, 837, 838, 846, 849, 856, 857, 859, 860, 869, 883, 884, 892, 896, 906, 911, 921—923, 925, 927, 930, 931, 933, 934, 937, 942, 943, 945, 950, 952, 953, 958—960, 963, 968, 969, 972
- Санд Жорж или Занд Жорж (George Sand)* (псевд. Авроры Дюпен, в замужестве Дюдеван; 1804—1876) — французская писательница 148, 927
- Сарториус (Sartorius) Даниил* (1704—1763) — словацкий проповедник лютеранства и поэт 474, 487, 698
- Сахаров Иван Петрович* (1803—1867) — археолог, фольклорист, этнограф 421
- Свенцицкий Валентин Павлович* (1882—1931) — публицист, общественный деятель, с 1917 г. священник 791
- Свербеев Дмитрий Николаевич* (1799—1894) — дипломат и писатель 138, 157, 162, 178, 180, 376, 850, 972
- Семевский Василий Иванович* (1848/9—1916) — историк 477
- Сенковский Осип (Юлиан) Иванович* (1800—1858) — журналист, писатель, востоковед, издатель журнала «Библиотека для чтения» 184, 261
- Сен-Рене-Тальяндье (Taillandier) Альфонс-Онорэ* (1797—1867) — французский юрист и государственный деятель 269
- Сен(т)-Бёв (Saint-Beuve) Шарль Огюстен* (1804—1869) — французский критик 269
- Серафим Саровский* (Прохор Исидорович Мошнин; 1759—1833), св. — старец, пустынножитель 713, 773, 795, 802

- Сервантес Сааведра (Servantes Saavedra) Мигуэль де* (1547—1616) — испанский писатель 186, 891
- Сергий Радонежский* (1321—1391), св. — подвижник, основатель Троице-Сергиевской лавры 773, 796, 802
- Сильвестр* (?—ок. 1566) — священник Московского Благовещенского собора, автор особой редакции «Домостроя» 330
- Симеон Столпник* (ок. 390—459), св. — пустынножитель 910
- Сиркур (Circours) Адольф Мария Пьер де* (1801—1879), граф — французский дипломат, корреспондент П. Я. Чаадаева 884, 885, 888
- Сковорода Григорий Саввич* (1721—1794) — философ 19, 32, 48, 691, 695, 696, 706, 708, 709, 965
- Скотт (Scott) Вальтер* (1771—1832) — английский писатель 227, 418, 890
- Скребицкий Александр Иванович* (1827—1915) — историк, общественный деятель 947
- Сладкевич Наум Григорьевич* — историк 901
- Смирнов Николай Михайлович* (1808—1870) — чиновник Министерства иностранных дел, впоследствии губернатор, муж А. О. Смирновой (урожд. Россет) 156
- Смирнов Сергей Константинович* (1818—1889) — протоиерей, духовный писатель, автор «Истории Московской духовной академии до ее преобразования, 1814—1870» (М., 1879) 779, 781
- Смирнов Ф. И.* — духовный писатель, сотрудник «Православного обозрения» 971
- Смирнова* (урожд. Россет) *Александра Осиповна* (1809—1882) — мемуаристка, знакомая А. С. Пушкина, Аксаковых и др. 119, 122, 156, 925
- Снегирев Иван Михайлович* (1793—1868) — этнограф, собиратель фольклора, археолог, искусствовед 421
- Соболевский Сергей Александрович* (1803—1870) — библиограф, библиофил, юморист 198
- Соколов Николай Матвеевич* (1860—1908 или янв. 1909) — поэт, публицист, цензор, сотрудник «Русского вестника», подписывал свои статьи псевдонимом «Скиф» 44, 921, 961
- Сократ* (470/469—399 до н. э.) — древнегреческий философ 463, 696, 708, 709, 896, 964
- Солдатенков Козьма Терентьевич* (1818—1901) — текстильный фабрикант, цензур, книгоиздатель, коллекционер 185
- Соловьев Владимир Александрович* (1813—1882), граф — писатель 940
- Соловьев Владимир Сергеевич* (1853—1900) 22, 29, 31, 34, 35, 38, 42—44, 47, 336, 452—455, 465, 477—490, 495—501, 504, 505, 507, 508, 513—515, 517, 518, 521—523, 525—527, 530, 531, 602, 609, 616, 617, 634—636, 638—640, 643, 645, 646, 655, 689, 693, 694, 696—699, 705, 706, 708—711, 715, 719—722, 724, 726—729, 734, 735, 750, 751, 755, 757, 759, 762, 772, 773, 784—786, 788, 789, 812, 815, 842, 843, 921, 929, 944, 950, 951—956, 960—962, 964—966
- Соловьев Сергей Михайлович* (1820—1879) 14, 39—41, 173, 510, 511, 812, 928, 929

