

## § 2. Славянофильство: истоки и эволюция

1. Самобытная русская философия возникла первоначально в форме славянофильства. Правда, сами представители этого идейного течения (К. С. Аксаков, И. В. Киреевский, А. И. Кошелев, Ю. Ф. Самарин, А. С. Хомяков) считали данный термин изобретением «петербургских журналов», т. е. западников, и предпочитали называть себя «русским направлением» или просто «московскими мыслителями». Сущность своих воззрений они определяли как «право на общечеловеческое», без всякого «посредства или позволения Западной Европы». «Мы уже полтора столетия, – говорилось в одном из их манифестов, – стоим на почве исключительной национальности европейской, в жертву которой приносится наша народность; оттого именно мы еще ничем и не обогатили науки. Мы, русские, ничего не сделали для *человечества* именно потому, что у нас нет, не явилось по крайней мере, *русского воззрения*»<sup>1</sup>.

Прямых предшественников у славянофилов не было, хотя в духе их идей высказывались и раньше. Можно вспомнить Юрия Крижанича, ученого хорвата, прибывшего в Москву в 1659 г. с целью пропаганды своих панславистических теорий, или Михаила Щербатова, екатерининского вельможу, выведившего из петровских реформ «повреждение нравов в России», наконец, Тихона Задонского, воронежского святителя, ратовавшего за создание «христианско-православной философии». Все они, безусловно, имеют отношение к славянофильству, но не в смысле воздействия или влияния, а как выражение того состояния умов, которым характеризовалась дославянофильская эпоха.

Гораздо важнее были реальные обстоятельства. Славянофильство возникло в ситуации духовного возрождения России, вызванного победой над Наполеоном и европейскими походами русской армии 1812–1814 гг. Тогда с особенной остротой было прочувствовано начавшееся «одряхление» Запада, его тысячелетней цивилизации.

Это настроение отчетливо выразилось в статье знаменитого русского поэта Федора Тютчева «Россия и революция» (1848): «Запад исчезает, все рушится, все гибнет в этом общем воспламенении. Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 г., римское папство и все западные королевства, католицизм и протестантизм, вера, уже давно у-

---

<sup>1</sup> Аксаков К.С. О русском воззрении // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. – М., 1995. С. 316.

раченная, и разум, доведенный до бессмыслия, порядок, отныне немислимый, свобода, отныне невозможная, и над всеми этими развалинами, ею же созданными, цивилизация, убивающая себя собственными руками»<sup>1</sup>.

«Разложение» западного мира вызывает стремление осмыслить историческое призвание самой России. В русском обществе пробуждается интерес к прошлому Отечества, и, желая удовлетворить его, Н. М. Карамзин составляет двенадцатитомную «Историю государства Российского», вышедшую в 1818–1828 гг. Славянофилы признают, что труд великого историографа – это «подвиг жизни полезной, священной для каждого русского»<sup>2</sup>. По их мнению, он совершил «воскрешение прошедших веков нашего народа», дотоле бывших «для нас только мертвыми мумиями»<sup>3</sup>. Созданный Карамзиным «великий и привлекательный образ» допетровской России постоянно витал перед их взором, настраивая на самые смелые историко-софские обобщения.

2. Но при всем значении Карамзина, все же приходится признать, что по-настоящему на самобытный философский путь наставил славянофилов *Петр Яковлевич Чаадаев* (1794–18560), сформулировавший почти все те основные идейно-теоретические принципы, которые составили сущность их учения.

Чаадаев происходил из старинного аристократического рода; его дедом со стороны матери был историк князь М. М. Щербатов. По окончании словесного отделения Московского университета он поступил в Семеновский полк и прошел с ним всю Отечественную войну и европейскую кампанию 1812–1814 гг. Был дружен со многими декабристами, но участия в военном восстании 1825 г. на Сенатской площади Петербурга не принимал, находясь в это время за границей. Там он общался со многими европейскими знаменитостями, в частности, с Кювье, Гумбольдом, Шеллингом. Возвратившись на родину, пишет свои знаменитые «Философические письма», первое из которых было напечатано в журнале «Телескоп» за 1836 г. Оно, по выражению Герцена, «потрясло всю мыслящую Россию»<sup>4</sup>. В качестве наказания Николай I велел объявить его «сумасшедшим» и в течение

---

<sup>1</sup> Тютчев Ф.И. Россия и революция // Тютчев Ф.И. Русская звезда: Стихи, статьи, письма. – М., 1993. С. 284.

<sup>2</sup> Киреевский И.В. Обзорение русской словесности 1829 г. // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979. С. 60.

<sup>3</sup> Слова В. А. Жуковского; цит. по: Рубинштейн Н.Л. Русская историография. – СПб., 2008. С. 211.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Собр. соч. В 9 т. Т. 9. – М., 1956. С. 140.

года содержать под домашним арестом, с ежедневным посещением врача. Последние годы жизни Чаадаев провел в уединении, всецело посвятив себя философским занятиям.

Чаадаев фактически лишь в первом философическом письме высказался критически о России: «Мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого»<sup>1</sup>. Констатировав далее, что «мы также ничего не восприняли и из *преемственных* идей человеческого рода»<sup>2</sup>, Чаадаев восклицает: «И вот я спрашиваю вас, где наши мудрецы, наши мыслители? Кто когда-либо мыслил за нас, кто теперь за нас мыслит?»<sup>3</sup>. Причину того, почему «поколения и века протекли без пользы для нас»<sup>4</sup>, Чаадаев усматривает в том, что Россия приняла христианство от «растленной Византии», оторвавшей ее от «вселенского братства», т. е. западноевропейской цивилизации, и, оказавшись в одиночестве, она стала «жертвой завоевания» монголо-татар.

Так думал Чаадаев, принимаясь за написание своего эпистолярного трактата. Но уже в «Апологии сумасшедшего» и последующих своих философических письмах (всего их восемь) он высказывает идеи, которые свидетельствуют о коренном переломе во взглядах мыслителя.

«Пора... узнать, как мы должны относиться к нашему прошлому»<sup>5</sup>.

«Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия»<sup>6</sup>.

«Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его; я думаю, что большое преимущество – иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения. Больше того: у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей,

---

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Цена веков. – М., 1991. С. 33–34.

<sup>2</sup> Там же. С. 36.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

<sup>4</sup> Там же. С. 41–42.

<sup>5</sup> Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Там же. С. 154.

<sup>6</sup> Там же. С. 155.

возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»<sup>1</sup>.

Чаадаева больше не смущает, что «западный силлогизм нам не знаком», т. е. что «нам недостает известной уверенности, умственной методичности, логики»<sup>2</sup>; все эти признаки отсталости, неразвитости культуры, на его взгляд, вполне компенсируются тем, что «для нас не существует непреложной необходимости» действовать всякий раз с оглядкой назад, сообразовываться с возникшими в прошлом традициями и представлениями, как это вынуждены делать европейские народы; все, что нужно нам, – это «только один властный акт той верховной воли, которая вмещает в себе все воли нации»<sup>3</sup>, т. е. желание прогресса со стороны самодержавной власти.

Заодно пересматривает Чаадаев и свои прежние суждения о западном мире, и прежде всего относительно всеобъединяющего значения католицизма. Казавшийся ранее оплотом сплочения европейского сообщества католицизм теперь низводится с высшего пьедестала и ставится в один ряд с соперничающим с ним протестантизмом. Успех же протестантизма, согласно Чаадаеву, обусловлен тем, что он возродил языческие идеалы *гомеризма* с его тяготением к земле, материи, чем и начал оспаривать «почву у христианской мысли». Чтобы «переродиться в духе Откровения», замечает Чаадаев, Запад должен «пройти через какое-нибудь великое испытание... которое на всей земной поверхности ощущалось бы как грандиозная физическая катастрофа»<sup>4</sup>. Только так, полагает он, можно преодолеть пагубное для христианского духа влияние гомеризма.

