

Н. П. ИЛЬИН



МОЯ БОРЬБА
ЗА РУССКУЮ
ФИЛОСОФИЮ

Избранные очерки и статьи



СТАНОВЛЕНИЕ
НАЦИОНАЛ-ПЕРСОНАЛИЗМА
КАК ФИЛОСОФСКОЙ ОСНОВЫ
РУССКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Санкт-Петербург

АЛЕТЕЙЯ

2020



НЕЗАВИСИМЫЙ
АЛЪЯНС



УДК 1(091)
ББК 87.3(2)
И 460

Ильин Н. П.

И460 Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи / Н. П. Ильин. – СПб.: Алетейя, 2020. – Т. 2. Становление национал-персонализма как философской основы русской идеологии. – 462 с.

ISBN 978-5-00165-102-4

В продолжение темы борьбы за адекватный образ русской философии рассматривается процесс постепенного формирования в России в XVIII–XIX вв. различных идеологических доктрин, способных ответить на вызовы новой эпохи русской истории. Особую роль в этом процессе сыграло начало народности, принятое правительством в качестве самостоятельного культурно-исторического принципа. Показано, что как «западники», так и «славянофилы», полагая высшим принципом идею «общечеловеческого братства», оказались в оппозиции к началу народности. Напротив, сочетание этого начала с христианской идеей личности стало у ряда русских мыслителей ядром философской концепции, которую автор определяет как национал-персонализм, в котором видит сохранившее свой потенциал основание русской национальной идеологии. Рассматривается ряд конкретных выражений этой концепции, среди которых выделяется «этический национализм» Н. Г. Дебольского. В заключение автор рассматривает метафизическую сущность национализма и четко разграничивает подлинный национализм и его псевдоморфозы. Книгу дополняют сжатые «энциклопедические» характеристики ряда классиков русской философии, которые подошли к концепции национал-персонализма наиболее близко.

ISBN 978-5-00165-102-4



9 785001 651024

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)

© Н. П. Ильин, 2020
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2020

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ТОМУ

(краткий обзор основного содержания)

Известны слова графа Сергей Семеновича Уварова: «Если мне удастся отодвинуть Россию на пятьдесят лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно». Естественно, под «теориями» Уваров имел в виду проекты революционного толка. И не менее естественно отсчитывать «пятьдесят лет» от начала 1834 г., когда была обнародована знаменитая «уваровская триада», выражающая *принципы новой русской идеологии*: «**Православие, самодержавие, народность**».

Очевидно также и то, что Уваров недооценил силу своего, без преувеличения, *духовного подвига* (безоговорочно поддержанного императором Николаем Павловичем). Революционные (да и либерально-демократические) *теории* перешли в масштабные революционные *действия* не через пятьдесят, а только через *семьдесят с лишним лет*, выжившись в так называемой «первой русской революции» 1905-1906 гг. А если учесть ее сокрушительное поражение и то, что реванш был взят «теоретиками» лишь в 1917 г. и закреплялся в ходе кровавой Гражданской войны, завершившейся не ранее 1922 г., мы получаем уже *почти девяносто лет*, то есть **заметно больше, чем просуществовал СССР**, официально созданный 30 декабря 1922 г.

Читатель может выразить сомнение в том, что всё дело только в «уваровской триаде». Конечно, не только в ней, но

также и в ней, даже *преимущественно* в ней, а еще конкретнее — в ее третьем, принципиально новом члене — **народности**. Однако признав значение народности как понятия, выразившего *сознательное национальное единство русского народа*, мы должны поставить вопрос о том, почему это значение стало стремительно падать где-то на рубеже XIX — XX столетий?

По сути дела, опасность такого падения предвидел еще в 1880-е годы выдающийся русский философ и педагог *Н. Г. Дебольский* (статья о котором является по-своему *центральной* в этом томе). Читая его главный труд «О высшем благе», становится особенно ясно, что идейная деградация политических сил, призванных противостоять революции, была связана с фактическим **отказом от идеи народности**, отказом тем более опасным, что он, как правило, *прикрывался* этой идеей и одновременно сводил ее к «*верности Православию и самодержавию*». Тем самым народность не признавалась *самостоятельным* началом, на почве которого только и возможен подлинный, преисполненный *веры в себя русский национализм*.

В свою очередь та легкость, с которой понятие народности перешло в разряд второстепенных понятий, была связана, среди прочего, с недостаточно глубоким *философским осмыслением* этой судьбоносной идеи, которая, если вспомнить *И. В. Киреевского*, связана с *национальной крепостью* любой культуры. Вспомнить Ивана Киреевского особенно уместно потому, что все остальные «родоначальники славянофильства» фактически *не приняли* идею народности, увлеченные космополитическими по своей сути идеями «соборности», «всемирного братолюбия» и проч.

В обзорной работе, которой открывается этот том, показано, что только у т. н. *почвенников* начало народности находится и *признание*, и *понимание*; в первую очередь у *Ап. А. Григорьева*, затем у *Н. Н. Страхова* и (увы, только на сравнительно короткое время) у *Ф. М. Достоевского*, который

впоследствии увлекся химерической «всечеловечностью». Следующий этап в развитии идеи народности особенно тесно связан с творчеством *П. Е. Астафьева* и, как уже отмечалось, Н. Г. Дебольского. К сожалению, только с серьезными оговорками можно поставить в один ряд с ними *Н. Я. Данилевского*, чья идея «культурно-исторических типов» (как показано в упомянутой выше работе) является по своей сути *расовой*, а не *национальной*.

Недостаточная философская продуманность идеи народности привела ряд талантливых русских «консерваторов» к непониманию того, что существуют два *диаметрально противоположных типа революций*: **революции космополитические** и **революции национальные**. Как следствие, в среде российских консерваторов укрепилось настроение, которое автор называет *антиреволюционным синдромом* и которое отвергает *революционные преобразования* как таковые. Это настроение рассматривается в специальном разделе, где также раскрыт приоритет Н. Н. Страхова в создании концепции **русской цивилизации**, причем не как законченной данности, а как важнейшей исторической задачи. Тем более печально, что замечательная статья Страхова вызвала постыдные доносы и вздорные политические обвинения со стороны известных «боевиков пера» в лице И. С. Аксакова и М. Н. Каткова. Этот вроде бы не самый значительный эпизод бросил тень на все последующее развитие русской национальной философии и потому потребовал углубленного анализа.

Наконец, хотелось бы подчеркнуть то особое место, которое занимает во втором томе «Моей борьбы» статья «**Сущность национализма**», подводящая основные итоги *подлинных* достижений русской философии, позволяющих видеть в **национал-персонализме** ее настоящее **метафизическое ядро**.

Раздел первый

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В РУССКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ

Формирование основных типов русской национальной идеологии

от М. В. Ломоносова до Н. Я. Данилевского

§ 1. От российского патриотизма к русскому национализму

Присукая к такой злободневной теме, как русский национализм, исследователь сталкивается с двояким соблазном: или слишком поспешно погрузиться в эту злободневность, или начать совсем издалека, скажем, с «Повести временных лет», дабы легче было соблюдать принцип *sine ira et studio*. Избегая этих крайностей, вспомним, что «В начале было Слово», а так как «в русском языке слово *нация* <...> известно с Петровского времени» [1: 562], то от него мы и будем отправляться. Это не значит, что мы считаем время Петра I временем *рождения* русского национализма. Как *образ действий* он заявил о себе значительно раньше, в продолжительный период «превращения Московского удела в национальное велико-

русское государство» [2: 195], но как образ мыслей, как сознательный национализм, он начал формироваться только в непосредственной связи с реформами Петра Великого.

Связь эта наложила свой отпечаток на всю последующую судьбу русского национализма и во многом определила его основные проблемы. Одна из них выражена в известных словах Н. М. Карамзина: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр» [3: 389]. Следует, однако, признать, что Карамзин предъявил Петру не совсем справедливое обвинение. Ведь именно при Петре и после него, в течение всего XVIII столетия, русским людям непрерывно напоминали, что они — «россы», «россияне», «сыны Российские», «российские чада», принадлежат к «роду российскому» и т. д. Простое слово *русские* оказалось практически вытесненным из лексики целой эпохи. Своего апогея это «вытеснение» достигло у М. В. Ломоносова, который в выступлениях против засилья иностранцев в Академии Наук отстаивал особые права русских ученых в качестве «природных россиян». Тем не менее, с точки зрения развития русского самосознания, «российскую» риторику нельзя оценивать однозначно.

С одной стороны, эта риторика отдавала дань самому зримому для современников результату деяний Петра Великого — превращению Московского царства в могущественную европейскую державу, Российскую империю. *Причастность* к этому могуществу (*imperium*) каждого русского человека как раз и передавали слова «росс», «россиянин»; причастность не случайную, а «природную», органическую; причастность сына — «сына Отечества», как стали говорить именно в эту эпоху. Правда, человек, осознавший такую причастность — это скорее патриот, чем националист. Однако чувство своей связи с чем-то более значительным, чем он сам, является элементом, общим для патриота и националиста. Выдвинув на первый план служение Отечеству как важнейшее общее дело всех русских

людей, Петр спаял их в единство, притягательное, помимо прочего, и своей новизною. Поэтому совсем не случайно образ Петра как *национального героя* без труда затмил созданный его противниками образ «антихриста в немецком платье». Национально-героическое восприятие фигуры Петра I только усиливалось после его смерти. И настал день, когда его дочь Елизавета Петровна победоносно взошла на трон с обещанием «править Россией посредством русских людей», что и определило «прочность и популярность нового царствования, объявившего своим лозунгом верность традициям Петра Великого» [2: 539-340]. Таким образом, российский патриотизм естественным образом претворялся в русский национализм.

Но существовала и другая сторона «общего дела», состоявшего в самоотверженном служении Отечеству. Постепенно и все отчетливее проступал вопрос: что же является ценностью более высокого порядка: Российское государство или русский народ? Теперь национализм оказывается уже не союзником патриотизма, а скорее его оппонентом, ибо там, где один заявляет — *русские для России*, другой настаивает — *Россия для русских*.

Для выдающихся умов, сложившихся под прямым влиянием Петровской эпохи, само собой разумелось первое. В «сохранении и размножении российского народа <...> состоит величество, могущество и богатство всего государства, а не в обширности, тщетной без обитателей» [4: 384], пишет Ломоносов в ноябре 1761 г. И. И. Шувалову. Отношение между государством и народом явно понимается как отношение *собственника к его собственности*. Ряд мер, предлагаемых Ломоносовым для сохранения и умножения этой собственности, демонстрирует его поразительное безразличие к русским народным обычаям, традициям, верованиям. Своего *pes plus ultra* это безразличие достигает в предложении Ломоносова «в России вселенский собор составить», который перенесет Великий пост (а значит, и Светлое Воскресение) с

весны на более подходящее (с точки зрения биологических и хозяйственных ритмов) время года. Эту рекомендацию Ломоносов завершает восклицанием: «Российский народ гибок!». Может показаться даже, что Ломоносов иронизирует, но это не так; он просто последователен в своей верности духу петровских преобразований, всецело связанных с созданием могущественного и процветающего государства, *обладающего* жизнедеятельным населением.

Причем не обязательно русским. Ломоносов предлагает активнее привлекать «к поселению в России» иностранцев, причем речь идет не об отдельных лицах. «Пространное владение великой нашей монархини в состоянии вместить в свое безопасное недра целые народы» [4: 402] — торжественно заключает Ломоносов, показывая, насколько буквально он понимал «российский народ» как «богатство», которое может прирастать не только органически, изнутри, но и механически, извне. Гениальный сын великой эпохи, Ломоносов последовательно, ясно и весьма рельефно выразил ее главную идею — идею Российского государства как высшей ценности. В лучах этой идеи другая идея — идея русского народа, и до того не существовавшая в качестве автономной идеи, *всецело* подчиненная до Петра идее народа «православного», продолжала светить лишь отраженным светом, теперь как идея народа «российского».

Но, достигнув своего апогея, патриотическое сознание начинает обращаться вглубь себя, к своим национальным корням; сын Отечества начинает ощущать себя и *сыном своего народа*, даже этим последним — в первую очередь. *Русское* уже не поглощается *российским*, но и не возвращается в лоно *православного*, а приобретает самостоятельное значение и достоинство — приобретает в несомненной связи с горячими спорами о выборе верного пути к литературному языку, адекватному новой исторической реальности. Народ, или «язык», обретает *субъектность*, пусть и не безусловную, в национальном языке.

Следует отметить, что в данном случае мы не шли по какому-то «особому пути». По словам американского исследователя, «формирование национального светского литературного языка, наряду с борьбой против иностранных влияний на него» происходило в период XVI–XVIII вв. в Италии, Франции, Германии, Англии, так что в этом отношении «развитие России вполне сопоставимо с западным» и выражает процесс «созидания культуры, сознающей себя и свое достоинство» [5: 85].

В споре о том, каким должен быть русский литературный язык (а шире, язык русской культуры), участвовали, наряду с М. В. Ломоносовым, также В. К. Тредиаковский, А. П. Сумароков и другие выдающиеся писатели XVIII в. Его продолжили уже в XIX в. А. С. Шишков и Н. М. Карамзин, а также многочисленные «шишковисты» и «карамзинисты». «Творчество Пушкина подводит итоги этой полемики» [6: 84], в том числе и в плане соотношения между «российским» и «русским». Конечно, Пушкину был чужд ригоризм литературных «направлений»; он безошибочно угадывал, когда *уместно* использовать архаичный «высокий штиль», вопрошая, например: «*Кто устоит в неравном споре: // Кичливый лях иль верный росс?*». Но там, где вопрос ставился с особой серьезностью, без тени улыбки, русский человек и русский народ неизменно назывались своим настоящим именем: «*Иль русского царя уже бессильно слово? // Иль нам с Европой спорить ново? // Иль русский от побед отвык?*». Тот факт, что русский народ и русский человек снова стали — по крайней мере, на уровне литературной нормы — *русскими*, был глубоко важен; он выражал, если угодно, дух времени. Дух, который становится *национальным духом* по мере того, как обретает способность видеть в народе реальность, самостоятельную по отношению к государству и даже *равноправную* с ним. Именно такой взгляд на народ мы находим у ряда мыслящих русских людей эпохи Екатерины Великой, когда в русском языке стало закрепляться понятие *нации*.

Выразительным памятником того, как русская культурная элита («an aristocracy of education and intellect», по выражению Х. Роггера) усваивала язык и дух национализма, является «Рассуждение о непременных государственных законах» Д. И. Фонвизина, написанное им, по-видимому, в начале 1780-х годов, когда в кругу братьев Паниных «неоднократно вставал вопрос о передачи власти Павлу — законному претенденту на русский престол» [7: 680]. Но сейчас нас интересует не сиюминутная подоплека «Рассуждения», а его общая идейно-политическая (и в каком-то смысле *философская*) установка.

Фонвизин отмечает, что «без непременных государственных законов <...> нет того политического тела, которого члены соединялись бы узлом взаимных прав и обязанностей» [7: 255]. Это «политическое тело» он в дальнейшем называет *нацией*, используя это слово не менее десятка раз на страницах своего лаконичного текста. Он решительно подчеркивает право нации на восстание в том случае, когда из-за произвола государя и его «любимцев» она оказывается «в гибельном положении». Право нации «разорвать свои оковы» Фонвизин связывает, вполне в духе времени, с идеей «общественного договора», который понимается им как «первобытный» договор между нацией и монархом. Последний «должен знать, что нация, жертвуя частью естественной своей вольности, вручила свое благо его попечению, его правосудию, его достоинству», и это знание налагает *ответственность*, связанную с самой сутью монархии.

Акцент на «вольности» нации побуждает современного исследователя утверждать, что под нацией Фонвизин подразумевает не весь народ, а только «корпорацию российского дворянства» [8: 12]. С этим, однако, нельзя полностью согласиться. Дворянство для Фонвизина — это «почтеннейшее из всех состояний», которое обязано «корпусом своим представлять нацию», именно *представлять*, а не *состав-*

лять. В другом месте «Рассуждения» Фонвизин прямо связывает право на восстание против деспотизма и произвола с *народом*, заявляя: «Тиран, где б он ни был, есть тиран, и право народа спасать бытие свое пребывает вечно и везде непоколебимо» [7: 263]. Тем самым подчеркивается если не синонимичность, то близость понятий «нация» и «народ».

Нельзя не обратить внимание и на то, что Фонвизин различает формальную и реальную «вольность», выступая с самой резкой критикой Запада. Вот что он пишет о Франции во время своего заграничного путешествия 1777-1778 гг.: «Первое право каждого француза есть вольность; но истинное настоящее его состояние есть рабство, ибо бедный человек не может снискать своего пропитания иначе, как рабскою работою, а если захочет пользоваться драгоценною своею вольностью, то должен будет умереть с голоду. Словом, вольность есть пустое имя и право сильного остается правом превыше всех законов» [7: 460]. И добавляет в другом письме: «Божество его (француза — *Н. И.*) — деньги».

Но, конечно, автора «Рассуждения», даже с учетом его резких выпадов против западной действительности, никак нельзя считать «предшественником славянофилов»; нельзя, прежде всего, потому, что он признаёт за нацией право на политическое действие, причем самое радикальное, по сути революционное. И делает это еще до первых раскатов Французской революции. Оpoznанный Фонвизиним — чисто теоретически, еще без «подсказки истории» — *революционный потенциал национализма* стал впоследствии одной из главных причин недоверия, которое русское правительство нередко проявляло к национализму как таковому.

Влияние на Д. И. Фонвизина целого комплекса западноевропейских идей несомненно. И потому в словах о том, что «поиск национальной идентичности был одним из аспектов вестернизации русского общества» [5: 277], есть несомненная доля истины, — но далеко не вся истина. На-

ционализм каждой нации коренится в ней самой. «Европейские влияния только пробудили те струны и силы, которые уже хранились в русских душах» — писал впоследствии Н. Н. Страхов в статье «Ход нашей литературы, начиная от Ломоносова», где отмечал также: «Век Екатерины был временем удивительного примирения двух противоположных начал, под действием которых развивалась Россия, — наплыва Европейского просвещения, и ревнивого охранения своей самобытности, своей государственной силы, своих народных интересов» [9: 17, 39].

Именно взаимодействие этих «противоположных начал» определило творческий путь целого ряда выдающихся русских людей, среди которых Страхов выделяет, в первую очередь, Николая Михайловича Карамзина (1766-1826). Первоначально он находился во власти космополитических убеждений, откровенно выраженных, например, в письме из Парижа в 1790 г.: «Все *народное* ничто перед *человеческим*. Главное дело быть *людьми*, а не Славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для Русских; и что Англичане или Немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то *мое*, ибо я человек!» [10: 254]. Но спустя двенадцать лет, в начале царствования Александра I, Карамзин размышляет на ту же тему уже в совершенно ином ключе. В статье «О любви к отечеству и народной гордости» (1802) он пишет: «Я не смею думать, чтобы у нас в России было не много патриотов; но мне кажется, что мы излишне *смирны* в мыслях о народном своем достоинстве, а смирение в политике вредно. **Кто самого себя не уважает, того, без сомнения, и другие уважать не будут.** Не говорю, чтобы любовь к отечеству долженствовала ослеплять нас и уверять, что мы всех и во всем лучше; *но русский должен знать цену свою*» [11: 94].

А вот его важнейшее замечание на тему, которую можно назвать — несколько забегаая вперед — темой нашей «всемирной отзывчивости»: «Мы никогда не будем умны чу-

жим умом и славны чужою славою: французские, английские авторы могут обойтись без нашей похвалы; но русским нужно по крайней мере внимание русских». *Внимание русских к русским* для Карамзина важнее, чем внимание к чужому. Внимание последнего рода он не отвергает, он ценит в русском человеке качество *переимчивости*, но при этом подчеркивает: «Есть всему предел и мера: как человек, так и народ начинает всегда подражанием; но должен со временем быть *сам собою*, чтобы сказать: *я существую нравственно!*» [11: 96–97].

На протяжении всей статьи Карамзин то и дело сопоставляет народ и человека; а еще точнее, народ и отдельную личность. При этом он отчетливо видит именно в *личности* первоисточник «общественных» чувств: «любовь к собственному благу производит в нас любовь к отечеству, а личное самолюбие — гордость народную, которая служит опорой патриотизма» [11: 93–94]. Как и для Фонвизина, для Карамзина чувства *личного и национального достоинства* нераздельны, причем первое является предпосылкой второго. С такой точкой зрения согласятся впоследствии далеко не все, но *персоналистический* взгляд, намеченный Карамзиным (пусть еще в достаточно наивной форме), найдет своих сторонников и получит более точное выражение и весомое философское обоснование.

Тот факт, что поворот к национализму сопровождался *поворотом к человеку*, в немалой степени объясняется тем, что для мыслящего националиста особый интерес представляет *национальная психология*. В связи с этим необходимо отметить размышления Петра Алексеевича Плавильщикова (1760–1812), талантливого актера, драматурга и публициста. В 1792 г. в журнале «Зритель» появилась его статья с выразительным названием «Нечто о врожденном свойстве душ Русских». На деле автор говорит о целом комплексе свойств, отмечая, например, русское гостеприимство (которое позволяет иностранцам «жить весело за

счет Российского добродушия и над ним насмехаться»). Но дело не ограничивается подобными, пусть и не лишеными остроумиями, банальностями. Среди всех свойств «душ Русских» Плавильщиков выделяет «свойство, которое ни один народ не имеет; оно состоит в непостижимой удобности всё понимать». При этом автор сразу подчеркивает: *понимать* — это совсем не то же, что *перенимать*, то есть «схватить только поверхность». «*Понимать* же значит проникать мыслями во внутренность дела, доходить до основания и ясно постигнуть умом его существо: в таком случае человек сам бывает творцом и может превзойти своего учителя»[12: 168–169].

Читая слова «чего Русский не поймет, то будет навсегда сокрыто от всех племен земнородных», трудно, конечно, удержаться от улыбки. Но в данном случае преувеличение служит важной практической цели. А именно, Плавильщиков категорически возражает, на основании сказанного, против моды приглашать иностранцев в качестве воспитателей и наставников русского юношества. Возражает не только потому, что они склонны «вливать в Россиян ненависть и презрение к России». Даже если речь идет об иностранных учителях, свободных от этой склонности, они всё равно будут воспитывать только *подражателей*, а не *творцов*; а «где нет творческого духа, там не и произведения»[13: 10]. *Русское юношество должны воспитывать и обучать русские же наставники*, и это необходимо не только с нравственной точки зрения, но и с точки зрения самостоятельного культурного творчества.

Тема воспитания и образования русского человека в *национальном духе* постепенно выходит на первый план. Подобная тема является одной из важнейших для любой культуры, а в России она получила исключительное значение в силу того, что наша государственная мощь, очевидная уже к концу XVIII в., парадоксальным образом сочеталась с явным господством западных идей в области воспитания

и образования дворянской и аристократической молодежи. И не только иноземных идей, но и самих иноземцев; говоря о царствовании Екатерины II, В. О. Ключевский отмечает «педагогическую монополию» французских гувернеров, которые по большей части внушали своим воспитанникам радикально «республиканские» принципы [14: 129–130].

Не внес существенных перемен и приток эмигрантов из той же Франции по мере усиления в ней революционного террора. Здесь уместно отметить, что во время Французской революции (как и много позже во время революции 1917 г. в России) немалая часть дворянства и даже аристократии упорно придерживалась не только либеральных, но и прямо «якобинских» убеждений. А там, где происходил отказ от этих убеждений, им на смену приходили взгляды столь же сомнительные. Ярким примером может служить знаменитый граф Жозеф де Местр (1753–1821), который ходил в якобинцах еще в 1795 г., когда ужасы революционного террора уже стали фактом истории. Но и превратившись в ультрароялиста, он продолжал оправдывать и даже восхвалять «революционное правительство» за то, что оно «закалило душу Французов в крови» и отстояло «целостность самого прекрасного царствия после Царствия небесного» [15: 24].

Однако с началом XIX века ситуация в русском обществе начинает постепенно меняться. Хотя в деле воспитания молодых дворян продолжают доминировать иноземные учителя и иноземные идеи, растет число образованных русских людей, призывающих «коренным образом перестроить всю жизнь и все обычаи дворянского общества, чтобы обратить его к *русской оригинальности, от которой мы удаляемся ежедневно*» [16: 24]. Выделенные слова принадлежат, как сообщает Н. И. Казаков, рано умершему поэту Андрею Ивановичу Тургеневу (1778–1801). Свой голос в защиту «русской оригинальности» подают А. Ф. Мерзляков, А. С. Кайсаров (автор труда «Мифология славянская

и российская»), А. Ф. Воейков (предметом сатиры для которого служит «воспитанный французами дурак»). О том, что принятый в дворянской среде стандарт воспитания не способствует формированию достойных сынов Отечества, много писал и Федор Васильевич Ростопчин, будущий московский генерал-губернатор, в сочинениях которого, по-видимому, впервые прозвучал (еще в 1807 г.) призыв «стоять за веру, за царя и за отечество» [17: 149].

В публицистике начала XIX века то и дело встречаются произведения практически забытых сегодня авторов, отмеченные глубиной мысли в сочетании с сильным национальным чувством. Такова, например, статья Якова Андреевича Галинковского (1776–1816) «Мнение о характере Русских». Выражая свое намерение говорить «об общем свойстве целой Нации», Галинковский уточняет: «Тысячи бесхарактерных, испорченных Россиян не составляют еще целого народа; и когда мы знаем, что может быть два миллиона только преобразились в иноплеменных, *не своих*, то можем ли сомневаться, чтоб *двадцать* не было настоящих Русских: сохранивших нерушимо свой коренной характер» [18: 159–160].

Но в чем суть этого характера? Перечислив, подобно Плавильщикову, ряд «добрых свойств» русского человека, Галинковский доходит до главного: «Вообще Русский, сколько может один отвечать за всю Нацию, есть совершенный *Еврипидов человек*: он таков, как есть, не таков, как должен быть» [18: 165]. Чтобы понять настоящий смысл этих слов, надо вспомнить, что здесь имеется в виду следующее место в «Поэтике» Аристотеля: «Софокл говорил, что сочиняет людей такими, как они должны быть, а Еврипид — как они есть» [19: 676–677]. В этом споре Галинковский принимает сторону Еврипида. Если Софокл изображает человека с точки зрения его соответствия некой идеальной норме, то для Еврипида важнее всего подлинность человеческого существования, право и способность человека *быть самим*

собою. По мнению Галинковского, у русского человека стремление к *самобытности* проявляется особенно сильно, даже составляет условие *sine qua non* его общественного и личного бытия. Поэтому для русских совсем не естественно *подражание*, которое, тем не менее, «превратилось у нас в совершенную язву» под влиянием «нынешнего нашего воспитания». В то же время автор призывает не преувеличивать глубину этой «язвы» и подчеркивает то сопротивление, которое национальная природа русского человека оказывает ложному космополитическому воспитанию: «Одна наружность погибла; коренные мнения и свойства остались те же» [18: 174].

Как уже отмечалось, тогда же, в самом начале XIX столетия, распрощался с идеями космополитизма Н. М. Карамзин — и приступил к систематическим занятиям русской историей, создав в итоге «Историю Государства Российского» — «первый цельный взгляд на русское историческое прошлое» [2: 22]. Значение этого произведения как «катализатора» роста русского национализма огромно; впрочем, и в этом случае на русской почве проявилась общеевропейская тенденция, ибо «историография играла важнейшую роль в формировании национального сознания и национальных чаяний по крайней мере еще с эпохи Ренессанса» [5: 186]. Конечно, у Карамзина был ряд предшественников, среди которых необходимо отметить немецких ученых, посвятивших себя изучению русской истории. Сохранилось немало свидетельств того интереса и сочувствия, с которым их деятельность воспринималась видными представителями русской культуры. Так, В. А. Жуковский, назвавший Карамзина «воскресителем прошедших веков бытия нашего народа», сообщил в 1810 г. о том, что «прочитал с *жадностью*» первую часть сочинения Августа Шлёцера «Нестор» и собирается теперь изучать русские летописи, чтобы при этом «особенно следовать за образованием русского характера». В том же письме Жуковский резюмирует взгляд

на историю, сложившийся у него при чтении «Нестора»: «Политические происшествия можно назвать воспитанием того отвлеченного существа, которое называют *нациею*» [20: 468–469].

В спорах о русской истории особое место занял вопрос о так называемом «призвании варягов», который по существу заключал в себе два вопроса: вопрос об этнической принадлежности первых князей и вопрос о том уровне цивилизации, на котором находились тогда восточные славяне. Ломоносов эти моменты не различал и был убежден, что допускать «призвание» значит считать, что «до призвания князей русские не знали цивилизации и обязаны ею германскому элементу» [21: 161]. Но уже современник Ломоносова Василий Никитич Татищев (1686–1750) отчетливо разделял эти моменты. Поэтому он, с одной стороны, включил в свою «Историю Российскую с самых древнейших времен» текст работы основоположника «норманнской теории» Г. С. Байера «О варягах», но с другой — отстаивал древность славянской культуры, ссылаясь на античных и византийских авторов.

Другой видный предшественник Карамзина, Иван Никитич Болтин (1735–1792), стал автором двух обширных трудов по русской истории, написанных после того, как француз Леклерк (*LeClerc*), осыпанный милостями при дворе Екатерины II, выпустил многотомный трактат, «со страниц которого Россия представляла последним оплотом невежества и деспотизма в Европе» [5: 228]. Возражая Леклерку, Болтин развивает «первую в России философию истории» [5: 230], в которой нетрудно заметить влияние идей Просвещения, поставленных, так сказать, на службу Отечеству. Особенно энергично Болтин подчеркивает тезис о неизменной, всегда и везде одинаковой *природе человека*: «Добродетели и пороки суть всех веков и всех народов. Видим мы образцы редкие добродетели в самых грубых, и самые ужасные злодеяний примеры в наипросвещенней-

ших народах, и едва ли в сих не чаще» [22: 82]. Различия между народами Болтин связывает исключительно с природно-географическими факторами. Таким образом, ссылка на единство *нравственной* природы людей позволяет Болтину отвергнуть принципиальное отличие России от Европы, показывая, что «для каждого явления русской истории можно найти параллель в истории Запада» [5: 230]. Одновременно, с учетом разницы в природных условиях, теряют силу главные обвинения в адрес России, например, обвинение в стремлении непрерывно расширять свои границы. По этому поводу Болтин замечает: «О России судить применяясь к другим государствам Европы, есть то же, что шить на рослого человека платье по мерке, снятой с карлы» [23: 152].

Нетрудно заметить основное различие между философско-историческими взглядами Болтина и Карамзина. У Болтина все нравственное, все духовное в человеке — *общечеловечно*, не имеет отношения к его национальности, которая рассматривается как чисто биофизический фактор. В этом отношении Болтин — прямой предшественник «западников». Совершенно иначе у Карамзина. В основе его «философии истории» лежит убеждение в том, что «дух народный составляет нравственное могущество государств, подобно физическому, нужное для их твердости» [3: 338]. Карамзина нередко обвиняли в том, что он написал историю *государства*, а не историю *народа*. Но основанием государственного могущества был для Карамзина именно *дух народа*, сознание своего национального достоинства и способность его отстаивать перед врагом; об этом свидетельствует множество страниц его «Истории». Характерно, что представитель позднейшего *либерального славянофильства* Орест Миллер, категорически отрицая национализм своих учителей — классических славянофилов, утверждал, что именно «Карамзин подходил к тому, что называется теперь *националом* <...>. Наши теперешние “националы” —

это лже-славянофилы. Они скорее *ново-карамзинисты à la Bismark*» [24: 43].

Вместе с тем, очевидно, что в своей «Записке о древней и новой России», составленной накануне наполеоновского нашествия, Карамзин выразил ряд идей, впоследствии развитых славянофилами. Основное *настроение* автора «Записки» — это резкое, даже беспощадное осуждение «правительства» за унаследованную от Петра I «излишняя любовь его к государственным преобразованиям», проводимым по европейским образцам. Если молодой Карамзин считал, что нападки на Петра — это «жалкие *Иеремиады*», которые «происходят от недостатка в основательном размышлении» [7: 254], Карамзин зрелый находит в деяниях преобразователя России только «блестящие ошибки». Впрочем, «действия нынешнего царствования», с точки зрения Карамзина, ничуть не лучше; с особой энергией он обрушивается на М. М. Сперанского (не называя его по имени) за намерение изменить русское законодательство в духе «Кодекса» Наполеона. Но почти сразу выясняется, что Карамзин считает ненужным законотворчество *как таковое*: **«Для старого народа не надо новых законов»**. И наконец, доводя свою мысль до логического завершения, он произносит знаменательные слова: «Главная ошибка законодателей сего царствования состоит в излишнем уважении форм государственной деятельности <...>. Последуем иному правилу и скажем, что **не формы, а люди важны**» [3: 427]. Здесь впервые отчетливо звучит мысль о несовместимости «русского духа» с правовым «формализмом». Высшим воплощением принципа, согласно которому «не бумаги, а люди правят», Карамзин считает личность российского монарха: «В России государь есть живой закон <...>. В монархе российском соединяются все власти: наше правление есть отеческое, патриархальное» [3: 430]. Отголоски этих слов мы будем неоднократно слышать в дальнейшем.