- Солодовников* — владелец дачи в Подмосковье 186
- Солоухин Владимир Алексеевич* (1924—1997) — прозаик, поэт 37
- Софья Алексеевна* (1657—1704) — царевна, правительница России в 1682—1689 гг., сестра Петра I 373, 395
- Спаский Григорий Иванович* (1783—1864) — историк Сибири 421
- Спенсер (Spenser) Герберт* (1820—1903) — английский философ-позитивист 651, 692, 710
- Сперанский Михаил Михайлович* (1772—1839), граф — государственный деятель 184, 929
- Спиноза (Spinoza, d'Espinoza) Бенедикт (Барух)* (1632—1677) — голландский философ 691—695, 702, 706, 707, 709, 723
- Срезневский Измаил Иванович* (1812—1880) — филолог-славист, палеограф 421, 872, 876, 974
- Станкевич Николай Владимирович* (1813—1840) — поэт, философ 20, 143, 183, 200, 376, 697, 866
- Стахович Михаил Александрович* (1819—1858) — поэт, драматург, музыкант-фольклорист 125, 130, 131, 398, 911, 976
- Степун (Степпун) Федор Августович* (1884—1965) 690
- Стерн Лоренс* (1713—1768) — английский писатель 929
- Стефан Пермский* († 1396), св. 64, 922
- Стефенс (Steffens) Хенрик* (1773—1845) — философ, естествоиспытатель, писатель 333, 334
- Страхов Николай Николаевич* (1828—1895) 7, 9, 27—29, 39, 41—43, 46, 53, 364, 399, 438, 539, 624, 705, 804, 838, 839, 926, 943, 944, 948, 949, 955, 960, 969
- Строганов Александр Сергеевич* (1733—1811), граф — президент Академии художеств 126, 127, 146
- Струве Генрих Егорович* (1840—1912) — философ 402, 947
- Струве Петр Бернгардович* (1870—1944) 817, 847, 971, 972
- Студитский Александр Ефимович* — публицист, сотрудник «Москвитянина», корректор университетской типографии, заменял М. П. Погодина во время его зарубежной поездки в 1846 г. 269
- Стурдза Александр Скарлатович* (1791—1854) — публицист монархических взглядов, сотрудник «Москвитянина» 421
- Стюарт (Stewart) Дугальд (Дюгальд)* (1753—1828) — шотландский философ школы «здорового смысла» 220
- Суворов Александр Васильевич* (1729 или 1830 — 1800), граф Рымникский (1789), князь Италийский (1800) — полководец 213
- Суворов Александр Аркадьевич* (1800—18??), князь — внук А. В. Суворова, генерал-губернатор Остзейского края (1848—1861) 176, 931
- Сумароков Александр Петрович* (1717—1777) — писатель 399
- Сусанин Иван* (?—1613) — герой-крестьянин периода Великой Смуты 422
- Сухов Андрей Дмитриевич* (р. 1930) — историк русской философии 54
- Тассо (Tasso) Торквато* (1544—1595) — итальянский поэт 397
- Татаринов Николай Иванович* — симбирский помещик, автор статьи в «Москвитянине» 416, 947