Но помимо гомеризма существует еще одна опасность для западной цивилизации – это порожденный все тем же протестантизмом *гегелизм*, унаследовавший всю силу познавательной страсти Аристотеля. Признавая философию Гегеля «возродившейся схоластикой средневековья», Чаадаев отзывается о ней не только как о «необычайно эластичной», «поддающейся всевозможным приложениям», но и как о «готовой мудрости», избавляющей от «трудности размышлений». Поэтому он решительно отказывается принимать ее «диалектические словопрения»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма. – С. 39.

<sup>3</sup> Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. – С. 157.

<sup>4</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма. – С. 134.

<sup>5</sup> Чаадаев П.Я. Письмо Ф. В. Й. Шеллингу от 20 мая 1842 г. // Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. Т. 2. – М., 1991. С. 144.

Критика Чаадаевым Аристотеля и Гегеля означала признание им необходимости возвращения к христианскому образу мышления, подчинения самой науки логике христианских понятий. Общение с Шеллингом убеждает его в том, что он вовсе не одинок в своем стремлении сблизить разум и веру, создать новую философию религии. Его вдохновляет общность их идейных позиций; об этом он с восторгом извещает своего философского кумира.

«В настоящее время я узнал от одного из своих друзей, который провел недавно несколько дней в ваших местах, что Вы преподаете *философию откровения*. Публичный курс, который Вы читаете в настоящее время, милостивый государь, является мне, развитием той мысли, которая зарождалась в Вашем уме, когда я Вас видел в Карлсбаде. Мне неизвестно, что представляет из себя то учение, которое Вы излагаете в данное время вашим слушателям, хотя, признаюсь, при чтении вас у меня зачастую являлось предчувствие, что из Вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия; но я не нахожу слов сказать Вам, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией. С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как светоч и цель всей моей умственной работы. Весь интерес моего существования, вся любознательность моего разума были поглощены этой единственной мыслью; и по мере того, как я подвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества»<sup>1</sup>.

Таким образом, в «системе» Чаадаева содержались все те моменты, которые составили основу учения славянофилов, а именно: 1) критика западноевропейской цивилизации в последнем фазисе ее исторического развития; 2) выдвижение русского народа в качестве «совестного судьи» человечества; 3) подступ к разработке новой религиозной философии, соответствующей современной образованности и мышлению.

3. Главным выразителем философских стремлений славянофильства, несомненно, является *Иван Васильевич Киреевский* (1806–1856), мыслитель яркого дарования, разделивший, к сожалению, участь «лишних людей» своей эпохи.

Он родился и вырос в старинной московской семье; мать его, Авдотья Петровна (во втором замужестве Елагина), была родной племянницей поэта В. А. Жуковского. Получив прекрасное домашнее образование, состоял на службе в Архиве иностранной коллегии; там же вместе с другими «архивными юношами» основал Общество любо-

---

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Письмо Ф. В. Й. Шеллингу (1832 г.) // Там же. С. 75–76.

мудров. В 1830 г. побывал в Германии, где слушал лекции Гегеля, Шлейермахера, Шеллинга. Вернувшись в Россию, предпринял издание журнала «Европеец», но дело дальше второго номера не пошло: из-за собственной его статьи «Деятельный век», помещенной в первом номере, последовал цензурный запрет. В течение десятилетия имя Киреевского не появляется в печати. За время вынужденного молчания он отходит от своих «западнических симпатий» и сближается со старцами Оптиной пустыни, повернувших его на стезю славянофильства. В духе воззрений последнего публикует в московских изданиях две своих классических работы: «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Умер Киреевский от холеры в Петербурге, похоронен в Оптиной пустыни.

Соглашаясь с Чаадаевым, что духовное единство Европы, веками скреплявшееся католицизмом, было разорвано Реформацией, Киреевский в то же время считал неверным его тезис о безусловной «вдвинутости» России в западную цивилизацию. На его взгляд, положение России и Европы скорее характеризуется антиномичностью развития, нежели тенденцией к сближению. И этому способствовало само христианство, которое «проникало в умы западных народов через учение одной римской церкви – в России оно заигралось на светильниках церкви православной»<sup>1</sup>. Отсюда бесконечный ряд различий в сфере духовности и просвещения двух цивилизаций.

«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 средоточению разума»<sup>2</sup>.

Одним словом, резюмирует Киреевский, Россия и Запад изначально двигались разными путями, и это наложило свой неизгладимый отпечаток на весь строй их духовной и умственной жизни.

«Христианство, проникнув в Россию, не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в Риме и Греции и в европейских землях, пропитанных римскою образованностию. Чистому влиянию его учения на внутреннюю и общественную жизнь человека словенский мир не представлял тех неодолимых препятст-

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979. С. 288.

<sup>2</sup> Там же. С. 288–289.

вий, какие оно находило в сомкнутой образованности мира классического и в односторонней образованности народов западных»<sup>1</sup>.

Таким образом, «коренные начала» просвещения России сложились на почве восточного православия, однако они, по мнению Киреевского, «не раскрылись в ее жизни до той очевидности, до какой развились начала западного просвещения в его истории»<sup>2</sup>. Поэтому, «чтобы их найти, надобно искать»; но – где? В «философии христианства», данной нам «святыми отцами греческими», отвечает мыслитель-славянофил. Своеобразие этой философии он усматривает, во-первых, в том, что в ней «не только не видим мы особого пристрастия к Аристотелю, но, напротив того... замечаем явное предпочтение Платона»<sup>3</sup>, во-вторых, что она существенно отличается в самом способе философско-богословского мышления от западной схоластики: восточные отцы церкви больше заботились «о правильности внутреннего состояния мыслящего духа», западные же богословы – о «внешней связи понятий»<sup>4</sup>. Следовательно, это разные формы умозрения, и примирить их никак нельзя.

«Философия св. отцов» сохранялась в русских монастырях, но к какой-то момент она предается забвению, уступая место «наружному благочестию», обряду.

«Оттуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая через век после была причиною расколов и потом своею ограниченностью должна была в некоторой части мыслящих людей произвести противоположную себе, другую односторонность: стремление к формам чужим и к чужому духу»<sup>5</sup>.

Возрождение этой «духовной философии», согласно Киреевскому, и должно стать первостепенной задачей русского ума. Без этого не будет ни науки, основанной «на самобытных началах», ни искусства, произрастающего из «самородного корня», ни вообще общественной жизни, отличной от той, которую может «сообщить образованность западная»<sup>6</sup>. Однако сделать это совсем непросто: «философия св. отцов», возникшая из отношения веры к современной ей образованности, соответствует и вопросам своего времени и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 259.

<sup>2</sup> Там же. С. 255.

<sup>3</sup> Там же. С. 272.

<sup>4</sup> Там же. С. 274.

<sup>5</sup> Там же. С. 291–292.

<sup>6</sup> Там же. С. 292–293.

той образованности, из которой она развилась. Теперь необходимо осмыслить ее уже применительно к новой «наукообразной и общественной образованности», для чего потребуется и совершенно новая философия.

Ни Аристотель, ни Гегель, по мнению Киреевского, не годятся для достижения этих целей. «Система Аристотеля разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума. Орудия, которыми она познавала истину, ограничивались логической деятельностью ума и безучастною наблюдательностью внешнего мира... Действительность в глазах Аристотеля была полным воплощением высшей разумности»<sup>1</sup>.