Целый ряд положений «Записки» Карамзина не позволяет, однако, считать ее ни «преамбулой» к славянофильству, ни выражением последовательного национализма, который ясно намечался в его статье «О любви к отечеству и народной гордости». В национализме есть тот динамизм, то сочетание традиции и творчества, то сознание *ценности развития*, перехода в новое качество бытия, которого явно не хватает чистому (если не сказать — стерильно чистому) *консерватизму* «Записки». А самое важное отличие от славянофильства состоит в том, что в «Записке» практически отсутствует *религиозный* момент; Карамзин лишь мимоходом отмечает значение «веры христианской», но никак его не акцентирует. В этом, конечно, снова проявилась связь русских писателей XVIII и начала XIX столетия с западноевропейским Просвещением; ведь то же самое можно сказать и об авторах, рассмотренных нами ранее. Правда, упоминает о вере граф Ростопчин, но его боевые тирады слишком поверхностны, чтобы делать из них далеко идущие выводы.

В этом отношении показателен текст, в котором связь патриотических чувств с религией подчеркивается, на первый взгляд, весьма решительно: речь под названием «Рассуждение о любви к Отечеству», произнесенная Александром Семеновичем Шишковым (1754–1841) в декабре 1811 г.[25]. Шишков стремится включить любовь к Отечеству прямо в число *христианских ценностей*, но делает это не слишком удачно. По его мнению, ради этой любви — и только «в сем едином случае» — Бог позволяет *нарушать* заповедь любви к врагам и «повелевает нам проливать свою и чужую кровь»[26: 38]. Шишков считает даже, что религия поддерживает «надежду на бессмертие» с той главной целью, чтобы «христолюбивые воины» бесстрашно шли на смерть «за Церковь, за Царя, за Отечество». Пройдет время, и именно подобное «военизированное» христианство станет легкой добычей для Льва Толстого.

Впрочем, у веры есть соратник — язык: «Народ Российский всегда крепок был языком и верою; язык делал его единомысленным, вера единодушным» [26: 20]. Мы узнаём соотечественника по языку, и воин «посреди лютой брани» не поражает врага, услышав от него мольбу о пощаде на «отечественном языке». Язык оказывается, таким образом, великодушнее веры. От языка прямо зависит и успех воспитания, ибо «ученый чужестранец <...> не может вложить в душу нашу огня народной гордости», даже если захочет; он просто не найдет *нужных слов*, которые должны «пламенною рекою литься из души моего учителя» [26: 40]. В общем и целом, любовь к отечественному языку засвидетельствована у Шишкова убедительней, чем «пристрастие» к отечественной вере.

Между тем, на горизонте уже ясно виднелось грозное облако «третьей, весьма опасной войны с Наполеоном», как отмечал Карамзин. Отмечал, еще надеясь, что это облако минует Россию, «хотя бы с утратой многих выгод т. н. чести, которая есть только роскошь сильных государств и не равняется с первым их благом или целостью бытия» [3: 434]. В этих словах «любовь к отечеству» входит в ошутимое противоречие с «народной гордостью», патриотизм — с национализмом.

Гроза, однако, пришла, и Россия выдержала ее, ни в чем не поступившись своей честью. Вот первый, самый очевидный факт: испытание с честью выдержали и правительство, и дворянство, и народ в целом. При этом особое значение получило именно общее всем сословиям «чувство оскорбленной народной гордости», которое гениально передал Л. Н. Толстой в «Войне и мире». Для сравнения: если эпохальная победа над Карлом XII была *военно-политической* победой Петра I, создавшего русскую армию нового типа, то победа над Наполеоном I была именно *народной победой* — и не только потому, что простой народ активно участвовал в борьбе с захватчиками. В этой борьбе решалась судьба самой

идеи народа — вот суть дела. В 1869 г., в первой статье, посвященной «Войне и миру», Страхов напишет об этом так: «Вопрос о национальностях был поставлен на Бородинском поле, и русские решили его здесь в первый раз в пользу национальностей» [27: 286]. В этих словах нет никакого преувеличения. Историю XIX века как *века национальностей* в немалой степени определил русский народ: при ином исходе его борьбы с захватчиком космополитическая идея «мирового порядка» утвердилась бы значительно раньше.

Так что же? Получается, что и мрачные предчувствия Н. М. Карамзина, и размышления в стихах и прозе об «испорченных россиянах», — оказались «жалкими иеремиадами», не имевшими под собою серьезных оснований? На первый взгляд, дело обстояло именно так. Однако уже ближайшие годы обнаружили недостаточность стихийного, инстинктивного национального чувства, без ясного национального самосознания.

Прежде всего, русское правительство поставило выше русских национальных интересов обязанность «внести в политическую жизнь умиротворенной Европы начала христианской любви и правды» [2: 649]. Но «попытка подчинить право и политику велениям морали и религии», продолжает историк, привела лишь к тому, что под эгидой «Священного союза» происходило «подавление всякого национального движения», а «стоявший во главе Союза Александр, казалось, стал и во главе европейской реакции». Тем самым был искажен основной смысл победы над Наполеоном; искажен, поскольку *неверно понят*, связан с идеей *легитимности*, а не с идеей *национальности*. Политический «имидж» России был серьезно подпорчен, чем не преминули воспользоваться, уже в следующем царствовании, ее исторические противники с Англией во главе.

Еще более опасный для *внутренней* жизни России процесс стал стремительно развиваться в дворянской среде, где недостаток ясного, прошедшего испытание серьезной

рефлексией, национального самосознания привел к неестественному симбиозу стихийного национального чувства с космополитическим образом мыслей. Продуктом этого симбиоза стал «декабризм».

Подводя итоги, необходимо подчеркнуть: рассмотренный период истории русской мысли, в начале которого стоит мощная фигура М. В. Ломоносова, а в конце — столь же внушительная фигура Н. М. Карамзина, был периодом *зачатия* практически всех основных проблем и ключевых вопросов национального самосознания. Рядом с освященной веками «идеологией» православия начинается *независимый* рост идеологии патриотизма, а вместе с нею пробиваются первые ростки идеологии национализма; там же, где есть национализм, непременно заявит о себе и космополитизм. Размежевания и сплетения этих идеологий неотделимы от вопросов об отношениях нации и личности, нации и государства, нации и отдельных сословий. Но первым вопросом, который был ясно осознан в рассмотренный период, был вопрос о *воспитании и образовании русского человека*. Важнейший шаг к углублению этого вопроса на следующем этапе русской истории совершила верховная власть в лице Николая I и его ближайшего соратника графа С. С. Уварова. Но сначала новому русскому императору пришлось выдержать испытание, которое в глазах многих историков определило теневые стороны его царствования, но без которого, возможно, не вышла бы так стремительно на первый план *ключевая идея русского национализма — идея народности*.

§2. Призрак «декабризма» в русской национальной идеологии

Обзор даже важнейших мероприятий, проведенных под началом Николая I во внутренней жизни России, выходит за пределы данной главы. Отмечу только, что в ряде отношений его деятельность фактически соответствовала

рекомендациям Карамзина, а точнее, тем *рациональным* *элементам*, которые заключались в «Записке о древней и новой России». Так, М. М. Сперанский, вернувшийся при новом императоре к законотворческой деятельности, взял за основу уже не кодекс Наполеона, а «сначала собрал все законы, изданные с 1649 г., а затем из этого собрания законодательного материала составил систематический свод действующих законов» [2: 659–660], то есть совершил именно то, что и предлагал Карамзин. Определенное сходство с советами Карамзина можно заметить и в мероприятиях, позволивших восстановить финансовую сферу (под непосредственным руководством Е. Ф. Канкрин), и в мерах по облегчению положения крестьянства, связанных с именем П. Д. Киселева.

Лишь один призыв Карамзина не был услышан новым русским царем: он совсем не спешил «возвышать сан дворянства»; более того, не сразу, но все яснее император давал понять, что не считает дворянство *как сословие* надежной опорой власти. Непосредственной причиной такого отношения явилось так называемое «восстание декабристов», с которого и началось царствование Николая I. Дело, однако, не только в самом факте военного мятежа. С замечательной ясностью пишет о ситуации «после 14 декабря» С. Ф. Платонов. Отметив, что «далеко не вся интеллигенция сочувствовала бурным планам декабристов», он продолжает: «Но разгром декабристов болезненно отразился не на одном их круге, а на всей той среде, которая образовала свои взгляды и симпатии под влиянием западноевропейских идей.<...>. Поэтому как бы хорошо ни зарекомендовала себя новая власть, как бы ни была она далека от уничтоженной ею “аракчеевщины”, она все-таки оставалась для людей данного направления карающей силою. А между тем именно эти люди и стояли во главе умственного движения той эпохи. Когда они сгруппировались в два известные нам лагеря “западников” и “славянофилов”, оказалось, что оба эти ла-

геря одинаково чужды правительственному кругу, одинаково далеки от его взглядов и работ и одинаково для него подозрительны» [2: 666].

Таким образом, не только Николай I проникался, по мере того как выяснялись масштабы заговора, недоверием к дворянской среде, но и сама эта среда, включая и ряд ведущих представителей «умственного движения той эпохи», стала смотреть на молодого царя не просто с недоверием, а с ужасом, как на *карающую силу*, и встала в оппозицию даже к тем начинаниям правительства, которые отвечали ее собственным самым существенным *умственным запросам*.

Но об этом ниже, а сейчас необходимо отметить, что значение декабризма не исчерпывается его весомым «вкладом» в отчуждение между правительством и значительной частью интеллектуальной элиты. Не менее важно и другое: феномен декабризма была далеко не второстепенным (хотя и крайне болезненным) моментом в росте русского национального самосознания. Специфический характер этого момента яснее всего выражен в таком принципиальном документе, как «Русская Правда» П. И. Пестеля.

Говоря об этом документе, современный автор отмечает, что та его часть, которая посвящена *национальному вопросу в России*, была «фактически проигнорирована» в научных исследованиях советского периода [28: 12]. И не мудрено: в этой части своего сочинения Пестель был актуален совершенно недопустимым по советским понятиям образом.

«Русская Правда или Заповедная Государственная Грамота Великого Народа Российского» определяет *народ* следующим образом: «Народ есть совокупность всех тех Людей, которые принадлежат к одному и тому же Государству, составляют Гражданское Общество имеющее целью своего существования, возможное Благоденствие Всех и каждого» [29: 116]. Из этого определения совершенно ясно, что Пестель *отождествляет* национальность и гражданство,

то есть принадлежность к тому или иному государству. Это отождествление встречается в западноевропейской политической мысли, начиная, по крайней мере, с XVII века, а в наши дни оно фактически возведено в своего рода «международную норму». «Западным политикам просто непонятно различие государства и нации» [30: 133] — отмечал немецкий историк, анализируя проблемы послевоенной Европы. Впрочем, то, что он считал дефектом западного политического менталитета, современная американская исследовательница Лия Гринфельд оценивает сугубо положительно и с нескрываемым восторгом пишет о том, что еще «около 1600 года» в Англии ««страна» определялась как нация, нацию определяли как «страну»» [31: 34]. Этот бесхитростный *circulus vitiosus* кажется ей той вершиной политической философии, до которой так и не поднялась «континентальная мысль».

Мы видим, однако, что П. И. Пестель этой «вершины» достиг. Конечно, он понимает, что современная ему Россия еще очень далека от подобного идеала. Обдумывая путь к его достижению, Пестель предлагает различать «право Народности» и «право Благоудобства». Первое из них означает право народов «составлять особые Государства», а второе — право уже существующих государств принимать все меры «для утверждения (своей) Безопасности» [29: 131]. Пестель сознает, что в этих правах выражены «два противоположных желания», конфликт между которыми может повести к самым неприятным последствиям в государстве, состоящем из «многочисленных племен». Чтобы избежать этого конфликта, необходимо ограничить *сферу применения* «права народности». А именно, «право Народности существует истинно для тех только Народов которые пользуясь оным, имеют возможность оное *сохранить*». Но как решить, существует или нет такая возможность для данного народа? Пестель предлагает учитывать два момента, исторический и демографический. Те народы, которые

«никогда не пользовались <...> самостоятельной независимостью» и к тому же являются «маленькими Народами», вряд ли способными сохранить независимость, даже если ее подарит случай, поступят мудро, если «совершенно сольют свою Народность с народностью Господствующего Народа, составляя с ним один Народ» [29: 122].

Обратим внимание: Пестель не предлагает образовать из различных народов, входящих в данное государство, некий «многонациональный» народ, подобно тому, как через столетие был образован «советский народ». Он требует именно слияния с «Господствующим Народом»; поэтому можно, в определенной степени, согласиться с замечанием А. И. Миллера, что руководитель Южного общества предложил «самую радикальную ассимиляторскую программу». Однако радикализм этой программы под стать ее *утопизму*, а еще вернее — ее абсолютной *беспочвенности*. Чтобы убедиться в этом, проследим дальнейший ход мысли автора «Русской Правды».

Делая исключение только для Польши, которой одной «должна Россия даровать независимое существование», Пестель приступает к рассмотрению проблем, связанных со слиянием всех племен с «Коренным Народом Русским». Под последним имеется в виду «Племя Славянское», состоящее из пяти «оттенков»: это «так называемые собственно Россияне, населяющие губернии Великороссийские», «белорусцы», украинцы, малороссияне и «руснаки». *Всех остальных* он рассматривает не как коренное население России, а как «Племена, к России присоединенные». В частности, проблему «Народов Кавказских» Пестель предлагает решить путем их разделения на «мирных» и «буйных»; последних необходимо «силою переселить во внутренность России раздробив их малыми количествами по всем русским Волостям», а их земли передать «русским переселенцам».

Еще любопытнее соображения, высказанные Пестелем о «Народе Еврейском». Он подчеркивает сплоченность ев-

реев, основу которой составляет религиозное убеждение в том, что «они предопределены все прочие Народы покорить и ими обладать» [29: 146]. Поэтому евреи не считают, что они связаны какими-либо юридическими и нравственными нормами в отношениях с людьми другого племени: «нет тех обманов и фальшивых Действий, коих бы они себе не позволяли». Чтобы изменить эту ситуацию, необходимо собрать совещание «ученейших рабинов и умнейших Евреев», которым будет предложено *добровольно* отказаться от практики кагала и других обычаев, противоречащих «Коренным Правилам», общим для всего населения России. В случае их несогласия остается лишь одно решение «еврейского вопроса», которое «состоит в содействии Евреям к Учреждению особого отдельного Государства в какой-либо части Малой Азии»; подобное переселение «свыше двух миллионов» Пестель считает задачей трудной, но вполне осуществимой. Огромное число «переселенцев» даже имеет тот плюс, что им «не трудно будет преодолеть все Препоны какие Турки могут им Противопоставить».

Конечно, это крайние меры, связанные с особым противодействием «обрусению» (как выражается Пестель) со стороны горцев и евреев. В общем и целом для достижения «непременной цели» нового правительства — «чтобы обитатели целого пространства Российского Государства все были *Русские*» — будет достаточно трех основных средств. Во-первых, необходимо, чтобы на этом пространстве «господствовал один только язык российский»; все остальные языки должны быть каким-то образом изъяты из обращения. Во-вторых, Пестель предлагает отказаться от особых «племенных» названий для всех народов, кроме русского: необходимо, «чтобы все сии различные имена были уничтожены и везде в *общее Название* Русских воедино слиты». Наконец, в очередной раз подчеркивается необходимость того, чтобы повсюду действовали «одни и те же Законы, один и тот же образ Управления». И хотя — как средство ру-

сификации — это требование названо третьим, совершенно ясно, что именно оно является для Пестеля основным.

Именно в связи с этим требованием Пестель формулирует центральную идею философско-политической концепции декабристов. Он пишет: «Опыты всех веков и всех Государств доказали что Народы везде бывают таковыми, каковыми их соделывают правление и Законы, под коими они живут» [29: 149]. Именно вера во всеислие законов (а по сути — в государственное принуждение) определяет, в первую очередь, и радикализм, и утопизм взглядов Пестеля на «национальный вопрос», диктует ему категорический императив: «Все племена должны быть слиты в один Народ». В то же время нельзя забывать, что Пестель, как и многие другие декабристы, соединял веру в просветительские догматы с романтическим мироощущением, для которого характерно особое внимание к фактору национального языка. Поэтому он предложил всем племенам России говорить исключительно по-русски, *влисться* в русский народ, забыв «свою прежнюю бессильную Народность» при вступлении «в новую Величайшую Народность». Таким образом, лишено почвы пафосное утверждение Лидии Гинзбург: «Декабристская народность — это национальная самобытность и в то же время гражданственность» [32: 59]. Никакой положительной *национальной самобытности* Пестель не признает; не видит он ее и в русском народе, которому отдается предпочтение только потому, что это самый большой и самый сильный народ России. В конечном счете, все снова сводится к государству, и вполне права современная исследовательница «Русской Правды», когда подчеркивает: «Важнейшая задача, поставленная в конституционном проекте — *достижение единства в государстве*» [28: 294]. Можно сказать и сильнее — в глазах Пестеля это не просто важнейшая, а *единственная* задача всех намеченных преобразований. Задача, состоящая в том, чтобы «вся Россия на целом своем пространстве явля-

ла бы вид Единородства, Единообразия и Единомыслия» [29: 149]. К Пестелю можно с полным основанием отнести слова, сказанные впоследствии Н. Н. Страховым о В. С. Соловьеве — он был *ослеплен идеей единства*.

Планы Пестеля по превращению России в совершенно однородное, во всех отношениях «единообразное» государство нельзя не признать, при внимательном к ним отношении, столь же сомнительными с точки зрения национально-русских интересов, как и планы Никиты Муравьева по созданию на месте России рыхлой федерации из 15 «держав». Несомненно, что Николай I был знаком и с теми, и с другими планами. В самом начале своего царствования он получил возможность убедиться в том, что идеи народа и народности (нации и национальности) вошли в самый радикальный политический дискурс не только на Западе, но и в России, в дворянскую среду, пропитанную смесью просвещенческих и романтических представлений. Поэтому требовалось ясно определить отношение власти к этим идеям, или отбросив их, или приняв в состав государственной идеологии.

§3. «Будьте истинно русскими!». Национальная революция «сверху»

Борьба с Наполеоном приняла ярко выраженный национально-освободительный характер в Испании, в Германии и, наконец, в России. Но и после падения Наполеона стремления к национальной независимости и к национальному единству громко заявляли о себе в целом ряде европейских стран. «Скоро то германские студенты, то испанские кортесы, то итальянские карбонары, то турецкие сербы и греки начали тревожить сонный покой Священного Союза» [14: 200]. А в это время Александр I простодушно уверял Шатобриана: «Не может быть более политики английской, французской, русской, прусской, австрийской: есть только

политика общая, которая должна быть принята и народами, и государствами» [33: 461].

Император Николай I, с его трезвым взглядом на положение дел, ясно видел, что национализм становится первостепенной политической силой. Вопреки распространенному мнению, даже во внешней политике новый русский царь не стал заложником легитимизма, хотя и хранил рыцарскую верность принципу *pacta servanda sunt*. Тем не менее, «тотчас по вступлении на престол, император Николай провозгласил свое право рассчитаться с Турцией. <...> Поступая таким образом, государь несомненно действовал в духе традиционной исторической политики России, завещанной ему величайшими из его державных предков, Петром и Екатериной» [33: 463].

Но наиболее важные действия были предприняты во внутренней политике. Направление первых шагов нового императора в этой области ясно отражает Манифест от 13 июля 1826 года. В самом начале манифеста отмечается, что в мятеже декабристов «явилась нам тайна зла многолетнего», поэтому его «укрощение» военной силой и наказание преступников никоим образом не означают, что это зло побеждено окончательно. На очереди — следующая задача, которая формулируется так: «Да обратят родители все их внимание на нравственное воспитание детей. Не просвещению, но праздности ума, более вредной, нежели праздность телесных сил, недостатку твердых познаний должно приписать <...> сей порыв в мечтательные крайности, коих начало есть порча нравов, а конец погибель. Тщетны будут все усилия, все пожертвования правительства, если домашнее воспитание не будет готовить нравы и содействовать его видам» [34: 141].

Заметим, что речь идет о действительно общенациональной, а не узко правительственной задаче. Об этом говорят и следующие слова манифеста: «Дворянство, ограда престола и чести народной, да станет и на сем поприще, как

на всех других, *примером всем другим состояниям*. Всякий его подвиг к усовершенствованию отечественного, природного, не чужеземного воспитания Мы примем с признательностью и удовольствием» (Там же. Курсив мой — *Н. И.*)

Очевидно, что в тот момент Николай I искренне рассчитывал на активное содействие дворянства; в том же 1826 году Николай I обращается к ряду представителей русской культурной элиты с просьбой изложить свои взгляды на задачи и методы воспитания. Среди представленных ему ответов выделяется записка А. С. Пушкина «О народном воспитании». Ее автор безоговорочно осуждает «преступные заблуждения» декабристов и считает необходимым «защитить новое, возрастающее поколение» от тех идей, которые превратились в «замыслы более или менее кровавые и безумные» [35: 42–43]. Вместе с тем, он пишет: «Не одно влияние чужеземного идеологизма пагубно для нашего отечества: воспитание, или, лучше сказать, отсутствие воспитания есть корень всякого зла». Поэтому «молодой человек <...> входит в свет безо всяких основательных познаний, без всяких положительных правил: всякая мысль для него нова, всякая новость имеет на него влияние». Вот причина, по которой «мы увидели либеральные идеи необходимой вывеской хорошего воспитания»: они лишь заняли то свободное пространство, которое оставалось в умах, лишенных «основательных знаний».

По мнению Пушкина, эту пустоту должно ликвидировать, в первую очередь, изучение истории. Что касается всеобщей истории, то здесь необходимо «показать разницу духа народов, источника нужд и требований государственных». Особое значение имеет изучение отечественной истории, которую «должно преподавать по Карамзину. “История государства Российского” есть не только произведение великого писателя, но и подвиг честного человека. Россия слишком мало известна русским <...>. Изучение России должно преимущественно занять в окончательные

годы умы молодых дворян, готовящихся служить отечеству верою и правдою» [35: 48].

Настроение Пушкина оказалось созвучными настроению молодого императора (который был только на три года старше поэта): в познании «духа народов» — и особенно в познании *духа своего народа* во всей полноте его культурно-исторических свершений царь и поэт увидели одну из важнейших задач *народного воспитания*. А через семь лет реальность русской нации как самостоятельной исторической силы была официально признана, получив статус особого начала русской жизни — *начала народности*. Тем самым русский национализм был фактически провозглашен обязательным элементом государственной идеологии. Но прежде, чем рассмотреть эту ситуацию ближе, уместно затронуть вопрос о происхождении судьбоносного слова — народность [36].

«Автором» этого слова принято считать князя Петра Андреевича Вяземского (1792–1878), поэта, критика и мемуариста, который позже, в начале царствования Александра II, занимал должность товарища министра народного просвещения. А много раньше, в 1819 г., в его письме к Александру Тургеневу встречаются следующие, можно сказать, исторические слова: «Зачем не перевести *nationalité* — *народность*. Поляки сказали же: *narodowość!*» [37]. Ясно, что для Вяземского «народность» — это, так сказать, обрусевшая «национальность».

Впоследствии равноценность (или неравноценность) понятий *народности* и *национальности* окажется предметом острого и весьма принципиального спора. Что касается «польско-французских истоков» слова «народность», то более интересным представляется сопоставление с немецким языком. В 1810 г. профессор Берлинского университета Фридрих Людвиг Ян ввел в употребление слово *Volkstum* [38: 920], которое непосредственно перекликается с русской «народностью», так как немецкие слова *Volk* и

Nation образуют ту же семантическую пару, что и *народ* и *нация*. Но все эти проблемы стали актуальными в русском образованном обществе только после того, как слово «народность» вошло в идеологический «символ веры», предложенный С. С. Уваровым в 1833 г., сначала в докладе Николаю I, а потом в специальном циркуляре министерства народного просвещения.

До этого поворотного момента дело ограничивалось спорами в литературной среде о «народности» тех или иных художественных творений. Пушкин ясно видел основной порок этих споров, в которых «никто не думал определить, что разумеет он под словом народность». Сам поэт высказывает несколько соображений, среди которых наиболее интересно следующее: «Народность в писателе есть достоинство, которое вполне может быть оценено одними соотечественниками — для других оно или не существует, или даже может показаться пороком» [35: 38–39]. Таким образом, по мнению Пушкина, **адекватное суждение о народности тех или иных литературных произведений может быть вынесено только представителем этого же народа**. Однако такое — можно сказать, типично националистическое — убеждение нуждалось, конечно, в обосновании. Ведь даже соотечественники Пушкина (в том числе и его современники) вели горячие споры о «народности» его собственных произведений. Именно в ходе одного из таких споров Д. В. Веневитинов заметил (в 1825 г.): «Не забываем ли мы, что в пиитике должно быть основание положительное, что всякая наука положительная заимствует свою силу от философии, что и поэзия неразлучна с философией?» [39: 186]. Начиная с 1833 г. задача *философски* определить понятие народности стала насущной не только для литературной критики, но и для умственной жизни русского общества в целом. Отправным же пунктом послужило то небольшое, *но весьма существенное*, что считал нужным сказать о народности новый министр народного про-

свещения граф С. С. Уваров. А точнее, то, что было сказано им по воле монарха, поскольку «очень трудно разделить идеи и действия» Уварова и императора Николая I [40: 46].

Прежде всего, несомненна преемственность между триадой «Православие, самодержавие, народность» и манифестом от 13 июля 1826 г. Уваров стремился установить «те главные начала, которые надлежало включить в систему общественного образования, чтобы она соединяла выгоды нашего времени с преданиями прошедшего и с надеждами будущего, чтобы народное воспитание соответствовало нашему порядку вещей и было не чуждо европейского духа» [41: 4]. Таким образом, **«уваровская триада» выражала не только общее идеологическое кредо, но и принципы, в русле которых должно происходить воспитание и образование русского человека.**

Особенно важно то, что Уваров не считает «европейский дух» чем-то чуждым. Этот дух не является, конечно, нашим *родным* духом, но он должен быть в той или иной степени воспринят в процессе образования, при условии, что учащийся уже получил *базовое* воспитание в русском духе. Здесь мы имеем дело с одной из самых заветных идей Уварова. Например, инспектируя Московский университет, он, по собственным словам, «весьма часто» обращался к слушателям с разъяснением «необходимости быть Русским по духу прежде, нежели стараться быть Европейцем по образованию» [42: 83]. Иначе говоря, европейское образование может принести вред только тому, чей ум — это *tabula rasa*, на которую можно наносить какие угодно письмена.

Знаменательно, что Уваров признавал возможность и необходимость органического сочетания русского духа с «высшими познаниями» европейской культуры, несмотря на то, что над Европой совсем недавно (в 1830 г.) прогремела очередная общественно-политическая буря. Эта буря дошла до самой России в виде польского восстания, после подавления которого на Запад «эмигрировало около

10 тысяч активных участников восстания», «восторженно встреченных во всей Европе» [43: 133]. Во Франции и особенно в Англии начался масштабный приступ русофобии. Влиятельные газеты, вроде «Таймс», заявляли: если бы во время наполеоновских войн Польша была свободна, «мы бы никогда не увидели, как варварские орды из России свирепствуют в Европе». **И это писали в стране, которую Россия считала своим союзником в борьбе с Наполеоном!** Личные нападки на Николая I принимали самую дикую форму: например, с трибуны палаты общин сообщалось, что это «чудовище в человеческом облике <...> запустило кровавые лапы Ирода-детоубийцы в колыбели невинных польских младенцев» [44: 115, 123, 126].

На эту бредовую клевету Россия ответила не «железным занавесом». Напротив, тот же Уваров напоминал, что в своих отношениях к Европе Россия уже со времен Петра Великого «различает добро от зла: пользуется первым и не страшится второго» [45: III]. Оставаться *открытыми* европейскому духу и в то же время «укрепить отечество на твердых основаниях, на коих зиждется благоденствие, сила и жизнь народа» — в этом видели русский император и его ближайший сподвижник адекватный ответ на вызовы, исходящие от Европы. И нет вины Николая I в том, что впоследствии Европа все-таки заставила его отказаться от этой *великодушной* позиции.

Переходя к характеристике «твердых оснований», или «начал, составляющих отличительный характер России и ей исключительно принадлежащих», Уваров называет, прежде всего, *православие* и *самодержавие*. Но только этих начал недостаточно. «Наряду с сими двумя национальными началами, находится и третье, не менее важное, не менее сильное: *народность*», причем все три начала «проистекают из одного источника и связываются на каждой странице истории Русского Царства» [41: 3]. Мы видим, что народность, хотя и занимает формально третье место, по-

сле православия и самодержавия, признаётся началом не менее важным и сильным, чем они. Более того, фактически народность выходит на *первый* план, так как и два других начала Уваров называет *национальными*. Поэтому можно утверждать, что народность, с точки зрения, высказанной Уваровым (и одобренной Николаем I), является не просто «третьим началом», добавленным к двум другим, но началом, *определяющим единство «триады» в целом*. Без этого скрепляющего начала православие и самодержавие подвергаются опасности разъединения и даже конфронтации, как, например, в трагедии раскола.

Николай I и С. С. Уваров смело пошли навстречу требованиям времени, связав «традиционные начала» с «новым» началом народности, то есть с *собственно национальным началом*. Конечно, достаточно скупые замечания Уварова не раскрывали в должной мере понятие народности; но министр вполне определенно призывал, от имени русского царя, к такому раскрытию, и призыв этот был обращен, естественно, к мыслящим представителям русского общества. Это очевидно, в частности, из слов Уварова о том, что «народность не заставляет идти назад или останавливаться; она не требует *неподвижности* в идеях» [46].

Призыв был услышан, движение идей началось. Среди самых первых откликов выделяется речь Петра Александровича Плетнева «О народности в литературе», произнесенная 31 августа 1833 г. на торжественном собрании Санкт-Петербургского университета. «В звуках слова *народность* есть еще для слуха нашего что-то свежее и, так сказать, необносившееся» [47: 69], замечает Плетнев в начале своей речи; можно сказать, что нечто свежее есть и в его речи, хотя, если судить по названию, она примыкает к литературным дискуссиям 1820-х гг. Но суть не в них. Народность для Плетнева — это не только качество тех или иных литературных творений, но, в первую очередь, качество каждой *нации как таковой* (слово «нация» встречается

ся в речи Плетнева так же часто, как и слово «народность»). Однако это качество нельзя понимать статически, как раз и навсегда данное; оно формируется (и видоизменяется) в процессе *исторического развития*. Поэтому понимание народности дается только «созерцанием стройного и само-бытного развития духовных сил нации». Эталоном такого развития являются для Плетнева древние греки, давшие «первый и прекрасный образец народности». Разъясняя суть этого образца, Плетнев сначала отмечает: «Историею каждого народа разрешается какой-нибудь важный вопрос о человечестве». Какой же вопрос разрешили древние греки, когда они, по словам Плетнева, «образовали нацию»? Постепенно, свободно и органично, «непринужденным возрастаянием нравственных сил», они пришли к мысли о том, что «для человека на земле нет выше назначения, как соделаться прекрасным гражданином; что всё его достоинство заключается только в гражданских доблестях; что вне гражданства нет цели существования» [47: 71].

Таким образом, в речи Плетнева (написанной как отклик на действия *верховой власти*) появляется та идея, которая была заветной идеей мятежников-декабристов — идея гражданственности. Это лишний раз говорит о том, что правительство отвергало не эту идею как таковую, а задуманный декабристами способ ее реализации. Плетнев смотрит на происхождение гражданственности совершенно иначе, чем автор «Русской Правды». Для Пестеля все упиралось в «правильные» законы; достаточно их установить, хотя бы и насильственно, как сразу возникнет «гражданское общество». Для Плетнева обретение гражданственности является результатом *развития личности*, развития *естественного*, непринужденного, внутренне связанного с развитием нации в целом.

