



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: *A. 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». По-годин 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 приведем 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 сервиллизмом, 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 сервиллизм, 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. В. 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 потеряли 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. Свербеева 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 заявление славянофилов в 1845 году вызвало лишь раздражение, но отражение и даже влияние славянофильских настроений у Белинского мы отмечали 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 внезапно, 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 организмов». 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 омертвевших 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 dokonчила 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 Западе».

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 Западе, 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 Самариным, 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, неправильна 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 все-сущим 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 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 немислимый, 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».