Философия Гегеля совершенно тождественна убеждениям Аристотеля: «Гегель шел по другой дороге, и вне системы Аристотеля, но, однако же, сошелся с ним и в последнем выводе, и в основном отношении ума к истине. Он построил другую систему, но так, как бы ее построил сам Аристотель, если бы воскрес в наше время и если бы, не переменяя уровня, на котором стоял разум человеческий в его время, он только подвел к своей точке зрения вопросы современной образованности»<sup>2</sup>. Даже учение Шеллинга, казавшееся Киреевскому «самою удобною ступенью мышления» для построения самобытной системы русского любомудрия, не вполне отвечает его философским запросам: «Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии – самым способом познания»<sup>3</sup>.

За основу собственной «православно-христианской» философии Киреевский принимает принцип *веры*. При этом он опирается на евангельское определение веры как «осуществления ожидаемого» (*Евр.* 11; 1), придавая этому определению смысл творческого деяния, познания всего видимого и невидимого. Но вера – это не только знание; она есть также и убеждение, связанное с жизнью, дающее особенный цвет и особенный склад всем другим мыслям и понятиям; ею непосредственно определяются поступки человека, его желания и чувства, часто даже «не имеющие с нею видимого соприкосновения»<sup>4</sup>. Благодаря этой всеохватности вера оказывается непостижимой в своей подлинной сущности. Киреевский сравнива-

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – С. 307.

<sup>2</sup> Там же. С. 304.

<sup>3</sup> Там же. С. 331.

<sup>4</sup> Киреевский И.В. О направлении и методах первоначального образования народа // Там же. С. 386.



ет это апофатическое начало веры с чувством изящного: как ни одно философское определение красоты не может сообщить истинного понятия о ней с той полнотой и силой, с какой сообщает его одно созерцание произведения искусства, так и вера сообщается «более примером жизни и воли, чем словом», своим применением, нежели объяснением. Последняя сторона, отмечает он, как раз и превалирует в протестантизме, где вера, лишенная всякой своей таинственности, сводится к разумному пониманию догматов. Тем самым она превращается в одну из наук, основанных «на развитии чистого разума и ежедневной наблюдательности», давая простор свободному развитию философии и «логически-материального просвещения»<sup>1</sup>. В этом Киреевский и видит основное различие между протестантизмом и православием.

«У нас, напротив, главная сила веры заключается не в расчетливом избрании выгоднейшего для жизни, но в убеждении, заключающемся *вне* обыкновенного логического процесса. Потому хотя в сущности своей оно и не противоречит истинному развитию разума, но из него одного и не выводится; когда же является единственно в форме знания или догматики, то теряет лучшую часть своей силы. Может быть, даже (если выбирать крайности) для православного христианина, знакомого только с теми догматами, которые *и вне школ не могут не быть ему известны*, полезнее было бы знать то, что он не знает своей веры, чем думать, что он достаточно изучил ее»<sup>2</sup>.

Для Киреевского крайне важно это различие протестантского и православного понимания веры; на этом он строит и свое представление о возможности «православно-христианской» философии. Если протестантизм, унаследовав приемы мышления старой схоластики, способен привести философию только к рационализму, то православию должно искать цельной истины, исходя из стремления «самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»<sup>3</sup>. Иначе и не может быть, ибо характер философии зависит от характера веры, утверждает Киреевский.

«В церкви православной отношение между разумом и верою совершенно отлично от церкви римской и от протестантских исповеданий. Это отличие заключается, между прочим, в том, что в православной церкви божественное откровение и человеческое мышление не смешиваются; пределы между божественным и человеческим не пе-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 387.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. – С. 318.

реступаются ни наукою, ни учением церкви. Как бы не стремилось верующее мышление согласить разум с верою, но оно никогда не примет никакого догмата откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата. Границы стоят твердо и нерушимо... Такая неприкосновенность пределов божественного откровения, ручаясь за чистоту и твердость веры в православной церкви, с одной стороны, ограждает ее учение от неправильных перетолкований естественного разума, с другой – ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета. Так что для православного христианина всегда будет равно непонятно, как можно жечь Галилея за несогласие его мнений с понятиями церковной иерархии, и то, как можно отвергать достоверность апостольского послания за несогласие истин, в нем выраженных, с понятиями какого-нибудь человека или какого-нибудь времени»<sup>1</sup>.

Эти рассуждения Киреевского напоминают соответствующие высказывания Ломоносова относительно недопустимости как «вымерять циркулем Божескую волю», так и по «астрономии и химии» проверять истинность Псалтири. Впрочем, ничего удивительного здесь нет: это лишь доказывает преемственное развитие русской философии. Киреевский действительно не хотел видеть философию ни в ее прежней роли «служанки» схоластического богословия, ни в качестве логической подпорки протестантского «катехизиса»; ее назначение он определял тем «срединным положением», которое она, по его мнению, должна занимать между наукой и религией.

«Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою»<sup>2</sup>.

В задачу философии входит развитие мышления, в котором сочетается двойная деятельность: с одной стороны, уяснение и выбор самого способа мышления, а с другой – возвышение разума до уровня согласия его с догматами веры. Само же это возвышение возможно лишь при условии, если разум не только не станет признавать «своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины», но и вообще не будет апеллировать к какому-то одному чувству, даже такому сильному, как любовь и вожделение сердца, а всецело сосредоточится на поиске «в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»<sup>3</sup>. Собственно, Кире-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 316, 317.

<sup>2</sup> Там же. С. 321.

<sup>3</sup> Там же. С. 318.

евский хочет сказать этим, что мышление, охватывая все силы и способности души, столь же *разумно*, сколь и *интуитивно*, и именно это позволяет ему возвышаться и сочетаться с верой. На почве этой гносеологической двойственности мышления и возникает философия, выступая способом постижения того «высшего, духовного зрения, которое приобретается не наружною ученостию, но внутреннею цельностию бытия»<sup>1</sup>, т. е. верой.

Опыт обоснования Киреевским идеи необходимости и возможности новой, «православно-христианской», философии окажется в центре внимания всех последующих русских мыслителей – от Соловьева до Бердяева включительно.

4. Видным представителем «русского направления» был также *Алексей Степанович Хомяков* (1804–1860), человек «с дарованиями блестящими», о котором даже было сказано, что «у нас в умственной сфере равны с ним только Ломоносов и Пушкин» (К. Н. Бестужев-Рюмин).

Хомяков родился семье, связанной с московским родовитым дворянством. Мать его, Марья Алексеевна, происходила из рода Киреевских; родственником ему доводился и А. С. Грибоедов, автор комедии «Горе от ума». Окончил экстерном Московский университет со званием кандидата математических наук. После этого некоторое время служил в армии, участвовал в Балканской войне с турками, имел боевые награды. В возрасте 26 лет выходит в отставку и посвящает себя самым разнообразным занятиям: техникой (он изобрел паровую машину «с сугубым давлением» и даже получил за нее патент в Англии); медициной (специалисты отмечают определенные его заслуги в развитии практической гомеопатии); теоретическими проблемами спорта (он впервые употребил само это понятие в русском языке); дорожным строительством (разрабатывал «способы улучшения зимних дорог укатыванием») и т. д. Оставил большое литературное наследие: до революции трижды издавались собрания его сочинений; последнее – в восьми увесистых томах – вышло в 1900–1910 гг. и позднее неоднократно переиздавалось.

