

«ПРАВОСЛАВИЕ–НАРОДНОСТЬ–САМОДЕРЖАВИЕ» В ИСТОРИОСОФИИ РАННИХ СЛАВЯНОФИЛОВ

С. И. Скороходова

Аннотация. В статье предпринята попытка раскрыть связь между центральным элементом славянофильской триады «православие-народность-самодержавие» – православием, с одной стороны, и народностью и самодержавием, с другой. Автор противопоставляет официальную триаду «самодержавие-православие-народность» триаде славянофилов, доказывая, что философам были чужды имперские амбиции. В статье анализируется славянофильское понимание церкви, веры, православия, их места в русском обществе, государстве и культуре; приводятся мысли и замечания по поводу некоторых неоднозначных высказываний ранних славянофилов, которые стали важным истоком историсофских споров серебряного века.

Ключевые слова: славянофильство, православие, народность, самодержавие, историсофия.

Summary. The article presents an attempt to describe the interconnection between the central element of the 'Orthodoxy/national spirit/autocracy' Slavophile triad, i.e. the Orthodoxy on the one hand and national spirit and autocracy on the other. The author contrasts the official 'autocracy/Orthodoxy/national spirit' triad with that of the Slavophiles to prove that any imperial ambitions were alien to the philosophers. The article analyses the Slavophile concepts of the Church, faith, Orthodoxy, their role within the Russian society, state and culture and contains considerations and comments on some ambiguous statements made by early Slavophiles that became an important source of the Silver Age historiosophic debates.

Keywords: Slavophiles, Orthodoxy, national spirit, autocracy, historiosophy.

Понимание триады славянофилов в последовательности: «православие-народность-самодержавие» – вытекает на основе анализа их работ. Например, Д. Хомяков писал: «Православие как вера выше сопоставления с каким бы то ни было началом земного обихода; но как начало просветительное, точнее как просвещение бытовое, из веры истекающее, оно вполне вяжется и с “народностью”, и с “самодержавием» [1, с. 14]. Православие

как духовное просвещение, с точки зрения славянофилов, формирует и народ, и его общественно-политический строй. Необходимо раскрыть связь между центральным звеном триады, православием, и народностью, самодержавием для того, чтобы понять ее подлинный смысл.

Славянофильская триада «православие-народность-самодержавие» принципиально отличается от официальной, правительственной – «само-

державие-православие-народность». Д. Хомяков подчеркивал, что славянофилы «девица правительственного не употребляли...» [там же, с. 13], да и сами они были убеждены в том, что между их пониманием и официальным было мало общего. Смысл священной формулы правительства читался так: «Абсолютизм, освященный верою и утвержденный слепым повиновением народа, верующего в его божественность» [там же]. В глазах Николая I, православие было не чисто церковным началом, а каким-то средним между церковью и государством. В области «чистой» веры не может быть даже уважения к другой вере: по существу, она заблуждение – не более. «Но к вере бытовой, или к быту, основанному на вере, хотя бы и чужой, можно отнестись с почтением» [там же, с. 9].

Таким образом, по официальной версии, православие, как *бытовая вера* русского народа, может быть уважаемо и другими народами. Правительство представляло себе православие и как *церковно-бытовой* институт, созданный для просвещения народа, и как учение «о повиновении беспрекословно гражданской, благодарованной власти» [там же, с. 10]. Сущность православия оставалась нераскрытой.

Положительный смысл в теории официальной народности, пожалуй, получило одно «самодержавие». Понятия «православие», «народность» остались такими же расплывчатыми понятиями, как «свобода» французской революции. Православие понималось только отрицательно: как *не* римский католицизм, «весьма неудобная правительственная вера», как *не* протестантизм, «разнуздывающий нежелательную свободу», как *не* сектант-

ство – «вероучение полицейски негодное» [там же, с. 12]. В понимании славянофилов, «православие» только с храмами, культом, церковным штатом не соответствовало «трансцендентному православию», было формальной основой государственно – народного строя. Кстати, «народность» тоже не была конкретной в правительственной формулировке [там же].