- Татищев Василий Никитич* (1686—1750) — историк, государственный деятель 229, 903
- Тацит Публий Корнелий* (ок. 55—ок. 120) — римский историк 186
- Тертуллиан (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс* (ок. 160—после 220) — богослов 546, 568
- Титов Владимир Павлович* (1807—1897) — литератор, близкий к славянофилам 156, 397, 398
- Тихомиров Лев Александрович* (1852—1923) — публицист, религиозный мыслитель, политический деятель 32, 33
- Товьянский (Towiański) Анджей* (1799—1878) — польский мистик 253
- Тойнби Арнольд Джозеф* (1889—1975) — английский историк и социолог 916
- Толстой Александр Петрович* (1801—1873), граф — обер-прокурор Св. Синода 159
- Толстой Алексей Константинович* (1817—1875) — поэт, писатель, драматург 938
- Толстой Дмитрий Андреевич* (1823—1889), граф — государственный деятель 532, 536
- Толстой Константин Константинович* (1842—?) — врач, публицист, сотрудник консервативных изданий 464
- Толстой Лев Николаевич* (1828—1910), граф — писатель 399, 595, 610, 679, 695, 727, 762, 775, 777, 824, 829, 834, 864, 881, 959
- Томашевский Антон Францевич* (1803—1883) — литератор, член литературного кружка С. Е. Раича 397
- Тредиаковский Василий Кириллович* (1703—1768) — поэт 247
- Трубецкой Евгений Николаевич* (1863—1920), князь — религиозный философ, юрист, брат С. Н. Трубецкого, друг и последователь Вл. С. Соловьева 34, 725—729
- Трубецкой Сергей Николаевич* (1862—1905), князь — философ, публицист, ректор Московского университета 31, 602—616, 645, 651, 691, 692, 704, 706, 709, 715, 839, 858, 956, 959, 961, 965, 972, 973
- Трутовский Константин Александрович* (1826—1893) — художник-жанрист 123, 925
- Тургенев Александр Иванович* (1784—1845) — общественный деятель, историк, брат Н. И. Тургенева 184, 851
- Тургенев Иван Сергеевич* (1818—1883) — писатель 119, 126—133, 183, 187, 192, 194, 195, 256, 257, 319, 825, 864, 915
- Тютчев Федор Иванович* (1803—1873) — поэт 11, 17, 26, 39, 52, 398, 456, 530, 538, 539, 695, 763, 765, 808, 861—863, 881, 887, 944, 956, 968, 975
- Тютчева* — см. *Аксакова А. Ф.*
- Уваров Сергей Семенович* (1785—1855) — государственный деятель, министр народного просвещения в 1833—1849 гг. Создатель теории «официальной народности» 137, 418—420, 682, 868
- Ульфила* — см. *Вульфила*
- Ульбыхцев Александр Дмитриевич* (1794—1858) — публицист, музыковед 879
- Успенский Глеб Иванович* (1843—1902) — писатель 880, 881

- Ушаков Александр Клеонакович (1803—1877) — генерал-адъютант, участник Крымской войны 124
- Фадеев Ростислав Андреевич (1824—1883) — генерал, военный историк, публицист 922
- Федоров Николай Федорович (1829—1903) — философ-утопист, библиотекарь Румянцевского музея 792
- Федотов Георгий Петрович (1886—1951) — историк, культуролог, публицист 37
- Фейербах (*Feuerbach*) Людвиг (1804—1872) — немецкий философ 509, 830
- Феодорит (ок. 393—ок. 458), св. — богослов, аскет, епископ 79
- Феодосий Флавий (*Flavius Theodosius*), Феодосий I Великий (ок. 346—395) — римский император (379—395) 493
- Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров; 1815—1894), св. — епископ Владимирский, впоследствии затворник Вышенской пустыни. Духовный писатель, автор многочисленных богословских трудов 63, 796, 801, 804, 922
- Феофан Прокопович (1681—1736) — церковный и государственный деятель, писатель 806
- Фет (Шеншин) Афанасий Афанасьевич (1820—1892) — поэт 421, 944
- Фетисенко Ольга Леонидовна — историк русской литературы 950
- Филарет (Дмитрий Григорьевич Гумилевский; 1805—1866) — богослов, историк Церкви, епископ Харьковский (с 1847), архиепископ Черниговский (с 1859) 421, 599
- Филарет (Василий Михайлович Дроздов; 1783—1867) — митрополит Московский 32, 353, 354, 359, 421, 814, 816
- Филарет, в схиме Феодор (Гуляшкин; † 1842) — старец Московского Новоспасского монастыря, духовник И. В. Киреевского 310
- Филлипов Третий Иванович (1825—1899) 32, 292, 389, 399, 643, 921, 935, 945, 959
- Философов Дмитрий Владимирович (1872—1940) — публицист 46, 796
- Фихте (*Fichte*) Иоганн Готтлиб (1762—1814) — немецкий философ 685, 693, 695, 721, 866
- Флоренский Павел Александрович (1882—1937) — священник, богослов, ученый 21, 34—36, 45, 48, 49, 54, 758, 770, 791, 794—796, 969, 970
- Флоровский Георгий Васильевич (1893—1979) — священник, богослов, духовный писатель 12, 30, 37, 50, 823, 929, 971, 972
- Фолькельт (*Volkelt*) Иоханнес (1848—1930) — немецкий философ, психолог и эстетик, критик феноменализма Канта 692
- Фонвизин (Фон-визин) Денис Иванович (1744—1792) — писатель, драматург 399, 864
- Фонвизин Михаил Александрович (1788—1854) — декабрист, генерал-майор в отставке 879
- Форстер (*Forster*) Георг (1754—1794) — немецкий писатель и политический деятель, путешествовал с Куком 146
- Фосслер (*Vossler*) Карл (1872—1949) — немецкий филолог 720
- Фотий (ок. 810 или ок. 820—между 891 и 897) — византийский государственный и церковный деятель 893