Несмотря на широкий круг увлечений, Хомяков наибольшее значение придавал своим занятиям богословием и историей. Относительно философии он сознавал безусловное превосходство Киреевского и видел свою задачу в завершении начатой им «философии верующего разума», прежде всего в аспекте критики отвлеченного идеализма Гегеля.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 320.

«Коренным недостатком» системы немецкого идеалиста Хомяков считал «смещение того, что в логическом порядке есть следствие, с тем, что ему предшествует как причина или исходный момент»<sup>1</sup>. Другими словами, гегелевская диалектика, будучи развитием понятия, переходящего из одной противоположности в другую (например, когда Абсолютная идея в своем «инобытии» есть природа, а «становящаяся» природа вновь преобразуется в Абсолютную идею и т. д.), совершенно не фиксирует строгое соотношение причины и следствия; поэтому у нее причина одновременно есть следствие, и наоборот, следствие – причина. По мнению Хомякова, этот «нелепый рационализм» приводит к «самоуничтожению» философии, которая мыслится им исключительно в форме реализации формально-логических определений. Между тем санкционированная диалектическим методом «текучесть» понятий начисто снимает вопрос о базовых принципах мышления, растворяя его в общем пантеизме человеческого сознания. А это, констатирует Хомяков, означает, что «все будущие попытки по пути чисто философскому невозможны после Гегеля»<sup>2</sup>. И он по существу оказался прав: действительно, на смену гегелизму, с одной стороны, пришел позитивизм, отвергший вообще философию как устаревшую стадию мышления и познания, а с другой – материализм, подчинивший философию логике развития естествознания.

В противовес диалектике Гегеля Хомяков обосновывает принцип «живознания», вытекающий из философских положений Киреевского. Сущность этого принципа обуславливается установкой на познавательный примат веры. Верой Хомяков называет «ту способность разума, которая воспринимает действительные данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка»<sup>3</sup>. Тем самым оказывается, что именно благодаря вере, объективирующей представление об источнике знаний, достигается условие правильного познания, выраженного в ощущениях чувств и деятельности разума. В вере реальность схватывается чистой интуицией, не нуждающейся ни в каких логических доводах и доказательствах. А потому она прямо и непосредственно удостоверяет в наличности того, что *есть*, и в равной степени дает ключ к пониманию того, что *было*. Таким образом, Хомяков приходит к идее построения «науки иной», т. е. исто-

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Мнения русских об иностранцах // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. – М., 1988. С. 109.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Там же. С. 202.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии // Полн. собр. соч. В 8 т. Изд. 4-е. Т. 1. – М., 1911. С. 323.

рической географии, которая была бы описанием «земли и ее жителей, разделенным по господствующим формам веры»<sup>1</sup>.

Впрочем, Хомяков допускает и другие способы описания истории человечества, в частности, «по племенам» и «по государствам». Однако эти способы, на его взгляд, недостаточны, ибо ни одно племя, ни одно государство не существует неизменно, но постоянно подвергается «смещениям», осложняющим их идентификацию. Поэтому, полагает Хомяков, из прошлого невозможно вывести и знание о настоящем. В этом он принципиально расходится с Чаадаевым. Хомяков придерживается мнения, что познанию прошлого должно предшествовать знание того, что есть. Это он называет «возвратным ходом», т. е. движением ума «от современного к старому, от старого к древнему». Конечно, пишет он, это «не может создать истории; но он, и он один, может служить ее поверкою»<sup>2</sup>. И самый удобный материал в этом отношении предоставляет изучение религий. Именно в вере, считает Хомяков, выражается тот «крайний и высший предел», который позволяет выявить в человечестве соответствующие типы народов, отличающихся противоположными религиозными устремлениями.

«Выньте христианство из истории Европы и буддаизм из Азии, и вы уже не поймете ничего ни в Европе, ни в Азии. Этот неоспоримый факт повторялся с большею или меньшею силою на целом земном шаре в продолжении всех веков. Мера просвещения, характер просвещения и источники его определяются мерою, характером и источником веры»<sup>3</sup>.

Хомяков разделяет народы на два основных религиозных типа: один он называет *иранским*, другой – *кушитским*. Данные понятия вполне условны и фиксируют лишь представление о месте зарождения этих вероисповедных традиций. Иранская ветвь, которая вышла из среды земледельческих народов, включает в себя зороастризм, учение Ветхого Завета и религию православного Востока. Кушитская ветвь, напротив, отражает образ жизни завоевательных народов; сюда причисляются прежде всего шиваизм и буддизм, далее следует аристотелизм, за ним католицизм со своей схоластикой и протестантизм – с порожденной им германской философией. Хомяков отмечает, что характер этих религиозных течений «определя-

---

<sup>1</sup> Хомяков А. С. «Семирамида». Исследование истины исторических идей // Соч. В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. – М., 1994. С. 30.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

<sup>3</sup> Там же. С. 118–119.

ется не числом богов и не обрядами богослужения и даже не категориями ума (знающего), но категориями воли»<sup>1</sup>, а именно *свободой* в иранстве и *необходимостью* в кушитстве.

Кушитство «везде и во все эпохи сохранило... одну и ту же основную мысль: жизнь есть необходимость, и необходимость, так сказать, внешняя духу мыслящему. Но этот дух в ней закован и ему остается или признать ее беспрекословно и служить ей, или уничтожить себя, чтобы получить свободу. В первом случае добра нравственного нет, потому что идея добра несовместна с идеею рабства, а свобода невозможна, в другом нет добра нравственного, потому что свобода духа возможна только в удалении от всякого действия, ибо действие завлекает ее в мир необходимости, а свобода, не проявляясь, остается в области небытия. Таков смысл кушитского учения во всем его развитии»<sup>2</sup>.

«Ясно и решительно отправляясь от начала совершенно чуждого системе кушитской, иранская религия возводит все видимое и частно живущее к Вечносущему Духу, давая ему разные названия, смотря по местности, характеру языков и направлению младенческой мысли человека. Бог в значении Творца есть основная характеристическая черта иранства. Свобода положена началом, благо нравственное – высокою целию всякого дробного бытия. Двойство антагонистическое не могло не войти в область веры иранской: Сатана, Локи, Агриман, асуры обозначают борьбу зла против добра»<sup>3</sup>.

Эта противоположность иранской и кушитской форм религиозности достигает предельного выражения в германском и славянском племенных типах. Хомяков признает, что «германская семья берет неоспоримое первенство над всеми другими», но в то же время никак не мирится с немецкой предвзятостью в отношении славянства, намекая, что, возможно, это держится «на страхе будущего»<sup>4</sup>. Не только немцев, но и всю Европу, по его мнению, пугает возвышение народа, казавшегося ранее совсем «безродным», не имеющим своих прочных корней в историческом развитии человечества. Отсюда сознательное стремление принизить славянство, представить дело так, что и сама его многочисленность вызвана такой «заразой», как «тайная сила ассимиляции», способствовавшей, якобы, их искусственному размножению.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 188.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

<sup>3</sup> Там же. С. 199.

<sup>4</sup> Там же. С. 26.

На это Хомяков отвечает: «Сила ассимиляции приписана славянам весьма произвольно: нигде не укажут нам ясного примера ослабления неславянского племени, а все поморье Балтики и земли между Эльбой и Одером (места проживания немцев. – *Авт.*) представляют нам явление совершенно противное. Чуваши, черемисы, корелы и прочие, окруженные русскими, подвластные русским, подсудные русским, до сих пор сохраняют свою национальность почти в неизменной чистоте. Где же славянская зараза?»<sup>1</sup>.