Ю. Самарин осуждал «факт церковной казенщины», то есть «подчинение веры внешним для нее целям узкого, официального консерватизма» [2, т. 6, с. 336]. Но «вера, по существу своему, не сговорчива и в сделки с нею входить нельзя» [там же, с. 335]. Философ понимал, что нельзя требовать от веры какой бы то ни было полицейской службы, что это своего рода проповедь неверия, которая «может быть опаснейшая из всех по ее общепонятности» [там же]. С его точки зрения, есть четыре рода неверия – научное, казенное и бытовое, которое является результатом «безмыслия», безволия, наконец, неверие по недоразумению.

И. Киреевский также подчеркивал, что высшее, то есть Церковь, не может служить низшему, государству, поэтому она должна занимать более высокое положение в жизни общества. В своих размышлениях философ, безусловно, выходил за рамки православного понимания отношения правительственной и церковной властей, в какой-то степени сближаясь с католическим толкованием этого вопроса. В России, чем больше будет проникаться духом православия государственность и правительство, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее будет народ, крепче его правительство. В нашем отече-

стве, считал мыслитель, все правительства до Грозного были православными, поэтому благоденствовала церковь и торжествовало народное убеждение [3, с. 270]. Только Иван Грозный из рода Рюриковичей, по И. Киреевскому, нарушил завещание Святого Владимира и Ярослава Великого, налагающее проклятие на тех потомков, которые посмеют захватить церковное достояние и десятины святительские, что и произошло после Стоглавого собора.

В «казенном» неверии Ю. Самарин прозорливо увидел революционный смысл, который заключался не только в порождении безверия, разочарования в вере. Официальный консерватизм, под предлогом охранения веры, благоволения к ней и благочестивой заботливости о ее нуждах «мнет и душит ее в своих бесцеремонных объятиях» [2, т. 6, с. 334]. Вере «навязывается одобрение, благословение и освящение всего, что есть в данную минуту» [там же]. Таким образом, на веру многие начинали смотреть как на преграду, которую рано или поздно необходимо будет преодолеть. Например, С. Булгаков писал в «Агонии», что «самодержавие казалось мне главным религиозным врагом, с которым связана основная ложь нашей церковности» [4, с. 75, 76]. Философ воспринял русскую революцию как «самоубийство самодержавия» («Агония»), которое было предопределено политикой правительства еще «здалго» до рождения Николая II. Русский католицизм также, во многом, вырос из протеста против правительственного деспотизма.

Известный иезуит кн. И. С. Гагарин, родственник Ю. Самарина, указал на революционное ядро в самой

славянофильской триаде. В работе 1857 г. «Будет ли Россия католической?» он писал: «Это не что иное, как восточная формула революционной идеи XIX века [...] Когда наступит время, очень нетрудно будет отделиться от самодержавия, отыскать в народности политические доктрины свойства самого радикального, самого республиканского, самого коммунистического [...] То же и с православием» [5, т. 2, с. 186, 187]. Хомяков назвал эти рассуждения Гагарина донесом [там же, с. 187].

Слова И. С. Гагарина справедливы только отчасти: славянофилы противопоставляли самодержавие абсолютизму, который однозначно отвергали. Однако в начале 20-х гг. XX в. стал выходить славянофильский журнал «Соборный разум: орган христианского жизнестроительства в свободе», в одном из номеров которого было написано: «Мы поддерживаем идею братства людей, необходимость уничтожения насилия, эксплуатации классов, приветствуем труд, осуждаем паразитов. Но все это делаем не с политической, а с религиозно-этической точки зрения. Совершаемое обновление церкви ... во имя Христа и ни в чье больше. Поэтому-то так нужна нам взаимная любовь, которая, по Апостолу, больше веры. [...] Мы понимаем также, что государство, какое бы оно ни было – только временная форма жизни, что жизнь человечества неуклонно идет к безгосударственному “обществу будущего”, как говорят социалисты, или к Царству Божию, как говорим мы... Таким образом, мы выбрасываем один из знаменитых “трех китов”, трех “незыблемых устоев” “истинно-русской самобытной жизни” – самодержавие. Церковь отлично проживет и без него,