- Франк Семен Людвигович* (1877—1950) 46, 47, 689, 701—713, 715—718, 725, 964, 965
- Франклин (Franklin) Джон* (1786—1847) — английский полярный исследователь, адмирал 401
- Франс Анатолий (наст. фам. и имя Анатолий Франсуа Тибо, Thibault; 1844—1924)* — французский писатель 803
- Фридрих II* (1712—1786) — прусский король с 1740 г. 676
- Фризман Леонид Генрихович* (р. 1935) — литературовед 882, 892, 893, 897, 902, 905, 910, 913, 940, 975, 976
- Фудель Иосиф Иванович* (1864—1918) 32, 529, 531
- Хемницер Иван Иванович* (1745—1784) — баснописец 399
- Херасков Михаил Матвеевич* (1733—1807) — поэт, прозаик 399
- Хиждеу (Хыждеу) Александру* (1811—1874) — молдавский писатель и ученый 708, 709
- Хлебников Петр Васильевич* (1799—1865) — купец, почетный гражданин г. Ростова, краевед, коллекционер 122
- Хомяков Алексей Степанович* (1804—1860) 8, 9, 11, 13, 14, 16, 18—23, 25, 26, 31, 32, 34, 35, 37, 39, 41, 43—45, 47, 48, 50, 53, 54, 56, 61—65, 69, 72, 120, 125, 127—134, 136, 138—140, 143, 144, 149, 150, 152—163, 165—170, 174, 175, 178, 180, 182, 183, 191—196, 200, 203, 263, 264, 270, 277, 279—283, 287—289, 291—293, 296, 297, 300, 302, 305—307, 327, 331, 333—335, 343, 345—363, 366, 372, 375, 377, 382, 388, 391, 398, 400, 401, 404, 405, 407, 409, 415—417, 421, 432, 448, 450, 454, 456—461, 464, 465, 468, 472—476, 479, 481, 484, 486—495, 498—500, 503—506, 510, 516, 517, 532, 533, 541—545, 547, 548, 550—556, 558—560, 562—591, 594—597, 599, 600, 612, 642, 643, 657, 658, 662, 664, 667, 668, 671—673, 683, 685—687, 705, 706, 721, 730—732, 736, 737, 739, 744—748, 755, 757, 773, 780, 806—816, 833, 837, 838, 846, 849—855, 858, 859, 865—869, 880, 883—885, 896, 898, 906, 911, 912, 921—923, 925, 928—932, 934, 936—938, 941—949, 951—954, 957—960, 966, 967, 969—974, 976
- Хомяков Дмитрий Алексеевич* (1841—1919) 565
- Хомяков Федор Степанович* (1808—1829) — брат А. С. Хомякова 155
- Цаголов Николай Алексеевич* — историк экономической мысли 901, 976
- Цветков Сергей Александрович* (1888—1964) — мыслитель славянофильской ориентации, издатель книги «Русские ночи» В. Ф. Одоевского (М.: Путь, 1912) 36, 792, 794
- Цимбаев Николай Иванович* (р. 1946) — историк, автор многочисленных трудов по истории славянофильства 9, 14, 30, 52, 928, 945
- Цуриков* — богослов 194
- Чаадаев Петр Яковлевич* (1794—1856) 16, 20, 24, 127, 134, 138, 143, 147, 157, 169, 170, 183, 187, 208, 291, 371, 376, 377, 387, 516, 517, 684, 755, 757, 828, 851, 852, 867, 884—886, 888, 927, 931, 932, 945
- Чельшевский Н.* — см. *Корш Е. Ф.*