Отвергает он и теорию «однотихийных народов», согласно которой «каждый древний народ составлен из одной какой-нибудь стихии и принадлежит к одной семье человечества»<sup>2</sup>. С его точки зрения, «однотихийных народов» не бывает вообще, хотя по мере проникновения в глубины прошлого и наблюдается «упрощение и отделение» многих позднейших «стихий», наслоившихся на их первоначальные типы. Но даже в самые давние времена «семьи человеческие уже разбились и перемешались» вследствие всевозможных движений и завоеваний, как о том свидетельствуют «первые слова бытописаний»<sup>3</sup>.

Для Хомякова очевидно, что германская наука, упорно насаждающая теорию «однотихийных народов», достигшую своего апогея в гегелевской философии истории, призвана доказать, что только избранные народы, и прежде всего немцы, способны дать «движение и направление всем другим народам», поднять их до уровня образованности и просвещения. Однако человеческая цивилизация, возражает он, отнюдь не сводится к воплощению германского образца; многое и весьма существенное дали и другие племена: например, скифы – знание воинского искусства, египтяне – зодчества, финикийцы – искусства мореплавания, китайцы – «логику построения государства»<sup>4</sup>. А потому несправедливо, когда состояние российской цивилизации измеряется лишь в сопоставлении с цивилизацией германской, тогда как у России достаточно собственных заслуг, способных возвысить ее в глазах человечества.

«Русский дух создал самую русскую землю в бесконечном ее объеме, ибо это дело не плоти, а духа; русский дух утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общежительности в тесных пределах; русский дух понял святость семьи и поставил ее как чистейшую и незаблемую основу всего общественного здания; он выработал в на-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 61.

<sup>2</sup> Там же. С. 63.

<sup>3</sup> Там же. С. 64.

<sup>4</sup> Там же. С. 76.

роде все его нравственные силы, веру в святую истину, терпение несокрушимое и полное смирение. Таковы были его дела, плоды милости Божией, озарившей его полным светом православия. Теперь, когда мысль окрепла в знании, когда самый ход истории, раскрывающей тайные начала общественных явлений, обличил во многом ложь западного мира и когда наше сознание оценило (хотя, может быть, еще не вполне) силу и красоту наших исконных начал, нам предлежит снова пересмотреть все те положения, все те выводы, сделанные западною наукою, которым мы верили так безусловно; нам предлежит подвергнуть все шаткое здание нашего просвещения бесстрастной критике наших собственных духовных начал и тем самым дать ему несокрушимую прочность. В то же время на нас лежит обязанность разумно усваивать себе всякий плод мысли западной, еще столько богатой и достойной изучения, дабы не оказаться отсталыми в то время, когда богатство наших данных возлагает на нас обязанность стремиться к первому месту в рядах просвещающегося человечества»<sup>1</sup>.

Таким образом, мысль Хомякова сводится к утверждению, что Россия столь же самобытна, как и Запад, но это не должно служить основанием для какой бы то ни было изоляции, обособления ее от других цивилизованных стран. Это положение нашло философское обоснование в его принципе *соборности*, имеющем как общецерковное, так и политико-культурологическое измерение. Смысл этого понятия прямо связан с феноменологией Гегеля. Соборность, в представлении Хомякова, есть та же целостность духа, которая претворена в Абсолютной идее. Она мыслится им в качестве всеобъемлющего духовного организма, представляющего «единство во множестве», т. е. такое состояние общественной жизни, когда все оплодотворяется духом «свободного единодушия», когда «исчезли народности, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов»<sup>2</sup>. С этой точки зрения слово «соборный... содержит в себе целое исповедание веры», точно так же, как слово «самосознание» применительно к духу отражает сущность феноменологии Гегеля. В каком-то отношении, вероятно, Хомяков может быть признан сторонником зарождавшегося в России христианского социализма, нашедшего себе адептов в лице таких социальных мыслителей, как Белинский, Герцен и даже отчасти Достоевский.

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Предисловие к «Русской беседе» // Там же. С. 517.

<sup>2</sup> См.: Хомяков А.С. О значении слов «кафолический» и «соборный» // Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб., 1995. С. 279.



5. Идеи Хомякова о множественности и разнообразии форм проявления цивилизационных начал в человеческом сообществе получают развитие в теории культурно-исторических типов *Николая Яковлевича Данилевского* (1822–1885).

Данилевский родился в с. Оберец Ливенского уезда Орловской губернии. Образование получил в Александровском (бывшем Царско-сельском) лицее, слушал лекции в Петербургском университете, специализируясь в области естествознания. В 1844 г. он познакомился с чиновником М. В. Петрашевским и стал посетителем его «пятниц», на которые собирались интеллигенты, увлекавшиеся социалистическими идеями Запада. В числе последних был и Ф. М. Достоевский. Во время ареста петрашевцев Данилевский находился в научной командировке, но жандармских преследований все же не избежал и в качестве подследственного просидел 141 день в Петропавловской крепости. Хотя он сумел оправдаться, однако ему было запрещено проживать в столицах. Вся дальнейшая жизнь Данилевского прошла в бесчисленных экспедициях, связанных с изучением климата России, рыбного хозяйства русского Севера и т. д. Издал несколько научных монографий по данным проблемам. В 1864 г. Данилевский купил поместье и поселился с семьей на южном берегу Крыма, в Мшатке. Здесь им была написана его главная книга «Россия и Европа», впервые вышедшая в 1868 г. Знаменитый публицист В. В. Розанов так отзывался о ней: «Книга эта становится настольною для всех высших кругов русского образованного общества... Ее знает вся Россия размышляющая, колеблющаяся, ищущая истины среди моря мыслей, частью туземно вырастающих, частью навеянных к нам с Запада»<sup>1</sup>.

Европа не знает и не хочет знать России – но почему, спрашивает Данилевский. Как такое могло случиться, что Запад, который «все знает от санскритского языка до ирокезских наречий, от законов движения сложных систем звезд о строения микроскопических организмов, не знает одной только России»<sup>2</sup>. Все дело в том, отвечает он, что мы для него чужие, чужие в том смысле, что не можем служить для него «простым материалом», из которого он мог бы «извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д., – материалом, который можно было бы формировать и обделывать по образу и подобию своему»<sup>3</sup>. Запад мечтает видеть Россию только в одной роли – носителя и распро-

---

<sup>1</sup> *Розанов В.В.* Н. Я. Данилевский // *Розанов В.В.* Несовместимые контрасты жития: Литературно-эстетические работы разных лет. – М., 1990. С. 282.

<sup>2</sup> *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М., 1991. С. 50.

<sup>3</sup> Там же. С. 51.

странителя европейской цивилизации на Востоке. Нечего сказать: завидная роль, восклицает Данилевский, – «потчевать европейской цивилизацией пять или шесть миллионов кокандских, бухарских и хивинских оборванцев, да, пожалуй, еще два-три миллиона монгольских кочевников, – ибо таков настоящий смысл громкой фразы о распространении цивилизации в глубь Азиатского материка»<sup>1</sup>. Навязывание России подобного призвания представляется ему просто абсурдом, поскольку сама Европа, на его взгляд, давно уже находится «в дряхлеющем состоянии» и больше не способна определять линию прогресса в человечестве.