без него она только и может быть церковью, а не ведомством...» [6, с. 2, 6]. Интересно, что редакция журнала, апеллируя к религиозно-нравственному обновлению общества, подчеркнуто заявляла о своей аполитичности.

Статья в «Соборном разуме...» очень напоминала размышления Ю. Самарина 70-х гг. Например, в работе «Об отношении церкви к свободе» он писал: «Церковь говорила о царях, потому что царская власть была в то время единственную форму государственной власти, но Церковь благословляла идею государства вообще, как народного общежития под одною властью, и никогда не приковывала ее к той или другой форме ее исторического проявления, за исключением других, прошедших или будущих. К этой форме, к вопросу о том, как устроит, кому вверить власть, Церковь равнодушна и так же мало стесняет свободу политического развития, как развития торговли и языка» [2, т. 6, с. 557]. В работе «Письмо к Р. Фадееву по поводу его книги...» Ю. Самарин, вопреки распространенному взгляду на славянофилов как на либералов, определил политическую позицию славянофилов как «революционный консерватизм».

Н. Ф. Федоров обвинял славянофилов в западничестве, в искажении понятия о самодержавии, превращении его из священного в мирское, не внушающее никакого благоговения. Его возмущали слова А. С. Хомякова о том, что русский народ общим советом *избрал* Михаила Романова на царство. С точки зрения Н. Федорова, славянофилы, связывая самодержавие с человеческим родом, по сути, отрицают его. Славянофилы, считал философ, лицемерно гордятся свои-

ми предками, но видят лишь братьев. Для А. С. Хомякова «слово “братья” всех слов земных дороже и святей» [5, т. 2, с. 28]. И. Киреевский был за сохранение иерархической структуры, против «мечтательного равенства» и «стеснительных преимуществ» в обществе, которое должно представлять собой не плоскость, а лестницу с множеством ступеней, являющихся необходимыми сосудами общественного организма [7, с. 279].

Примечательно в этом смысле замечание К. Леонтьева о том, что государь Николай по некоторым, едва заметным тогда признакам видел в старом славянофильстве одну существенную европейскую сторону: склонность к равноправности. Кстати, К. Леонтьев считал, что в этом отношении государь был прозорлив и прав, так как гражданское равенство, о котором мечтали славянофилы, неминуемо привело бы к политическому [8, с. 547]. В статье «Плоды национальных движений на православном Востоке» он писал: «Где была та бездна, которая разделяла московских патриотов от петербургской власти?... Существенная и простая разгадка этой розни в том, что славянофилы были все либералами, а Государь этого не любил. Сами себя они никогда либералами на европейский лад признать не хотели... Но быть против конституции, против всеобщей подачи голов, против демократического индивидуализма, стремящегося к власти, и быть в то же время за бессословность, за политическое смешение высших классов с низшими – значит отличаться от новейшей Европы не главными и существенными чертами социального идеала, а только степенью их выразительности» [там же, с. 546].

Принципиально важным для славянофилов было то, чтобы правительство состояло из православных. Трудно представить, считал Ю. Самарин, чтобы в Германии, Англии, Франции, Китае и прочих государств у власти были русские или православные. Если начнется война с мусульманскими государствами, то местные мусульмане скорее будут помогать своим единоверцам, а не местным иноверцам. Для российских католиков высший авторитет – папа, поэтому они обвиняют людей, отстаивающих национальные интересы, в «узком» национализме.