- Черкасская (урожд. Васильчикова) Екатерина Алексеевна* (1825—1888), княгиня — жена князя В. А. Черкасского 62, 127
- Черкасский Владимир Александрович* (1824—1878), князь — общественный деятель, славянофил 21, 26, 125, 198, 205, 398, 416
- Черкасский Петр Дмитриевич* († 1852), князь 397
- Чернышевский Николай Гаврилович* (1828—1889) 17, 39, 41, 261, 333, 696, 807, 883, 895, 901, 906, 909, 910, 935, 939, 944, 960, 964
- Чехов Антон Павлович* (1860—1904) — писатель 864
- Чешихин (псевд. Ветринский) Василий Евграфович* (1866/7—1923) — литератор 947
- Чижов Федор Васильевич* (1811—1877) — общественный деятель, публицист славянофильского направления 21, 372, 399, 432, 911, 976
- Чичерин Борис Николаевич* (1828—1904) 39—41, 189, 336, 881, 923, 930, 942, 952
- Чуйко Владимир Викторович* (1839—1899) — литературный критик, публицист 525, 526, 528, 921, 926, 944, 956
- Шаль (Chasles) Виктор Эфемион Филарет* (1798—1873) — французский писатель, профессор в Collège de France 269
- Шапошников Лев Евгеньевич* (р. 1949) — историк русской философии
- Шарапов Сергей Федорович* (1855—1911) — консервативный журналист, издатель 32, 33, 452, 460, 529, 532, 540, 595, 921, 950, 951, 956, 957, 959
- Шафарик Павел Йозеф* (1795—1861) — чешский политический деятель, историк, филолог, поэт 186, 188, 823, 929
- Шаховской, князь* 131
- Шаховской Никита Петрович* (1856—1906), князь — начальник главного управления по делам печати (1901—1906), историк русской культуры, исследователь творчества Н. П. Гилярова-Платонова 783, 922
- Шварц (Schwarz) Бертольд* (XIII в.) — немецкий алхимик, монах ордена кордельеров 678, 963
- Шебуев Василий Кузьмич* (1776—1855) — исторический живописец 137
- Шевалье (Chevalier) Мишель* (1806—1879) — французский экономист и писатель 269
- Шевырев Степан Петрович* (1806—1864) 14, 22, 23, 25, 42, 52, 125, 126, 145—148, 168, 169, 180, 182, 238, 258, 262, 263, 269, 335, 377, 391, 397, 398, 400—402, 407, 417, 682, 847, 848, 850, 878, 891, 935, 937, 946, 972, 973
- Шекспир Вильям* (1564—1616) — английский писатель 290, 400, 401, 890, 946
- Шелгунов Николай Васильевич* (1824—1891) — публицист, литературный критик, участник революционного движения 807
- Шеллинг Фридрих Вильгельм* (1775—1854) — немецкий философ, близкий к йенским романтикам 18, 22, 96, 155, 192, 271, 316, 317, 325, 345, 397, 401, 542, 566, 617, 670, 683, 685, 691—694, 707, 708, 714, 721, 727, 808, 809, 834, 849, 866, 884, 965
- Шенин Николай Васильевич* († 1858) — флигель-адъютант военного министра, впоследствии член С.-Петербургского комитета по освобождению крестьян; был близок к славянофилам 399