Данилевский исходит из того, что всему живущему на земле, будь то растения или животные, отдельные индивиды или целые роды, «дается известная только сумма жизни, с истощением которой они должны умереть»<sup>2</sup>. Такая же участь ожидает цивилизации: прежде возникли и исчезли цивилизации Египта и Византии, теперь настал черед цивилизации западной, т. е., собственно, германо-романской. Из этого следует, что вообще не существует какой-то одной, единой для всех народов, цивилизации, и «поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества», бывает исхожено «в разных направлениях»<sup>3</sup>. Соответственно, в разное время возникали и разные цивилизации: 1) египетская, 2) китайская, 3) ассирийско-вавилонско-финикийская, или древнесемитическая, 4) индийская, 5) иранская, 6) еврейская, 7) греческая, 8) римская, 9) ново-семитическая, или аравийская, 10) германо-романская, или европейская. Все они принадлежат в определенным лингво-языковым семействам, а стало быть, составляют достояние «самобытных национальных групп»<sup>4</sup>. В каждой из них получает воплощение соответствующая национальная идея, выражающая их внутреннюю сущность. Так, в германо-романской цивилизации осуществляется развитие положительной науки о природе, преимущественным плодом греческой цивилизации явилось искусство, римской – право и политическая организация государства, еврейской – «развитие религиозной идеи единого истинного Бога»<sup>5</sup>. В связи с ярко выраженным национальным характером Данилевский называет эти цивилизации культурно-историческими типами, относя первые пять из них к типам «уединенным», остальные – к «преемственным».

---

<sup>1</sup> Там же. С. 63.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

<sup>3</sup> Там же. С. 87.

<sup>4</sup> Там же. С. 113.

<sup>5</sup> Там же. С. 128.

«Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса и так как каждый народ изживается, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменявших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, мне кажется, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. Однако же и эти уединенные культурно-исторические типы развивали такие стороны жизни, которые не были в той же мере свойственны их более счастливым соперникам, и тем содействовали многосторонности проявлений человеческого духа, в чем, собственно, и заключается прогресс»<sup>1</sup>.

Наряду с этим Данилевский отмечает, что своим возникновением цивилизации обязаны не только ее главным носителям, но и тем «этнографическим элементам», которые по разным причинам находятся в зависимости от них. Таковыми, к примеру, были все покоренные Римом народы – древние германцы, англосаксы и др. Наконец, к судьбам цивилизаций имеют отношение и «бичи Божьи», т. е. народы, вроде гуннов или монголов, которые помогают «испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и, разнося их остатки, скрываются в прежнее ничтожество»<sup>2</sup>. На основании этих соображений Данилевский приходит к выводу:

«Итак, или положительная деятельность культурно-исторического типа, или разрушительная деятельность так называемых бичей Божьих, предающих смерти дряхлые (томящиеся в агонии) цивилизации, или служение чужим целям в качестве этнографического материала – вот три роли, которые могут выпасть на долю народа»<sup>3</sup>.

Все цивилизации, согласно Данилевскому, подчиняются действию пяти основных законов: первый – это общность или сродство языков, которыми общается то или иное племя или семейство народов; второй – обязательная их политическая независимость; третий – непередаваемость начал цивилизации одного культурно-исторического типа народам другого типа; четвертый – при наличии этнографических элементов должна быть предоставлена им определенная самостоятельность в рамках федеративной политической системы; пятый – неопределенная продолжительность роста и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 88–89.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

<sup>3</sup> Там же. С. 90.

относительная краткость периода цветения и плодоношения цивилизации<sup>1</sup>.

Следовательно, всякая цивилизация, в том числе западная, рано или поздно исчезает, не разрешая при этом никакой общечеловеческой задачи, как это предполагали Чаадаев и Хомяков. Данилевский прямо заявляет, что такой задачи вовсе и не существует – «по крайней мере, в том смысле, чтобы когда-нибудь последовало конкретное решение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя ее осуществило для себя и для остального человечества»<sup>2</sup>. Однако он не отрицает того, что между цивилизациями, особенно христианскими, сохраняется определенная преемственность, благодаря которой новая цивилизация, идущая на смену западной, усвоит некоторые положительные стороны последней, сохраняя тем самым ее историческое значение в будущем. Что же касается самой этой новой цивилизации, то Данилевский не сомневается – это будет славянский культурно-исторический тип. Доказательство этого он видит, во-первых, в том, что славянство относится к арийскому семейству народов, пять из которых уже выработали «более или менее полные и совершенно самостоятельные цивилизации», а во-вторых, что «значительная часть славян (не менее, если не более, двух третей) составляет политически независимое целое – великое Русское царство»<sup>3</sup>. Этого, на его взгляд, достаточно, чтобы появилась славянская цивилизация – и притом без всякого исторического промедления.

«Вся историческая аналогия говорит, следовательно, что славяне, подобно своим старшим по пути развития арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию, – что славянство есть термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом, – такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Булгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе, – какой имели Афины, Спарта, Фивы по отношению к Греции. Далее, всемирно-исторический опыт говорит нам, что ежели славянство не будет иметь этого высокого смысла, то оно не будет иметь никакого, – что вся тысячелетняя этнографическая подготовка, вся многовековая народно-государственная жизнь и борьба, все политическое могущество, достигнутое столькими жертвами одного из славянских народов, есть только мыльный пузырь, форма без содер-

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 91–92.

<sup>2</sup> Там же. С. 116.

<sup>3</sup> Там же. С. 124.

жания, бесцельное существование, убитый морозом росток; ибо цивилизация не передается (в едином истинном и плодотворном значении этого слова) от народов одного культурного типа к народам другого. Ежели они по внешним или внутренним причинам не в состоянии выработать самобытной цивилизации, т. е. стать на ступень развитого культурно-исторического типа – живого и деятельного органа человечества, то им ничего другого не остается, как распуститься, раствориться и обратиться в этнографический материал, в средство для достижения посторонних целей, потерять свой формационный, или образовательный, принцип и питать своими трудами и потом, свою плоть и кровь чужой, более благодный прививок»<sup>1</sup>.

Славянский культурно-исторический тип, подобно всем прочим цивилизациям, также будет воплощением национальной идеи, которая, в полном соответствии с характером русского народа, примет «религиозную сторону культурной деятельности»<sup>2</sup>. Данилевского не смущает, что «религиозная деятельность русского народа была по преимуществу охранительно-консервативною»<sup>3</sup>; это, на его взгляд, обусловлено особым его историческим жребием – «быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины – православия и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии, быть народами богоизбранными»<sup>4</sup>.

Но, конечно, это не значит, что славянский культурно-исторический тип будет таким же «одноосновным», как и тип еврейский. Оставаясь прежде всего выразителем православной идеи, русский народ сможет достойно «действовать на поприщах, уже с успехом пройденных другими»<sup>5</sup>, таких, например, как наука. Скажут: если цивилизации всегда национальны, то возможна ли «самобытная славянская наука?». По крайней мере, рассуждает Данилевский, до сих пор считалось, что истина – одна, и наука, имеющая истину своим предметом, также одна. Кроме того, указывается и на факт преемственности научных знаний: «выработанное одним народом, одним веком переходит в наследие другим векам и народам, которые могут продолжать здание науки только на прежнем основании»<sup>6</sup>. Все так, соглашается Данилевский, однако «каждый самобытно трудящийся народ избирал из этого наследия... то, что соот-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 125.

<sup>2</sup> Там же. С. 482.

<sup>3</sup> Там же. С. 481.

<sup>4</sup> Там же. С. 480.

<sup>5</sup> Там же. С. 128.

<sup>6</sup> Там же. С. 130.

ветственное специальным наклонностям и способностям этого народа, и перерабатывал это теми приемами и методами мышления, которые ему свойственнее»<sup>1</sup>. Точно так же обстоит дело и в отношении истины; и она не выражает однозначного понимания вещей, – убежден Данилевский.