«Недооценка» католицизма славянофилами связана еще и с тем, что в XIX в. католицизм имел резко наступательный характер. Например, в «Памятной записке об опыте евангелизации России» (30 марта 1878 г.), написанной за два года до своей кончины, о. де Альзон изложил свои планы относительно России: «Его святейшество Пий IX 6 июня 1862 г. оказал мне большую честь, предложив начать миссионерскую деятельность в Болгарии. Занимаясь этими вопросами в течение 12–15 лет, я позволил себе заглянуть дальше и, считая русскую схизму одним из наиболее опасных противников папского престола, который мы признаем центром Церкви, почувствовал необходимость как можно скорее заняться вопросами евангелизации России» [6, с. 15]. Он мечтал о создании семинарии, создании плацдарма – «предмостном укреплении» – в Одессе, намеревался послать своих монахов в Россию, чтобы на месте изучить пути евангелизации. «Их донесения снабдили бы нас полезными данными, которые помогли бы лучше узнать внутреннее устройство московской им-

перии и указали бы нам наиболее легкие пути захвата» [там же].

Хотя закон о свободе совести был принят в России только в 1905 г., но начиная с 1836 г. римско-католической церкви было в России даже лучше, чем в ряде других европейских стран, где наряду с католицизмом существовал протестантизм. По данным 1847 г., положение католического духовенства в России можно было сравнить с французским. Российские католики рассматривались как собственная Католическая церковь в Российской империи, независимая от Римского престола [см.: 9, с. 93].

Славянофилы осознали значение православия для русского народа, поэтому представляется несправедливым выводить и народнические концепции из славянофильской триады. Философы любили «русских славян» не за то, что сами к ним принадлежали, а за то, что они – «единственный в мире чисто христианский народ» [1, с. 23], что православие связано с народной психологией и, в конечном счете, сформировало «лицо», «физиономию» народа, понимаемого славянофилами как собирательная личность.

Наиболее полно учение о Церкви разработал А. С. Хомяков в философско-богословских работах 50-х гг. XIX в., поэтому Ю. Самарин неслучайно назвал его «учителем церкви».

Учение А. Хомякова о Церкви вырастает, прежде всего, из национальной духовной культуры. Известно, что Сергей Радонежский воздвиг Троицкий собор накануне Куликовской битвы, что стало символом «собирания» земли русской, соборности, которая, согласно славянофилам, и есть сущность православия. Чувствуется влияние на А. Хомякова и Августина Бла-

женного: невидимый церковный град напоминает религиозно-мистический «град Божий» западного философа.

Учение о Церкви А. Хомякова своеобразно. Философ считал, что единство в ней обусловлено не человеческим установлением. «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» [10, т. 2, с. 5]. Он считал, что только вместе со всею Церковью и в живом общении с нею человек может спастись, потому что добрые силы в одиночестве не растут. Но «многие спаслись, не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже Крещения), но никто не спасется, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде, любви» [там же, с. 6]. В творчестве И. Киреевского отсутствует понятие «соборность», но существуют понятия «церковь», «живое единство», «первозданная неделимость», «первобытная целостность». Философ социологизировал понятие «соборность», увидев ее в общине, кроме того, подчеркивал индивидуальный момент в соборности.

Славянофилы были чужды религиозной нетерпимости, так как считали, что любой фанатизм – порождение невежества, что он хуже неверия. Церковь видимая, с их точки зрения, есть общество, существующее на почве невидимой Церкви, с которой она, несомненно, концентрична, но периферия, которой много шире второй («много званых, но мало избранных»). Вторая может не иметь окружности, ибо она концентрируется вокруг главы своей по законам неземного сосредоточения [1, с. 94]. Но сокровенные связи, соединяющие земную церковь с остальным челове-

ством, людям не открыты, поэтому никто не имеет права осуждать всех тех, кто находится вне Церкви, считал А. Хомяков [10, т. 2, с. 172].