- Шестаков Андрей Васильевич* (1877—1941) — советский историк, академик 901
- Шестаков Сергей Дмитриевич* (1820—1858) — профессор Московского университета 181
- Шиллер (Schiller) Иоганн Фридрих* (1759—1805) — немецкий поэт и драматург 137, 441
- Ширинский-Шихматов Платон Александрович* (1790—1853), князь — министр просвещения (1850—1855) 879
- Шихматов* — см. *Ширинский-Шихматов П. А.*
- Шишков Александр Семенович* (1754—1811) — адмирал, писатель, государственный деятель 19, 133, 137, 166, 274, 373, 374, 598, 879, 878, 925, 945, 946
- Шлегель (Schlegel) Фридрих* (1772—1829) — немецкий критик, философ и поэт 938
- Шлейермахер (Schleiermacher) Фридрих Даниель* (1768—1834) — знаменитый немецкий философ, теолог и проповедник 314, 509
- Шлоссер (Schlosser) Фридрих Кристофер* (1776—1861) — немецкий историк 222
- Шопенгауэр (Schopenhauer) Артур* (1788—1860) — немецкий философ 542, 566, 651, 721
- Шпенер (Spener) Филипп Яков* (1635—1705) — немецкий теолог, основатель пиетизма
- Штраус (Strauss) Давид Фридрих* (1808—1874) — немецкий философ, историк, теолог и публицист 385, 509, 684, 739
- Щедрин Н.* — см. *Салтыков-Щедрин М. Е.*
- Щепкин Михаил Семенович* (1788—1863) — актер 127, 129, 131, 133
- Щепкин Павел Степанович* (1793—1855) — математик, профессор Московского университета 812
- Щербатов Михаил Михайлович* (1733—1790), князь — историк 229, 373, 421, 903
- Щуровский Григорий Ефимович* (1803—1884) — геолог, популяризатор науки 421
- Эрн Владимир Францевич* (по отцу Арефьев Владимир Гаврилович; 1882—1917) 34, 35, 46—48, 689—696, 699, 701, 703, 705, 710, 713, 716, 722—724, 728, 729, 752, 754—760, 762, 767, 782, 791, 794, 918, 964—967
- Юм (Hume) Дэвид* (1711—1776) — английский философ 691, 705, 710
- Юрьев Сергей Андреевич* (1821—1879) — критик, общественный деятель, издатель журнала «Заря» 27, 941, 960
- Юстиниан I* (482 или 483—565) — византийский император с 527 г. 187, 573
- Яворский Стефан (Семен Иванович; 1658—1722)* — церковный деятель, духовный писатель, местоблюститель патриаршего престола (1700—1721) 806
- Языков Николай Михайлович* (1803—1806/1807) — поэт, брат жены А. С. Хомякова 16, 39, 58, 180, 323, 324, 377, 382, 398, 421, 662, 927, 932, 976

- Якоби (Ясоби) Фридрих Генрих* (1743—1813) — немецкий философ и писатель 691
- Яковлев Александр Николаевич* (1923—2005) — советский партийный и государственный деятель 51
- Якушкин Павел Иванович* (1820—1872) — писатель, фольклорист, этнограф 597
- Янов Александр Львович* (р. 1930) — филолог, историк культуры 877, 878, 882, 883, 886, 890, 896, 897, 900, 901, 903—908, 911, 975, 976
- Ярослав Мудрый* (ок. 978—1954) — великий князь Киевский (с 1019) 878
- Ярош Киприан Николаевич* (1854—?) — православный публицист, профессор Харьковского университета по кафедре правовередения 501, 507, 508, 510, 511
- Baranowsky — 353
- Chomjakoff — 353
- Kamikoff — 353
- Murawijew — 353
- Popowitski — 353
- Tutscheff — 353
- Vinet — 132
- Wasilieff — 353