Не менее важно и другое: из слов Плетнева ясно, что «вопросом о человечестве» он называет фактически *вопрос о человеке*. Плетневу такое уточнение показалось бы, вероятно,

излишним педантизмом. Но очень скоро именно по линии, отделяющей *понятие человека от понятия человечества*, пройдет важнейший водораздел между *различными типами* национальной идеологии в русской мысли. Впрочем, этот водораздел наметил, пусть безотчетно, и сам Плетнев, когда перешел в своей речи от Древней Греции к Древнему Риму. «Римской Литературе не достаёт народности» — утверждает он, и поясняет: древние римляне, после пяти столетий «органического развития» (то есть республиканского периода), стали постепенно утрачивать народность, «истощая силу самобытности своей над осуществлением идеи всемирного самовластительства» [47: 73]. В отличие от Гегеля, убежденного, что на стороне римлян «было великое право всемирной истории» [48: 326], Плетнев считает утрату национальной самобытности слишком дорогой ценой за достижение «всемирно-исторического» значения.

Но в чем же конкретно выразилась эта утрата? Ответ Плетнева снова звучит отнюдь не тривиально: расплатой является остановка «естественного развития национального ума». Это выражение — *национальный ум* — не случайный гость в речи Плетнева; здесь один из ключевых моментов его взгляда на значение народности. Последнюю он даже прямо называет *истиной*, которая «господствует во всех явлениях умственной деятельности, порожденных собственным духом какой-нибудь нации». Как мощный культурно-исторический тезис, звучат слова Плетнева: «Пробуждение чувства народности возвращает граждан на тот путь, который указан Провидением их умственной деятельности» [47: 76]. Мы видим, с какой настойчивостью мыслящие русские люди подчеркивают значимость *национального склада ума*.

Говоря о России, Плетнев отмечает «пробуждение народности» при Екатерине II, деятельность которой была исполнена «стремления к воззванию Русского духа на все поприща гражданственности нашей». И это воззвание

не осталось без последствий. Плетнев восклицает: «Были хоть один гражданский путь, по которому в ее державе еще при жизни Ее не прошел великий человек в той поразительной красоте, которую сообщает народность?» [47: 79]. И называет далее имена Ломоносова, Державина, Суворова, Фонвизина и других. В России, как и везде, народность являет себя в *прекрасной личности* — вот еще одна важнейшая мысль, которая отчетливо присутствует в речи Плетнева. Его национализм подчеркнуто эстетичен. О «проповедниках космополитизма» он говорит так: «Они готовы были весь род человеческий облечь в свою бесцветную одежду, концерт языков заменить однострунными звуками и сообщить сердцу холодность камня». Можно было бы назвать еще целый ряд суждений Плетнева, существенных в свете дальнейшего развития идеи народности. Ограничимся, однако, тем, что приведем концовку его речи, в которой даже *верноподданность* выражается уже на новом языке национализма. «Самая поучительная История Государства», утверждает Плетнев, заключается в характере «действий Правительства в отношении к нации». И называет затем два выдающихся деяния, уже совершенных в царствование Николая I: издание «совокупности наших законов» и преобразования «в деле просвещения», где «первое слово к нам было: *народность*».

Мы видим, что действия правительства оцениваются Плетневым с принципиально новой точки зрения — по их «отношению к нации». И способствовала переходу на эту точку зрения сама же *русская верховная власть*.

По своей философской углубленности к речи Плетнева примыкает публичная лекция «О народности в жизни и поэзии», прочитанная в 1835 г. в Московском университете Василием Степановичем Межевичем [49]. Отметив, что «всякий век, всякая эпоха имеет свое отличительное направление, свою особенную черту, свой заветный иероглиф», Межевич находит, что наиболее характерным для

новейшего времени является «всеобщее стремление к *народности*, которое в последние годы сделалось потребностью всех образованных наций» [50: 95–96]. Но что такое народность? Пытаясь ответить на этот вопрос, Межевич прибегает к аналогии между развитием нации и развитием отдельного человека. Когда последний достигает зрелости, «его внутренняя личность, физиономия души, резко впечатлевается на челе его»; человек обретает «сознание самого себя, сознание своего я, идею самого себя» [50: 110–112]. По существу то же самое происходит и с народом: «Всякий народ имеет свой определенный путь, в жизни своей проявляет свою особенную идею; эта идея есть душа народа, и так сознание этой души, сознание этой идеи — вот что составляет народность!». Ту же мысль Межевич повторяет и в конце своей продолжительной лекции: «народность есть сознание своей самобытности, сознание своей национальной идеи» [50: 273, 303].

Уместно сравнить эти слова В. С. Межевича с утверждением, которое прозвучало через полвека из уст знаменитого философа В. С. Соловьева, прочитавшего в 1888 г. в Париже лекцию под названием «Русская идея». В самом начале этой лекции Соловьев подчеркнул: «*идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности*» [51: 324]. Совершенно очевидно, что автор этих слов *отрицает* национальное самосознание как таковое, а заодно приписывает себе знание мыслей Бога. Тем отраднее знать, что задолго до высокопарных откровений Соловьева скромный русский литератор именно в способности нации *думать о себе самой*, сознавать свою самобытность, постигать свою национальную идею увидел самую суть народности. И в этом отношении Межевич стоит несравненно ближе, чем Соловьев, к русской национальной философии в целом, для которой сознание и самосознание имеют ключевое значение как в жизни каждого человека, так и в истории каждой нации [52].

Василий Межевич близок к этой философской традиции еще и потому, что вслед за Плетневым самым тесным образом связывает национальную идею с ее воплощением в личности. Правда, в отличие от Плетнева он находит «полноту народности» только в Пушкине: «Его национальный дух облекается в национальную форму, в живое Русское слово» [50: 297]. Так или иначе, народность и у Плетнева, и у Межевича — это *личностная* цель человека, особенно человека, которому присущ «*творящий дух*» (как выразился еще раньше Плавильщиков). Поэтому задача «пробудить народность» — это главная задача *воспитания личности*, подчеркивает Межевич и заканчивает свою речь, повторяя призыв Николая I, прозвучавший еще в 1826 г. при посещении монархом Московского университета: *Будьте истинно русскими!*

На примере речей Плетнева и Межевича отчетливо видно, как уже при первых попытках осмысления правительственной концепции воспитания все яснее проступает понимание того, что *народное воспитание* — это не «воспитание народа» (ибо предметом воспитания всегда является отдельная личность), но воспитание в человеке чувства и сознания *своей народности*.

Но не заставили себя ждать и отклики иного сорта. Один из них стоит упомянуть уже сейчас, так как принадлежал он Н. И. Надеждину, редактору журнала «Телескоп», где в сентября 1836 г. было напечатано первое из «Философических писем» П. Я. Чаадаева. Разговор об этом письме — впереди, а пока вспомним, что еще в начале того же года в том же журнале появилась статья самого Надеждина под названием «Европеизм и народность в отношении к русской словесности». Странное впечатление оставляет эта пространная статья: автор то ли слишком пылко исповедует идею народности, то ли просто потешается над нею. Чего стоит хотя бы длинная тирада о «русском кулаке» как о лучшем доказательстве нашей «самобытности»: «Европейцу как хвалить-

ся свои тщедушным, крохотным кулачишком? Только русский владеет кулаком настоящим, кулаком *comme il faut*, идеалом кулака» и далее в том же роде [53]. Амбивалентные рассуждения Надеждина достаточно определенно указывают на ту оппозицию, которую вызвала новая идеологическая программа правительства у части образованного общества. Но прежде чем говорить об этой оппозиции, необходимо подчеркнуть: вокруг идеи народности — именно как правительственной идеи, как лозунга самодержавной монархической власти, — практически сразу консолидировалась немалая часть русской интеллигенции, в первую очередь литературной и профессорско-преподавательской. В число ее наиболее заметных фигур несомненно входили М. П. Погодин и С. П. Шевырев; но уже у них нетрудно заметить тот «подводный камень», столкновение с которым могло стать роковым для идеи народности.

Михаил Петрович Погодин (1800–1875), сын крепостного, получившего вольную благодаря своим деловым качествам, сочетал в себе талант историка с унаследованной от отца практической хваткой, особенно в качестве издателя и редактора журнала «Москвитянин» (1841–1855), ставшего «характерным выразителем официального политического учения эпохи Николая I о православии, самодержавии и народности» [54]. Впрочем, в «Москвитянине» печатались и авторы, взгляды которых были достаточно далеки от «официальных», однако сам Погодин был вполне солидарен с программой Уварова, и в частности — с ее открытостью «европейскому духу». Это особенно ярко проявилось в многочисленных трудах Погодина по русской истории, где он последовательно отстаивал «непреложность норманнской теории происхождения Руси» и превозносил Петра Великого, который в глазах Погодина был «не только основателем русской европейской державы, но и спасителем древней» [55: 709]. Считая, что «Россия есть часть Европы», Погодин подчеркивал вместе с тем отличие исторического

пути России от судеб Западной Европы, где «все государства начинают одинаково от бракосочетания победителей с побежденными», тогда как «к нам пришли иноземцы, но приглашенные» [56].

Именно Погодину принадлежит (среди русских авторов) *несомненный приоритет* в развитии концепции «насильственного» происхождения русской государственности; притом он не забывал ссылаться на тех европейских историков (прежде всего, на Огюстена Тьерри), которые еще раньше показали, что на Западе «новые общества устроились из обломков обществ древних, разрушенных насильственно» [57]. В статье с характерным названием: «За Русскую старину» Погодин писал: «И у нас было введено Христианство, только иначе, мирно и спокойно, с крестом, а не с мечем; и мы начали молиться единому Богу, но на своем языке, понимая свои молитвы, а не перелепетывая чуждые звуки; и у нас образовалось духовенство, но духовное, а не мирское; и мы преклонялись пред ним, но пред его словом и убеждением, а не властью». Называет Погодин в качестве несомненных преимуществ «русской старины» и «общее владение», и «мирскую сходку», и многое другое [58]. Практически весь набор утверждений, которые принято считать «славянофильскими», здесь налицо.

Роль Погодина как «предтечи славянофилов» становится особенно очевидной при чтении его письма к цесаревичу Александру Николаевичу, где мы встречаем следующие слова: «Есть в истории череда для народов, кои один за другим выходят стоять как будто на часы и служить свою службу человечеству; до сих пор одних славян свет не видал на этой славной череде; следовательно, они должны выступить теперь на поприще, начать высшую работу для человечества и проявить благороднейшие его силы» [55: 31]. Здесь уместно вспомнить знаменитую «славянскую главу», вышедшую из-под пера Иоганна Готфрида Гердера (1744–1803), в которой выдающийся немецкий мыслитель

выражал надежду, что «славянские народы, столь глубоко павшие, некогда столь трудолюбивые и счастливые, пробудятся, наконец, от своего долгого и тяжелого сна, сбросят с себя цепи рабства» и «станут возделывать принадлежащие им прекрасные области земли» [59]. У Погодина мысль Гердера о будущем возрождении славянства «вступает в брак» с мыслью Гегеля о «всемирно-исторических народах», призванных на определенных этапах истории возглавлять движение человечества к «царству духа». Но современное состояние славянских народов таково, что лишь один из них способен если не сейчас, то в недалеком будущем возглавить это движение. И Погодин восклицает, обращаясь к России: «Тебе, тебе суждено довершить, увенчать развитие человечества, представить все фазы его жизни, блиставшие доселе порознь, в славной совокупности» [55: 31].

Совершенно очевидно, что Погодин, несмотря на свой первоначальный европеизм, высказал в связи с Россией и славянством те историко-философские идеи, которые вскоре будут усвоены — конечно, с определенными вариациями — А. С. Хомяковым, К. С. Аксаковым, Ю. Ф. Самариним. Вместе с тем, ввиду той ясности, с которой Погодин излагает свои исторические воззрения, нетрудно заметить заключенную в них *двойственность*, которая в скором времени приняла — у названных сейчас мыслителей — характер *внутреннего противоречия*. В чем суть этой двойственности?

Хорошо известны слова М. П. Погодина: «Историк по преимуществу есть венец народа, ибо в нем народ узнаёт себя (достигает до своего самопознания)» [60: 21]. Но из сочинения Погодина под названием «Исторические афоризмы» (1836), где стоят эти слова, становится ясно, что не понятие народа является краеугольным камнем его *философско-исторических* воззрений. Центральное место занимает в них понятие *человечества*. Вот как звучит его самый первый «афоризм»: «История должна из всего рода человеческого сотворить одну единицу, одного чело-

века и представить биографию этого человека через все степени его возраста. Многочисленные народы, жившие и действовавшие в продолжение тысячелетий, доставят в такую биографию, может быть, по одной черте» [60: 16]. Только человечество можно уподобить *полному* человеку; отдельный народ — это всего лишь отдельная «черта» человечества, в лучшем случае — «такой-то орган человеческого рода».

По сравнению с человечеством меркнет значение не только народов, но и исторических личностей: «Занимаясь Историей, более удивляешься человечеству, нежели людям. Они — мелки, велико оно» [60: 20]. Мы узнаём не только о том, что «величайший человек есть человечество», но и о том, что «человечеству больше всего мешают люди». Последнее заявление звучит, как неловкий парадокс, но и здесь проявляется последовательность Погодина; усвоив «культ человечества», он вынужден отдать дань тому настроению творцов этого культа, которое П. А. Вяземский метко выразил в словах о Вольтере: «*И презирал он человека // И человечество любил*».

Следует, конечно, подчеркнуть: в *собственно исторических* сочинениях Погодина мы встречаем совсем другое отношение к той роли, которую играют в истории и *народы*, и *личности*; встречаем ясное понимание того, что история, собственно говоря, и есть *их история*, есть *зримый образ их бытия*, а не только намек на то «таинственное лицо, образ которого мы не видим» (как в порыве почти религиозного экстаза Погодин именует человечество). Но такое прояснение взгляда на историю происходит у Погодина почти исключительно в связи с тем или иным конкретным историческим материалом. На уровне *философских обобщений* он неизменно возвращается к кумиру «человечества», вознесенному на пьедестал эпохой Просвещения. И здесь он уже прямой, непосредственный предшественник не только славянофилов, но и западников.

О том, что идея народности начинает даже у ее «апологетов» подчиняться идее человечества, свидетельствует и творчество Степана Петровича Шевырева (1806–1864), который тесно сотрудничал с М. П. Погодиным. Для наших целей вполне достаточно рассмотреть первую лекцию из его «Истории русской словесности, преимущественно древней», изданной в 1846 году. Здесь Шевырев ставит перед собою «трудную задачу: раскрыть душу русского человека в истории его слова», пробудить в своих слушателях «народное самопознание» [61: 205, 209]. Но приступая к решению этой благородной задачи, он спешит сообщить: «народ есть только сосуд для того, чтобы в нем росло все прекрасное человеческое, точно так, как человеческое, в свою очередь, есть сосуд для Божественного». Таким образом, сразу намечена иерархия ценностей, в которой «народное» занимает *нижнее* место, ниже не только «божественного», но и «человеческого». Продолжая развивать тот же образ, Шевырев пишет: «Но ясно, чем сосуд вместительнее и шире, тем он лучше, и во всемирном состязании народов тот народ станет выше других, кто более способен другим сочувствовать и в себя принимать всемирное, очищая его в Божественном» [61: 206].

Следующие слова Шевырева еще более узнаваемы. Он пишет: «Наше русское народное тем отличается от других, что оно с самого начала бытия своего окрестилось, облеклось во Христа». Именно тот факт, что «мы так тесно сопрягли христианское с народным», позволит русскому народу «предохранить себя от односторонней исключительности» и даже «явиться со временем сосудом всеобщего примирения», носителем «великой силы воспринимать всечеловеческое и очищать его в Божественном» [61: 206, 224]. Все это, напомним, было сказано в лекциях, читанных в 1844–1845 гг., то есть задолго до знаменитой «пушкинской речи» Ф. М. Достоевского, произнесенной в 1880 г. Впрочем, не менее, чем явное сходство основного тезиса

этой речи с приведенными суждениями Шевырева, очевидно и другое — прямая связь этих суждений со следующими словами: «Назначение германских народов состоит в том, чтобы быть носителями христианского принципа. Принцип духовной свободы, принцип примирения был заложен в простодушных, еще не просвещенных душах германских народов» [48: 361].

Связующее положение С. П. Шевырева — между идеями немецкого идеализма и романтизма, с одной стороны, и взглядами ряда позднейших русских мыслителей «славянофильского толка» — отнюдь не ограничивается идеей «всемирного примирения» на почве христианских принципов. На тех же страницах мы читаем: только нам, русским, суждено «разрешить загадку о человеке полном и цельном», «представить цельность бытия человеческого». Итак, тот *идеал цельности*, который практически все исследователи связывают с И. В. Киреевским (и с влиянием на него оптинских старцев), был выражен Шевыревым не только раньше, но и совершенно отчетливо. Вместе с тем, и этот идеал затруднительно признать собственно русским (или собственно православным): о нем крайне настойчиво говорили немецкие романтики, да и тот же Гегель находил «цельность духа», «чувство естественной цельности» и т. д. во все той же «германской нации» [48: 368–369].

Тем не менее, нельзя не поразиться разнообразию идей, которые были высказаны в ходе *непосредственных* откликов на призыв правительства положить начало народности в основу образования и воспитания. Причем практически все эти идеи не исчезли бесследно, а вошли в состав русской мысли, были усвоены (а зачастую и *присвоены*) теми, кто внятно заявил о себе уже позже и по другому поводу. Заканчивая наш обзор, необходимо вспомнить и автора следующих восторженных слов: «Да, у нас скоро будет свое русское народное просвещение; мы скоро докажем, что не имеем нужды в чуждой умственной опеке. Нам

легко это сделать, когда знаменитые сановники, сподвижники царя на трудном поприще народоправления, являются среди любознательного юношества в центральном храме русского просвещения возвещать ему священную волю монарха, указывая путь к просвещению в духе «православия, самодержавия и народности»...» [62: 95]. Это — пассаж из «Литературных мечтаний» В. Г. Белинского (1811–1847), опубликованных в конце 1834 г.; будущий кумир либеральной общественности начинал именно как горячий адепт «официальной народности», причем это увлечение, учитывая краткость жизни Белинского, было совсем не мимолетным. В 1839 году, возглавив редакцию «Отечественных записок», Белинский делает попытку развить целую *философию народности*. В статье, посвященной «Очеркам Бородинского сражения» Ф. Н. Глинки, он формулирует ее исходное положение: «Народ есть личность, как отдельный человек». Конечно, этот тезис звучал (хотя не так чеканно) и раньше, но Белинский извлекает из него весьма оригинальные следствия. Там, где другие авторы подчеркивали значение *национального самосознания*, Белинский делает прямо противоположный акцент — на лежащем за пределами сознания начале народного бытия, на том, что «народ рождается бессознательно», то есть, как и отдельный человек, не сознает своего появления на свет. Более того, «бессознательным» является для Белинского не только рождение народа, но и процесс его развития, вплоть до превращения в «гражданское общество». «Как невозможно сочинить язык, так невозможно и устроить гражданское общество, которое устроится само собою, без сознания и ведома людей, из которых оно слагается» [62: 364].

Аналогия с языком переходит в аналогию с прорастанием зерна: «Сущность жизни — в зерне жизни, а это зерно — божественная идея» — пишет Белинский, приправляя немецкий идеализм христианским платонизмом. Тем самым

признается существование «национальной идеи» — но как идеи всецело божественной и только Богу известной, ибо в жизни народа, как и в жизни отдельного человека все происходит «не по человеческому условию и произволу, но по воле Божьей» [62: 375]. Очевидно, что Белинский высказывает здесь то понимание (или непонимание!) «национальной идеи», которое впоследствии только *повторил* Владимир Соловьев.

Итак, *причины* рождения и последующего развития народов — это тайна, скрытая в «божественной идее», в исходящем от Бога «духе жизни» и т. п. Но вслед за этим Белинский заявляет: «Исходный пункт жизни каждого народа скрывается в географических, этнографических, геологических и климатических условиях». Таким образом, рядом с теологическим объяснением «происхождения народов» (из «божественной идеи») мы получаем и объяснение сугубо *натуралистическое*. Столь странное соседство, однако, нисколько не смущает Белинского, ибо он убежден: «Закон родства крови и плоти есть закон самого духа!». Это восклицание нельзя признать совсем неожиданным: там, где отрицается *сознательность* как основной признак духовного бытия, там размывается граница между духом и плотью. Характерно, что выраженная в этом восклицании мысль используется Белинским для самого решительного осуждения космополитизма: Белинский считает, что «духовное родство сперва проявляется <...> как родство крови и плоти»; «духовное родство потому и свято, что выходит из кровноплотского» [62: 367]. Поэтому космополит, живущий по принципу *ubi bene ibi patria*, «представляет из себя какого-то амфибия, уродливого и отвратительного, как все амфибии», «есть существо безнравственное и бездушное, недостойное называться священным именем человека» [62: 368].

Несомненно, что Виссарион Белинский был первым, кто выразил в русской мысли *натуралистический на-*

ционализм, национализм «почвы и крови», выразил увлеченно и даже «неистово». Еще более приближает его к этому типу национализма откровенный *вождизм*, пусть и окрашенный в густые монархические тона. Для Белинского царь, монарх, император — это *отец народа*, ибо «мистическая и священная идея отца-родоначальника была живым источником истекшей из нее идеи царя». Эталонном же является русское самодержавие и русский царь, на которого Белинский смотрит теми же глазами, что и В. А. Жуковский, цитируя его строки: «*Вождь вождей, царей диктатор, // Наш великий император, // Мира светлая звезда*».

Тем не менее, «философия народности», развитая Белинским в подробностях, которые мы опускаем, вскоре разочаровала ее творца. К концу жизни он перешел на антирелигиозные, антимонархические и, если говорить прямо, антинациональные, космополитические позиции [63]. Конечно, для такого перехода существовал целый ряд причин, включая быстрое ухудшение здоровья после переезда в Петербург. Но сейчас нас интересует внутренняя слабость того «религиозно-натуралистического национализма», который Белинский исповедовал если не слишком долго, то весьма страстно.

Самым уязвимым элементом является здесь понятие *личности*. С одной стороны, это понятие оказывается у Белинского *ключевым*: он предлагает рассматривать народ не просто по аналогии с личностью, а прямо *в качестве личности*. Но на тех же страницах уже заметна и другая тенденция: всячески возвышая «личность народа», Белинский явно принижает значение личности *отдельного человека*: «Человек есть частное и случайное по своей личности, но общее и необходимое по духу, выражением которого служит его личность» [62: 376]. Другими словами, единичная личность значима не сама по себе, а лишь как *выражение* «духа народа» или «духа государства», чего-то общего и

общественного, ибо «общество есть высшая действительность».

Но и преклонение перед «личностью народа» неизбежно оказывается преходящим. В цикле статей «Русская народная поэзия» (1841 г.) говорится уже совершенно прямо, что «ни один народ не должен существовать отдельно от человечества». А далее звучит суровый приговор тем народам, которые так или иначе уклоняются от этого долга: «народ, не сознающий себя живым членом в семействе человечества, — не нация, но племя, подобное калмыкам и черкесам, или живой труп, подобно китайцам, японцам, персиянам и туркам» [62: 911]. Одним махом целый ряд народов объявлен «живым трупом» только за то, что имеет наглость *сознавать себя* не «живым членом в семействе человечества», но, в первую очередь, чем-то особенным, *самобытным*, отдельным от других народов. Культ «человечества» неумолимо влек своего адепта к тому космополитизму, который он совсем недавно категорически осуждал. В итоге «философия народности», после многообещающего начала, свелась у Белинского к известной формуле: «Чтобы народ был действительно историческим явлением, его народность необходимо должна быть только формою, проявлением идеи человечества, а не самою идеею». Отсюда до известного пустословия о «культуре, национальной по форме и общечеловеческой по содержанию» — рукой подать.

Что же мы видим? После 1833 г. идея народности вышла из ограниченного пространства литературной критики на простор широких философско-исторических, мировоззренческих размышлений. Но именно на этом духовном просторе открылась настоящая глубина проблем, с которыми русская мысль еще не могла справиться самостоятельно. В первую очередь это относится к соотношению между *идеей народности* и *идеей человечества*; последняя идея была любимым детищем Просвещения, «усыновленным» и ко-

рифееми немецкого идеализма, несмотря на их подчеркнута критическое отношение к предшествующей эпохе. Под несомненным влиянием западноевропейской философии и в русской мысли начинается поиск «синтеза» этих идей, а тем самым и поиск «примирения» национализма с космополитизмом [64].

Рядом с идеей человечества стоит другая идея, которая в русской мысли практически изначально сопутствовала идее народности — *идея личности*. Эта идея была в те годы еще весьма юной, почти не освоенной на философском уровне даже в западной мысли. Тем более показательно, что целый ряд мыслящих русских людей сразу обратился к понятию личности, считая, что оно самым тесным образом связано с понятием народности. Но уже пробивался на поверхность и агрессивный коллективизм, который настаивал, к тому же, на своих якобы бы христианских корнях.

Наконец, необходимо отметить, что новая идеологическая программа правительства откровенно сочетала русский национализм с определенной долей *европеизма*. И такое сочетание поначалу не вызывало протеста даже у тех, кто сознавал глубокую разницу между историческими судьбами России и Запада. Но постепенно становилось все яснее, что император Николай I, провозгласив начало народности истинно русским началом, тем самым вторично прорубил «окно в Европу», в новую *Европу национальностей*. И это не могло не вызвать, как в свое время деяния Петра Великого, наряду с энтузиазмом одних, негодование других. А когда у этих последних нашелся свой «духовный лидер», который выступил против программы правительства совершенно откровенно, с какой-то отчаянной решимостью (пусть и быстро его оставившей), консолидация противников русского национализма стала практически неизбежной. Об этой консолидации и пойдет сейчас речь.

§4. У алтаря человечеству: славянофилы и западники

В сентябре 1836 г. в журнале «Телескоп» появилось первое из «Философических писем» П. Я. Чаадаева, которое сводилось к безграничному восхищению Западом и к огульному осуждению России. О «европейском мире» Чаадаев вполне серьезно заявляет: «нельзя отрицать, что царство Божие до известной степени осуществлено в нем» [65: 36]. Но еще категоричнее звучат его откровения о своем отечестве. «Окиньте взглядом *все* прожитые нами века, *всё* занимаемое нами пространство — вы не найдете *ни одного* привлекательного воспоминания, *ни одного* почтенного памятника <...> *ни одна* полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины <...> *нет ничего*, что привязывало бы, что пробуждало бы в вас симпатию или любовь» [65: 24, 29] (курсив мой — Н. И.).

Наполненное подобными тирадами, первое «философическое письмо» явилось первым открытым выступлением против идеи народности («национального предрассудка», по словам самого Чаадаева), первым публичным выражением *национального нигилизма*. В этом настоящее значение публикации в «Телескопе». Утверждать же, что именно письмо Чаадаева «пробудило русское самосознание», — значит бесцеремонно исказить историю русской мысли. Мы уже видели, что интенсивные размышления о русской нации, о русской идее, о русском национальном характере берут начало в XVIII столетии, а собственно философский элемент таких размышлений растет по мере того, как идея народности становится ключевым принципом русского просвещения, русской духовной жизни. Выходка Чаадаева была именно *реакцией* на этот рост, реакцией в форме «философического» нигилизма.

Во взглядах Чаадаева выразилось, конечно, не только его личное настроение; как отмечал еще в 1833 г. Петр Ва-

силъевич Киреевский в письме к Н. М. Языкову, «проклятая чаадаевщина» только «доведена *ad absurdum* в сумасшедшей голове Ч., но отзывается, по несчастью, во многих». С точки зрения Петра Киреевского, сам Чаадаев — *варвар*, ибо «отличительное, существенное свойство варварства — беспамятность, <...> а национальной гордости нет без национальной памяти» [66: 371–372].

Обратившись к П. В. Киреевскому (1808–1956), мы вступили, по-видимому, в *круг славянофилов*. Но как раз на примере их отношения к Чаадаеву становится особенно ясно, насколько условным является представление о славянофильстве как о каком-то *внутренне едином* направлении русской мысли. Казалось бы, «Философические письма», в каком бы объеме они ни были известны ранним славянофилам, должны были вызывать у них единодушное неприятие. Однако вместо неприятия мы нередко встречаем *приятие* этих идей, их усвоение в той или иной степени, с теми или иными оговорками. Показательна в этом отношении статья «Несколько слов о философическом письме», вышедшая из-под пера Алексея Степановича Хомякова (1804–1860) сразу после публикации в «Телескопе». Сначала, говоря о России, Хомяков пишет: «Положение наше ограничено влиянием всех четырех частей света, и мы — *ничто*, как говорит сочинитель «Философического письма», но мы — центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия» [67: 450].

Очевидно, что Хомяков не опровергает, а уточняет и даже *развивает* мысли Чаадаева о России. Эта последняя — «ничто», но такое «ничто», которое подобно «морю», куда стекаются все «частные истины», чтобы составить «истину общую». Здесь уже намечено славянофильское понимание «общечеловеческого призвания» России, причем намечено в русле «Философических писем». Затем Хомяков приводит слова Чаадаева о том, что русские «явились в мир как незаконнорожденные дети», и после вялых возражений

успокаивает читателя: «Порода имеет влияние только в отношениях людей между собою <...> но религиозное состояние человека не требует породы». Поэтому «родословие народа» нужно только для человеческой гордости, «а для религии России нужно только уважение ее к собственной религии, которой святость и могущество проходит так мирно чрез века» [67: 451]. Так, вместе с народной памятью отбрасывается, как нечто предосудительное, и народная гордость.

Допустив в *принципе* «ничтожество» и «безродность» России, Хомяков продолжает «уточнять» Чаадаева. Сказав несколько слов в защиту Древней Руси, он поддерживает нападки Чаадаева на современную Россию, где, оказывается, даже «родной язык не уважен». И это заявлено в 1836 году, когда Россия уже обладала таким бесценным сокровищем, как творения Пушкина, когда уже проявилось огромное дарование Гоголя и ряда других представителей русской словесности. В презрении к *высокой* русской литературе Хомяков даже превосходит Чаадаева — и сохраняет это презрение до конца жизни.

Таким образом, Хомяков не отвергает, а только *ограничивает* национально-исторический нигилизм Чаадаева, «выводит» из-под его критики (да и то не слишком решительно) допетровскую Русь. Уместно отметить и то, что в этом «первом наброске» славянофильских воззрений понятие народности, уже три года привлекавшее пристальное внимание русского общества, просто *отсутствует*.

Еще интереснее обстояло дело с другим представителем раннего славянофильства — Иваном Васильевичем Киреевским (1806–1856), старшим братом Петра. Он вообще шел в ногу с Чаадаевым в борьбе с «национальным предрассудком», порадовав публику еще в 1832 г. обширной статьей «Девятнадцатый век» [68]. Здесь Киреевский пишет о том, что в России «стремление к национальности есть не что иное, как непонятное повторение мыслей чужих, мыслей

европейских». В Европе идея национальности *органична*, «там просвещение и национальность одно, ибо первое развивалось из последней», но «у нас искать национального — значит искать необразованного», ибо наш национальный характер не имеет «достаточных элементов для внутреннего развития образованности» [69: 316]. А посему мы можем или заимствовать просвещение, отрекаясь от себя — или отрекаться от просвещения, оставаясь верными себе. Очевидно, что подобный вывод — это разновидность чаадаевского убеждения в том, что «в нашей крови есть нечто, враждебное всякому истинному просвещению».

Это «родство душ» с западником-ультрамонтом Чаадаевым является лишь одним из целого ряда моментов, которые заставляют критически отнестись к устоявшемуся взгляду на «ранних славянофилов» как на творцов русской национальной идеологии. В действительности их роль, как минимум, амбивалентна, если не сказать — *деструктивна*. Как отмечал автор монографии, которая фактически подводила итог «дискуссиям о славянофилах» в советский период, «славянофильский кружок играл роль общественно-политической оппозиции правительству», выражая взгляды «тех русских либералов, кто <...> не смирился с торжеством “православия, самодержавия и народности”» [70: 71]. В приведенных словах, к *сожалению*, есть немалая доля истины; ведущие идеологи «раннего славянофильства» — А. С. Хомяков и И. В. Киреевский, к которым присоединились несколько позже К. С. Аксаков (1817–1860) и Ю. Ф. Самарин (1819–1876) — заняли по отношению к новой национальной идеологии, предложенной правительством, позицию, среднюю между равнодушием и враждебностью.