С догматической точки зрения, чрезвычайно смелыми, если не сказать больше, являются слова А. Хомякова: «Христос есть не только факт, Он есть закон, Он осуществившаяся идея; а потому иной, никогда не слышавший святом, пострадавший в Иудее, в действительности поклоняется существу Спасителя нашего, хотя и не имеет счастья благословлять Его... имя. Не Христа ли любит тот, кто любит правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце отверсто для сострадания любви?.. Он любит Того, Кого не знает, подобно самарянам, которые поклонялись Богу, не ведая Его. Говоря точнее: не Его ли он любит, только под другим именем? Ибо правда, сострадание, сдоболие, любовь, самоотвержение, наконец, все поистине человеческое, все великое и прекрасное... все это не различные ли формы одного имени нашего Спасителя?... Наконец все христианские секты не заключают ли в своих недрах таких людей, которые, несмотря на заблуждения их учений... своими помыслами, своим словом, своими делами, всею своею жизнью... чувствуют Того, Кто умер за своих преступных братьев?.. всем виднеются во мраке... лучи вечного света» [там же, с. 173]. Эти мысли философа были близки В. Соловьеву и А. Ельчанинову.

Ю. Самарин не вполне разделял взгляды А. Хомякова: «Мне самому в течение жизни моей доводилось близко узнавать такие личности, перед которыми я должен был в душе глубоко преклониться, которые в царствии Божьем будут стоять значительно выше, чем многие возведенные в раз-

ряд так называемых святых, епископы, монахи и князья, и которые, однако, с полной верою признавали себя атеистами; эти люди, сами того не ведая, поклонялись Богу, которого, по видимому, не признавали, но который их понимал и слышал. Допуская все это, тем не менее я утверждаю, что нравственность без религии равняется лишенному корня растению, что обычай, предание, привычка, личное настроение и пр., как скоро стоят в противоречии со своим собственным основанием, не способны к жизни и рано или поздно должны подчиниться всемогущему закону логической необходимости...» [11, с. 43]. Философ считал, что настоящих материалистов нет, что «единственный во всем мире последовательный и стройный материалист – это бессловесное животное» [2, т. 6, с. 546].

«Вера» славянофилов была особой – «разумной». В некотором смысле, славянофильское понимание «веры» близко «философской вере» К. Ясперса. Немецкий философ считал, что вера пророков превосходит по своей мощности философскую веру, так как идет от непосредственного видения Бога, но уступает философии в ясности мысли. Однако, согласно А. Хомякову: «Вера не двояка, но едина – истинная и живая» [10, т. 2, с. 16], она охватывает всю сферу личности. Если есть вера, то она «возвышает» разум и «собирает» все силы духа.

По И. Киреевскому, человек – это его вера. Свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящих, ибо «вера не слепое понятие, которое потому только в состоянии веры, что не развито естественным разумом, и которое разум должен

возвысить на степень знания»; вера «также и не внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть, но авторитет вместе и внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума» [12, с. 250]. Вера – «гармоническое созвучие между убеждением чувственным и существенным», «живая потребность Искупления и безусловная за него благодарность» [там же, с. 284], «взор сердца к Богу» [там же, с. 290]. «Вера – не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, через которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с Высшим миром, с Небом, с Божеством)» [там же, с. 287]. Развитие разума естественного служит для веры только ступенями, и, превышая обыкновенное состояние ума, она тем самым вразумляет его. Н. Федоров критиковал понимание «веры» И. Киреевским: «Сознание об отношении живой Божественной личности к личности человеческой» [там же, с. 281]. Он считал, что правильнее: сознание об отношении «сынов и дочерей человеческих в их совокупности или братстве и в их отношении к Богу отцов» [13, с. 195]. По И. Киреевскому, там, где нет видимого, «наружного», единства, присутствует единство незримое, духовное, связывающее подвижника со всей церковью.