СОДЕРЖАНИЕ

От издателя	5
<i>В. А. Фатеев.</i> В спорах о самобытном пути России	7

I

СЛАВЯНОФИЛЫ О ЕДИНОМЫШЛЕННИКАХ

<i>А. С. Хомяков.</i> Иван Васильевич Киреевский <Некролог> ...	57
<i>Ю. Ф. Самарин.</i> Программа предисловия ко II тому сочинений А. С. Хомякова	61
<i>И. С. Аксаков.</i> Речь о Ю. Ф. Самарине (Сказана в заседании Славянского комитета 18 апреля 1876 г.)	66

II

ИСПОВЕДАНИЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

<i>А. С. Хомяков.</i> Церковь одна	73
<i>И. В. Киреевский.</i> Отрывки	92
<i>К. С. Аксаков.</i> <Россия>	107
<i>К. С. Аксаков.</i> <Народность>	109
<i>К. С. Аксаков.</i> Опыт синонимов. Публика — народ	111
<i>И. С. Аксаков.</i> «Пора домой!»	113

III

МЕМУАРЫ, ДНЕВНИКИ

<i>В. С. Аксакова.</i> Из дневника	119
<i>А. И. Герцен.</i> Не наши <фрагменты>	134
<i>А. А. Козлов.</i> Алексей Степанович Хомяков	152
<i>А. И. Кошелев.</i> Мои воспоминания об А. С. Хомякове	155
<i>А. И. Кошелев.</i> Записки <фрагмент>	164
<i>С. М. Соловьев.</i> Мои записки для детей моих, а если можно, и для всех <фрагмент>	173

<i>Ф. И. Буслав.</i> Мои воспоминания <фрагмент>	180
<i>Б. Н. Чичерин.</i> Воспоминания. Москва сороковых годов <фрагмент>	189

IV

PRO ET CONTRA

1. Идеиные споры периода возникновения и расцвета «раннего славянофильства»

<i>П. Я. Чаадаев.</i> Письмо из Ардатова в Париж	209
<i>Д. А. Валуев.</i> <Россия и Запад>. Предисловие к «Сборнику исторических и статистических сведений о России и народах ей единовѣрных и единоплеменных» (Ч. 1. М., 1845)	213
<i>Ю. Ф. Самарин.</i> О мнениях «Современника», исторических и литературных <фрагмент>	234
<i>В. Г. Белинский.</i> Ответ «Москвитяину» <фрагменты>	246
<i>С. П. Шевырев.</i> О новом происхождении имени славян и славянофилов	258
<i>Н. Г. Чернышевский.</i> Очерки гоголевского периода русской литературы. Статья третья <фрагмент>	261
<i>П. А. Вяземский.</i> О славянофилах	274
<i>Н. П. Гиляров-Платонов.</i> О судьбе убеждений. По поводу А. С. Хомякова <фрагменты>	277

2. Полемика и исследования периода «почвенничества» и «позднего славянофильства»

<i>А. А. Григорьев.</i> Народность и литература <фрагмент>	284
<i>М. А. Антонович.</i> Московское словенство	292
<i>Д. И. Писарев.</i> Русский Дон-Кихот	311
<i>К. Н. Бестужев-Рюмин.</i> Славянофильское учение и его судьба в русской литературе <фрагмент>	333
<i>Свящ. А. Иванов-Платонов.</i> Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова (по поводу пражского издания)	346
<i>Н. Н. Страхов.</i> <Славянофильство. Фрагменты>	364
<i>А. Н. Пыпин.</i> Славянофильство <фрагмент>	371
<i>Т. И. Филиппов.</i> В память А. Ф. Гильфердинга	389
<i>М. П. Погодин.</i> К вопросу о славянофилах	395
<i>Ф. М. Достоевский.</i> Признания славянофила	424
<i>В. О. Ключевский.</i> И. С. Аксаков (31 января 1886 г.)	429
<i>К. П. Победоносцев.</i> Аксаковы	432
<i>Н. Н. Страхов.</i> Поминки по И. С. Аксакову	438