Оценивая славянофильство, важно выяснить, когда же оно превратилось из «нашего кружка» (по выражению А. И. Кошелева) в самостоятельное направление русской мысли. На этот счет высказывались различные мнения. В качестве самых ранних документов нередко указывают

на записку А. С. Хомякова «О старом и новом» и на записку Ивана Киреевского «В ответ А. С. Хомякову», которые появились (в рукописном виде) в 1839 г.; как пишет один из исследователей, в них «была сформулирована четко и полно в своих основах славянофильская доктрина» [71: 20]. Посмотрим, насколько оправдано это утверждение.

Записка А. С. Хомякова по названию примыкает к записке Н. М. Карамзина «О древней и новой России», но существенно уступает последней и в ясности мысли, и, если угодно, в серьезности тона. Хомяков точно играет в какую-то полемическую игру *pro et contra*, до последних страниц поочередно отмечая то «плюсы», то «минусы» как старой, допетровской, так и новой, выросшей из петровских реформ, России (причем «минусы» *как той, так и другой* явно перевешивают «плюсы»). Ярким примером может служить его отношение к тем преобразованиям, которые произвел Петр в церковном устройстве. Хомяков считает, что «не должно его обвинять в порабощении церкви, потому что независимость ее была уничтожена переселением внутрь государства престола патриаршего, который мог быть свободным в Царьграде, но не мог уже быть свободным в Москве» [72: 150]. Таким образом, получается, что в своем «порабощении» виновата сама же Русская православная церковь, возжелавшая стать именно *русской*.

Не менее неожиданно звучит заявление Хомякова о «многих прекрасных стихиях, которые нами утрачены»; оказывается, что они «прежде были убиты народом, потом уже схоронены государством». Насмешливый отзыв о подвигах русских людей в 1612 году вполне «гармонизирует» с утверждением, что разорение Киевской Руси монголами было «случайностью, счастливой для нас», поскольку древнерусский строй «уже не мог долее существовать». На этом фоне совсем неплохо смотрится Петр I, который «ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза». В целом же Хомяков считает, что спор между сто-

ронниками старой и новой России неразрешим на почве *исторических фактов*: «Два воззрения, совершенно противоположные, одинаково оправдываются и одинаково отвергаются фактами неоспоримыми» [72: 148].

Но разве не ставит это заявление жирный крест на какой-либо апологии допетровской России? Оказывается, не ставит, потому что у нас, несмотря на все темные стороны нашей истории, есть огромное преимущество перед Западом. Какое? Да то самое, о котором говорил М. П. Погодин (Хомяковым, естественно, не упомянутый): «На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщениия». Поэтому мы можем строить будущее «на неиспорченной индивидуальности нашего племени», на душе, сохранившей в себе «закон справедливости и любви взаимной» [72: 158–159]. Получается, что «родословие народа», небрежно отброшенное Хомяковым ранее, все-таки имеет принципиальное значение.

Очевидно, что записка 1839 г. никоим образом не выражает «полно и четко» основы «славянофильской доктрины». Интересно и важно другое. По сути дела, Хомяков идет на дальнейшие уступки Чаадаеву, признавая, что исторические факты рисуют «старую» Россию в столь же неприглядном виде, как и Россию «новую». Единственное, что спасает Хомякова от «проклятой чаадаевщины», — это вера в особое «ненасильственное» начало русской истории. Именно вера, ибо «старую Русь надобно — угадать», чтобы прикоснуться к «древности *неизвестной*, но живущей в нас тайно» [73]. При этом условии «нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь. Надежда наша велика на будущее» [72: 152].

Здесь мы подходим к существенному моменту, который нередко упускается из виду при анализе славянофильства как национальной идеологии. Суть этой идеологии при-

нято видеть в апологии древнерусской жизни. Но Хомяков подчеркнуто отказывается от такой апологии, а если порою и склоняется к ней, то проявляет тем самым *непоследовательность*. Вера в русский народ может быть *оправдана* не его прошлым, а его будущим — вот настоящий смысл его записки «О старом и новом». Поэтому именно взгляд славянофилов на *будущее русского народа* имеет решающее значение для адекватной оценки их учения. В самой же записке 1839 г. об этом будущем еще не сказано ничего конкретного.

Что касается ответа И. В. Киреевского, то это, строго говоря, вовсе не ответ на размышления Хомякова. Много рассуждая о «европейской образованности» (и пересказывая при этом анализ *основных начал* европейской цивилизации в лекциях французского историка Франсуа Гизо), о России Киреевский говорит как бы мимоходом, делая, пожалуй, только одно важное наблюдение. В отличие от Хомякова, в записке которого нет даже намек на крестьянскую общину, Киреевский, очевидно, имеет в виду ее, когда указывает на «маленькие так называемые миры», которые покрывали «прежнюю Россию» и в которых знали только общую собственность на землю: «Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества» [74: 122]. Петр I для Киреевского лишь «разрушитель русского и вводитель немецкого». Правда, как и у Хомякова, основная вина лежит на церковной иерархии, а конкретно, на Стоглавом Соборе; здесь исток «разномыслия» власти «с большинством народа, отвергаемого под названием раскольников» [74: 126]. А в конце записки Иван Киреевский, как и Хомяков, выражает надежду на будущее, когда «Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее церковь». Имеется ли в виду тот дух, которым дышит «церковь» старообрядцев, остается неясным.

В целом же очевидно, что рассмотренные документы никак нельзя считать действительно «программными»,

выходящими за рамки сумбурных кружковых дискуссий, в которых лишь намечались контуры будущей «доктрины». Отыскивая ее, ряд исследователей указывает на 1845 год, когда редактором погодинского «Москвитянина» на короткое время стал И. В. Киреевский, а также появился знаменитый «валуевский сборник», в предисловии к которому Д. М. Валуев «впервые печатно изложил основы историко-философской концепции славянофильства» [70: 58] (только смерть 25-летнего Дмитрия Александровича Валуева в том же году не позволила ему занять должное место среди классиков славянофильства).

Как же выглядит эта концепция у Валуева? Ее наиболее заметная черта — отсутствие крайностей в суждениях о России и Западе. Но равновесие, которое пытается сохранить молодой мыслитель — явно *неустойчивое*. «Столбовой дороге, пробитой Петром, не зарасти травой, и делу его не заглохнуть» [75: 10] — пишет Валуев в начале своего предисловия. Но одновременно он предупреждает: «Уже время подумать о том, чтобы нам самим и из себя вырабатывать внутренние начала своей нравственной и умственной жизни». Получается, что до сих пор мы обходились без этих «внутренних начал»; но тогда их выработка вряд ли совместима с продолжением движения по вышеназванной «столбовой дороге». Конечно, подобные неувязки в рассуждениях Валуева можно объяснить тем, что его сборник был, по составу участников, даже скорее «западническим», чем славянофильским. Действительно, в нем мы находим статьи Т. Н. Грановского, К. Д. Кавелина и С. М. Соловьева, которые уже тогда не разделяли убеждений славянофильского «кружка», хотя и принимали участие в его дискуссиях. Однако суть дела вряд ли правильно сводить к желанию Валуева найти компромисс с этими участниками сборника. Слабость его рассуждений — это слабость практически всех дальнейших построений, в фокус которых навязчиво помещалась проблема «Россия и Запад». Такой фокус неизбеж-

но двоится, не позволяет разглядеть ни Россию, ни Европу *в качестве таковых*.

В предисловие Валуева есть, однако, слова, которые звучат весьма определенно и твердо. Говоря о том значении, которое имеют для России русский народ и другие народы, ее населяющие, он подчеркивает: «И потому всякий подданный государства принадлежит России, — но Россия принадлежит только православному и Русскому, ибо ему одному принадлежит и с ним нераздельна ее история, ее прошедшее и будущее» [75: 19]. По сути дела, Валуев заявляет себя приверженцем принципа «Россия для русских», который составляет самый нерв *идеи народности*. И в том же 1845 году свою приверженность этой идее *отчетливо выразил*, наконец, Иван Киреевский, когда впервые (после западнического «Деятнадцатого века») выступил в печати с большой концептуальной статьей.

Однако основные идеи статьи «Обозрение современного состояния литературы» оказались совсем не созвучны настроениям, преобладавшим в славянофильском кружке. В частности, автор статьи приходит к убеждению в том, что «все споры о превосходстве Запада или России, о достоинстве истории европейской или нашей и тому подобные рассуждения принадлежат к числу самых бесполезных, самых пустых вопросов, какие только может придумать праздное мышление человека» [74: 156]. В то же время Киреевский считает, что внимательный взгляд на жизнь Европы позволяет извлечь полезные для России уроки. Прежде всего, он замечает, что на Западе происходит борьба двух *противоположных* тенденций. Первую из них он характеризует так: «*Отдельные западные народности, достигнув полноты своего развития, стремятся уничтожить разделяющие их особенности и сомкнуться в одну общеевропейскую образованность*» [74: 144]. Это *уничтожение* национальных особенностей Киреевский никоим образом не одобряет; по его мнению, безоговорочно поддержива-

ют отмеченную тенденцию только евреи, «воспитавшиеся в разрыве с народными убеждениями» и всегда имеющие «свои особенные виды». Сами европейские народы далеки от безоглядного «общевропейского» энтузиазма. В своей жизни и особенно в своей литературе они стремятся сохранять и оберегать свою *национальную крепость* — вот вторая, противоположная тенденция, которую Киреевский безоговорочно поддерживает. «Эта национальная крепость, эта живая целостность образованности европейских народов <...> сообщает литературе их особенное значение» [74: 147–148]. Такая литература [76] является «внутренним делом самопознания», «является необходимою, как естественный процесс умственного дыхания, как прямое выражение и вместе как неизбежное условие всякого развития образованности» [74: 148].

Таким образом, с точки зрения Киреевского, *национальная крепость* — это условие *жизнеспособности* культуры, условие ее продуктивного развития; только в связи с этим фундаментальным качеством «вступает она в сферу общего всечеловеческого общения как живой неотъемлемый элемент, как личность с голосом в деле общего совета». Но и вступая в такое общение, нация должна сохранять способность *возвращаться* «к внутреннему своему основанию, к началу своего исхода», к настоящему первоисточнику своей силы. Фактически Киреевский формулирует *принцип национальности* как основной принцип европейской жизни; те или иные формы межнационального общения, сотрудничества и т.п. не отвергаются, но ставятся под контроль этого принципа, признаются допустимыми лишь в той степени, в какой они не угрожают «национальной крепости».

Открыв в Европе борьбу между тенденцией к «обще-европейской» интеграции и тенденцией к национальной индивидуализации, Киреевский переходит к России. Для нее имеет первостепенное значение именно вторая тенденция, поскольку мы должны не просто оберегать нашу на-

циональную крепость, но, по существу, её *воссоздавать*. Киреевский пишет: «Может быть, справедливо думают те, которые утверждают, что мы, русские, способнее понять Гегеля и Гёте, чем французы и англичане; что мы полнее можем сочувствовать с Байроном и Диккенсом, чем французы и даже немцы; что мы лучше можем оценить Беранже и Жорж Занд, чем немцы и англичане». Но откуда берется подобная отзывчивость? Киреевский отвечает на этот вопрос так: «Если мы оторвемся от народных убеждений, то нам не помешают тогда никакие особенные понятия, никакой определенный образ мыслей, никакие заветные пристрастия <...>. Мы свободно можем разделять все мнения, усваивать себе все системы, сочувствовать всем интересам, принимать все убеждения». Но при этом наши собственные произведения будут лишь «бледными отражениями» чужого творчества и не смогут воздействовать «на образованность народную, потому что между ею и нами нет умственной связи, нет сочувствия, нет общего языка» [74: 151–152]. Ибо народ никогда не ставит на одну доску *свое* и *чужое*.

Совершенно очевидно, что эти слова направлены против мнения, согласно которому самою сутью нашего национального характера является способность к вселенскому сочувствию. Киреевский с этим категорически не согласен. Для него единственным прочным основанием национальной культуры служит сознательная связь с «коренными стихиями» и «началами» нашей собственной, а не чужой жизни. Именно этими чертами отмечено творчество таких «необыкновенных явлений», как Державин, Карамзин, Пушкин, Гоголь. Но хотя вершины русского слова и русской мысли возвышаются как неприступные бастионы «национальной крепости», в повседневной культурной жизни процветает именно подражательность слова и несамостоятельность мысли. Тон задают здесь те, кто считает, что «полнейшее усвоение иноземной образованности может со временем пересоздать всего русского человека, <...>

изгладить нашу особенность и таким образом сделать нас европейски просвещенными» [74: 152].

Значит ли это, что Киреевский все-таки приходит к отрицанию западного просвещения, по крайней мере, с точки зрения его совместимости с коренными началами русской жизни? Киреевский спешит отвергнуть такое понимание его слов, отмечая: «Другое мнение, противоположное этому безотчетному поклонению Западу и столь же одностороннее, хотя гораздо менее распространенное, заключается в безотчетном поклонении прошедшим формам нашей старины» и выражается в призыве «развитием нашей особенной образованности» *изгладить* «новоприобретенное европейское просвещение». Этот призыв тоже чужд Киреевскому. Европейское просвещение надо не отрицать, «а, напротив, принять в себя, оценить, поставить в свои границы и, подчинив таким образом собственному превосходству, сообщить ему свой истинный смысл» [74: 154–156].

Каким же образом *дополняют* друг друга европейское просвещение и «наша особенная образованность»? Ответ Киреевского, хотя и сформулирован несколько тяжеловесно, по существу вполне ясен. Он отмечает, что существует два главных способа «раскрытия умственных сил в человеке и народах». Один способ «зависит от того начала, которому покоряется человек»; как бы в награду за эту покорность, истина здесь «может сообщаться непосредственно». Второй способ — это «формальное развитие разума и внешних познаний»; истина здесь «есть плод медленной и трудной работы». При всем их различии это — две стороны одного процесса познания: «Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту» [74: 158].

Кратко говоря, для познания равно необходимы логическое *мышление* и непосредственная *интуиция*. Именно в интуиции нам даны («извещаются») коренные начала русского духа, его глубинные верования, неискоренимые убеждения. Но раскрывать и *развивать* эти начала мож-

но только с помощью ясного и отчетливого, *рационального* мышления, школой которого является европейское просвещение, готовящее человека именно к «медленной и трудной» работе ума.

Фактически И. В. Киреевский, сам того не сознавая, переводит на язык умозрения призыв, который мы уже слышали от С. С. Уварова: будьте русскими по духу, и тогда вы можете без ущерба для себя стать европейски образованными людьми. Подводит Киреевский черту и под «чаадаевскими» настроениями молодости, когда он был уверен, что «у нас искать национального — значит искать необразованного». Теперь он философски обосновывает и четко формулирует свое кредо, выдержанное, повторю еще раз, вполне в «правительственном» духе: «Направление к народности истинно у нас как высшая ступень образованности, а не душный провинциализм» [74: 155].

Всё это почувствовали другие славянофилы и фактически *отказали* новому редактору в той «активной и единой душной поддержке», на которую он рассчитывал [77]. Отказ этот в целом понятен. Во-первых, практически все другие славянофилы не могли принять последовательно *национальный* взгляд Киреевского и на Европу, и на Россию, ибо считали, что русский народ обязан *всецело* посвятить себя «всечеловеческому общению». Во-вторых, достигнутое Киреевским *философское* понимание того, что европейский менталитет и русский склад ума не исключают, а дополняют друг друга, было его мнимым «единомышленникам» просто недоступно.

Разочарование Киреевского остро выразилось в письме к «московским друзьям», в котором он подчеркивал, что в кругу славянофилов отсутствует «настоящее единомыслие». Главную причину он видит в том, что «народность в ее общем начале до сих пор еще нами не признана и не выражена. Оттого понятия наши смешаны, требования необязательны и сочувствия неплодоносны» [74: 323]. Впрочем,

никакой заметной реакции на обращение И. В. Киреевского со стороны «московских друзей» не последовало. Было, как говорится, не до этого. В 1847 г. произошло событие, которое можно считать *первым публичным размежеванием славянофилов и западников*. Именно это событие следует, по-видимому, считать настоящей «датой рождения» славянофильства как особого *направления русской мысли*, ибо до того лишь Иван Киреевский дал более или менее связное и развернутое изложение *своих* взглядов, другими славянофилами *не поддержанных*.

После того, как западники обрели свой собственный печатный орган — журнал «Современник», в его первом номере появилась работа Константина Дмитриевича Кавелина (1818–1885) «Взгляд на юридический быт древней России», которая «долгие годы воспринималась как программный документ западничества» [78: 544]. В качестве *центральной идеи* Запада (а тем самым и русских западников) автор выдвинул *идею личности*. Особое значение имела для Кавелина прямая связь этой идеи с *христианством*. Он набрасывает эту связь яркими и уверенными мазками: «Христианство открыло в человеке и глубоко развило в нем внутренний, невидимый, духовный мир <...>. Так возникла впервые в христианстве мысль о бесконечном, безусловном достоинстве человека и человеческой личности». Но идея личности не осталась исключительно религиозной идеей и перешла «в мир гражданский». Отныне «для всех народов нового христианского мира — одна цель: безусловное признание достоинства человека, лица и всестороннее его развитие. Только все идут к ней разными путями, бесконечно разнообразными, как сама природа и исторические условия народов» [78: 19–20].

Быстро выясняется, однако, что никакого «бесконечного» разнообразия здесь нет, а есть только *два пути*, характерные для двух групп народов. С одной стороны это германцы, с другой — славяне, в том числе и «русские сла-

вяне». Коренное качество германцев состоит в том, что *еще до принятия христианства* в них развилось «глубокое чувство личности, но под грубыми, дикими формами». Со всем иначе обстояло дело со славянами: «Начало личности у них не существовало». Отсюда следует, что после принятия христианства германцам «предстояло *развить* историческую личность, которую они принесли с собой, в личность человеческую; нам предстояло *создать* личность» [78: 22–23] (курсив мой — Н. И.).

Но на каком основании Кавелин отрицает существование «начала личности» у славян? По сути дела, он приводит один-единственный довод: «Семейственный быт и отношения не могли воспитать в русском славянине чувство osobности, сосредоточенности, которое заставляет человека проводить резкую черту между собою и другими и всегда и во всем отличать себя от других». Нетрудно заметить подмену понятий, которую совершает автор. Оказывается, человек является личностью в той мере, в какой он *всегда и во всем отличает себя от других*. Вот то *определение личности*, которое приходит у Кавелина на смену христианскому представлению о человеке как существе, наделенном *внутренним духовным миром* и потому обладающим безусловным достоинством. Теперь такой мир оказывается излишним. Важно лишь «всегда и во всем» считать, что я не такой, как другие.

К одной ошибке присоединяются другие. Кавелин считает семью, а также род и племя чисто *биологическими* образованиями; кроме того, он уверен, что *духовное* вообще несовместимо с «кровными», органическими связями между людьми. Встав на позицию такого сомнительного «спиритуализма», Кавелин последовательно противопоставляет семью и государство. По его мнению, «в государственной сфере происходит отрицание исключительно кровного, семейного начала <...>. На сцену выступает личность. Она не произвольно выходит из кровного союза, ставит себя выше

семьи: она отрицает их во имя идеи, и эта идея — государство» [78: 47–48].

Применяя изложенные теоретические соображения, Кавелин набрасывает соответствующую картину русской истории. Германцы-варяги принесли русским славянам как идею личности, так и идею государства. Но эти идеи еще не успели укорениться, когда варяги уже фактически «исчезли», растворившись в «русско-славянском элементе». С усилением этого элемента восторжествовало (при Ярославе Мудром) родовое начало, но это торжество сокрушили монголы. Хотя «они сделали много зла России», в их господстве был и несомненный плюс: «ханам были чужды родовые расчеты», они ценили «личные качества» князей. Наступил новый период: «Из-под великокняжеской вотчины проглядывает государство, отвлеченное нравственное лицо, имеющее свое физическое существование и самостоятельное, разумное значение». Дерзкий (хотя и неудачный) шаг к полному торжеству личного и государственного начал делает Иван Грозный, который «глубоко пал именно потому, что был велик». Наконец, наступает решающий перелом: «При Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила и подчинила их себе» [78: 59].

Внешняя стройность рассуждений Кавелина не способна скрыть их недостаточную продуманность. Об этом свидетельствуют и слова, которые можно считать итоговыми: «Исчерпавши все свои исключительно национальные элементы, мы вышли в жизнь общечеловеческую, оставаясь тем же, чем и были прежде, — русскими славянами». Как возможен такой фокус-покус — «исчерпать» свою национальность и остаться русскими — понять затруднительно. Но, похоже, ясность в этом моменте для Кавелина не так уж и важна; как и у славянофилов, его взгляд устремлен в будущее. Теперь мы стали равноправными партнерами Евро-

пы, ибо между нею и Россией «вся разница только в предыдущих исторических данных, но цель, задача, стремления, дальнейший путь один» [78: 67].

Это заявление Кавелина очень характерно для риторики западников. Они соблазняют возможностью равенства с Западом, но на деле это равенство оказывается фиктивным, чем-то вроде «равенства» между человеком, который всегда жил на свободе, и тем, кто только что-то вышел на свободу, проведя значительную часть жизни в тюрьме. Западноевропейские народы развивались, сохраняя «глубокую печать своей национальности», мы же должны были сначала «исчерпать» свою национальность. Они были всегда верны себе, мы же были обязаны от себя отречься.

В то же время нетрудно понять впечатление, которое произвела на современников историческая схема Кавелина. Мы видели, какие надежды связывались тогда с идеей народности, или национальности, в качестве принципа понимания как истории Европы, так и отечественной истории. Но вот пришел еще совсем молодой автор и предложил, по его собственным словам, свой «ключ к правильному взгляду на русскую историю» — идею личности. Идею, которая тоже вызывала самый живой отклик в русском образованном обществе. Ясно, что такое выступление недавнего сторонника славянофилов было для них вызовом, требующим незамедлительно ответа.

Ответ последовал — со стороны молодого славянофила Юрия Федоровича Самарина (1819–1876), напечатавшего в том же 1847 г. в «Москвитянине» статью под названием «О мнениях “Современника”, исторических и литературных». Как отмечает теперь тот же Цимбаев, «именно эта работа Самарина была первым произведением, обращенным к русской читающей публике, где излагались историко-философские, политические и общественно-литературные воззрения московских славянофилов» [79: 569]. Мы видим, как различны (даже у одного и того же специалиста)

мнения о том, какую работу следует считать первым «программным» произведением славянофилов.

В начале полемики с «Современником» Самарин указывает, что речь идет о «споре между Москвою и Петербургом» и что вместо «придуманного» в Петербурге названия «славянофилы» уместнее говорить о «московском направлении» [79: 411]. Не Запад, «страна святых чудес», а Петербург был для славянофилов символом всего враждебного, ненавистного, подлежащего уничтожению; клич «да здравствует Москва и да погибнет Петербург» сопровождал, по словам того же Самарина в одном из писем, все встречи представителей «московского направления» [70:124–125]. И в этом «кличе» наглядно проявилась несостоятельность славянофильства как общенациональной идеологии.

Но вернемся к отклику Самарина. По основному смыслу статьи Кавелина, его оппонент был должен ясно выразить отношение славянофилов к идее личности. Определенная ясность в статье Самарина есть, но состоит она в настойчивом стремлении *дезаурировать* эту идею, дезаурировать всесторонне, и как религиозный, и как исторический, и как философский принцип.

Начинает он, естественно, с религии. Идея личности, пишет Самарин, «не только не исчерпывает сущности христианства», но составляет всего лишь «отрицательную сторону христианства». Хотя христианство и учит о безусловном достоинстве человека, но «человека, отрекающегося от своей личности <...> и подчиняющего себя безусловно *целому*» [79: 417]. Поразительнее всего то, что христианский мыслитель (каковым принято считать Самарина) даже не вспоминает о христианстве как о религии *теистической*, религии *личного* Бога. Впоследствии православный богослов и выдающийся психолог Вениамин Алексеевич Снегирев (1842–1889) отмечал, что «религия с безличным богом — не есть религия в собственном смысле, а только подо-

бие или суррогат ее» [80: 599]. Именно такой суррогат мы находим у Самарина, когда он дает *положительное определение* христианской религии. Оказывается, что христианство — это «учение, распространяющее братские отношения на все человечество и, следовательно, возводящее их от естественного, природного факта до идеи». Обратим внимание: в христианстве, так понимаемом, нет ничего принципиально, качественно нового; оно только распространяет «на все человечество» *общинное начало*, которое состоит в «потребности жить вместе в согласии и любви, потребности, признанной каждым членом общины как верховный закон, обязательный для всех» [79: 432–433].

Взгляд на христианство как на апофеоз «общинного начала» весьма напоминает «христианский социализм» Сен-Симона и прочих [81]. Соответственно, община становится у Самарина всеобъемлющим принципом объяснения, ибо «составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей». Перед его взором встает даже «единая, обнимающая всю Россию государственная община, — последний вид, выражение земского и церковного единства». При этом Самарин никак не выделяет общину в собственном смысле, *крестьянскую общину*, даже вообще ничего не говорит об этом виде общины *как таковом*. Слово «община» становится заклинанием, изгоняющим злополучную «личность».

Правда, время от времени Самарин отмечает и положительную роль «личного начала» в русской истории, но эти редкие (и робкие) оговорки теряются на фоне рассуждений о том, что личность — это вовсе не русское, а «германское национальное начало». Что же остается в сухом остатке? По сути дела, и западник Кавелин, и славянофил Самарин *согласны в главном*, ибо признают личность началом, по своей сути западным, «германским», а не русским. Собственно русским (или «славяно-русским») они признают некое *коллективное* начало, которое Кавелин предпочи-

тает называть родовым, а Самарин — общинным. Поэтому спор между ними — это *не принципиальный* спор, а лишь разногласие относительно того, какой знак — положительный или отрицательный — ставить перед этими началами. Единомыслие славянофилов и западников уместно назвать единомыслием *по модулю*.

Предубеждение Самарина против «личного начала» было не только его личным мнением, но вполне разделялось признанным вождем славянофилов А. С. Хомяковым. Из статьи «О возможности русской художественной школы» (1847) мы узнаём: «Художник не творит собственную свою силу: духовная сила народа творит в художнике» [82: 137–138]. Но это утверждение, навеянное целой плеядой немецких философов, звучит еще слишком неопределенно, и Хомяков идет дальше, сообщая, что произведение искусства «не есть произведение единичного духа, но произведение духа народного в одном каком-нибудь лице. Сохранение же имен в памяти народной или их забвение есть чистая случайность, не составляющая действительно никакой разницы в истории искусства» [82: 154]. Помним мы о Пушкине или нет — совершенно неважно; его талант — это не более, чем «талант» медиума, устами которого говорила «народная личность».

Конечно, *олицетворение* народа является естественным моментом в развитии национального самосознания; в русской мысли мы встречаем это олицетворение задолго до славянофилов. То новое, что внесли они — это последовательное *отрицание личности отдельного человека* во имя *метафорической* «народной личности». Вот одна из важнейших причин того, почему западничество постоянно выигрывает соревнование со славянофильством за ум и сердце *русского* человека. Последний чувствует, пусть и безотчетно, что именно «славянофилы», ополчаясь на личность, покушаются тем самым и на его собственное человеческое достоинство. Притом дело не ограничивается

идеей личности; вслед за нею и идея народности теряет в глазах «истинных славянофилов» всякое *самостоятельное* значение. Ход мысли здесь тот же, что и в рассмотренных ранее статьях Белинского: сначала единичное всецело подчиняется общему, затем менее общее — более общему, а в конечном счете все подчиняется *самому общему* — *человечеству*.

Такая иерархия была вполне ясно выражена А. С. Хомяковым еще в конце 1830-х годов, когда он приступил к работе над «исследованием истины исторических идей», получившим среди его друзей название «Семирамиды». Уже на первых страницах своего исследования Хомяков заявляет: «Не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории» [67: 39]. Без ложной скромности он пишет Самарину, что деятельность славянофилов «есть дело не только русское, но и всемирное», что они «посвятили себя великому всемирному труду христианского воспитания» [83: 19]. Вспомним, что Чаадаев называл «великой воспитательницей рода человеческого» католическую церковь.

Доказательству того, что «русское дело» является *по существу* делом «всемирным», посвящена статья Хомякова «По поводу Гумбольдта», написанная в конце 1848 г., формально — по поводу появления в русском переводе первого тома «Космоса» Александра фон Гумбольдта, а по сути — в связи с революционными событиями в Европе. Хомяков видит в этих событиях грандиозный исторический катаклизм: «Общество восстает не против формы своей, а против сущности, против своих внутренних законов» [72: 309]. Неизбежность этого восстания обусловлена тем, что «новый европейский мир» был «создан христианством», но *развивался* «не под влиянием христианства», а под влиянием двух его *искажений*. Суть христианства составляют «идеи единства и свободы, неразрывно соединенные в нравственном законе взаимной любви». Но Запад, наслед-

ник «римского мира», «не мог понять этого закона: для него единство и свобода явились силами, противоположными друг другу». Долгое время всю жизнь Запада определяло «латинство», которое отвергало свободу в пользу «внешнего единства». Затем, в качестве реакции, «наступил период протестантства», которое повсюду выдвигало «идею свободы и приносило ей в жертву идею единства». Теперь же совершается «суд истории», ознаменованный «падением начала латино-протестантского», падением сперва «в душе человеческой», а потом и в организации общества. Для Запада остается единственный выход из исторического тупика: принять «истину первобытного христианства», тем более что эта истина уже давно получила реальное *историческое воплощение*: «Таково православие», представителем которого «является Восток, по преимуществу же земли славянские и в главе их наша Русь» [72: 312].

Итак, «призвание русской земли в истории всемирной» установлено: дать миру «чистое христианство», сохраненное православием. Но осуществить это призвание мешает тот факт, что в самой России — «вследствие исторических случайностей» — весьма окрепли позиции «европеизма», или «русского вигизма», который «отлучил от себя всё русское начало и сам от него отлучился». Тем самым он лишился всякого самостоятельного значения и был вынужден всецело подчиниться «движению Запада, которого он сделался школьником и рабом» [72: 315]. Это «духовное рабство перед западным миром», считает Хомяков, привело к тому, что просвещение в России пришло ныне, к середине XIX века, в совершенный упадок. В искусстве дело обстоит особенно скверно: «Ни искусство слова, ни искусство звука, ни пластика в России не выражают еще нисколько внутреннего содержания русской жизни, не знают еще ничего про русские идеалы» [72: 319]. Как узнаваемы эти «нисколько» и «ничего», эти *вариации* на первое «философическое письмо»...

Впрочем, в конце статьи сообщается, что «возврат русских к началам русской земли уже начинается». Веских доводов в пользу этого неожиданного оптимизма не приводится, но, скорее всего, Хомяков имеет в виду самих славянофилов, которые «стараются хотя несколько приблизить свой домашний быт к жизни и обычаям русским». Этого, прямо скажем, скромного достижения достаточно, чтобы с надеждой смотреть в будущее и утверждать: «История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения; она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал, а право, данное историею народу, есть обязанность, налагаемая на каждого из его членов» [72: 327].

Исторической схеме Хомякова, если смотреть на нее с высоты птичьего полета, нельзя отказать в своеобразной стройности. Она основана на том постулате, что жизнь народов всецело определяется их верой, ибо «вера есть высшее общественное начало». При этом «в настоящее время» и Россия, и Запад находятся в состоянии *кризиса*, связанного с отрывом образованной части общества («личностей») от собственных религиозных начал. Но если для Запада выход из кризиса состоит в окончательном отречении от своих ложных начал, то для России он связан с возвращением к своему истинному началу [84]. От того, насколько успешно решит Россия эту задачу, зависит и судьба Запада, который, отринув латинство и протестантство, не может остаться вообще без веры и должен, вслед за Россией и *ведомый* Россией, обратиться, наконец, к истинному христианству, к религии «всеобщего братолюбия».

Определенная логика в этом построении есть, но не менее очевидны и его изъяны. В своей «историософии» Хомяков — крайний гегельянец, несмотря на свою критику «гегелизма». «Всемирная история» для него — это арена *борьбы идей*, причем взятых в самой общей, отвлеченной форме, как идеи свободы и единства (или необходимости); идеи, заметим, скорее *философские*, чем собственно религиоз-

ные. За этими идеями у него стоят христианские конфессии — и лишь *на третьем плане* мы различаем *народы*, роль которых сводится к тому, что они или «искажают» христианство, или хранят его «в чистоте». Горячий почитатель Хомякова выразил этот аспект учения Хомякова в следующих словах: «Не народность свою инстинктивно, суетно и самолюбиво возвеличивать, а христианство воплотить во всем народе, вот высшее алкание души славянофила Хомякова» [83: 7–8]. И действительно, строго говоря, у Хомякова нет понятия о народности как *самостоятельном начале*; с некоторой осторожностью он выделяет «общинное начало», но не как собственно русское, а как общеславянское. Более того: народность, *отождествленная* с общинным началом, неизбежно утрачивает свою «самолюбивую» индивидуальность, перестает быть *этой* народностью. Ведь в идеале все общины должны перерасти в одну общину всего человечества, во «всемирное братство». Идея такого братства, по своей сути *теократическая*, несовместима с национальным разнообразием. Западный средневековый идеал, известный под именем *Pax Christiana*, подспудно, но весьма ощутимо присутствует в славянофильской доктрине.