«Что такое истина? Самое простое, а вместе и самое точное ее определение, какое только можно сделать, как мне кажется, будет: *истина есть знание существующего – именно таким, каким оно существует*. В этом понятии заключаются, следовательно, два элемента: элемент внешний – не истина, действительность, которая, конечно, независима не только от национального, но и вообще от человеческого; и элемент внутренний – отражение этой действительности в нашем сознании. Если это отражение совершенно точно и совершенно полно, т. е. если при нем не затерялось ни одной черты, ни одного оттенка действительности, ни одной черты не исказилось, ни одной черты не прибавилось, то такая совершенная истина, конечно, также не будет носить на себе никакой печати национальности или личности. Но такое отражение действительности в человеческом сознании невозможно, или, по крайней мере, в большинстве случаев невозможно; точно так же, как невозможно такое изображение предмета в зеркале, к которому бы не присоединялось каких-либо качеств, свойственных не отражаемому предмету, а отражающему зеркалу. Поэтому все (или почти все) наши истины или односторонни, или содержат большую или меньшую примесь лжи, – или то и другое вместе... Из сказанного можно, по-видимому, вывести то заключение, что односторонность направления, примесь лжи, присущие всему человеческому, и составляют удел национального в науке»<sup>2</sup>.

Разумеется, говоря об «элементе лжи» в научных знаниях, Данилевский подразумевает вовсе не заблуждения или отклонения от истины; речь у него идет о преобразовании самой истины под влиянием субъективных психических качеств познающего субъекта – отдельной личности или целого народа. При этом оказывается, что в разных науках степень национальности различна: она выше в общественных науках, нежели в естественных. Согласно остроумному замечанию Данилевского, «никто никогда не утверждал, что правила немецкой грамматики обязательны и для русского языка»<sup>3</sup>.

Относительно же других форм культурной деятельности – политики и искусства, то здесь, полагает Данилевский, Россия давно уже идет если и не вровень с Европой, то, во всяком случае, и не

---

<sup>1</sup> Там же. С. 131.

<sup>2</sup> Там же. С. 131–133.

<sup>3</sup> Там же. С. 161.

отставая, без всякого подражания и подчинения ее воле. Следовательно, на его взгляд, славянский культурно-исторический тип необходимо должен быть «четыреосновным», т. е. состоять из всего набора «стихий», которыми ознаменовались цивилизации арийского типа.

Теория культурно-исторических типов существенно различается с идейными установками первых славянофилов, видевших назначение России в ключе общечеловеческого развития. Точка зрения Данилевского совсем другая: «славяне не предназначены обновить весь мир, найти для всего человечества решение исторической задачи; они суть только особый культурно-исторический тип, рядом с которым может иметь место существование и развитие других типов»<sup>1</sup>. Этим фактически было положено начало разложению классического славянофильства.

6. Двойственность славянофильства, а именно: прочность и несомненная истинность философско-методологических оснований, с одной стороны, и безусловная искусственность, одиозность идейно-политических устремлений – с другой, стала особенно очевидна в пореформенный период (1861), когда идеалы панславизма начинают тускнеть и все более трансформироваться в сторону идеологии «великоруссизма», т. е. русофильства. В этом определенную роль сыграла теория культурно-исторических типов Данилевского, но она еще всецело сохраняла приверженность концепции «славянского единства» и потому не могла служить знаменем пробуждающегося русского национализма. Обосновать эту идеологию, развить его основополагающие принципы смог только *Константин Николаевич Леонтьев* (1830–1890), выдвинувший взамен славянофильского учения новую христианско-политическую теорию – «русский византизм».

Леонтьев родился в с. Кудиново Калужской губернии, находившейся неподалеку от Оптиной пустыни, где впоследствии он провел значительную часть своей жизни, тайно приняв постриг с именем Климента. Учился на медицинском факультете Московского университета, в качестве врача участвовал в Крымской войне 1855 г. Позже состоял на дипломатической службе, был секретарем посольства. Активно занимался писательской деятельностью; среди его художественных произведений романы «Подлипки», «В своем краю», «Одис-

---

<sup>1</sup> *Страхов Н.Н.* О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» // *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – С. 515.

сей Полихрониадес». Из философских сочинений выделяются «Византизм и славянство» и «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения». Большую ценность представляют его письма к В. С. Соловьеву, В. В. Розанову и другим известным лицам.

В чем смысл теории византизма? Если «всеславизм», согласно Леонтьеву, есть всего лишь «аморфное, стихийное, неорганизованное представление», то византизм, напротив, имеет вид «обширного и поместительного здания», которое слагается из нескольких частных идей религиозного, государственного и нравственно-философского характера.

«Мы знаем, например, что византизм в государстве значит – самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем склонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идей всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного несовершенства и вседовольства»<sup>1</sup>.

Именно в этом своем качестве византизм, согласно Леонтьеву, явился опорой и силой российского государства.

«Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым в начале, славянским материалом. Изменяя даже в тайных помыслах наших этому византизму, мы губим Россию»<sup>2</sup>.

Ядро византизма, его внутренний стержень образует православие. Оно у Леонтьева не совсем похоже на православие, которое принято называть «русским». На это обращали внимание многие исследователи. С. Н. Булгаков находил в нем даже следы влияния ислама: «Страх Божий, который неотделим от благоговейной и трепетной любви к Богу, у него постоянно смешивается с испугом или религиозным утилитаризмом, напоминающим райские обетования

---

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. – СПб., 1991. С. 171–172.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.



Магомета»<sup>1</sup>. «Странность» Леонтьева отмечает также Н. А. Бердяев: «У него не было жажды всеобщего спасения, спасения мира и человечества, столь характерной для многих русских»<sup>2</sup>. Православие Леонтьева действительно характеризуется нагнетанием мрачного эсхатологизма, «страха Божия», политизированного «послушания». Всякое иное понимание православия он подвергал самой суровой критике, как об этом можно судить на примере Толстого и Достоевского, которых он обвинял в «розовом христианстве». И тот, и другой, как известно, учили, что христианство есть высшее проявление любви к человечеству, или, как говорил Достоевский, «космополитическая любовь». Это любовь без всякого страха, любовь, осененная добровольным принятием евангельской истины. Леонтьев находит такое понимание христианства весьма далеким от того, каким его проповедовал сам Сын Божий. Любовь без страха и смирения, на его взгляд, пришла к нам с Запада и представляет собой «самовольный плод антрополатрии, новой веры в земного человека и в земное человечество». Там эта любовь, заставившая людей «забыть страх и стыдиться смирения», привела «на край революционной пропасти»<sup>3</sup>. Но мы, замечает Леонтьев, не должны повторить этой ошибки.

«Христос не обещает нам в будущем воцарения любви и правды на этой земле, нет! Он сказал, что “под конец оскудеет любовь”... Но до этого будет долгая полоса “ужасающих разочарований”... Верно понятый, не обманывающий себя основательными надеждами реализм должен рано или поздно отказаться от мечты о благоденствии земном и от искания идеала нравственной правды в недрах самого человечества... Любовь, прощение обид, правда, великодушные были и останутся навсегда только коррективами жизни, паллиативными средствами, елеем на неизбежные и даже полезные нам язвы. Никогда любовь и правда не будут воздухом, которыми бы люди дышали, почти не замечая его... Но мы лично должны творить дела любви, если хотим себе прощения и блаженства в загробной жизни – вот и все»<sup>4</sup>.