Приобщение человека к Церкви приводит не к стеснению, а к расширению его возможностей. Он доверяет не себе лично, а «возлагает свое упование на святость любвеобильной связи, соединяющей его с братьями; и такое упование не может обмануть его, ибо связь эта есть Сам Христос» [12, с. 171]. Если Дух любви принят людьми за руководящее начало в их взаимных согла-

шениях, то они необходимо приходят к признанию в каждом другом человеке его личности, то есть его ничем извне не ограниченной самостоятельности и свободы; и в то же время приводит людей к согласию, взаимному благоволению, единомыслию и единодушию. У Ив. Киреевского: «Над всеми же сами стяжите любовь, яже есть союз совершенства. И мир Божий да водворяется в сердцах ваших, в опыте и знании бысте во едином теле, и благодарии бывайте» [14].

«Православие» И. Киреевского отличается от «православия» А. Хомякова. На мой взгляд, И. Киреевский склонен к религиозному мистицизму и, одновременно, спиритуализму. Н. Федоров иронизировал по поводу него: «Киреевский, очевидно, слова «не о хлебе едином жив будет человек», перевел бы: «и без хлеба жив будет человек», так же, как и Толстой думает, что человеку не нужно жилище, ибо только животные имеют дома» [13, с. 196]. Н. Федоров не мог простить И. Киреевскому его неверия в воскрешение мертвых, о чем свидетельствует, с его точки зрения, известный эпизод во время смерти Н. М. Языкова: «...Крайнему спиритуалисту Киреевскому «воскресение мертвых» казалось очень грубым, мужицким...» [13, с. 9]. Спиритуализм И. Киреевского непостижимым образом уживался с практикой «внутреннего делания» афонских иноков, которую восприняли монахи Оптиной пустыни, находившейся рядом с имением мыслителя.

Интересно, что А. Хомяков, опираясь также на учение Г. Паламы, отрицал спиритуализм: «Жизнь будущая принадлежит не духу только, но и телу духовному, ибо один Бог есть совер-

шенно бестелесный» [10, с. 22]. Философ не признавал учения о прародительском грехе. Он стремился уравнять разумные творения, приписать всем им «плоть», которая нуждается в очищении. В святоотеческой традиции ангелы могут быть телесными только по отношению к Богу, вездесущему и неограниченному. Но в святоотеческом понимании «телесность» ангелов противопоставлена «телесности» человека. А. Хомяков, напротив, подчеркивал общность «телесности». Он высмеивал практику «умного делания» и непрестанной молитвы афонских исихастов. Позиция А. Хомякова по поводу «абстрактной» духовности и слов «не о хлебе едином жив будет человек» ясна из письма К. Аксакову: «...с молитвою о насущном хлебе, которую излишняя духовность толковала в смысле молитвы о дарах духовных (в эту натяжку впадали и иные из Св. Отцов)... Такова причина, почему я не допускаю или, лучше сказать, с досадою отвергаю в христианстве все эти периодические чудеса (яйцо пасхальное, воду Богоявленскую и пр.), до которых много охотников. Это все... дало бы... самому христианству характер идолопоклонства и, как вы говорите, немало было и есть еще попыток обращать веру в магию или, по моему названию, в кушитство» [10, с. 352, 353].

Он неоднократно подшучивал над любимой матерью, которая, получив в подарок два камешка со святой горы, клала их в кружку для питья: один – утром, другой – вечером. Хомяков нарочно ужасался, что камешки перепутаны, мать гневалась, требовала разбора, пока сын не признавался, что шутит [15]. Против идолопоклонства в христианстве протестовал и Ю. Самарин.