О. Ф. Миллер. Славянофилы и Катков	448
С. Ф. Шарапов. «Русская идея» (По поводу брошюры «L'idée russe» г. Вл. Соловьева)	452
И. Ф. Романов. Гиляров и Хомяков	456
В. С. Соловьев. Славянофильство и его вырождение. Гл. I—III	465
Д. Ф. Самарин. Поборник вселенской правды. Возражение В. С. Соловьеву на отзывы о славянофилах 40-х и 50-х годов	477
В. С. Соловьев. Новая защита старого славянофильства (Ответ Д. Ф. Самарину)	501
А. А. Киреев. Славянофильство и национализм. Ответ В. С. Соловьеву <фрагменты>	513
Ю. Н. Говоруха-Отрок. Поход на славянофилов. По поводу статьи г. Чуйко «Старое и новое славянофильство», «Наблюдатель», январь	524
О. Иосиф Фудель. Преемство от «отцов» (Письмо к кормчему «Благовеста»)	529
К. Н. Леонтьев. Славянофильство теории и славянофильство жизни	532
<Прот. А. В. Горский>. <Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова>	541
Д. А. Хомяков. О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения Хомякова	565
Н. П. Аксаков. О старом и новом славянофильстве (Письмо к А. В. Васильеву) <фрагменты>	593
Ю. Н. Говоруха-Отрок. Новый критик славянофильства. «Разочарованный славянофил». Статья князя С. Н. Тру- бецкого. «Вестник Европы», октябрь	602
П. Н. Милюков. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Соловьев <фрагменты>	617
В. С. Соловьев. Замечания на лекцию П. Н. Милюкова	640
Кн. С. Н. Трубецкой. Противоречия нашей культуры	645
А. Л. Волынский. <Писарев об И. В. Киреевском>	662

3. Споры и мнения периода «неославянофильства»

М. О. Меньшиков. Суть славянофильства	672
М. О. Гершензон. Славянофильство	681
С. Л. Франк. О национализме в философии	689
В. Ф. Эрн. Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку	701
Андрей Белый. Неославянофильство и западничество в современной русской философской мысли	719
С. Л. Франк. Возрождение славянофильства	725
П. П. Перцов. Тень славянофильства	730

<i>А. С. Глинка-Волжский. Святая Русь и русское призвание.</i>	
Гл. 1	733
<i>В. Ф. Эрн. Время славянофильствует <фрагмент></i>	752
<i>Н. А. Бердяев. Эпигонам славянофильства</i>	754
<i>В. И. Иванов. Живое предание. Ответ Бердяеву</i>	761
<i>Н. А. Бердяев. Омертвевшее предание</i>	771
<i>Ф. К. Андреев. Московская Духовная Академия</i> и славянофилы <Предисловие>	779
<i>С. А. Аскольдов. Отзвуки славянофильства в год войны</i>	784
<i>В. В. Розанов. Бердяев о молодом московском</i> славянофильстве	791
<i>В. В. Розанов. Еще о московских славянофилах</i>	799

4. Мнения о славянофильстве в русской эмиграции

<i>Л. П. Карсавин. <А. С. Хомяков. Фрагменты></i>	806
<i>П. Б. Струве. Аксаковы и Аксаков</i>	817
<i>О. Георгий Флоровский. Вечное и преходящее в учении</i> русских славянофилов	823
<i>Прот. В. В. Зеньковский. Славянофилы</i>	845
<i>С. А. Левицкий. Ранние славянофилы</i>	864

5. Отзывы о славянофильстве в СССР и постсоветской России

<i>А. Ф. Лосев. Филология и эстетика Константина Аксакова.</i>	
Г. А. Х. Н. 8 марта 1928 г.	870
<i>В. В. Кожин. О главном в наследии славянофилов</i>	877
<i>С. С. Дмитриев. Подход должен быть конкретно-</i> исторический	900
<i>А. С. Панарин. Способна ли построить царство христианская</i> душа?	914
Комментарии	921
Библиография	978
Указатель имен	1019

Учебное издание

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО: PRO ET CONTRA

Составитель

кандидат филологических наук
Валерий Александрович Фатеев

Ведущий редактор *В. Н. Подгорбунских*
Редактор *В. А. Фатеев*
Корректор *А. И. Борисенкова*
Верстка *С. В. Степанова*

Подписано в печать 06.10.08. Формат 60×90 ¹/₁₆. Бум. офсетная.
Гарнитура Школьная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 66,00. Зак. № 532

Издательство Санкт-Петербургского университета.
199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21.
Тел./факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