Поэтому всякий, кто как-то иначе рассуждает о христианстве, не принимая в расчет, кроме любви, других основ вероучения, при-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Победитель-побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Булгаков С.Н. Тихие думы (Из статей 1911–1915 гг.). – М., 1918. С. 126.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. – Париж, 1926. С. 224.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой // Собр. соч. В 9 т. Т. 8. – М., 1912. С. 162.

<sup>4</sup> Там же. С. 182, 191, 192.

знается Леонтьевым «противником христианства, самым обманчивым и самым опасным», ибо он сохраняет от него «только то, что может принадлежать и так называемому демократическому лжепрогрессу, в действительном духе которого нет и тени христианства»<sup>1</sup>. При таком взгляде на сущность православия, естественно, исчезает надобность в «самобытной» философии, о которой так пеклись славянофилы. Об этом Леонтьев со всей откровенностью пишет В. В. Розанову: «Я опасаясь для будущего России чистой оригинальной и гениальной философии... Она, может быть, полезна только как пособница богословия». И тут же добавляет: «Пошли Господи нам, русским, такую метафизику, такую психологию, этику, которые будут приводить просто-напросто к Никейскому символу веры, к старчеству, к постам и молебнам и т. д.»<sup>2</sup>.

В качестве пособницы православия философия должна прежде всего обосновывать идею конца, завершения всемирной истории человечества.

«Помните, что всему бывает конец; даже скалы гранитные выветриваются, подмываются; даже исполинские тела небесные гибнут... Если же человечество есть явление живое и органическое, то тем более ему должен настать когда-нибудь конец... Ничего нет верного в реальном мире явлений. Пройдет время и именно такая философия станет основанием будущей науки»<sup>3</sup>.

Метафизической скрепой этой «православной философии» служит предлагаемая Леонтьевым новая теория развития, осмысливающая этот процесс не в традиционном смысле «распространения, разлития», а как «постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности». Здесь имеет место «постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от всех

---

<sup>1</sup> Там же. С. 182.

<sup>2</sup> *Леонтьев К.Н.* Письма к В. В. Розанову / Ред., коммент., послесл. В. В. Розанова. – London, 1981. С. 81. – Об этом же он пишет в письме к В. С. Соловьеву: «Совсем без философии, я знаю, нельзя; всякий мужик философствует немного... когда говорит “Бог”, “душа”, “грех” и т. д... Богословие уже тем лучше, что тут нить... не нужно привязывать произвольно, где вздумается, у себя внутри к незримой точке; а можно ее прикрепить к Евангелию, к св. соборной, апостольской церкви, к папской непогрешимости и т. д. То есть все к вещам, вне нас стоящим, более зримым и осязаемым (нежели “отвлеченные начала” философии. – *Авт.*)». – *Леонтьев К.Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву. О национализме политическом и культурном // *Избранное*. – М., 1993. С. 369–370.

<sup>3</sup> *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане. – С. 191–192.

сходных и родственных явлений»<sup>1</sup>. Вся энергия этого развития направлена на то, чтобы достичь «высшей степени сложности», характеризующейся «внутренним деспотическим единством», которое одновременно выступает началом «обратного упрощения», т. е. разложения, «перехода в неорганическую “Нирвану”»<sup>2</sup>. Таким образом, всякое развитие, согласно Леонтьеву, проходит через три стадии: 1) первоначальной простоты; 2) цветущего объединения и сложности и 3) вторичного смесительного упрощения, гибели. Этот закон, на его взгляд, имеет универсальное значение.

«Этот триединый процесс свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но, может быть, и всему существующему в пространстве и времени. Может быть, он свойствен и небесным телам, и истории развития их минеральной коры, и характеристам человеческим; он ясен в ходе развития искусств, школ живописи, музыкальных и архитектурных стилей, в философских системах, в истории религий и, наконец, в жизни племен, государственных организмов и целых культурных миров»<sup>3</sup>.

В контексте учения о триедином процессе развития Леонтьев формулирует и свои антизападнические идеи, исходя из рассмотрения вопроса о долговечности государств. По его расчетам, она, как правило, не превышает «1000 или 1200 с небольшим лет»<sup>4</sup>. Кажется, что пример Китая опровергает это утверждение, но, полагает Леонтьев, при более точном исследовании долголетней истории китайской гражданственности можно и ее «разложить на несколько отдельных государственных периодов по 1000 или 1200 лет»<sup>5</sup>. История же Запада в этом отношении почти идеальна: начало европейской государственности, «определившей постепенно и самый характер западной цивилизации», относится к IX–X вв. С этого времени и «приблизительно до XV, XVI, XVII и отчасти XVIII веков, она *разнообразно и неравномерно развивается*»<sup>6</sup>. Это было время ее цветущей сложности, но потом «сложность выцветает, начинается смешение», вследствие которого «религиозные антитезы слабеют, области и целые страны становятся сходнее, сословия падают, разнообразие положений, воспитания, характеров бледнеет»; словом, Запад неумолимо приближается к смесительному упрощению, утра-

---

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – С. 235.

<sup>2</sup> Там же. С. 239.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 253.

<sup>5</sup> Там же. С. 259.

<sup>6</sup> Там же. С. 264.

те своего культурно-исторического значения. Везде и на всем лежит стремление привести все «к одному знаменателю», т. е. к равенству прав, «эгалитарной разнужданности»<sup>1</sup>.

«Везде одни и те же более или менее демократизированные конституции. Везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанский фанатизм, обращенный на службу той же распущенности. Везде гражданский брак, преследования католиков, везде презрение к аскетизму, ненависть к сословности и власти (не к своей власти, а к власти других), везде надежды слепые на земное счастье и земное полное равенство!»<sup>2</sup>

Леонтьев не сомневается, что в нынешнем своем виде Запад долго существовать не может и что «для ниспровержения последних остатков прежнего государственного строя Европы не нужно ни варваров, ни вообще иноземного нападения: достаточно дальнейшего разлития и укрепления той безумной *религии эвдемонизма*, которая символом своим объявила: «*Le bien-être matériel moral de l'humanité*»<sup>3</sup>. Из этого следовал практический вывод относительно будущности России: она должна «в этом прогрессе» не подчиниться Европе, а «устоять в своей отдельности», меньше думая «о благе и больше о силе». «Будет сила, – констатирует Леонтьев, – будет и кой-какое благо, возможное»<sup>4</sup>. Нельзя забывать, что Россия – больше Восток, нежели Европа.

В данном контексте ставится и вопрос о славянстве. Леонтьев признает, что само по себе сохранение общеславянского самосознания – дело важное и необходимое, но это не значит: «вечное восхваление славян»; напротив, это должно стать уяснением того, что «у них особое славянское, с западным не схожее, от Европы обособляющее». Только при этом условии возможно известного рода тяготение русских к славянам, но только «на почтительном расстоянии», без какого бы то ни было «смешения и слития неорганического»<sup>5</sup>.

Россия, согласно Леонтьеву, должна всемерно стремиться к тому, чтобы сохранить свою целостность и обособление. Достичь же этого можно лишь при условии, что она отряхнет со своих «азиатских подошв... романо-германский прах», т. е. простится, наконец,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 277.

<sup>2</sup> Там же. С. 266–267.

<sup>3</sup> Там же. С. 289; «Материальное и моральное благополучие человечества».

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 294.

с петровским периодом своей истории<sup>1</sup>. Это, пожалуй, единственный пункт, в котором Леонтьев вполне сходился со славянофилами, оставаясь во всем остальном самым последовательным «разрушителем» их учения.

---

<sup>1</sup> См.: *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Избранное.* – М., 1993. С. 168.