Душа государства – «господствующая вера народа» [3, т. 2, с. 278]. Государство, смешанное из различных вероисповеданий и, следовательно, из различных народных согласий, стремящихся по природе своей взаимно уничтожиться, распастся на отдельные самобытные устройства, – такое государство не стабильно, оно не сможет нормально развиваться. Полемицируя с А. Кошелевым, который считал, что наличие господствующей веры в государстве противоречит свободе вероисповедания и что такую веру легче использовать как средство в мирских целях, Ив. Киреевский отстаивал единоверие, расценивая равенство всех вер как угнетение всех вер в пользу одной, языческой: «Я ... совершенно сочувствую ... как христианин, ибо ... закон совести об открытом и необязанном исповедании своей веры есть закон христианский. Но я сомневаюсь в том, все ли виды язычества и все ли системы неверия найдут этот закон в своей совести. “Но совесть одна”, скажешь ты. Да, как одна истина. Это не мешает однако же человеку принимать часто за истину ложь. Совесть – это вера. Требовать одной совести ото всех людей – то же, что требовать одной веры» [3, т. 2, с. 265]. Ив. Киреевский считал, что православное государство возможно так же, как языческое, иудейское, магометанское. Критикуя тезис А. Кошелева о том, что верою государства служит общественное мнение, которое состоит из сумм вер человеческих, философ отрицал наличие свободы в таком государстве, ориентированном на частные, временные явления, говорит о невозможности в нем «гармоничного устройства» [3, т. 2, с. 278]. Ориентация на «мнение большин-

ства» может привести к законному господству грубой эгоистической силы, превосходящей по случайным обстоятельствам количественно. Не всякое правление, по его мнению, законно. Если в России что-нибудь делается противно православию, то будет враждебно ей. Чем больше будет проникаться духом православия государственность и правительство России, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее будет народ, крепче его правительство, благоустройство которого возможно только в духе народных убеждений. Ив. Киреевский не был апологетом монархии в том виде, в котором она существовала в современной ему России. В христианском государстве монарх должен находиться под властью верховной веры, «господствующей веры народа».

С точки зрения славянофилов, православная вера или русский народ никогда не требовали преследования других вер или чужих народностей. Среди православных жителей России до Петра I жили и язычники, и магометане, и разные еретики, именующие себя христианами, нестесненные, хотя и не имевшие особого влияния на ее общественное устройство или на общий характер ее нравов и убеждения и совершенно теряясь в своей незначительности под господством православия. Никогда народ не требовал от своих правительств ни насильственного обращения иноверцев, ни угнетения инородцев, но не желал только их господства.

Все изменилось с конца XVII в., когда в России началось гонение на... православных: «Раскольникам, то есть православным, рубили головы, гноили их по казематам, вынуждали скрываться в дебрях и бежать за границу

только для того, чтобы открыть свободный доступ иезуитам для пропаганды в православной Руси католичества» [14, с. 94]. По В. О. Ключевскому: «Раскольникам-бородачам предписан особый костюм, и даже их женам, природой избавленных от побородного налога, велено в наказание за мужнюю бороду носить длинные опашни и шапки с рогами. Купцам за торг русским платьем – кнут, конфискация и каторга» [16, с. 110]. «Согласно Петру, “монахи – это тунейдцы и лентяи, которые только и делают, что питаются от чужих трудов и проводят время в праздности”» [там же, с. 111].

В древней Руси монастыри определяли характер народного мышления и были наполнены выходцами из всех классов [7, с. 227].

Под народом славянофилы подразумевали не одно простонародье, но все классы общества. Понятие «русский народ» у них даже как бы возвышается над социальными классами. Например, в письме к М. Погодину И. Киреевский писал: «Если была темная точка в светлом уме Карамзина, то, конечно... о воспитании грубого и невежественного народа просвещенным правительством!.. Разум народа – в церквях, в университетах, в литературе, в убеждениях сословий и пр. – В правительстве – народная воля; может ли быть воля умнее разума? Может казаться умнее, когда, не слушаясь разума, подражает чужому образу действий. Отсюда минутный блеск и неминуемое расстройство организма» [3, т. 2, с. 241]. Под «народным началом» славянофилы подразумевал ту цельность духа, которая выработалась в русском народе под влиянием православия и до некоторой степени уцелела в нем, а не конкретный народ с его

конкретными верованиями и бытом. С. С. Уваров боялся «народности», и не случайно: в период «мрачного семилетия» реакционные круги даже триединую формулу стали воспринимать почти как крамольную и возрадовались отставке графа в 1849 г. [там же, с. 187].