Отношение Запада и России исчерпывает у Хомякова основное содержание «всемирной истории». Правда, этот очевидный *европоцентризм* он пытался преодолеть в своей «Семирамиде», представив историю человечества как историю борьбы его «иранской» и «кушитской» ветвей [85: 16–17]. Но и эти ветви определяются у Хомякова скорее абстрактно-философски, как носители принципов «духовности» и «грубой вещественности», чем конкретно-исторически. В частности, безоговорочно причисляя древних евреев к «Ирану», Хомяков не только огорчает тех, кто хотел бы видеть в нем единомышленника графа Гобино и предшественника Х. С. Чемберлена, но и вступает в безнадежный конфликт с выводами сравнительного языкознания. А главное, «ирано-кушитская» историософия не находит

у Хомякова никакого применения при рассмотрении русской истории.

Данный Хомяковым анализ тех «потрясений», которые испытал Запад в середине XIX в., нельзя признать убедительным еще и потому, что он фактически упускает из виду важнейшую черту своей эпохи — культурно-политическое *самоутверждение наций*. Эту черту отмечали, еще в 1830-е годы, Плетнев и Межевич, Погодин и Белинский. Хомяков же, будучи, несомненно, человеком незаурядного ума, оказался неспособен уловить даже в 1848 г. хотя бы отблески европейского национализма. Невосприимчивость Хомякова к национальному фактору — как фактору *sui generis* — была несомненно связана с абсолютизацией религиозного фактора.

Нельзя не отметить еще одно слабое звено в схеме Хомякова — его трактовку «отрыва от народных начал», возникшего в русской истории, как отрыва *случайного*. Понятие «исторической случайности» можно использовать «точечно», но не как объяснение огромного исторического периода. Кроме того, связывая указанный отрыв с *протестом* личности против *перевеса* общественных интересов и требований, Хомяков фактически шел по следам Кавелина и других западников, с той лишь разницей, что говорил о «случайности» там, где они говорили о *закономерности*.

Короче, требовалась новая, более убедительная, но притом именно «славянофильская» схема *внутренней* истории России, а для новой схемы требовался новый человек. И он появился в лице Константина Сергеевича Аксакова (1817–1860). Однако прежде, чем его голос прозвучал в полную силу, в жизни русского общества и всей России произошли события, на которых необходимо кратко остановиться.

Осенью 1853 г. началась война с Турцией, а уже в феврале следующего года ультиматум России предъявили две главные колониальные империи, Великобритания и Франция, с их огромными военными, экономическими и людскими

ресурсами. Россия подверглась нападению по всему периметру своих морских границ, от Черного до Белого моря, от Балтики до Дальнего Востока; боевые действия шли также на Дунае и на Кавказе. Без всякой конспирологии понятно: союзники планировали уничтожение России как *великой державы*, если не как самостоятельного государства вообще. *Эти планы провалились*; не помогло и содействие той влиятельной группы в русском правительстве, которая стремилась к быстрейшему окончанию войны и примирению с Западом [86].

Война 1853–1856 гг. не осталась, конечно, без внимания со стороны славянофилов. Только внимание это проявлялось зачастую весьма сомнительным образом, как, например, в известном стихотворении Хомякова, где сообщалось, что Россия *«всякой мерзости полна»* и потому должна омыть себя *«водою покаянья» прежде*, чем бросаться *«в пыл кровавых сеч»*. Даже либеральный князь Вяземский, склонный при случае *«уколоть»* свое отечество, прозрачно намекнул Хомякову, что тот совершенно некстати выступил в роли ветхозаветного Хама [87: 569–570].

То покаяние, на котором настаивал Хомяков, представлялось ему и его единомышленникам отнюдь не религиозно-символическим. Именно в годы Крымской войны, сообщает исследователь, *«в славянофильском кружке составляются многочисленные проекты, записки, письма, мнения»*, в которых настойчиво проводится мысль о *«немедленном освобождении крепостных крестьян»* [70: 184–185]. И это — в разгар тяжелейшей борьбы с сильнейшими державами Запада! Здесь славянофилы явно выступают как предшественники *«февралистов»*; более того, известны высказывания славянофилов, звучащие прямо по-ленински. Первый историограф славянофильского кружка А. И. Кошелев писал о царивших там настроениях так: *«Высадка союзников в Крым в 1854 году <...> и обложение Севастополя нас не слишком огорчили; ибо мы были убеждены, что*

даже поражения России сноснее и даже для нее и полезнее того положения, в котором она находилась в последнее время» [70: 186–187].

Кончина Николая I в феврале 1855 г. дала славянофилам еще один повод выразить свое непонимание как его личности, так и его дел. «Я считаю Николая Павловича просто душегубцем; никто не сделал России такого зла, как он» — юродствовал И. С. Аксаков в очередном письме к очередной корреспондентке. Но вот «душегубец» ушел в мир иной; вступил на престол Александр II, и уже в самом начале нового царствования К. С. Аксаков составляет для нового императора записку «О внутреннем состоянии России», которая, по словам еще одного современного исследователя, содержит «квинтэссенцию его воззрений» [88: 27–28]. Действительно, записка Константина Аксакова излагает определенную *концепцию русской истории*, не «расплываясь» в историю «всемирную».

Ключевой тезис этой концепции мы находим в самом начале записки: «Русский народ есть народ не государственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия» [89: 69]. Надо отдать должное К. Аксакову: он не пытается свести историю к диалектике отвлеченных понятий. В то же время сразу возникает вполне конкретное недоумение: правильно ли называть «негосударственным» народ, который не стремится к государственной *власти*? Отношение русского человека к государству издавна выражалось в понятии *службы*; Петр Великий возвел это отношение в основное, и для своих подданных, и для себя самого, возвел не произвольно, но опираясь на тот *государственный инстинкт*, который уже укоренился в русском человеке. Малоубедительны и ссылки К. Аксакова на «добровольное призвание чужой государственной власти в лице варягов», а также на то, что «в 1612 году народ призвал государственную власть, избрал царя и

поручил ему неограниченно судьбу свою» [89: 69–70]. Ведь слова «призвание», «избрание», «поручение» выражают (в контексте примеров Аксакова) *государственно-политические деяния*, исполненные величайшего значения.

Признав русский народ «негосударственным», Аксаков несколько неожиданно заявляет затем, что в нем живет «дух законности»; последний выражается, например, в том, что все народные восстания в истории России — это восстания «за законную власть против незаконной», хотя «законность иногда понимается ошибочно». Но этот дух, спешит уточнить Аксаков, совсем не такой, как «дух законного порядка» в западном представлении. Для западного человека «дух законности» состоит в том, чтобы иметь законы, которые были бы *общими для него и для власти*, исполнялись бы всеми гражданами данного государства. В противном случае, если власть нарушает законы, народ имеет право на восстание (вспомним рассуждения Фонвизина). Но именно поэтому западные народы являются народами «политическими». Не таков русский народ: самая идея «какого-то политического восстания» ему «противна» и основное желание его — существенно иное.

Характеризуя это желание, Аксаков самым решительным образом *разделяет* власть и народ. Русский народ хочет «оставить для себя свою не политическую, свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой быт, — жизнь мирную духа. <...> Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной, — народной жизни внутри себя». Таким образом, Константин Аксаков — в письме к новому русскому царю — принципиально отделяет правительство (как «власть от мира сего») от «внутренней» христианской жизни народа. Только эта последняя жизнь является «жизнью духа». Что касается правительства, то в утешение ему Аксаков пишет: «Высокий подвиг совершает тот, кто бодрственно стоит на страже храма в то время, как в нем совершается богослу-

жение» [89: 73–74]. Здесь явно присутствует либеральное понимание государства как «ночного сторожа», только обещающего в данном случае не экономическую, а *религиозную* жизнь, никак не вмешиваясь в нее.

Обратим внимание: *отделено* от народа, с точки зрения Аксакова, *должно* быть не только «правительство» в узком смысле слова, но и «все те, которые служат в государственной службе». Он считает идеалом «древнее разделение России, в понимании Русского человека, на государство и землю (правительство и народ)» [89: 74]; но по сути его идеал — это система какого-то фантастического «духовно-политического» апартеида, какой-то отголосок кастового деления, но только с перевернутой иерархией.

«Итак, первое отношение между правительством и народом есть отношение *взаимного невмешательства*» — резюмирует Аксаков, а вслед за этим «успешно» решает задачу о квадратуре круга, находя *силу*, которая позволяет народу *влиять на политику*, оставаясь при этом *всего-то вне политики*. Этой силой являются Земские Соборы. Правда, исторически на «Земские Соборы созывались не одни земские люди, но и служилые или государевы», признаёт Аксаков, однако здесь они как бы преобразались, превращаясь в «народ». Каким образом происходило это преобразование, Аксаков не поясняет, а просто рисует вполне идиллическую картину русской истории в период расцвета Земских соборов: «Народ и правительство, не смешиваясь, жили в благоденственном союзе» [89: 85].

Петр нарушил эту идиллию, сделав вмешательство в жизнь народа постоянным принципом своей деятельности: «государство, в лице Петра, посягнуло на народ, вторгнулось в его жизнь, в его быт, изменяло насильственно его нравы, его обычаи, самую его одежду» и т. д. Это *вмешательство* и определило *общественный разрыв*: «Служилые люди, или верхние классы, оторвались от народных начал, понятий, обычаев, и вместе от русского народа».

Терминология Аксакова, согласно которой «невмешательство» равносильно «благоденственному союзу», а «вмешательство — «разрыву», вызывает, конечно, определенные семантические недоумения. Но подобное *смещение понятия* позволяет ему обойти собственный тезис о невозможности революции со стороны русского народа. Тлетворный «политический дух» начинает проникать и в народ — но исключительно по вине «теперешней Петровской правительственной системы». Заметим: обвинение правительства в том, что оно само «толкает» народ к революции, станет вскоре излюбленным приемом антиправительственной пропаганды.

Так в чем же выход? Революционный путь смены «политической системы» Аксаков, естественно, отвергает, а вместо этого предлагает правительству «*понять Россию* и возвратиться к русским основам, согласным с ее духом» [89: 92]. Однако «понять Россию» своим умом, насквозь пропитанным западными идеями, правительство, конечно, не способно и потому должно получить «нужные для него указания и сведения» из другого источника. Казалось бы, тут-то и надо еще раз вспомнить о Земских соборах. Но «созвать в настоящее время Земский Собор было бы делом бесполезным», считает Аксаков. Вместо этого он предлагает обратиться *непосредственно* к таинственной инстанции, открытой славянофилами совместно с западниками — к «*общественному мнению*». Говоря же конкретнее, необходимо «снять гнет с устного и письменного слова». «Свобода духа более всего и достойнее всего выражается в свободе слова. Поэтому — свобода слова, вот неотъемлемое право человека» [89: 95] — заявляет Аксаков, как заправский либерал-западник.

Подчеркнем, что К. С. Аксаков требует от царя именно *полной* отмены цензуры, полной свободы слова во всем, что касается «мысли и всякого мнения». Но разве не очевидно, что при этом откроется полный простор для пропаганды

разрушительных идей? На это сомнение следует простодушный ответ: «Если найдутся злонамеренные люди, которые захотят распространить вредные мысли, то найдутся люди благонамеренные, которые обличат их и тем самым дадут новое торжество и новую силу правде». В заключение Аксаков настаивает, что свобода слова «составляет главный вопрос» даже по сравнению с вопросом о «крепостном состоянии», которое ведь не помешало крестьянам «сохранить основы русского быта в его чистоте» [89: 94, 96].

Требования славянофилов к «правительству» по существу совпадали с требованиями западников. Для сравнения можно взять статью Бориса Николаевича Чичерина (1828–1904) «Современные задачи русской жизни», написанную в том же 1855 г. Чичерин называет сначала *свободу совести*, потом *свободу от крепостного права* и, наконец, *свободу общественного мнения*, но сразу же уточняет, что «мы должны поставить ее на первом плане, как краеугольный камень либеральной политики» [90: 119]. Восходящая звезда отечественного либерализма продолжает: «Правительство не должно подавлять в народе политической жизни, чтобы каждый мог по возможности иметь ясное понятие о законах своего отечества, о внутреннем его состоянии и о политической системе управления. А этого иначе нельзя достигнуть, как предоставив всем право свободно высказывать свои мнения и убеждения» [90: 119–120]. Мы видим, что Чичерин прекрасно понимает, что свобода слова как выражение общественного мнения — это элемент *политической* жизни общества, и не пытается прикрыться маской *мнимого* отказа от политики, как Константин Аксаков. Но не только в этом заключается серьезное преимущество позиции либералов перед позицией славянофилов.

Отмечая, что «общественное мнение есть выражение народной мысли», Чичерин одновременно поясняет, что народ — это все граждане России, это нация в целом: «Народ есть самое общество, для пользы которого и существуют

все государственные учреждения» [90: 70]. Иначе обстоит дело у К. Аксакова, для которого только «простой народ, точно, есть *просто народ*, или народ собственно» [89: 114]. Но тогда чье же право на «гласность» и «свободу слова» он отстаивает? Ясно, что не право *простого народа*; говоря, например, о крестьянах, он вопрошает почти иронически: «но что могли бы сказать они, так долго молчавшие?» [89: 94]. Очевидно, что славянофилы, превознося «духовность» простого народа, тем не менее, требовали права на свободу слова не для него, а *для самих себя*. В теории ставя на первое место интересы «простого народа», славянофильская «элита» на *практике* выдвигала на первый план свои собственные (пусть и сугубо интеллектуальные) интересы.

«Записка» К. Аксакова обнажает самый нерв славянофильства, даже можно сказать — выдает его главную тайну. Постоянно сетуя на «разрыв» между «верхними классами» и «простым народом», славянофилы сами исповедовали *идеологию разрыва*, изолируя в своих схемах «простой народ» от остальной части нации, дабы уберечь его духовную непорочность от заразы «политического». Константин Аксаков здесь особенно откровенен: для него простой народ (то есть крестьянство) — как лучшая, идеальная часть нации — является *противоположностью* не только плохого «петербургского» государства. Он является *не государственным* народом даже в идеализированной истории Московской Руси. Более того, именно тогда *разделение* народа и государства получило самое чистое выражение: народ со своей *духовной свободой* сам по себе, государство со своими заботами «мира сего» само по себе.

Все это, конечно, чистой воды «ретро-утопия». И можно понять досаду Б. Н. Чичерина, который спрашивал своего славянофильского оппонента: «неужели бояре и слуги, которые не жили общинами, перестали от этого быть Русскими и принадлежать к русскому народу?» [91: 115]. И где больше исторической правды — в рассуждениях о «не госу-

дарственным» характере русского народа или в словах того же Чичерина: «Дух русского народа выразился в создании государства; отсюда истекают основные начала его общественной жизни» [91: 139]?

Показательно, что в «Записке» Аксакова лишь однажды, да и то вскользь, упомянуты церковь и духовенство. Для славянофилов «простой народ», с его жизнью в общине по «закону братской любви», и был *подлинной земной церковью*. Эта *подмена* тесно связана с той симпатией, которую славянофилы питали к *старообрядцам*. В николаевскую эпоху она, по понятным причинам, выражалась достаточно осторожно, но с началом царствования Александра II стала проявляться все активнее. Современный исследователь пишет: «В этот период славянофилы <...> начинают плотно взаимодействовать с торгово-промышленной элитой староверия и энергично отстаивать во власти интересы московских воротил. Это относится к таким известным фигурам, как И. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, князь В. А. Черкасский, Ф. В. Чижев, А. И. Кошелев и др.» [92: 219]. В частности, во многом благодаря усилиям Ивана Аксакова на пост главы Московской городской думы был избран купец-старовер Лямин, причем «Аксаков готовил выступления, которые тот заучивал наизусть и затем произносил на заседаниях» [92: 222].

Славянофильские симпатии к старообрядцам понятны: последние могли служить эталоном «народа Божьего», который соблюдал строгую *духовную самоизоляцию* не только от «государства антихриста», но и от всех русских людей, не разделявших убеждения раскольников. *Единство нации* не имело для этих последних никакого значения. Впрочем, *срастание славянофильства со староверием* явилось лишь отдаленным следствием фундаментального заблуждения: превращения религиозности в высший критерий народности. Это заблуждение вело в тупик, выход из которого был возможен только при условии пересмотра излюбленных славянофильских постулатов — о «бессилии» лич-

ности и о «братолюбии» как сущности христианства. Среди основоположников славянофильства определенный шаг к такому пересмотру совершил только И. В. Киреевский.

В 1850-х годах Иван Киреевский опубликовал две большие статьи — «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856); последняя статья появилась в новом славянофильском журнале «Русская Беседа», здесь же был помещен и его некролог, написанный Хомяковым. На эти статьи принято смотреть, как на вершины творчества И. В. Киреевского. Такой взгляд был бы *отчасти* оправдан, если бы при этом было ясно опознано то новое, что выражено в этих статьях. Но на щит обычно поднимаются пространные рассуждения автора о превосходстве России над Западом — рассуждения, которые ранее, в 1845 г., сам же Киреевский отнес «к числу самых бесполезных, самых пустых». Значение последних работ Киреевского, конечно, совсем в другом — в признании *значения личности* как ключевого фактора общественной жизни. В статье 1852 года он пишет: «В устройстве русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее *случайное* отношение. Общине земля принадлежит потому, что община состоит из семей, состоящих из лиц, могущих землю возделывать» [74: 228]. Эти слова полностью расходятся с представлениями славянофилов, для которых несомненно экономическое преимущество общины *как таковой*, поскольку отдельное лицо «бессильно» в сельском труде, как и в любом другом. Иначе у Киреевского: право общины на землю определяется тем, что община состоит не из кого угодно, а именно из лиц, *способных* к земледельческому труду; если даже эти лица не составляют большинство общины, они — ее ядро, ее подлинная основа. Не «обобществление» само по себе, а объединение хозяйственно сильных личностей ведет к процветанию общины.

От земледельцев Киреевский переходит к землевладельцам, отмечая: «Отношения помещика к государству зависят не от поместья его, но его поместье зависит от его личных отношений». Очевидно, что в этих словах выражено именно то понимание роли *дворянства*, которое утверждал Петр Великий: в основе дворянского достоинства и благополучия должно лежать *личное служение Отечеству*. Развивая эту мысль, Киреевский отмечает, что передача земли по наследству не может иметь силы обязательного закона: права на землю определяются служебными отношениями отдельного лица к государству и «теряются неспособностью поддерживать» эти отношения. По сути, Киреевский отстаивает — другой вопрос, насколько сознательно, — возвращение к *петровским нормам* национально-государственной жизни. Неудивительно, что другие славянофилы поспешили заявить, что они «не подписались бы под эту статью» [93].

Вряд ли можно признать удачной попытку Киреевского философски углубить идею личности с помощью понятия «цельности», к которому еще до него обращался в своих лекциях С. П. Шевырев. Тем не менее, важнейший шаг к тому, чтобы интегрировать идею личности — не метафорической «личности народа», а конкретно-индивидуальной личности человека, — в национальную идеологию, был совершен именно И. В. Киреевским. Особенно ясно свидетельствуют об этом его «Отрывки», опубликованные посмертно. Здесь мы читаем, что **«существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное»** [94: 280–281]. Подобное убеждение было, естественно, злостной ересью для всех остальных славянофилов. Если Хомяков рассуждал о «грубой нечистоте отдельного личного существования», то Киреевский писал: «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество

для всего христианского мира» [94: 285]. Здесь же, в «тайне души», личность человека обращается к «Живой Божественной Личности». Первичное значение в христианстве имеет религиозная *вертикаль*, и только вокруг нее выстраиваются горизонтальные связи между верующими.

«Направление к личности», усвоенное Иваном Киреевским в последние годы жизни, еще требовалось, конечно, связать с принятым ранее «направлением к народности», но решить эту задачу Киреевский так и не успел. Сделать это предстояло ведущему представителю нового течения русской национальной мысли, которое получило название *почвенничества*.

В заключение этого параграфа необходимо сказать следующее. До сих пор распространено мнение, что любой спор о «судьбе России» сводится, в конечном счете, к противостоянию «славянофилов» и «западников». Если бы дело обстояло так, то положение русской мысли было бы весьма плачевным. Не имеет смысла и «синтез» этих идейных течений, поскольку, помимо своих собственных, так сказать, частных ошибок, у них есть и *общее* заблуждение. Западники всячески принижали значение *народности*, славянофилы — значение *личности*, но при этом и те, и другие поклонялись *человечеству* как высшему принципу. А в этом поклонении теряли самостоятельное значение и личность, и народность. «Православие спасает не человека, а человечество» — возвещал Хомяков. Только совершая «дело человечества», народности «светлеют и оправдываются как народности» — заявлял К. С. Аксаков. А у эпигонов славянофильства дело зашло еще дальше. Сын А. С. Хомякова, церковный деятель и публицист Дмитрий Хомяков (1841–1919), назвав «идиотизмами» любые *особенности* того или иного народа, уточнял: «Русский народ, как и все народы, имеет свои идиотизмы», но при этом, будучи православным народом, «искреннее желает быть народом так сказать “в минимальной степени”» [95: 35–36]. Как известно, эту

«минимизацию» еще при жизни Хомякова-младшего начали большевики.

Принеся личность в жертву народности, славянофилы возложили и народность на алтарь человечества. Исторические задачи русского народа понимались ими всецело в категориях «всемирного призвания». Там, где западники призывали Россию послушно следовать в обозе «европейской цивилизации», славянофилы призывали ее непременно «стать впереди», «вести народы» к «всечеловеческому братству» и т.д. И можно спорить только о том, какой из этих призывов *безответственной*.

Эту безответственность, политический инфантилизм славянофилов прекрасно понимал император Николай I. Его «предубеждение» против славянофилов выглядит тем более оправданным, что в ненависти к «правительству» они ничуть не уступали западникам; оппозиционность последних отчасти умерялась их уважением к *идее государства*, тогда как славянофилы эту идею, по большому счету, не понимали.

Тогда можно ли говорить о каком-то положительном значении славянофильства для русской национальной идеологии? Сам этот вопрос требует существенного уточнения. Славянофильство и западничество были первыми отчетливыми свидетельствами того, что национальная идеология реализуется в ряде *различных типов*. Но думать, что этими двумя элементарными типами дело и ограничилось, что «всё остальное» было только их вариациями — более чем наивно. Впрочем, не менее ошибочно воображать, что формирование новых типов продолжается *ad infinitum*. Всегда наступает исторический момент, когда ряд *существенно* различных типов (которые допустимо считать типами именно *национальной* идеологии) завершается и когда можно подвести итог и попытаться понять — в каком же из этих типов русский национализм находит наиболее *адекватное* выражение.

§5. «Право народности есть сильнее всех прав». Три богатыря русского почвенничества

В работах, посвященных «эпохе великих реформ», нередко приводятся слова историка и публициста Г. А. Джаншиева (1851–1900): «Невесть откуда явилась фаланга молодых, знающих, трудолюбивых, преданных делу, воодушевленных любовью к отечеству государственных деятелей, шутя двигавших вопросы, веками ждавшие очереди, и наглядно доказавших всю неосновательность обычных жалоб на неимение людей» [96]. Либеральные убеждения Джаншиева не позволяли ему признать, что «фаланга» молодых государственных деятелей, осуществивших реформы, вышла практически полностью из пресловутой «николаевской бюрократии». В качестве примеров можно назвать Н. А. Милютину, С. И. Зарудного, А. П. Заблоцкого-Десятовского и ряд других ключевых фигур. Известный американский специалист по русской истории Брюс Линкольн писал без обиняков: «Именно просвещенная бюрократия, которая сформировалась к концу Крымской войны, сыграла главную роль в планировании великих реформ <...> законодательная база реформ была создана теми, кто проявил себя (на государственной службе — *Н. И.*) в последнее десятилетие эпохи Николая I» [97: 135].

То огульное осуждение «правительства», в котором рьяно упражнялись как западники, так и славянофилы, оказалось несправедливым и недальновидным. Между тем, у славянофилов (в отличие от западников) это осуждение входило, можно сказать, в их символ веры, который запрещал ждать чего-либо доброго от «Петербурга». Поэтому здесь требовался решительный пересмотр своей позиции, сознательный отказ от той антигосударственной тенденции, которая неизбежно присутствовала в требовании «невмешательства» государства во «внутреннюю жизнь народа». Не удивительно, что с началом реформ в среде

славянофилов началось размежевание по вопросу об отношении к деятельности правительства. С одной стороны, в свойственной ему безапелляционной манере И. С. Аксаков поспешил объявить (в письме к Ю. Ф. Самарину) манифест 19 февраля об освобождении крестьян «безобразным исчадием письменности», а самого Самарина (который принимал в крестьянской реформе самое активное участие) обвинить в «угождении Петербургу». Со своей стороны, Юрий Самарин ясно выразил убеждение в том, что догматы классического славянофильства утратили свое значение и «что во всех вопросах мы должны начинать с азбуки» [98: 245]. С ним соглашались и некоторые другие члены славянофильского кружка, например, А. И. Кошелев и князь В. А. Черкасский. Последний заявлял в 1862 г. в письме к тому же Ивану Аксакову: «В настоящую минуту и прежние славянофильство и прежние западничество — суть уже отжитые моменты <...>. Нужно что-нибудь новое, соответствующее настоящим требованиям общества, нужно, необходимо слиться и действовать единодушно» [98: 246].

Выраженное в этих словах настроение знаменательно. В процессе реформ обретала все более осязаемую реальность идея *единой русской нации*, идея, не сводимая к интересам какого-то одного сословия, какой-то части нации, будь то дворянство или «простой народ». Такая идея существовала, как мы видели, давно; именно с ней был связан принцип *народности*. Но до отмены крепостного права, до создания бессословного суда, до введения всеобщей воинской повинности эта идея была в значительной степени *отвлеченной*. Теперь же она обрела прямую связь с текущими задачами русской жизни. Назрела необходимость *вернуться* к теме народности с учетом опыта, вынесенного из спора славянофилов и западников, не становясь, однако, заложниками этого спора, не вливая новое вино в старые идеологические мехи. Наиболее серьезной попыткой такого рода стало так называемое *почвенничество*.

Строго говоря, история почвенничества как определенного литературного явления — это история совсем недолгая, уместившаяся в 1861–1864 гг., когда издавались журналы «Время» и «Эпоха». Именно на эти годы приходится тесное сотрудничество трех выдающихся представителей русской культуры: Аполлона Александровича Григорьева (1822–1864), Федора Михайловича Достоевского (1821–1881) и Николая Николаевича Страхова (1828–1896). Следует, однако, подчеркнуть, что Ап. Григорьев весомо заявил о себе еще в 1850-е годы; напротив, для Федора Достоевского и Николая Страхова именно «Время» стало отправной точкой их философско-публицистической деятельности. С учетом этих различий мы и рассмотрим взгляды «почвенников».

«Ярко выраженный национализм Григорьева» (В. Ф. Саводник) проявился еще в период его работы в «Москвитянине» Михаила Погодина, где он стал фактическим лидером «молодой редакции», члены которой, по его словам, «несли со всем пылом и энергией молодости <...> лучшие силы, лучшие соки жизни на служение национальному направлению» [99: 68]. Характеристику Ап. Григорьева как *националиста* следует признать вполне адекватной. Широко используя понятие «народности», Григорьев в то же время уточнял: «я употребляю слова: народность, народный — в смысле слов: национальность, национальный» [100: 59]. Но почему целесообразно использовать два понятия там, где, казалось бы, можно обойтись одним? Этот принципиальный момент разъясняется в статье 1855 г. о творчестве А. Н. Островского, которая, как и *все без исключения* «литературно-критические» статьи Григорьева, насыщена глубоким идейно-философским содержанием.

Прежде всего, Григорьев отмечает, что «под именем народа разумеется народ в обширном смысле и народ в тесном смысле <...>. Под именем народа в обширном смысле

разумеется целая народная личность, собирательное лицо, слагающееся из всех черт всех классов народа, высших и низших, богатых и бедных, образованных и необразованных; слагающееся не механически, а органически; носящее общую, типическую характерную физиономию физическую и нравственную, отличающую его от других подобных ему собирательных лиц. Под именем народа в тесном смысле разумеется та часть его, которая наиболее, сравнительно с другими, находится в непосредственном, неразвитом состоянии». Двум идеям народа соответствует и два представления о народности литературы. «Литература бывает народна в первом смысле, когда она в своем *миросозерцании* отражает взгляд на жизнь, свойственный *всему* народу, определившийся только с большею точностью, полнотою и, так сказать, художественностью в передовых его слоях <...>. В тесном смысле литература бывает народна, когда она или 1) приноравливается к взгляду, понятиям и вкусам неразвитой массы, для воспитания ее, или 2) изучает эту массу как *terram incognitam*, ее нравы и понятия как нечто чудное, ознакомливая с ними развитые и, может быть, пресытившиеся развитием слои» [100: 57–58].

Таким образом, двойственность понятия народности коренится в самой реальности. Но в то же время для Григорьева несомненен и мировоззренческий, и собственно эстетический приоритет первого, широкого понимания народности, и только с таким пониманием он связывает понятие *национальности*. «В первом смысле народность литературы, как национальность, является понятием безусловным, в природе лежащим, во втором — относительным, обязанным своим происхождением болезненному факту». Не отрицая «исторический факт разрозненности в народе», Григорьев отрицает его существенность; это *видимость*, которую надо философски и художественно *преодолеть*, так как «нет существенной разрозненности в живом, свежем и органическом теле народа».

Заметим, что все это было написано в том же 1855 г., когда Константин Аксаков подал Александру II свою «записку», где пытался обосновать именно «существенную разрозненность» русской нации. Таким образом, идея национального единства как единства общенародного и всеобщего, стала руководящей идеей Григорьева еще на пороге эпохи, важнейший смысл которой заключался именно в осуществлении этого единства, в создании учреждений, где «все общество, всеобщее и всеобщее, призывается к работе над общественным благоустройством» [2: 703].

С присущим ему сочетанием ясности и выразительности Григорьев писал Погодину в 1857 г.: «Правда, которую я исповедую (да, кажется, и Вы), твердо верит вместе с славянофилами, что спасение наше в хранении и разработке нашего *народного*, типического; но, как скоро славянофильство видит *народное* начало только в одном крестьянстве (потому что оно у них связывается с старым боярством), совсем не признавая бытия чисто великорусской промышленной стороны России, — как скоро славянофильство подвергает *народное* обрезанию и холощению во имя узкого, условного, почти пуританского идеала — так славянофильство, во имя сознаваемой и исповедуемой мною правды, становится мне отчасти смешно, отчасти ненавистно как *барство* с одной стороны и пуританство с другой» [101: 127]. Замечание о «великорусской промышленной стороне России» показывает, насколько яснее, чем славянофилы, Григорьев видел объективные тенденции в развитии русского общества.

«Пуританскую» подозрительность славянофилов к русской литературе, с ее главной вершиной — Пушкиным, Григорьев отвергал с горячностью, которая может показаться порою чрезмерной [102], но которая оправдана поистине гениальным пониманием того, в чем именно состоит *национальное* значение величайшего из русских поэтов. Разъясняя в статье 1859 г. собственный тезис «Пушкин

— наше всё», Григорьев подчеркивает, что в богатейшем разнообразии художественных образов Пушкин дал «пока единственный полный очерк нашей народной личности», то есть показал средствами искусства, что русского человека нельзя сводить к тому или иному шаблону. Русские люди могут быть самыми разными по своему характеру (например, принадлежать к «смирному» или к «хищному» типу), оставаясь при этом русскими. «Сфера сочувствий Пушкина не исключает ничего до него бывшего и ничего, что после него было и будет правильного и органически нашего», отмечает Григорьев. Гений русской поэзии учит нас *узнавать* русского в человеке, далеком от нас, даже стоящем по другую сторону тех или иных «баррикад», — ибо сам Пушкин «не западник, но и не славянофил: Пушкин — русский человек, каким сделало русского человека соприкосновение со всеми сферами европейского развития» [103: 37].