Первым критиком И. Киреевского стал... А. Хомяков, который в работе «По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»» справедливо заметил, что обращение к христианству на Руси, хотя и произошло, но было «неясно осознано», потому что традиции и обычаи языческих времен были сильны, они сохранялись под христианским именем. Возникшее на Руси двоеверие стало системой воззрений, в которой разные пласты – культуры, уходящей корнями в язычество, в архаические верования и обычаи, и церковно-христианской – не просто сосуществовали, но, пересекаясь, взаимодействовали. Причину неясного сознания нашими предками христианства А. Хомяков видел в отсутствии или неопределенности логического знания, которое является внутренним руководителем, укрепляющим волю. Именно это приводит русских к слепоте, шаткости, непоследовательности, одичанию, искажениям [см.: 17, с. 242].

В связи этим интересно замечание Л. Карсавина, считавшего, что большинство писавших о русском национальном характере и русской идее допускали существенную ошибку: усмотрев те или иные черты русского народа, они диалектически раскрывали их, мысленно усовершенствовали и затем переносили, как идеал, в чаемое будущее; но отсюда совсем не следует,

что идеал осуществится, перейдет из потенции в действительность. Возможно, что актуализироваться ему мешают какие-нибудь иные русские свойства (например, косность, лень), утрата веры, или иные потенции мировой истории [см.: 4, с. 157–216].

Позицию славянофилов можно определить как «супранационализм», подразумевающий развитие собственных национальных традиций и уважение при этом всего того, что есть «истинного» в жизни Запада. Они мечтали о воплощении принципа соборности в национальной сфере и выдвигали теократический идеал. Идеи ранних славянофилов стали важным истоком историософских поисков мыслителей серебряного века.

12. *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. – М., 2002.
13. *Федоров Н. Ф.* Соч.: В 4 т. – Т. 2. – М., 1995.
14. *Киреевский И. В.* РГАЛИ. – Ф. 236. – Оп. 1. – Ед. хр. 10.
15. *Хомяков А. С.* – ГИМ. Отдел письменных источников. – Ф. 178. – № 1, 35.
16. *Иванов В. Ф.* Русская интеллигенция и масонство. От Петра I и до наших дней. – М., 2008.
17. *Хомяков А. С.* По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // *Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства: А. Хомяков и И. Киреевский. – М., 1995.
18. *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея // Сочинения. – М., 1993.
19. *Венгер А.* Рим и Москва. 1900–1950. – М., 2000. ■

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Хомяков Д. А.* Православие (как начало просветительно-бытовое, нравственное и общественное). – М., 1907.
2. *Самарин Ю. М.* Соч.: т. 1–10, 12. – М., 1871–1911.
3. *Киреевский И. В.* ПСС: В 2 т. – М., 1911.
4. *Булгаков С. Н.* Моя родина (Автобиографические заметки). – Paris, 1991.
5. *Хомяков А. С.* ПСС: В 8 т. – М., 1900–1914.
6. Соборный разум: орган христианского жизнестроительства в свободе. – 1922. – 26 (13) ноября.
7. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика п. п. XIX в. – М., 1979.
8. *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. – М., 1996.
9. *Тихонов А. К.* Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – СПб., 2008.
10. *Хомяков А. С.* Соч.: В 2 т. – Т. 2. – М., 1994.
11. *Самарин Ю.* Из посмертных сочинений Ю. Ф. Самарина. Два письма об основных истинах религии, по поводу основных сочинений Макса Мюллера. – М., 1878.