Отвергая «фанатизм теории», характерный как для западников, так и для славянофилов, Григорьев был, несомненно, *первым* русским мыслителем, который самым решительным образом выступил против их общего кумира — «человечества». Сотворение этого кумира он связывает с тем, что «вместо действительной точки опоры — души человеческой, берется точка воображаемая, предполагается чем-то действительным отвлеченный “дух человечества”. Ему, этому духу, отправляются требы идольские, приносятся жертвы неслыханные, — жертвы незаконные» [104: 87]. Сегодня, в начале XXI века, очевидно, что в этих словах нет никакого преувеличения: «во имя человечества», от лица «мирового сообщества» совершались и продолжают совершаться кровавые преступления, развязываются войны, инспирируются революции.

Григорьев ясно понимает, что поклонение человечеству — это, по сути дела, религия *нигилизма*, поскольку предмет поклонения в данном случае просто не существует в качестве реального исторического субъекта. В 1859 г., в статье

«Несколько слов о законах и терминах органической критики», он пишет: «Что собирательного лица, называемого человечеством, как лица, не существует, а существуют народности, расы, семьи, типы, индивидуумы с особенными отливами, что типическая жизнь этих отливов необыкновенно крепка, что они не стираемы — это, покамест, факт несомненный». Григорьев не впадает, однако, в излишний оптимизм и не исключает возможность того, что в будущем произойдет «амальгамация» типов и «вместо видов явится только *род*» (здесь сразу вспоминается пресловутый «плавильный тигель»). Но если нечто подобное произойдет, это будет означать полную духовную деградацию: «Когда луна соединится с землею и когда типы сольются в роде, — ни знанию, ни творчеству, ни индивидуальной жизни нечего будет делать. Бытие и того, и другого, и третьей обусловлено бытием типическим, бытием оттенков в мироздании» [104: 123–124].

Рука об руку с «идеей отвлеченного человечества» идет «однообразный уровень, централизация, — католическая ли, социалистическая ли, это в сущности все равно — но централизация» [103: 103, 106]. Отвергая позицию западников, Григорьев столь же определенно размежевывается с «подчиненным всякой поповщине социализмом славянофильства», связавшего идею народности с мечтами о церковной «централизации», только уже не католической, а православной. Отчетливо видел он и специфическое заблуждение славянофильства, отмеченное особенно ясно в письме Ап. Майкову: **«Мысль об уничтожении личности общностью в нашей русской душе — есть именно слабая сторона славянофильства»** [101: 183].

Григорьев не только показал, что «выбор» между западниками и славянофилами утратил всякий смысл, но и наметил основы национальной идеологии нового типа, о которой он имел полное право сказать, что она «не теория, не поставленная наперед тема, а философия и жизнь»

[101: 194]. Постоянно подчеркивая значение разума, мышления, сознания, он одновременно отмечал: «Только за ту головную мысль борются, которой корни в сердце, в его сочувствиях и отвращениях, в его горячих верованиях» [104: 75]. При этом Григорьев совершенно ясно указывал на те «корни в сердце», из которых выросла его собственная мысль, отмечая присущую ему уже с юных лет *веру в душу* и *веру в народ*. Важно понять, что здесь мы имеем дело с двумя сторонами *одной* веры, связанными настолько тесно, что в отдельных случаях Григорьев отмечает лишь одну из сторон, то призывая: «Верь только в народ, старый и новый вместе», то подчеркивая: «я *только в душу и верю*». При этом сочетание «веры в душу» с «верой в народ» не имеет у Григорьева ничего общего с той романтической мифологемой коллективной «народной души», которая увлекла славянофилов; он вполне определенно говорит об *индивидуальной душе*, высшая ценность которой была установлены в «чистейшей форме» лишь христианством, его учением о «вечной правде души человеческой». Но как связана индивидуальная душа человека с его народностью, или национальностью? В ясном и глубоком ответе на этот вопрос заключается главный вклад Аполлона Григорьева в философию национализма.

Существо дела было обрисовано им еще в статье «О правде и искренности в искусстве» (1856 г.). С одной стороны, Григорьев убежден в том, что художник является «высшим представителем нравственных понятий окружающей его жизни, то есть своего народа и своего века» [104: 16]. Но, с другой стороны, он не менее энергично настаивает на том, что любой настоящий художник глубоко *субъективен*, «равно как Дант, как наш Пушкин, как все великие художники: в их творениях сокрыта душа их с ее историей, с ее процессами, с ее муками и радостями, с ее любовью и ненавистью». Это парадоксальное слияние объективности и субъективности возможно лишь потому, что «личность ху-

дожника, при всей ее самости, есть личность типическая, и тип ее или типы, из которых она сложена, непременно жили, живут и будут жить, как существенные в народной жизни» [104: 18]. Здесь не слишком удачно сказано, что личность «сложена из типов»; но в той же статье Григорьев выражает свою мысль практически безупречно, когда пишет о Пушкине, о его способности проникать в область «коренных народных созерцаний». Григорьев считает, что к этой области «приблизило его углубление в самого себя, обретение в самом себе стихий чистых, беспримесных, *совпадающих со стихиями народной жизни*» (курсив мой — Н. И.). Вслед за этим обретением Пушкин совершает следующий, уже творческий шаг «к художественному воссозданию и просветлению» открытых в себе стихий, к превращению их в художественные типы. Таким образом, *художник творчески превращает в ясно очерченные типы те стихийные элементы народной жизни, которые он находит в себе самом* — вот суть эстетики Григорьева и одновременно суть его взгляда на природу «народности, или национальности» человека.

Понимание *национальности* как имманентной сущности человека, как реальности *внутри* человека, — принципиально преодолевает антиперсонализм славянофилов и, более того, делает личность первоисточником народности. Человек национален *по своей природе* — эта ключевая идея выражена у Григорьева яснее и продуманнее, чем у любого из тех европейских мыслителей, которых можно считать его предшественниками и учителями, будь то Гердер, Фихте-старший или Карлейль. При этом важно понять, что имманентная национальность человека не является, с точки зрения Григорьева, каким-то законченным, структурно определенным «национальным характером». Национальность — это именно *стихия* склонностей, предрасположений, задатков, которые еще должны получить определенность в процессе развития данной личности.

Вот почему человек не является у Григорьева заложником своей национальности; он обладает *творческой свободой* национального самовыражения, ибо способен творить из ее «стихийных элементов» разнообразные типы мышления, поведения, образа жизни. Более того, Григорьев признаёт за личностью *право на протест* против чрезмерного диктата народности, отвергая любой этнический детерминизм. *Свобода* неразрывно связана для него со «святыней человеческого духа», и истина национализма может быть только истиной человеческой свободы: «Вообще всякая истина — *свободна*. Все несвободное есть софизм или сознательно или бессознательно подлый», пишет он в 1858 г.

В связи с этим понятно, что Григорьев был далек от той безоглядной «апологии почвы», которую ему сплошь и рядом приписывают. «Почва» нужна, но ее недостаточно. Размышляя о творчестве А. Ф. Писемского, Григорьев отмечает, что его реализм «выразился именно верою в натуру, в почву, и совершенным неверием в действительность развития и силу его» [105: 16]. Между тем, именно *развитие* приводит к *многообразию* русских типов, слияние которых в какой-то один «нормативный» тип Григорьев, как уже отмечалось, категорически отвергает.

Жизнь Григорьева была слишком непродолжительной для того, чтобы полнее развить и тщательнее обосновать намеченную в его трудах философию национализма [106]. Особенно это касается вопроса об отношении между национализмом и религией, вопроса исключительно острого ввиду настойчивого стремления подчинить начало народности началу православия; идею такого подчинения он как раз и называл «поповщиной». При этом Григорьев никоим образом не отрицает связь этих начал в русской истории: «Дело православия слилось для восточно-славянского племени с делом его народности. Еще более слилось оно с делом народности для нас русских» [101: 109–110]. Но связь культурно-историческая и связь собственно *религиозная* —

не одно и то же. Говоря об истории как о развитии *народных организмов* (каждый из которых «вносит свой органический принцип в мировую жизнь»), Григорьев пишет: «Каждый такой организм сам в себе замкнут, сам по себе необходим, сам по себе имеет полномочие жить по законам, ему свойственным, а не обязан служить переходною формою для другого; единство же между этими организмами, единство неизменное, никакому развитию не подлежащее, от начала одинаковое, есть правда души человеческой» [104: 90]. В этих словах присутствует не только отмеченный В. Ф. Саводником «зародыш теории культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевского, но и принципиально важная мысль о том значении, которое имеет «истинно-человеческое, то есть христианское». Многообразие и даже «замкнутость» национальных организмов несколько не препятствует подлинному единству человеческого рода, поскольку это единство покоится на принципе *истинной человечности*, который коренится не в истории, но в *вечности*. Там же, где происходит отречение от вечной правды души человеческой, там место человека все настойчивей занимает, по выражению Григорьева, *скоточеловек*. И это снова заставляет вспомнить о нашем времени с его агрессивной «политкорректностью».

С появлением работ Григорьева в русской мысли повелю подлинным, полнокровным национализмом, а не его бледным призраком, как в классическом славянофильстве; и одним из тех, кто испытал достаточно сильное (пусть и не слишком продолжительное) влияние этого личностного «веяния», был Федор Михайлович Достоевский.

Когда в конце 1859 г. Достоевский вернулся в Петербург после каторги, ссылки и военной службы в далеком Семипалатинске, его младший брат Михаил уже получил разрешение издавать «литературный и политический» журнал «Время» [107: 214]. В свою очередь, Федор Достоевский увлек Ап. Григорьева и Н. Н. Страхова идеей журнала, подни-

мающего самые актуальные вопросы русской умственной жизни. Свое понимание задач нового издания Достоевский выразил в «Объявлении о подписке на журнал “Время” на 1861 год».

«Объявление» возвещает приближение «великого переворота» и формулирует его суть: «Этот переворот есть слияние образованности и ее представителей с началом народным и приобщение всего великого русского народа ко всем элементам нашей текущей жизни» [108: 5]. Впоследствии Страхов пояснял: «Мысль Достоевского состоит в том, что нужно примирить образованные классы с народом, объединить их, причем ни образованные классы не должны отказываться от начал своей образованности, ни народ от своих почвенных начал» [109]. Подобная мысль, несомненно, соответствовала духу преобразований, происходивших в России, причем Достоевский предлагает *примирение* там, где и славянофилы, и западники фактически требовали *капитуляции* одной из сторон. Характерна в связи с этим ремарка Достоевского: «Мы не Европа, и у нас не будет и не должно быть победителей и побежденных». Сопоставляя настоящее с прошлым, он выражает и свой взгляд на реформы Петра Великого: «Мы сознаем, что реформа раздвинула наш кругозор, что через нее мы осмыслили будущее значение наше в великой семье всех народов» [108: 7]. Что же принесло это осмысление?

Прежде всего, следующее: «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму, нашу собственную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал». Здесь налицо то понимание народности, или национальности, которое можно называть «уваровским»: как и другие европейские народы, мы *тоже* имеем свою особую и самобытную национальность. Сближает Достоевского с Уваровым и то, как он предлагает решать задачу по созданию «нашей собствен-

ной» формы национального бытия: «Распространение образования усиленное, скорейшее и во что бы то ни стало — вот главная задача нашего времени, первый шаг ко всякой деятельности» [108: 8].

Но это лишь одна сторона «Объявления». Другая выглядит совершенно иначе. Говоря о «будущем значении» русского народа», Достоевский сообщает: «Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение в развитии русской народности». Это торжественное заявление весьма напоминает высказывания славянофилов о «море, в которое стекаются все понятия». Тем не менее, Достоевский категорически заявляет: «Мы говорим здесь не о славянофилах и западниках. К их домашним раздорам наше время совершенно равнодушно». Достоевский не лукавил (как считал, например, И. С. Аксаков); его суждения, носившие славянофильский *оттенок*, имели вовсе не славянофильский *первоисточник*. Это совершенно ясно хотя бы из того факта, что в «Объявлении», да и в последующих статьях журнала «Время» Достоевский практически не упоминает религию, еще никак не связывает «русскую идею» с православием [110]. Его формулировка этой идеи указывает на мыслителя совсем иного склада, чье сильнейшее влияние было испытано Достоевским еще в молодые годы.

Речь идет, конечно, о Белинском, который еще в пору увлечения формулой «официальной народности» писал: хотя «у нас есть своя национальная жизнь — глубокая, могучая, оригинальная; но назначение России есть — принять в себя все элементы не только европейской, но мировой жизни <...>. Мы, русские, — наследники целого мира <...>

мы возьмем, как свое, все, что составляет исключительную сторону жизни каждого европейского народа, и возьмем ее — не как исключительную сторону, а как элемент для пополнения нашей жизни» [62: 331]. Совершенно в таком же ключе Достоевский утверждает в первом номере «Времени», что «русская нация — необыкновенное явление в истории всего человечества», поскольку только в русском народе «выступает способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности <...>. Он сочувствует *всему человечеству вне различия национальностей*, крови и почвы. У него инстинкт общечеловечности» [108: 27–29] (курсив мой — Н. И.). Если называть вещи своими именами, то эти слова выражают взгляд, предельно близкий к *космополитизму*.

Тем не менее, энтузиазм Достоевского по поводу возможного «синтеза» всех на свете идей и возможного примирения всех народов был в начале 1860-х годов еще достаточно умеренным; а точнее, *умерялся* Григорьевым, который в тех же номерах «Времени» отмечал, что в работах Белинского происходит «уничтожение всего местного в пользу общенационального, и по тому же принципу всего общенационального в пользу общечеловеческого» [103: 97]. В свою очередь Достоевский, на время оставив в покое человечество, переносит взгляд на Россию и отмечает, что последнее внешнее препятствие к полному примирению всех сословий «уже уничтожается в наше время премудрым и благословенным царем». Что касается внутренних препятствий, их должно устранить уже известное нам средство — образование: «Наша новая Русь поняла, что один только есть цемент, одна связь, одна почва, на которой всё сойдется и примирится, — это всеобщее духовное примирение, начало которому лежит в образовании» [108: 23]. Основной акцент Достоевского в те годы — это, несомненно, акцент на общенациональной *культуре*, на ее светском, мирском характере.

Под несомненным влиянием своих ближайших сотрудников Достоевский все заметнее переходит на позиции трезвого и сознательного национализма, свободного от «всечеловеческих» фантазий. Об этом свидетельствует статья «Два лагеря теоретиков» (1862), которая по праву «принадлежит к числу важнейших программных публицистических выступлений Достоевского 1860-х годов» [108: 499]. Выдвигая на первый план *внутренние* задачи русской жизни, Достоевский подчеркивает значение *земства* как всеобщего, общенационального и потому наиболее важного «нового элемента русской жизни». Именно на почве земства должна решаться задача «сближения с народом», сближения взаимного, в ходе которого должны выходить на более высокий *нравственный уровень* как «образованные классы», так и простой народ. Необходимость такого взаимного сближения как раз и не признают «два лагеря теоретиков, из которых один отвергает в принципе народность и, следовательно, наше чисто народное начало — земство, а другой понимает значение нашего земства по-своему и, во имя своей теории, не отдает справедливости нашему образованному обществу» [108: 229]. Достоевский продолжает осуждать как западников, так и славянофилов. Последних — особенно за уозость их «московского идеальчика». Не жалея красок, он пишет: «В допетровской, московской Руси было чрезвычайно много азиатского, восточной лени, притворства, лжи. Этот квиетизм, унылое однообразие допетровской Руси указывают на какое-то внутреннее бессилие». Все это в целом и «заставило народ отвернуться от московского порядка вещей», ибо русский народ искал творческого приложения для накопившихся в нем сил. «В русском воздухе носились задатки реформационной бури, и в Петре только сосредоточилось это пламеннейшее общее желание — дать новое направление нашей исторической жизни» [108: 230].

Проясняется и взгляд Достоевского на отношение между человечеством и отдельными нациями. Теперь он считает, что «тогда только человечество и будет жить полною жизнью, когда всякий народ разовьется на своих началах и принесет от себя в общую сумму жизни какую-нибудь особенно развитую сторону». Не является исключением из этого правила и русский народ, который, как и все другие народы, обладает «правом *саморазвития*, умственной автономии». Жизнь в согласии с «общечеловеческим идеалом» уже не означает для Достоевского забвение *собственных* национальных интересов. Напротив: «Прежде чем понять общечеловеческие интересы, надобно усвоить себе хорошо национальные <...>. А то может случиться, что за всё возьмемся и нигде не успеем» [108: 236].

Новое настроение Достоевского получает особенно яркое выражение в объявлении о подписке на журнал «Время» на 1863 г. Здесь нет даже тех умеренных реверансов перед «человечеством», которые еще оставались в статье «Два лагеря теоретиков». Теперь Достоевский утверждает без обиняков, что «право народности и есть сильнее всех прав, которые могут быть у народов и обществ». Главным свидетельством величия русского народа является для Достоевского его история, то есть «одно то, что он отстоял себя в течение многих веков, что на его месте другой народ, после таких испытаний, которые тысячу раз посылаю ему провидение, может быть, давно стал бы чем-нибудь вроде каких-нибудь чукчей» [108: 248]. Но отдав должное русской истории — как истории борьбы за национальную самостоятельность — Достоевский никоим образом не впадает в пассаизм славянофильского толка. Место «Времени» среди других изданий он определяет в следующих словах: «Мы не ходили в древнюю Москву за идеалами, мы не говорили, что всё надо переломить сперва по-немецки и только тогда считать нашу народность за способный материал для будущего вековечного здания. Мы прямо шли от того, что

есть, и только желаем этому *что есть* наибольшей свободы развития» [108: 248–249].

Таким образом, к началу 1863 года Достоевский — это националист-прагматик; его внимание направлено на конкретные внутренние задачи, стоящие перед русской нацией на данном этапе ее истории — на развитие земства как всесословной формы самоуправления, на укрепление нравственного единства всех классов, на распространение образования, начиная с элементарной грамотности. В целом позиция Достоевского вплотную приближается к позиции Григорьева, хотя взглядам Достоевского не достает, конечно, философской углубленности. Но всё это было, как говорится, делом наживным — конечно, при продолжении нормальной жизнедеятельности журнала, который обещал стать органом национального самосознания, свободным от предвзятых теоретических установок как славянофильского, так и западнического толка.

Однако нормальный ход дел был нарушен вмешательством извне. Об этом вмешательстве, инициаторами которого как раз и стали упомянутые «теоретики», мы скажем ниже. А пока отметим, что после «Времени» (и ее недолговечного продолжения — «Эпохи») Достоевский в течение *восьми лет* избегает публицистики и возвращается к ней только в 1873 г., в качестве издателя и единственного автора знаменитого «Дневника писателя». В нашу задачу не входит, конечно, обозрение этого по-своему уникального произведения Достоевского; нам достаточно понять, как трансформировались представления Достоевского о «русской идее» в последнее десятилетие его жизни. Суть этой трансформации проста: полное и безоговорочное признание славянофильского взгляда на «всемирное призвание» России и русского народа и даже — *радикализация* этого взгляда.

Необходимое для этого «религиозное пробуждение» Достоевского произошло не в его публицистике, а в художе-

ственном творчестве, и выразилось уже достаточно ясно в романе «Преступление и наказание» (1866). Конечно, тот факт, что христианство овладело сознанием Достоевского, еще не означал сам по себе, что писатель был обречен снова увлечься мечтами славянофилов о России, ведущей человечество к «всеобщему братолюбию». Ведь был же знаком Достоевский со взглядами Григорьева на христианский идеал как идеал, не осуществляемый в истории, а хранимый в «вечной правде души человеческой»; идеал, верность которому позволяет соблюдать истинную человечность в отношениях между людьми, не загоняя их в муравейник «человечества». Но такое понимание смысла христианства было слишком трудным и слишком «умеренным», в отличие от доходчивых (и броских) идей о руководящей исторической роли тех или иных «богоизбранных» народов. В русло этих идей и устремилась мысль Достоевского, предрасположенная к ним и влиянием Белинского, и знакомством с идеями «христианского социализма» еще со времен участия в кружке петрашевцев, и воспоминаниями о лекциях Шевырева, в которых давно прозвучали слова о русской «всечеловечности».

Так или иначе, уже в 1867 г. Достоевский пишет А. Н. Майкову с вполне славянофильской категоричностью: «Всё назначение России заключается в православии, в свете с Востока, который потечет к ослепшему на Западе человечеству, потерявшему Христа» [111: 468]. Но просвещать Европу Достоевский собирается не только с помощью печатного слова. Здесь требуются более решительные меры, о которых Достоевский пишет с замечательной откровенностью: «Всему миру готовится великое обновление через русскую мысль <...>. Но чтоб это великое дело совершилось, надобно чтоб политическое право и первенство великорусского племени над всем славянским миром совершилось окончательно и уже бесповоротно» [111: 350]. Идея панславизма высказана здесь вполне ясно, притом

именно как идея политической экспансии. Именно эту идею Достоевский настойчиво повторяет во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг., причем ссылается на авторитет «передовых деятелей, основателей и представителей славянофильства». Теперь он уже безоговорочно уверен, что «национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое единение» [112: 234–235].

Соответствующий вид приобретает и то «христианство», которое теперь исповедует Достоевский в своей публицистике. Суть русского христианства составляет «обогащение любви, кротости и смирения, служения всем, как слуга», в результате чего «и выйдет свобода, равенство и братство для всех». Печать «христианского социализма», которой было отмечено славянофильство, здесь очевидна. Собственно, Достоевский с этим и не спорит — в «Дневнике писателя» то и дело упоминается «наш русский социализм», причем Достоевский, признавая его текущие расхождения с европейским социализмом, верит в их будущее примирение: «*Наше назначение быть другом народов.* <...> Несем православие Европе, — православие еще встретится с социалистами» [112: 276, 280].

Ввиду всего сказанного, говорить о национализме Достоевского, за исключением несколько лет, связанных с изданием «Времени» и «Эпохи», вряд ли уместно, если, конечно, не считать «национализмом» выпады против евреев и поляков. Куда уместнее связывать с новой позицией Достоевского совсем другие «измы»: если не прямо космополитизм, то уж *интернационализм* точно, ибо какой интернационалист не повторит с восторгом слова из подготовительных материалов к «Дневнику писателя»: «Братство различных национальностей есть великая, прекрасная, самая русская вещь, то есть самая русская цель. Это впоследствии все поймут, что это одна из главных русских целей» [112: 186]. Что и говорить: еще как поняли...

Стоит задуматься, однако, над вопросом: точно ли надуманные идеи «всесветного единения и всепримирения» сами по себе вдохновляли Достоевского? Еще во «Времени» Достоевский утверждал: «Потребность заявить себя, отличиться, выйти из ряда вон есть закон природы для всякой личности». В 1870-е годы он прямо перенес этот «закон природы» на русский народ. Так, поднося (через К. П. Победоносцева) роман «Бесы» цесаревичу Александру Александровичу, он сопровождает это подношение письмом, где следующим образом поясняет свое убеждение в способности русского народа «принести новый свет миру»: «Мы забыли, в восторге от собственного унижения нашего, непреложнейший закон исторический, состоящий в том, что без подобного *высокомерия* о собственном мировом значении как нации никогда мы не можем быть великою нацией» [111: 494], причем слово «высокомерие» выделяет сам Достоевский. А в «Дневнике писателя» за 1877 г. он высказывает ту же мысль просто и прямо: «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира».

Нормальная национальная *гордость* (на необходимость которой указал еще Карамзин) превращается у Достоевского, по его собственному выражению, в национальное *высокомерие*, которое нельзя не признать болезненным, по существу *ненормальным*. Характерно, что сам Достоевский признаёт это в своем художественном творчестве, создав запоминающийся образ Крафта в романе «Подросток». Крафт приходит к «математическому выводу», что «русский народ есть народ второстепенный», которому не суждено «иметь своей самостоятельной роли в судьбах человечества» — и сделав такой вывод, кончает жизнь самоубийством. То обстоятельство, что Достоевский дал «говорящую» немецкую фамилию [113] персонажу, который решительно говорит о себе «Я — русский», лишний раз по-

казывает, насколько Достоевский-писатель проницательней Достоевского-публициста. Ум Крафта — ум «немецкий», ум Гегеля с его учением о «всемирно-исторических народах», которые одни заслуживают внимания и уважения. Но чувство Крафта — чувство того, что ничтожество его народа является, по сути, его собственным ничтожеством, которое *нельзя пережить*, — это чувство глубоко русское, определившие то «тревожное искание своей народности», о котором писал Григорьев. В мысли о том, что «в русском народе заключается спасение мира», в мысли высокомерной, какие бы «жалкие слова» о пламенном желании русского народа быть лишь «слугой других народов» при этом ни произносились, Достоевский пытался окончательно успокоить никогда не покидавшее его чувство *тревоги* за русский народ.

Между тем, наметить высокое, но не высокомерное представление об историческом призвании русского народа сумел мыслитель, на которого мы уже неоднократно ссылались — Николай Николаевич Страхов. Первый — и существенный — шаг к такому представлению был сделан им в статье «Роковой вопрос», опубликованной в четвертом номере журнала «Время» за 1863 год. В номере, который стал последним номером журнала, поскольку в газетах «Московские Ведомости» (ред. М. Н. Катков) и «День» (ред. И. С. Аксаков) немедленно появились статьи, авторы которых фактически обвиняли Страхова в государственной измене — и не в мирное время, а в самый разгар очередного польского восстания. Налицо был прямой *политический донос*, к которому правительство, озабоченное успешным развитием восстания, поспешило прислушаться и закрыло «Время»[114]. Конечно, этот донос был, в первую очередь, мезью за критику, которой подвергались издания Аксакова и Каткова на страницах «Времени», мезью тем более недостойной, что Страхов в этой критике никак не участвовал. Впрочем, у доносчиков был и более «принципиальный»

мотив: идеология «Времени», особенно в силу отмеченного выше сближения позиций Достоевского и Григорьева, всё очевидней раскрывала свой потенциал в качестве альтернативы как славянофильству, так и западничеству.

Но и статья Страхова была выбрана не просто потому, что в ней была неосторожно затронута слишком болезненная в тот момент тема русско-польских отношений. Страхов обратился к теме «Россия и Польша» как истинный философ, раскрывающий глубинный культурно-исторический смысл русско-польского противостояния, способный увидеть в этом противостоянии *трагедию* как Польши, так и России. В таком подходе люди типа Ивана Аксакова и Каткова могли достаточно искренне усмотреть «измену», тем более, что Страхов пытается выяснить, в первую очередь, ту идею, которая *вдохновляет* поляков на их борьбу с Россией. Настоящее «одушевление борьбы» они черпают, считает Страхов, из убеждения, имеющего более глубокие исторические корни, чем три раздела Польши в конце XVIII в., — из убеждения в том, что «с одной стороны борется народ цивилизованный, с другой — варвары» [115: 92].

Распознав «польскую идею» как *идею борьбы за цивилизацию против варварства*, Страхов пытается эту идею *понять*. При этом он выясняет, что поляки имеют в виду не свою «чисто польскую» цивилизацию, но цивилизацию *европейскую*, к которой они принадлежат «наравне со всеми другими европейскими народами». Страхов идет дальше и признаёт, что притязания поляков на такую принадлежность достаточно основательны; влияние Запада на Польшу, притом влияние *плодотворное*, выразилось «в науках, в искусствах, в литературе, вообще во всех проявлениях цивилизации». Таким образом, уже в силу своего *культурного наследия* «поляки могут смотреть на себя как на народ вполне европейский, могут причислять себя к “стране святых чудес”» [116]. А как смотрят поляки на нас, русских? Страхов пишет: «Не будем обманывать себя; постараемся

понять, каким взглядом должны смотреть на нас поляки и даже европейцы вообще. Они до сих пор не причисляют нас к своей заповедной семье, несмотря на наши усилия примкнуть к ней» [115: 93]. И Страхов открыто заявляет, что есть «много справедливого в этом взгляде». Жить с иллюзией нашей *причастности* к «заповедной семье» европейских народов было бы жалким самообманом.

Но где же тогда наша «точка опоры» в борьбе с поляками? Страхов отвечает: «Наши мысли обращаются к единому видимому и ясному проявлению народного духа, к нашему государству» [115: 94]. Вот *великое благо*, которым мы несомненно обладаем; благодаря «огромному и крепкому государству» мы «имеем возможность своей, независимой жизни». Однако реальное значение этого блага нельзя безмерно преувеличивать, поскольку «государство, конечно, есть возможность самостоятельной жизни, но еще далеко не самая жизнь». Этот тезис Страхова необходимо понять как можно точнее. Его отношение к государству не имеет ничего общего с рассуждениями Константина Аксакова о русском народе как «совершенно негосударственном». Для Страхова, как и для западника Чичерина, русское государство — это «ясное проявление народного духа». Но в то же время Страхов не «государственник», не «этатист», а именно националист, ибо понимает: независимое, политически суверенное государство еще не гарантирует *духовный суверенитет*, духовную независимость и самостоятельность нации.

Итак, за поляками стоит идея цивилизации, не подкрепленная, однако, независимой государственностью. Напротив, русская «точка опоры» — факт великого государства, но факт, сам по себе не способный заменить ясную идею *русской цивилизации*, тогда как поляки давно и бесповоротно осознали дух своей цивилизации. Поэтому, продолжает Страхов, «наше дело было бы вполне оправдано», если бы мы могли уверенно ответить полякам: «с вами борется и со-

перничает *не азиатское варварство, а другая цивилизация, более крепкая и твердая, наша русская цивилизация*» [115: 99]. Но дать такой уверенный ответ мы еще не можем, и потому в нас живет болезненное сознание «несоразмерности нашей государственной силы с нашим нравственным значением».

Размышления Страхова вскрывают (возможно, помимо его желания) *вторичность* взглядов, характерных для славянофилов. Трагедия Польши напрямую связана с тем, что «польская идея» сформировалась как *идея религиозной и культурной миссии* в среде восточнославянских народов, как притязание нести к ним «свет с Запада» [117]. Но разве не «зеркальное отражение» этой идеи мы находим у славянофилов? «Русская идея» превращается у них в еще более глобальную, чем у поляков, идею «всемирного призвания России», грозя России еще большими бедствиями, чем те, которые принесла «польская идея» Польше. Страхов не говорит об этом прямо, но такой вывод напрашивается сам собою. При этом его слова о том, что идея культурно-религиозной миссии «не укрепила и не развила народной жизни» в самой Польше, «не могла слиться в крепкое целое с народным духом», вполне применимы и к России: только совершенно оторванные от реальной жизни «теоретики» могли приписывать простому народу мечты о «всемирном братстве».

Понятие цивилизации утрачивает свой настоящий смысл, считает Страхов, когда «перед этим понятием отступает на задний план идея самобытных народностей». В этом случае призывы к цивилизации — не что иное, как призывы к отречению от национальной самобытности. Только тогда, когда идея народности сохраняет свое руководящее значение, может быть создана — силами самой нации, в соответствии с ее внутренними потребностями — жизнеспособная *органическая* цивилизация. Страхов пишет: «В европейской цивилизации, в цивилизации за-

емной и внешней, мы уступаем полякам; но мы желали бы верить, что в цивилизации народной, коренной, здоровой мы превосходим их или, по крайней мере, можем иметь притязание не уступать ни им, ни всякому другому народу» [115: 102].

Нетрудно уловить в словах Страхова интонацию веры, а не абсолютной уверенности. Он призывает верить, что «тот же народ, который создал великое тело нашего государства, хранит в себе и его душу; что его духовная жизнь крепка и здорова; что она со временем разовьется и обнаружится столь же широко и ясно, как проявилась в крепости и силе государства». Здесь выражена, с одной стороны, *вера в народ*, в его творческие возможности, в его способность к историческому развитию, но одновременно и признание того, что русская цивилизация еще не стала реальностью *в такой же степени*, как русское государство, что «на нас лежит тяжелый долг — оправдать нашу народную гордость и силу» [115: 103].

Страхов понимает, что и без притязаний на роль «всемирного» спасителя и примирителя перед Россией стоит исключительно высокая и трудная задача — продолжить созидание самобытной цивилизации. Отсюда сочетание в его статье тональностей надежды и тревоги. Отсюда и слова, которыми заканчивается его статья: «Русские духовные силы! Где они? Кто, кроме нас, им поверит, пока они не проявятся с осязаемой очевидностью, с непререкаемой властью? А их развитие и раскрытие — оно требует вековой борьбы, труда и времени, тяжелых усилий, слез и крови» [115: 104].

«Роковой вопрос» для Страхова — это не вопрос о русско-польских отношениях. Настоящий *роковой вопрос* — это вопрос *о русских духовных силах*, о нашем *понимании* этих сил, о нашем *долге* проявить эти силы «в ясных и могучих формах», создавая цивилизацию, которая была бы *собственно русской*. Страхов был первым, кто совершенно

ясно поставил вопрос о такой цивилизации как настоящей, а не «мечтательной» *национальной задаче*.

Скажем несколько слов о дальнейшем развитии взглядов Страхова на русскую цивилизацию, а конкретнее — на тот ее элемент, которому он придавал особо важное, даже ключевое значение. Еще Аполлон Григорьев отмечал, что борьба славянофилов с так называемым «западным рационализмом» велась «оружием того же рационализма» и потому не только была безуспешной, но и получала оттенок интеллектуальной недобросовестности. Это не означает, однако, что мы должны безропотно перенимать образ мыслей Запада; но не менее серьезной ошибкой была и рекомендация «только верить» там, где требовалось *понимать* [118]. Единственно правильный путь состоит в развитии русского склада ума, в формировании *русского типа рациональности*. По этому пути и пошел Страхов как в своих собственно философских трудах, так и в философско-публицистических сборниках под названием «Борьба с Западом в нашей литературе». В предисловии к первому сборнику Страхов писал: «Европейское просвещение, этот могущественный рационализм, это великое развитие отвлеченной мысли, должно быть для нас побуждением и средством к сознательному уяснению наших собственных духовных инстинктов» [119: V]. В этих словах ясно выражено то понимание значения западной мысли для развития русского самосознания, которое высказал когда-то И. В. Киреевский вразрез со славянофильским «антирационализмом». В свою очередь, это понимание неразрывно связано с принципом *открытой* самобытности, которому следовали в XVIII–XIX вв. все лучшие представители русской культуры.

Как уже отмечалось, история «почвенничества», в отличие от истории славянофильства, это история тесного сотрудничества трех выдающихся русских людей в течение всего нескольких лет. Но за это время, ничтожное по исто-

рическим меркам, были достигнуты результаты исключительной важности.

Во-первых, признав «имманентную» природу национальности, «почвенники» *восстановили* представление о том единстве личного и национального достоинства, которое фактически отрицалось славянофилами. Говорю «восстановили», так как это представление, которые мы отмечали у Фонвизина, Карамзина, Плетнева и других, является коренным убеждением русских людей «пушкинского типа». Добавим, что именно в указанном единстве — когда вера в нацию неразрывно связана с верой в себя — коренится психологическая (если не сказать — экзистенциальная) сила национализма.

Во-вторых, именно «почвенники» ясно выразили идею русской цивилизации, которая существует наряду с европейской цивилизацией и, возможно, уступает последней в тех или иных отношениях, но является — и это главное — цивилизацией самобытной, обладающей свои собственным потенциалом развития. Реализация внутренних возможностей русской цивилизации, ее развитие в качестве самостоятельной цивилизации составляла, с точки зрения «почвенников» (включая и Достоевского в период его творческого содружества с Григорьевым и Страховым) высшую национальную задачу, настоящую «русскую идею».

В-третьих, «почвенники» подчеркнуто «делали ставку» на *русский ум*, на интеллект русского человека, способного, как отмечал еще автор XVIII в., «проникать мыслями во внутренность дела». *Вера* была для «почвенников» отправной точкой человеческой деятельности, но вершиной ее было *понимание*. Представление о мыслящем и *высокообразованном* русском человеке было у «почвенников» таким же обязательным моментом национального идеала личности, как и требование твердых нравственных убеждений.

Этот перечень можно продолжить. Но и сказанного достаточно, чтобы, с одной стороны, признать прочные корни идеологии «почвенников» в тех традициях русского самосознания, которые сложились еще в «дославянофильский» период, а с другой — отметить их устремленность в будущее, к воплощению русских идеалов в русской жизни, притом *только в русской*. За другими народами они признавали право на собственные национальные идеалы, на верность собственным «органическим принципам».

§6. Россия плюс. Национализм и панславизм в учении Н. Я. Данилевского

«Россия и Европа» Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) относится к тем многогранным произведениям, которые представляют серьезный интерес с самых разных точек зрения; например, ряд ценных мыслей может найти в этой книге специалист по истории естественных наук. В нашу задачу входит рассмотрение только тех моментов в концепции Данилевского, которые непосредственно связаны с проблемами русской национальной идеологии. Н. Н. Страхов, благодаря усилиям которого обширное сочинение малоизвестного автора было напечатано в 1869 г. в журнале «Заря», назвал книгу Данилевского «целым катехизисом или кодексом славянофильства», но вслед за этим уточнил: «*Россия и Европа* есть книга совершенно самобытная, отнюдь не порожденная славянофильством в тесном, литературно-историческом смысле слова» [120: XXIII–XXV].

Действительно, идея *славянства* (а точнее — «всеславянства») попадает здесь в самый фокус авторского внимания. Но такое значение она получает только потому, что Данилевский, хотя и выражает свои симпатии к ранним славянофилам (особенно к Хомякову), в то же время категорически отвергает основной философско-исторический

догмат славянофильства (яснее всего выраженный тем же Хомяковым). По мнению Данилевского, «учение славянофилов было не чуждо оттенка гуманитарности» и под влиянием европейских теорий «считало, будто бы славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники. Такой задачи однако же вовсе и не существует — по крайней мере, в том смысле, чтобы ей когда-нибудь последовало конкретное решение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя ее осуществило для себя и для остального человечества» [120: 120–121]. Призвание России «стать во главе всемирного просвещения», «распространить братские отношения на все человечество» (как выражались Хомяков и Самарин) тем самым не просто ставится под сомнение, но вообще снимается с повестки дня — как задача, лишенная смысла, ибо лишено конкретного культурно-исторического смысла само понятие человечества. Данилевский пишет об этом с замечательной ясностью: «Человечество не представляет собою чего-либо действительно конституированного, сознательно идущего к какой-либо определенной цели, — а есть только отвлечение от понятия о правах отдельного человека, распространенное на всех ему подобных. Потому, всё, что говорится об обязанностях в отношении к человечеству, приводится собственно к обязанностям в отношении к отдельным людям, к какому бы роду или племени они ни принадлежали» [120: 108]. Другими словами, наши обязанности по отношению к человечеству сводятся к простой *человечности*. Очевидно, что эта мысль непосредственно примыкает к рассмотренным выше взглядам Аполлона Григорьева и является одним из важнейших свидетельств определенного созвучия между идеями выдающегося «почвенника» и взглядами Данилевского. Тем не менее, несмотря на решительный отказ связывать с «человечеством» те или иные культурно-исторические цели и задачи, Данилевский фактически оказывается ближе —

и даже значительно ближе — к славянофилам, чем к почвенникам. Отчасти это обусловлено с тем, что он все-таки не смог вполне отказаться от выражений, характерных для поклонников «человечества». Это происходит, например, тогда, когда он пишет о том, что «народности, национальности суть органы человечества», или вводит уже знакомое нам понятие «всечеловеческого». Правда, он тут же поясняет, что всечеловеческое «состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности» [120: 128]. Ясно, что такое понимание имеет мало общего с представлением о «всечеловечности» лишь *одного* народа — русского.

Но принципиальное значение имеет все-таки другой, не связанный с теми или иными терминологическими недоразумениями момент. Славянофильская философия истории работала в рамках треугольника: *Россия, Запад и человечество*. Славянство здесь тоже присутствовало, но, как говорится, постольку поскольку; как замечал К. С. Аксаков, «кто не славянин, тот конечно не русский». Данилевский убрал из числа главных действующих лиц «человечество» и заменил его именно *славянством*. По сути дела, в концепции Данилевского славянство приобрело значение, ничуть не уступающее значению человечества у славянофилов; можно сказать, что славянство оказалось у него как бы нашим, русским «человечеством». Но если так, то возникает принципиальный вопрос: как сочетаются панславизм и русский национализм в учении Данилевского?

Уже в самом начале своей книги Данилевский подчеркивает «убеждение большинства мыслящих людей» в том, что «всякая народность имеет право на самостоятельное существование в той мере, в какой сама его сознаёт и имеет на него притязание» [120: 23]. Сразу вслед за этим он формулирует ту же мысль в более широком ключе, отмечая, что «каждая историческая национальность имеет свою

собственную задачу, которую должна решить, свою идею, свою отдельную сторону жизни, которые стремится осуществить, — задачу, идею, сторону жизни, тем более отличные и оригинальные, чем отличнее сама национальность от прочих в этнографическом, общественном, религиозном и историческом отношениях».

В этих словах ясно выражена позиция вполне здравого, свободного от каких-либо чрезмерных притязаний национализма. Подобные суждения встречаются на протяжении всей книги, особенно в связи с вопросом о государстве. Поскольку «национальность составляет истинную основу государства, самую причину и главную цель его бытия», то первейшая задача государства «есть именно охранение народности». При этом Данилевский совершенно определенно настаивает на том, что «одна народность должна составлять только одно государство» [120: 237–238, 245]. А как же быть с государствами, в которых проживают различные народы? Также и на этот вопрос Данилевский отвечает в духе самого решительного национализма: в таком государстве совершенно необходима *главная* (или *верховная*) национальность, которая или имеет «численное и нравственное преобладание», или «одна лишь имеет политическую волю».

Обратим внимание, что Данилевский — в духе почвенников, но не в духе славянофилов — практически отождествляет «народность» и «национальность», ни разу не отметив какой-либо разницы между ними. Однако, в отличие от почвенников, для которых народность, или национальность — это, в первую очередь, *качество человеческого бытия*, даже внутренняя «стихия» человеческой души, у Данилевского эти понятия чаще всего выступают в роли синонимом народа и нации. Впрочем, и он нередко говорит о народности как о состоянии духа, например, тогда, когда выражает свое кредо в словах: «Народность не есть только право, но и обязанность» [120: 272].

Таким образом, национализм Данилевского отчетливо высказан на многих страницах «России и Европы», начиная с самых первых. Строго говоря, Данилевский даже не считает нужным специально его обосновывать, принимая как нечто само собой разумеющееся для «мыслящего человека». Обосновать он стремится не национализм, но именно панславизм, или идею «всеславянского союза». Отметим основные моменты этого обоснования.

Первые две главы посвящены доказательству того, что «Европа признаёт Россию и Славянство чем-то для себя чуждым, и не только чуждым, но и враждебным» [120: 53]. Данилевский подкрепляет этот тезис разнообразными примерами и меткими наблюдениями: «Вешатели, кинжальщики и поджигатели становятся героями, коль скоро их гнусные поступки обращены против России. Защитники национальностей умолкают, коль скоро дело идет о защите русской народности» [120: 49]. Нетрудно заметить, однако, что вся аргументация Данилевского строится вокруг Крымской войны как своего «центра тяжести». Между тем, эта война была (и осталась) *единственной*, где, с одной стороны, против России выступили сразу две мощные европейские державы, а с другой — у нее не оказалось в Европе ни одного союзника. Других войн с такой расстановкой силой Россия не знала ни до, ни после. Кроме того, из вражды Европы к России, даже если считать эту вражду доказанной, еще не следует, что Россия *не принадлежит* к Европе. В последней всегда хватало внутренней «междоусобной» вражды, которая принимала в ряде случаев чудовищные масштабы (например, Тридцатилетняя война в XVII в.). Данилевский и сам понимает, что одного указания на вражду недостаточно, и делает следующий шаг: определяет *основное* различие между Европой и Россией как различие *цивилизаций*. В главе «Европа ли Россия?» он пишет: «Европа есть поприще германо-романской цивилизации, ни более, ни менее; или, по употребительному метафорическому

способу выражения, Европа есть сама германо-романская цивилизация. Оба эти слова — синонимы». А чуть ниже он с сочувствием говорит о «славянофильской мечте <...> об особой русской или всеславянской цивилизации» [120: 70].

Сразу бросается в глаза, что о германо-романской цивилизации Данилевский говорит, как о несомненной реальности, тогда как о «русской или всеславянской» — как о *мечте*, как о цивилизации *всецело будущей*: перечисляя в следующей главе «культурно-исторические типы или самобытные цивилизации», которые «были положительными деятелями в истории человечества», он не называет среди них ни русской, ни славянской! Станным образом этого не замечают многие авторы, пишущие сегодня о Данилевском, а ведь именно этот момент является ключевым для понимания его концепции в целом.

Достаточно серьезные вопросы вызывает и понятие «германо-романской» цивилизации как цивилизации «общевропейской в полном смысле этого слова». Между тем, даже название *Европа* вошло в широкое употребление только в XVI веке, когда *многонациональный* характер западного мира стал очевидной реальностью [121]. Конечно, определенная степень единства существовала всегда; точнее всего эту степень выразил в конце XVII в. Эдмунд Бёрк, когда заметил: «Ни один европеец не может быть совершенным изгнанником нигде в Европе» [121: 123]. Но вот насколько прочнее и глубже, чем считал Бёрк, было единство Европы в Новое время, — это большой вопрос, в состав которого входит и проблема германо-романского *дуализма*. Данилевский замечает в одном месте, что «Франция — именно Европа, ее сокращение, самое полное ее выражение» [120: 256]; вместе с тем он настойчиво подчеркивает примат *германского* элемента, корни Европы в «глубине германского духа». Хотя Данилевский придавал исключительно важное значение лингвистической близости или удаленности народов (это значение отмечает *первый* закон «движения и

развития» цивилизаций), он фактически игнорировал дуализм романских и германских языков и соответствующий дуализм менталитетов, религиозных и культурных традиций. В глазах Данилевского Европа была неким монолитом, обращенным против славянского мира и единым, по крайней мере, в своей вражде к этому миру. Впрочем, переходя от теоретических построений к вопросам практической политики, Данилевский то и дело указывал на весьма существенную разницу между европейскими государствами с русской точки зрения. Он отмечал, например, что «в теперешнем положении дел, Россия не может иметь другого союзника, как Пруссия, так же точно, как и Пруссия другого союзника, как Россия; и союз их может быть союзом благословенным, потому что у обеих цель правая» [120: 498]. Непонятно, однако, как согласовать этот совет с центральной идеей «России и Европы» — идеей панславизма.

Данилевский формулирует эту идею в следующих выразительных словах: «Итак, для всякого славянина: Русского, Чеха, Сербя, Хорвата, Словена, Словака, Булгара (желал бы прибавить и Поляка), — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него не достижимо без ее осуществления — без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства; а напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности» [120: 133].

Таким образом, даже русская наука может полноценно существовать только как наука «общеславянская». Понятно, что при таком взгляде не может быть и речи об отдельной русской цивилизации. Но чем же обусловлена столь тесная связь судьбы России с судьбой западного и южного славянства? Чтобы ответить на этот вопрос, посмотрим сначала на ту общую картину человеческого рода, которую набрасывает Данилевский. Он пишет: «Культурно-истори-

ческие типы соответствуют великим лингвистико-этнографическим семействам или племенам человеческого рода. Семь таких племен или семейств народов принадлежат к Арийской расе. Пять из них выработали более или менее полные и совершенно самостоятельные цивилизации; шестое, Кельтское, лишенное политической самостоятельности <...>, обратилось в этнографический материал <...>. Славянское племя составляет седьмое из этих Арийских семейств народов. Наиболее значительная часть Славянства (не менее, если не более, двух третей) составляет политически независимое целое — великое Русское царство» [120: 130].

Мы видим, что базовое значение имеет для Данилевского разделение человечества на *расы*, среди которых выделяется арийская (или индоевропейская) раса, создавшая пять из десяти известных истории «совершенно самостоятельных цивилизаций»: индийскую, иранскую, греческую, римскую и германо-романскую, или европейскую. Славянской цивилизации пока не существует, но, считает Данилевский, «вся историческая аналогия» говорит в пользу того, что «и Славяне, подобно своим старшим, на пути развития, арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию», по отношению к которой «Россия, 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» [120: 130].

Таким образом, к заключению о *возможности* славянской цивилизации Данилевского приводит *аналогия с осуществленной* германо-романской цивилизацией. Аналогия является, несомненно, мощным инструментом познания, особенно тот вид аналогии, который использует Данилевский и который получил впоследствии название *типологической аналогии* у выдающегося русского философа С. А. Аскольдова (Алексеева) (1870–1945) [122]. Но

для обоснования такой аналогии требуется, как минимум, ясное указание на типические черты, *общие* у сопоставляемых явлений, в данном случае — у славянских и германороманских народов. Однако, хотя Данилевский и говорит о славянстве как о «члене в семье арийских народов», никаких общих признаков этой «семьи» он не рассматривает, целиком и полностью сосредоточив свое внимание на *различиях* между славянами и германцами. Но различия не могут служить достаточным основанием для аналогии, тем более что различия, отмечаемые Данилевским, имеют характер *противоположностей*.

Действительно, Данилевский считает, что основная черта германо-романского типа есть *насильственность*, которая, в свою очередь, «есть не что иное, как чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности», порождающее целый букет пороков, от религиозной нетерпимости до колониализма. К мысли о том, что «для всякого истого европейца, в особенности же германца <...> насилие и господство составляют вторую природу», Данилевский возвращается постоянно, лишь однажды, да и то мимоходом, отмечая *справедливость* как добродетель, свойственную «германскому народному характеру». Суд его несравненно жестче и пристрастнее суда славянофилов — ни о какой «стране святых чудес» у автора «России и Европы» нет и речи.

Что касается славянских народов, то им присуща «прирожденная гуманность», в них бьется «обильное любовью к человечеству сердце», а суть их народного характера можно выразить одним словом — *благодать* [120: 201, 211, 449]. При таком взгляде никакая «историческая аналогия» с германо-романскими народами не уместна, и если Данилевский, тем не менее, искренне убежден в возможности всеславянской цивилизации, ничуть не уступающей западноевропейской, то по совсем другим причинам, которые необходимо понять.

Главная из этих причин лежит на виду: надежды Данилевского на славянское возрождение связаны, конечно, не с существованием европейской цивилизации, а с существованием России, «этого истинного солнца Славян» [120: 394]. Конечно, какое-то значение Данилевский придавал и тенденции к национальному возрождению у западных и южных славян. Но странным образом он не говорит об этой тенденции ничего определенного, лишь два-три раза на протяжении всей книги упоминая некоторых сторонников славянского единства, без малейшей попытки обрисовать их взгляды. Впрочем, причина подобной сдержанности ясна: Данилевский понимал, что эти взгляды носят весьма умеренный характер, далекий от программы панславизма, изложенной в его книге [123]. Более того, он признавал, что славянство «еще не подготовлено к политическому объединению; племенные распри разделяют его; понятия его о России самые смутные и даже может быть отношения к ней недоверчивые. Но оно никогда и не подготовится <...>, если не будет выдвинуто силою событий из своей мелочной атмосферы на всемирно-историческую арену великим историческим толчком» [120: 471].

Но тогда во весь рост встает вопрос, почему Россия должна идти на огромный риск, связанный с реализацией политического панславизма путем «великого исторического толчка»? Пытаясь оправдать этот риск, Данилевский продолжает эксплуатировать тезис о принципиальной вражде Европы к России. Эта вражда требует, чтобы Россия могла «служить противовесом не тому или другому европейскому государству, а Европе вообще, в ее целостности и общности» [120: 435–436]. Однако слишком сильная для участия в европейском равновесии, Россия, считает Данилевский, «еще слишком слаба» для роли противовеса всей Европе. Поэтому ей необходимо стать «главою самостоятельной политической системы государств», или «Всеславянского союза», ибо России предназначено быть

не «частью европейской семьи», а «главой славянской семьи».

Данилевский самым тщательным образом рассматривает предполагаемый состав этой «семьи», но при этом сразу выясняется, что она не может быть чисто славянской, ибо «в всеславянскую федерацию должны, *волею или неволею*, войти те неславянские народности (Греки, Румыны, Магьяры), которых неразрывно, на горе и радость, связала с нами историческая судьба, втиснув их в славянское тело» [120: 395] (курсив мой — Н. И.). А ведь остается еще и задача создания (на отторгнутой от Турции территории) «Цареградского округа», в котором будет находиться будущая столица федерации. В связи с этой задачей Данилевский даже меняет терминологию и говорит в ряде случаев о «славяно-греческой федерации» или о «Славяно-греческом союзе», в форме которого должна «возродиться Восточная Римская империя», может *ожить* «царство Константина, Феодосия и Юстиниана».

Понимал ли Данилевский те огромные опасности, с которыми связан его грандиозный проект? Не только понимал, но и смело шел им навстречу; более того, приветствовал их! Дело в том, что в идейной борьбе, «в борьбе словом» сторонники «славянской идеи» обречены на поражение, поскольку «все поприща деятельности в Европе переполнены интеллектуальными силами», а «у нас, между тем, — недостаток в этих силах, к какому бы поприщу мы ни обратились». Напротив, «открытая борьба <...> быстро перевернет все выгоды на нашу сторону». С неподдельным энтузиазмом Данилевский заявляет: «Пусть только развяжет война дипломатические приличия, и мы увидим, как отзовутся славянские народы на искренний, прямой призыв России, который один только и может перетянуть на нашу сторону весы в борьбе с враждебными нам силами» [120: 511]. Впрочем, в другом месте Данилевский полагается не столько на народные массы, сколько на «мироправительный истори-

ческий Промысл», «непосредственному руководству» которого подчинены «прямые столкновения народов». Эти заявления Данилевского были *проверены историей* — с катастрофическими для России результатами.

Формулируя идею *русской цивилизации* в статье «Роковой вопрос». Страхов выдвинул на первый план *веру в русские духовные силы*. Через несколько лет, формулируя идею *славянской цивилизации*, Данилевский — вопреки своему собственному огромному таланту — продемонстрировал *неверие* в эти силы, в способность русского народа создать свою собственную цивилизацию и успешно вести *идейную борьбу* с Западом. Именно это слово — «неверие» — приходит на ум при чтении следующего тягостного пассажа: «Все грозное значение России в том, что она, — прибежище и якорь спасения пригнетенного, но не раздавленного, не упраздненного, обширного славянского мира. Без этого, она была бы каким-то приведением прошедшего, вторгнувшимся из области теней в мир живых, и чтобы сделаться участницею в его жизни, ей действительно ничего бы не осталось, как сбросить скорее с себя свой славянский облик. Это было бы существование без смысла и значения, следовательно в сущности — существование невозможное» [120: 344]. В очередной раз мы видим, как «проклятая чаадаевщина» проникает в сознание (и речь) мыслителя, казалось бы, от нее бесконечно далекого.

Сказанное не означает, конечно, что теория культурно-исторических типов сама по себе несостоятельна. Установленные Данилевским пять законов движения и развития культурно-исторических типов требуют определенного уточнения [124], но так происходит со всеми великими законами, если они не воспринимаются как религиозные догматы (да и те были точно сформулированы отнюдь не сразу и не одним человеком). При этом надо ясно понимать — *культурологическую теорию* не следует смешивать с *политической доктриной*; культурная близость народов не

защищает их от опасности самых жестоких столкновений друг с другом. Две мировые войны XX века продемонстрировали это самым наглядным образом.

И еще. Как известно, яростным критиком «России и Европы» (правда, подавшим голос почему-то только после смерти ее автора) был, как известно, В. С. Соловьев. Но нападки Соловьева (ибо их трудно назвать иначе) являлись нападками со стороны *радикального космополита* на мыслителя, который, несомненно, «отверг предрассудок космополитизма в истории» [115: 141]. К действительным заблуждениям Данилевского эти нападки имели лишь самое косвенное отношение (исчерпывающую оценку «критических приемов» Соловьева дал Страхов в третьем выпуске «Борьбе с Западом»).

В нашу задачу не входит рассмотрение истории панславянского движения в России. Отметим только, что в 1870-е годы весьма заметную роль в этом движении стал играть И. С. Аксаков. Его статьи и речи, а также практическая деятельность по сбору средств на освободительную борьбу славян доставили ему «ораторскую славу и всемирную известность, увенчавшуюся кандидатурой его на болгарский престол, выдвинутой некоторыми болгарскими избирательными комитетами» [125]. Ярким примером ораторских приемов Ивана Аксакова может служить речь, произнесенная им в июне 1878 г. в связи с тем, что на Берлинском конгрессе были пересмотрены не в пользу России условия мира, заключенного ранее с побежденной Турцией. В своей речи Аксаков предлагает риторический вопрос: «Спросите любого Русского из народа, не предпочтет ли он биться до истощения крови и сил, только бы избежать срама русскому имени, только бы не стать предателем христиан-братьев?» [126: 269]. И вслед за этим Аксаков прямо призывает «непобедимого Русского Царя» немедленно начать *новую войну*, угрожая в противном случае разладом «между Царем и народом». Призывы воинствующих панславистов были

оставлены без внимания и царем-освободителем Александром II, и его преемником, исполненным национально-государственного смысла царем-миротворцем Александром III. Но аналогичные призывы несомненно повлияли на роковое решение последнего русского царя вступить в войну за «общеславянское дело».

§7. Заключение. Типология национальных идеологий и самоидентификация русского национализма

К началу 1870-х годов в русской мысли достаточно ясно определились основные типы *национальной идеологии*; но только один из них можно рассматривать как *русский национализм* в собственном смысле слова. Главные требования к национальной идеологии состоят в том, чтобы она, во-первых, признавала реальность нации, ее значимость как исторического субъекта, а во-вторых, устанавливала те основные задачи, которые должна решать нация, те высшие цели, к которым она должна стремиться; причем установление высших целей нации является одновременно определением ее высших ценностей. Но исполнение этих требований еще не превращает автоматически национальную идеологию в идеологию национализма. Последний имеет место только тогда, когда сама нация признаётся высшей ценностью, или, говоря более определенно, *рассматривается как высшая форма человеческой общности*. Поэтому среди всех целей, которые ставит перед собою нация, высшей целью является, с точки зрения последовательного национализма, совершенство и благополучие самой нации.

Лишь внеся такую определенность в понятие национализма, можно ясно охарактеризовать те типы национальной идеологии, которые вот уже полтора столетия образуют ландшафт русской мысли. Преобладающим среди этих типов является *русский европеизм*, или так называемое западничество. Стратегической целью России полагается

здесь ее включение в «европейское единство» и дальнейшее движение по одному пути с Европой. Такая цель сама по себе не лишает русский европеизм права считаться национальной идеологией. Однако в русском европеизме зачастую просматривается намерение «пересоздать русского человека», звучит призыв к «национальному самоотречению». Именно это обстоятельство (а не стремление интегрироваться в Европу) ставит под сомнение национальный характер идеологии европеизма, поскольку сближает ее с *национальным нигилизмом* в стиле П. Я. Чаадаева и В. С. Соловьева. Но нельзя не отметить и той правды, которую должен признать в русском европеизме даже самый решительный русский националист. В частности, какой бы иллюзорной ни была задача нашего вхождения в «заповедную семью» европейских народов, тем не менее, именно *европейская культура* нам наиболее близка и понятна; да и европейская жизнь в целом, будучи для нас *чужой* жизнью, не является нам совершенно *чуждой*. Европеизм, понятый как *взаимодействие* с этой жизнью, без *врастания* в нее, становится необходимым элементом русского национализма.

Второй тип русской национальной идеологии можно без колебаний назвать *русским мессианизмом*, хотя в начале XX в. ряд авторов предлагал говорить о «миссионизме» [127]. Но термин «мессианизм» давно приобрел ясное и устойчивое значение, которое указывает «на особую роль какого-либо народа, государства, общественной группы, организации, личности в изменении к лучшему ходу мирового развития, общественного порядка, конкретно-исторической кризисной ситуации» [128: 342]. Русский мессианизм — это, конечно, учение классиков славянофильства и тех позднейших славянофилов, которые разделяли их основные идеи. Среди этих идей идея *всемирного призвания* России занимает, несомненно, центральное место. Хотя А. С. Хомяков и другие признавали русскую нацию главным действующим лицом современного исторического

процесса, однако высшей ценностью для них была не она, а *человечество*; отказавшись от своего призвания, от идеи устройства всечеловеческого «братства народов», русский народ терял в глазах славянофилов всякое право на уважение. Н. В. Устрялов точно выразил отношение славянофилов к России, когда писал: «Смысл ее бытия — не в ее собственной жизни, а в ее вселенском призвании». Не таков, конечно, смысл подлинного национализма, который придает наиважнейшее значение именно *собственной жизни* своего народа и по-настоящему озабочен судьбами других народов только в той степени, в какой они связаны с этой жизнью.

Вместе с тем, как и в случае русского европеизма, нельзя не признать наличие точек соприкосновения русского мессианизма с русским национализмом. Прежде всего, дискурс мессианизма включает ряд идей и понятий — например, идею особого исторического пути, — без которых трудно представить и дискурс национализма. Кроме того, в русском мессианизме не может не подкупать мысль о *величии* России и русской нации; мысль, которая сама по себе глубоко созвучна русскому национализму, хотя и наполняется в нем более ограниченным (и более органичным) содержанием. Но именно ввиду такого «опасного сходства» необходимо подчеркнуть: неверно и недопустимо отождествлять русский мессианизм с русским национализмом, тем более что при определенных исторических условиях именно мессианизм становится главным «внутренним» врагом национализма.

Третьим типом русской национальной идеологии является *русский панславизм*. Вообще говоря, его можно было бы считать разновидностью русского мессианизма, с которым он фактически сливался, как уже отмечалось, в сознании Ф. М. Достоевского, и не его одного: самый горячий отклик идеи панславизма, истолкованного в мессианском ключе, с помощью которого отпирались «врата Царьграда», находили у Ф. И. Тютчева, М. П. Погодина и многих

других [129]. Но именно потому, что панславизм сыграл весьма заметную — если не роковую — роль в русской истории, его уместно выделить особо. Эта роль во многом определялась тем, что панславизм успешно создавал иллюзию русского национализма, заверяя, что именно в нем происходит «дивное», по выражению Н. Я. Данилевского, «совпадение нравственных побуждений и обязанностей» русского народа с его «политическою выгодою» [120: 436]. Помимо этого, панславизм знаменателен и тем, что именно из него возник четвертый идеологический тип — *русский ориентализм*. Зависимость идей «евразийцев» (к которым в дальнейшем присоединились «сменовеховцы» и Л. Н. Гумилев) от учения Н. Я. Данилевского несомненна, и мы не останавливаемся на ней только потому, что формирование русского ориентализма лежит за пределами эпохи, рассмотренной в данной главе. Добавим, однако, что важной ступенью к ориентализму стала концепция *византизма* у К. Н. Леонтьева, который воспринял идею Данилевского о «возобновленной Иоаннами, Петром и Екатериною Восточной римской империи славянской национальности», усилив самостоятельный статус этой идеи путем ее освобождения от «всеславянского» балласта.

От указанных типов русской национальной идеологии — европеизма, мессианизма, панславизма и ориентализма — необходимо ясно отличать *русский национализм* как идеологию *sui generis*. Типические черты этой идеологии были намечены в работах русских «почвенников» Ап. А. Григорьева и Н. Н. Страхова, а также Ф. М. Достоевского в тот краткий период, когда он непосредственно сотрудничал с ними в журналах «Время» и «Эпоха». Именно почвенники решительно и недвусмысленно указали на приоритет, который имеет *единство русской нации* перед любым другим единством — европейским, славянским, общечеловеческим. Понимание такого приоритета — условие *sine qua non* серьезного разговора о русском национализме. Вместе

с тем, именно почвенники не уставали подчеркивать *внутреннее многообразие* русской нации, призывали вслушиваться в голоса «местностей», вглядываться в разнообразие психосоматических типов русского человека, отвергая какую-то односложную нормативную «русскость». Тем самым почвенники признавали, что среди русских людей встречаются и те, кто тяготеет к Европе, и те, кому дороги «братья-славяне», и те, кого привлекает Восток, и те, наконец, кто очарован мыслью о человечестве. Не принимая соответствующих *идеологий*, почвенники обладали истинно пушкинской широтой взгляда на русского человека.

Немаловажно и то, что почвенники, никоим образом не отрицая важную роль государства, придавали решающее историческое значение не ему, а народу-нации. Другими словами, они были, в первую очередь, русскими националистами, и лишь *вследствие этого* патриотами России. Той России, которая должна быть «ясным проявлением народного духа» (Страхов).

Национализм почвенников не возник *ex nihilo*; напротив, он имел прочные корни в русской мысли конца 18-го — начала 19-го столетий. К числу их предшественников принадлежал, несомненно, Н. М. Карамзин, ясно высказавший мысль о единстве личного и национального достоинства человека. Почвенники не только усилили акцент на этом единстве, они также углубили его понимание, увидев в национальности человека фундаментальную характеристику его внутреннего душевно-духовного бытия [130]. В связи с этим национализм почвенников приобрел отчетливо персоналистический характер, а их идеология может быть определена как идеология *национал-персонализма*.

Дальнейшее развитие этого типа русской национальной идеологии происходило в трудах сравнительно немногих мыслителей: Петра Евгеньевича Астафьева (1846–1893), Николая Григорьевича Дебольского (1842–1918), отчасти Ивана Александровича Ильина (1882–1954). Но, как отме-

чал еще Гераклит, там, где дело идет об истине, во «многих» нет необходимости. Для истины нужны только *лучшие*, а ими мы, несомненно, располагаем. Надо только научиться их узнавать и понимать.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. I. — М.: «Русский язык», 1993. — 622 с. *Если не оговорено особо, во всех цитатах курсив первоисточника.*

[2] *Платонов С. Ф.* Полный курс лекций по русской истории. — М.: «АСТ-Астрель», 2006. — 703 с.

[3] *Карамзин Н. М.* О древней и новой истории. Избранная проза и публицистика. — М.: АО «Московские учебники», 2002. — 480 с.

[4] *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. — М.-Л. Изд. АН СССР, 1962. — 689 с.

[5] *Rogger H.* National Consciousness in Eighteenth-Century Russia. Harvard University Press. 1969.

[6] *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI-XIX вв.). — М.: «Гнозис», 1994. — 240 с.

[7] *Фонвизин Д. И.* Собрание сочинений в двух томах. Т. 2. — М.-Л.: ГИХЛ, 1959. — 742 с.

[8] *Миллер А. И.* История понятия *нация* в России // Понятия о России. К исторической семантике имперского периода. Т. II. — М.: «НЛО», 2012. — 496 с.

[9] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Книжка вторая. — СПб., 1883. — 272 с.

[10] *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. — Л.: «Наука», 1987. — 716.

[11] *Карамзин Н. М.* Избранные статьи и письма. — М.: «Современник», 1982. — 351 с. *Курсив мой — Н. И.*

[12] Зритель. Ежемесячный журнал. Апрель, 1792.

[13] Зритель. Февраль 1792.

[14] *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Т. V. — Петербург: Госиздат, 1922. — 352 с.

[15] *Местр Ж.* Рассуждения о Франции. — М. РОССПЭН, 1997. Нетрудно заметить практически полное смысловое совпадение этих заявлений с доводами апологетов ленинско-сталинского террора из числа прошлых и современных «национал-большевиков». Дополнение 2019: сегодня эта публика кощунственно именует себя «православными сталинистами».

[16] *Казаков Н. И.* Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст. Литературно-теоретические исследования. — М.: «Наука», 1989. — С. 5–41.

[17] *Росточин Ф. В.* Ох, французы. — М.: «Русская книга», 1992.

[18] Корифей, или ключ литературы. Ч. I. СПб. 1802.

[19]. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 4. — М.: «Мысль», 1983. — 830 с.

[20] *Жуковский В. А.* Собрание сочинений в четырех томах. Т. 4. — М.-Л.: ГИХЛ, 1960. — 571 с.

[21] *Коялович М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. — Минск: «Лучи Софии», 1997. — 687 с.

[22] *Болтин Н. И.* Критические примечания на второй том Истории князя Щербатова. — СПб., 1794.

[23] *Болтин Н. И.* Примечания на историю древней и нынешней России г. Леклерка. Т. II. — СПб., 1788.

[24] *Миллер О.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. Март 1880. Раздел «Русская жизнь».

[25] Именно к А. С. Шишкову было впервые применено слово «славянофил» поэтом К. Н. Батюшковым в стихотворении «Видение на берегах Леты» (1809).

[26] Чтение в Беседе любителей Русского слова. Книга пятая. СПб. 1812.

[27] *Страхов Н. Н.* Литературная критика. — М.: «Современник», 1984. — 431 с.

[28] *Денисова Н. Д.* Национальный вопрос в конституционном проекте П. И. Пестеля «Русская Правда». — М., 2004. — 301 с.

[29] Восстание декабристов. Документы. Т. VII. — Госполитиздат. 1958. — 691 с. Цитируя «Русскую Правду», я сохраняю орфографию и пунктуацию указанного издания.

[30] *Lemberg E.* Osteuropa und die Sowjetunion. Geschichte und Probleme. — Salzburg, 1956. Под «Западом» Лемберг понимает

ведущие державы к западу от Германии, то есть Францию, Великобританию и США. Такое понимание «Запада» и «Востока» типично для национально-консервативной немецкой мысли.

[31] Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. — М.: ПЕР СЭ, 2008. — 528 с.

[32] Гинзбург Л. Я. О проблеме народности и личности в поэзии декабристов // О русском реализме XIX века и вопросах народности литературы. ГИХЛ. М.-Л. 1960.

[33] Татищев С. С. Внешняя политика императора Николая Первого. СПб. 1887. — VIII + 639 с.

[34] Император Николай Первый. — М.: Русский мир, 2002. — 748 с.

[35] Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в десяти томах. — М.: «Наука», 1964. Т. VII. — 765 с.

[36] Что касается его самого общего значения, которое оставалось *основным* на протяжении, по крайней мере, всего XIX века, то оно ясно выражено в словаре Владимира Даля, причем как *единственное* значение: «Народность — совокупность свойств и быта, отличающих один народ от другого». Ничего похожего на употребление слова «народность» в значении «малый народ» у Даля нет и в помине. См. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Т. II. С. 1201 // Репринт третьего издания 1903–1909 гг. М.: Терра — Книжный клуб, 1998.

[37] См. Остафьевский архив князей Вяземских. I. Переписка кн. П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1812–1819. СПб., 1899. С. 357. Характерно, что и в современном польском языке *narodowies* значит *националист*.

[38] Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Stuttgart. 1974. Ф. Л. Ян стал в те же годы основателем студенческих союзов националистического характера. Не забудем, что мы уже встречали слово «народность» у П. И. Пестеля, который до 1810 г. учился в Германии.

[39] Веневитинов Д. В. Избранное. — М.: ГИХЛ, 1956. — 259 с.

[40] Riasanovsky N. V. Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855. — University of California Press, 1959. — 296 p.

[41] Десятилетие министерства народного просвещения. 1833–1843. — СПб, 1864. — 161 с.

[42] Цит по: Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Книга 4. СПб. 1891.

[43] Балабан И., Тромпчинский В. История Польши. — СПб.: «Вестник Знания», 1909. — 136 с.

[44] Gleason J. H. The Genesis of Russophobia in Great Britain. — Harvard University Press, 1950. — 314 p.

[45] Журнал Министерства Народного Просвещения (далее ЖМНП). 1834. № 1. ЖМНП был основан как журнал, предназначенный в разнообразных формах, выражать идеи воспитания и образования, связанные с «уваровской триадой». Впоследствии в ЖМНП неоднократно печатал свои философские и педагогические труды Н. Г. Дебольский (см. статью «Этический национализм Н. Г. Дебольского» в данном сборнике).

[46] Нетрудно видеть, насколько абсурдно утверждение анонимного автора статьи об Уварове в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, согласно которому в «знаменитой формуле под народностью разумелось одно лишь крепостное право».

[47] Плетнев П. А. О народности в литературе // Консерватор. № 3. 2008.

[48] Гегель Г. В. Ф. Философия истории. — СПб.: «Наука», 1993. — 479 с.

[49] В. С. Межевич (1814 или 1812 — 1849) — талантливый публицист, поэт и критик, судьба которого сложилась трагично «в значительной степени стараниями Белинского, в 1840–1841 гг. беспрестанно осуждавшего “измену” Межевича в статьях и письмах». См. Русские писатели 1800–1917. Т. 3. М. «Большая российская энциклопедия». 1994. С. 562–563.

[50] Ученые Записки Императорского Московского Университета. Январь-февраль. 1836.

[51] Соловьев В. С. Русская идея (перевод с французского Г. А. Рачинского) // Вопросы философии и психологии. Книга 100. 1909. С. 323–356.

[52] Подробнее я пишу о *пафосе сознательности*, свойственном русской классической философии XIX века, в книге «Трагедия русской философии» (М.: Айрис-Пресс, 2008. С. 61–94).

[53] Приводя эту тираду, советский исследователь замечал: «Скрытое глумление над официальной идеологией не смягчало факта капитуляции Надеждина перед уваровской “триадой”» // Цимбаев Н. И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. МГУ. 1986. С. 70.

[54] *Корсаков Д.* Погодин М. П. // Русский биографический словарь. СПб. 1905.

[55] *Погодин М. П.* Вечное начало. Русский дух. — М.: ИРЦ, 2011. — 832 с.

[56] ЖМНП. Ч. I. СПб. 1834. С. 35–36. Ту же самую мысль Погодин высказывал в статье «Взгляд на русскую историю», написанной еще в 1832 г.

[57] Погодин цитирует работу Тьерри «История завоевания Англии норманнами» (1830).

[58] *Погодин М. П.* Историко-критические отрывки. М. 1846. С. 439–440.

[59] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М. Наука. 1977. С. 471. В той же главе подчеркивается, что «многие народы, а больше всего немцы, совершили в отношении их (славян — Н. И.) великий грех». «Славянскую главу» многие немецкие историки склонны считать одной из главных идеологических предпосылок широкого движения за возрождение славянства в XIX столетии. См. Lemberg E. Geschichte des Nationalismus in Europa. Stuttgart. 1950. S. 201–203.

[60] *Погодин М. П.* Исторические афоризмы // Тайны истории. Сборник. — М.: «Высшая школа», 1994. — 239 с.

[61] *Шевырев С. П.* Об отечественной словесности. — М.: «Высшая школа», 2004. — 302 с.

[62] *Белинский В. Г.* Собрание сочинений под ред. Н. Д. Носкова. СПб-М. Б. г. — 1766 + X с.

[63] Поэтому «предателем» был, конечно, сам Белинский, а не Межевич, которого, как отмечалось выше, он начал травить именно в начале 1840-х годов.

[64] Как показал немецкий историк и философ Фридрих Мейнеке в работе «Космополитизм и национальное государство», такой поиск был характерен практически для всех крупных западноевропейских мыслителей конца 18-го и первой половины 19-го веков. См. Meinecke Fr. Weltbürgertum und Nationalstaat. 4-e Auflage. München-Berlin. 1917.

[65] *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Россия глазами русского. СПб. «Наука». 1991. С. 17–138.

[66] *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений. Т. 3. — Калуга: «Гриф», 2006. — 487 с.

[67] Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. 1. — М.: «Московский философский фонд», 1994. — 590 с.

[68] Подробнее я рассматриваю ситуацию с закрытием журнала «Европеец», где была напечатана первая часть указанной статьи, в исследовании «И. В. Киреевский. От беспочвенности к существенности» // Философская культура. № 1–3. 2005–2006.

[69] Европеец. Журнал И. В. Киреевского. — М.: «Наука» 1989. — 536 с.

[70] Цимбаев Н. И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. — М.: «Издательство МГУ», 1986. — 271 с.

[71] Кулешов В. И. Славянофилы и русская литература. — М.: «Художественная литература», 1976. — 288 с.

[72] Русский мир в лицах. Алексей Степанович Хомяков. — М.: «Русский мир», 2007. — 754 с.

[73] Курсив мой. «Неизвестная древность» — то есть не отраженная в исторических документах.

[74] Киреевский И. В. Избранные статьи. — М.: «Современник», 1984. — 383 с.

[75] Сборник исторических и статистических сведений о России и народах ей единоплеменных и единоплеменных. Т. 1. — М., 1845. На титульном листе также значится: издал Д. В.

[76] Под литературой Киреевский подразумевает все виды словесного творчества, включая научные, философские и религиозные произведения.

[77] Подробнее см. Müller E. Russischer Intellekt in Europäischer Krise. Ivan V. Kireevskij. — Köln-Graz, 1966. — S. 28–29.

[78] Кавелин К. Д. Наш умственный строй. — М.: «Правда», 1989. — 654 с.

[79] Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. — М.: «РОС-СПЭН», 1996. — 606 с.

[80] Снегирев В. А. Психология. Систематический курс чтений. Харьков. 1893. — XXV + 700 с.

[81] Белинский, и сам к тому времени пламенный социалист, отмечал у Самарина фразы, «целиком взятые из французских социалистов», но «плохо поняты» (в письме к Кавелину в том же 1847 г.).

[82] *Хомяков А. С.* О старом и новом. Статьи и очерки. — М.: «Современник», 1988. — 462 с.

[83] Цит по книге: *Владимиров Л. Е.* Алексей Степанович Хомяков и его этико-социальное учение. — М., 1904. — 222 с.

[84] Очевидно, что и здесь мы имеем зеркальное отражение концепции «западников».

[85] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории. Часть вторая // Полное собрание сочинений. Т. IV. Часть вторая. — М., 1873. — 1013 + IV с.

[86] Е. В. Тарле отмечал в связи с этим: «Продолжать войну было возможно, жизненные центры России не были затронуты, никаких симптомов упадка духа, растерянности, малодушия в армии не наблюдалось» (Крымская война. М.-Л. АН СССР. Т. 2. 1950. С. 544).

[87] *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. — Л.: «Советский писатель», 1969. — 595 с.

[88] *Аксаков К.* Государство и народ. — М.: ИРЦ, 2009. — 603 с.

[89] Ранние славянофилы. — М., 1910. — 206 с.

[90] Голоса из России. Сборники А. И. Герцена и Н. П. Огарева. Книжка четвертая. — Лондон, 1857. (факсимильное издание. М.: «Наука», 1975).

[91] *Чичерин Б. Н.* Опыты по истории русского права. — М., 1858. — 402 с.

[92] *Пыжиков А. В.* Грани русского раскола. М. «Древлехранилище». 2013. — 646 с.

[93] См. подробнее: *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 12. СПб. 1898. С. 113–114.

[94] *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. — М.: «Правило веры», 2002. — LXXIII + 661 с.

[95] *Хомяков Д. А.* Православие, самодержавие, народность. — Монреаль, 1983. Репринт издания 1905 г.

[96] Цит. по: *Эйдельман Н.* «Революция сверху» в России. — М.: «Книга», 1989. С. 117.

[97] *Lincoln W. Bruce.* In the Vanguard of Reform. Russia's Enlightened Bureaucrats 1825–1861. — Northern Illinois University Press, 1982. — XIX + 297.

[98] *Бычков С.* Начало разногласий в кружке славянофилов // Славянофильство и современность. — СПб.: «Наука», 1994. — 416 с.

[99] *Григорьев Ап.* Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 1. — М., 1915. — LIV + 104 с.

[100] Григорьев Ап. Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 11. — М., 1915. — IV + 61 с.

[101] Григорьев Ап. Письма. — М.: «Наука», 1999. — 473 с.

[102] В одном из писем он называл отношение славянофилов к искусству «тупым и безносым».

[103] Григорьев Ап. Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 3. — М., 1915. — VI + 146 с.

[104] Григорьев Ап. Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 2. — М., 1915. — VI + 164 с.

[105] Григорьев Ап. Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 4. — М., 1915. — IV + 20 с.

[106] См. подробнее главу «Заклинатель стихий. Аполлон Григорьев и философия творческой личности» в моей книге «Трагедия русской философии» ([52: 317–438]).

[107] Гроссман Л. Достоевский. — М.: «Молодая гвардия», 1962. — 543 с.

[108] Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в пятнадцати томах. Т. 11. — СПб.: «Наука», 1993. — 572 с.

[109] Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. — М.: «Художественная литература», 1990. С. 391.

[110] В связи с этим ясно, что каторга не имела того значения в формировании *сознательных* религиозных убеждений Достоевского, которое он ей много позже приписывал.

[111] Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в пятнадцати томах. Т. 15. — СПб.: «Наука», 1996. — 862 с.

[112] Собрание мыслей Достоевского. — М.: «Звонница-МГ», 2003. — 622 с.

[113] *Kraft* по-немецки — сила, мощь и т.д.

[114] Подробнее см. мою статью «“Русские духовные силы! Где они?” Роковой вопрос Николая Страхова» в журнале «Философская культура» (№ 3, 2006, с. 177–205).

[115] Страхов Н. Н. Роковой вопрос // Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. третья. Изд. третье. — Киев, 1898.

[116] Страхов цитирует известную характеристику Запада в стихотворении Хомякова «Мечта».

[117] Польский «мессианизм» получил развернутое религиозно-философское обоснование в трудах Хёне-Вронского (1776–1853), А. Цешковского (1814–1894), А. Товянского (1799–1878?) и

др.; его ярким выразителем был поэт Адам Мицкевич. См. подробнее: *Le prophétisme et le messianisme dans les lettres polonaises et françaises à l'époque romantique*. Varsovie. 1986.

[118] См. статью «Понять Россию» в данном сборнике.

[119] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Книжка первая. СПб. 1887 (второе издание, без указания на титульном листе).

[120] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. Изд. пятое. СПб. 1895. — XLII + 629 с.

[121] См. подробнее монографию: *Hay D.* Europe. The Emergence of an Idea. — Edinburgh, 1957.

[122] См. его статью «Аналогия как основной метод познания» в журнале «Мысль» (№1, Петербург, 1922, с. 33–54).

[123] Даже такой энтузиаст «славянской взаимности», как словак Ян Коллар (1793–1852), строки которого Данилевский взял эпитафией к одной из глав, ограничивался призывами к созданию «всеславянского» языка. См. *Степанович А. И.* К 100-летию рождения Яна Коллара. Киев. 1893.

[124] Особенно это касается четвертого закона, согласно которому полноценная цивилизация возможна только для рыхлой «федерации» политически независимых государств.

[125] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, статья «Аксаковы».

[126] Аксаков И. С. У России одна единственная столица. — М.: «Русский мир», 2006. — 512 с.

[127] Впервые этот термин предложил, по-видимому, Н. А. Бердяев в книге «А. С. Хомяков» (М. Путь. 1912. С. 209). К нему присоединился, например, Н. В. Устрялов в статье «Национальная проблема у славянофилов» (Русская мысль. Кн. X. 1916. С. 7).

[128] Жуков В. И., Тавадов Г. Т. Большой этнологический словарь. — М.: Изд. РГСУ, 2011. — 922 с.

[129] См. подробнее: Кутузов Б. Ошибка русского царя. Византийский соблазн. — М.: «Алгоритм», 2008.

[130] По сути дела, и Ф. М. Достоевский, даже после ухода в публицистику панславянского и «всечеловеческого» толка, оставался верен идее «внутренней национальности» при создании художественных образов русского человека.

Раздел второй

ТРИ СТАТЬИ О НЕОБХОДИМОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ РУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Антиреволюционный синдром в русской консервативной мысли XIX века (К. С. Аксаков, Ф. И. Тютчев, К. Н. Леонтьев)

«**Р**оссия исчерпала лимит на революции». Эту фразу мы слышим и читаем сегодня постоянно; она выражает основной постулат «российского политического мышления».

Постулат — и одновременно *заклинание*: не смейте и *думать* о «еще одной» революции; разве вы не помните, что принесли России те революции, которые произошли в XX веке? В том то и дело, однако, что *мы помним*, причем помним не только бедственный характер «прежних» революций, но также их явную направленность *против русского народа*. Направленность, которую мы даже не помним, а просто *знаем* из собственного опыта, связанного с самой последней революцией, которая *открыто* началась в августе 1991 г. и увенчалась полным триумфом в октябре 1993 г. А на основе нашей памяти и нашего собственного опыта

мы, русские люди, логически неизбежно делаем два тесно связанных вывода:

1) до сих пор в России происходили лишь *антирусские революции*, и «лимит» на них не только «исчерпан», а перекрыт сверх всякой меры;

2) до сих пор в России не было *русской национальной революции*, то есть революции, совершаемой в интересах *русской нации*, а потому вопрос о возможности и необходимости *такой* революции остается, по крайней мере, *открытым*.

Я сознательно говорю «открытым», хотя это слово может показаться чрезмерно осторожным. Поэтому сразу уточню: русскую национальную революцию я считаю *неотложной задачей нашего времени*; «лимит времени» на ее *осуществление* хотя еще и не исчерпан, однако предельно ограничен, так как делается все возможное, чтобы у русского народа *не осталось сил* на свою первую революцию. Но именно потому, что эта революция будет *первой* в нашей национальной истории, будет принципиально *новым* для нас историческим событием, — мы обязаны ясно понять ее настоящие предпосылки и ресурсы; более того, обязаны по возможности отчетливо представить ее основные черты, ее конкретный характер. Эти требования вытекают уже из того печального факта, что и в 1917 г., и в 1991 г. антирусские революции на какое-то время надевали маски, которые прикрывали их подлинную физиономию; цинично использовали немалую часть *русской силы* для достижения враждебных всему *подлинно русскому* целей.

Учитывая это, мы должны, прежде всего, *духовно подготовить* первую русскую национальную революцию. И слова «духовно подготовить» имеют, в данном случае, самый строгий *метафизический* смысл. Этот смысл необходимо выявить с самого начала, поскольку именно конкретный, личностный дух — ключевая философская категория национальной революции.

* * *

Что такое дух? При всем том, что понятие духа имеет предельно богатое содержание, которое, на мой взгляд, нельзя исчерпать одной формулой, наиглавнейшее, самое существенное с точки зрения поставленной в этой работе задачи, можно выразить так: **дух человеческий — это внутренний первоисточник наших свободных творческих действий.** Именно такое понимание сущности духа высказывали все без исключения классики русской философии. В статье «Дух как союзник души» и в ряде других статей данного сборника читатель найдет раскрытие приведенного сейчас «определения» духа (подчеркнем — *человеческого*) в публикациях из философского наследия Л. М. Лопатина. Но все-таки приведу и здесь некоторые суждения этого мыслителя.

Говоря о познании духа на почве внутреннего опыта, Лопатин отмечает: «Сила творчества есть его глубочайший признак: дух сам по себе, в своей внутренней действительности есть потенция или мощь *новых* проявлений или *новых* актов, непрерывно расширяющих конкретное содержание его бытия» [2: 115–116]. При этом Лопатин подчеркивает прямую связь духа и личного самосознания человека: «Всякое сознание неизбежно есть усмотрение себя как центра деятельности, в отличие от всего, что к сфере нашей деятельности не принадлежит» [2: 127]. И в том же ключе говорили о человеческом духе все другие классики русской философии, например, П. Е. Астафьев, для которого *духовная личность* — это, в первую очередь, «внутренне единый и самобытный, из себя самого определяющийся, а не отвне движимый источник действий» [3: 120].

Особое значение имеет тот факт, что по своей духовной природе человек является творцом не только «идей» и «вещей», но и *своей жизни*. П. А. Бакунин пишет об этом так: «В силу своего назначения каждый человек призван быть художником, или творцом действительной жизни», причем

основной материал для творчества «каждый человек имеет в реальности своей собственной жизни» [4: 215]. Благодаря *душе* человек *живет*, благодаря *духу* он *творит* свою жизнь, а не просто ее «изживает».

Но если так, если выраженное сейчас понимание духа является верным, то тогда именно дух является первоисточником радикального и тотального *обновления* жизни, находит в таком обновлении свое главное выражение. А радикальное, то есть *коренное*, и тотальное, то есть *всецелое*, обновление — это по сути своей и есть *революция*. Не просто развитие, эволюция, прогресс и так далее — но именно революция.

Таким образом, перед нами открывается достаточно ясный, хотя и трудный путь: раскрыть возможность и необходимость национальной революции на основе метафизики *конкретного духа*. Здесь есть, конечно, целый ряд самых серьезных общих проблем. Это и проблема связи между духом человеческим (на существование которого прямо указывают слова апостола [1 Кор. 2:11]) и Духом Божиим; от решения этой проблемы прямо зависит наше понимание того значения, которое имеют (или не имеют) при осуществлении национальной революции религиозные убеждения человека; понимание того, должна (или не должна) *непосредственно* участвовать в революции Православная церковь. Это и проблема соотношения в человеческом духе двух начал: *личного* и *народного*; с верной трактовкой этого соотношения непосредственно соединено верное понимание идеалов и целей *национальной* (а не просто *народной*) революции. Это и проблема понимания того, что духовный акт сочетает в себе обновление и сохранение; здесь открывается та грань, которая отделяет национальную революцию от революции чисто *либеральной* и чисто *консервативной*. Это и проблема *сознательного, свободно-разумного* духовного акта, ибо только такой духовный акт отличает революцию от «слепого» бунта. Это и ряд других, столь же серьезных проблем.

К систематическому рассмотрению этих проблем мы, конечно, обратимся — но не сразу. И вот почему. Открыто поставив (в конце 1990-х годов) вопрос о необходимости и возможности Русской Национальной Революции, сформулировав «десять тезисов», отражающих, на мой взгляд, основные принципы и цели РНР [6], я постепенно понял одно важное обстоятельство: *начать* необходимо с разговора иного порядка — с серьезного разговора о том, каким образом в сознание многих русских людей прочно вошла мысль о *недопустимости* в России «очередной революции», о несовместимости революции и *русских национальных интересов*. И даже не мысль, а *страх*, испуганно-раздраженная реакция на слово «революция»; реакция, готовая без раздумий отвергнуть любой смысловой ряд, в котором это слово занимает *положительное* место. Вот почему главному разговору о метафизических основах национальной революции необходимо предпослать размышление о том, что я назвал бы «антиреволюционным синдромом» людей, искренне любящих свой народ и свое Отечество.

Этот синдром — проблема не только сегодняшнего дня, даже не только XX века с его трагическим опытом антирусских революций в России. Это проблема, которая ясно обозначилась еще тогда, когда многие из выдающихся людей России видели главное дело своей жизни в том, чтобы Россия и революция *никогда не встретились*. Идеи этих людей, высказанные еще в XIX веке, сохранили свое влияние и по сей день, — прежде всего, на русскую интеллигенцию, значительная часть которой видит именно в этих идеях «пророчества» о том зле, которое принесли русскому народу революции XX века. На эти «пророчества» и «предсказания» постоянно ссылаются сегодня, в них сплошь и рядом находят *обоснование* «смирения» с существующей ситуацией; в лучшем случае, обоснование необходимости изменить эту ситуацию исключительно «эволюционным» путем. Эту иллюзию необходимо рассеять. Но сразу уточ-

ню: хотя мой тон будет достаточно резким, я не намерен *безапелляционно* отвергнуть идеи, выражающие отрицательное отношение к *любой* революции. В определенном смысле, мы должны понять авторов этих идей *лучше, чем они сами себя понимали*; и здесь нет какой-то излишней самоуверенности: возможность лучшего понимания связана с наличием исторической дистанции, исторического опыта и, добавим, той большей *зрелости национального самознания*, к которой обязывает нас настоящее.

Итак, обратимся сначала к тому в нашем идейно-философском наследии, что, казалось бы, говорило в свое время *против* самой идеи Русской Национальной Революции — но на деле явилось необходимым звеном в раскрытии, в настоящей *критической* разработке этой великой идеи.

* * *

Примером может служить знаменитая статья Ф. И. Тютчева (1803–1873), написанная по свежим следам Февральской революции 1848 года во Франции и названная с присущей поэту лаконичной выразительностью «Россия и Революция». Тютчев не случайно использует заглавную букву в слове «революция». Приведу отрывок, который мы находим в самом начале этой статьи: «Давно уже в Европе существует только две действительные силы — Революция и Россия. Эти две силы теперь противопоставлены одна другой, и, быть может, завтра они вступят в борьбу. Между ними никакие переговоры, никакие трактаты невозможны; существование одной из них равносильно смерти другой! От исхода борьбы, возникшей между ними, <...> зависит на многие века вся политическая и религиозная будущность человечества» [7: 272].

Нетрудно заметить, что эта яркая тирада далека от философской и даже просто исторической ясности. Получается, что Россия и Революция *существуют*, причем *давно* — и в то же время *не могут* существовать одновременно, поскольку существование одной «равносильно» смерти (несу-

ществованию) другой. Но, возможно, дело в том, что только в 1848 г. они оказались «противопоставлены» друг другу? Однако каждый знает, что Россия вела войну с *революционной* Францией еще в 1798–1799 гг., да и в Наполеоне I сам же Тютчев видел «сына Революции» [8].

Можно, конечно, предположить, что таким «наложением» в сознании Тютчева французских революций конца XVIII в. и середины XIX в. и объясняется его вольное обращение с категорией времени; сначала Тютчев говорит о России и Революции: «быть может, завтра они вступят в борьбу», а чуть ниже мы находим слова о борьбе, уже «возникшей между ними».

Но при этом следует не забывать, что Французская революция 1789 г. нашла заметный отклик только в Польше, тогда как революция 1848 г., начавшись во Франции, быстро охватила значительную часть Европы и повсюду принимала *далеко не одинаковый характер*. Во Франции революционеры стремились к изменению политического строя (превращению монархии в республику), в разделенной на множество княжеств Германии — к ее национальному объединению, а в Италии, Чехии и Венгрии — к национальной независимости, к освобождению от австрийского господства. Таким образом, за абстрактной «Революцией» Тютчева стояли конкретные революции конкретных народов с существенно различными целями. Правда, статья Тютчева была написана в апреле 1848 г., и можно, казалось бы, допустить, что Тютчев всего это не предвидел [9]. Да нет, по-своему предвидел, но используя «религиозно-политическую оптику» весьма сомнительного качества. Эту «оптику» мы сейчас попытаемся понять. А к сказанному добавлю: и утверждение об отсутствии в Европе иных «действительных сил», кроме России и Революции — более чем сомнительно; силу *ведущих европейских держав* того времени, Англии и Франции, нам пришлось испытать очень скоро в Крымской войне [10].

Тем не менее, скажут мне, *общий смысл* слов Тютчева совершенно ясен: Революция и Россия *смертельно опасны* друг для друга. Но даже это *не вполне* так — в заключение приведенной цитаты Тютчев выражает тревогу уже не за Россию, а за «будущность человечества». *Космополитизм* подает свой голос, пусть как бы мимоходом, но, как мы сейчас убедимся, далеко не случайно.

Итак, Революция «смертельно опасна» — для России и, не забудем, для «человечества». Но в чем корень, в чем суть этой опасности? Тютчев отвечает: «Революция — прежде всего враг христианства!» [7: 273]. Именно этот тезис подводит нас к главному: Революция враждебна христианству, а России она враждебна лишь постольку, поскольку Россия — «христианская империя», как, впрочем, и Австро-венгерская империя, и Британская империя... Правда, рядом Тютчев пишет слова, которые должны, наконец, как-то отметить «особенную статью» России. Вот эти слова: «Русский народ — христианин не только в силу православия своих убеждений, но еще благодаря чему-то более задушевному, чем убеждения. Он христианин в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы» [7: 274]. Звучит замечательно, но так ли замечательно это утверждение *по сути*?

Самоотвержение, самопожертвование — с *нравственной* точки зрения, не цель, а только *средство*. К тому же применять слово «самопожертвование» к *народу в целом* — значит вступать на очень скользкий путь; значит допустить возможность того, что в какой-то ситуации *весь народ* должен принести себя в жертву, то есть прекратить свое существование, по крайней мере, в качестве самостоятельного единого народа. Чем же лучше подобное самопожертвование той «смертельной опасности», которая исходит, согласно Тютчеву, от Революции? И разве *космополитическая* революция не требует от народов именно такой жертвы — во имя «человечества»? Слишком хорошо известно,

что требует, причем, когда речь заходит о русском народе, — особенно настойчиво. Христианство в понимании Тютчева становится подозрительно похожим на своего врага. И это — не моя «инсинуация», в этом направлении развиваются рассуждения самого автора «России и Революции».

А именно, на тех же страницах он объясняет, что революция обрела свою силу не из каких-то внутренних резервов, а *только благодаря христианству* — или, как пишет Тютчев, «когда она (революция — *Н. И.*) присвоила себе знамя христианства: “братство”».

Вот ключевое место его статьи. Ключевое не столько потому, что здесь существенно уточняется природа Революции (которая оказывается не простым *отрицанием* христианства, но его *искажением*, что далеко не одно и то же), а прежде всего потому, что мы видим тот *уровень понимания* христианства, который был характерен для Тютчева. Для него главная цель христианства, его «знамя»: это *всеобщее братство людей*, или пресловутого «человечества». Конечно, чуть ниже Тютчев уточняет, что речь идет о «братстве во имя Бога». Но и с этой принципиальной оговоркой понятие «братства» остается на первом плане, заслоняя такую, например, цель христианства, как *спасение и преображение человека* (цель, которую вряд ли возможно целиком свести к «братству» и которая явно богаче и глубже по своему содержанию).

Тютчев же весь — в идее братства, ему чужда идея *личности*, которая небрежно отбрасывается замечанием, что революция утверждает «самовластие человеческого я». Но сам же Тютчев и опровергает такое понимание революции, когда заявляет, что революция «намерена утвердить братство, налагаемое страхом к народу-владыке» [7: 274]. Спишем корявость выражения на русский перевод [11]. В любом случае ясно: при таком страхе — о каком «самовластии» *индивидуального* человеческого «я» может идти речь? Тютчев этого не пытается объяснить.

Но зато он делает нечто исключительно важное: наконец-то называет конкретную цель революции — **братство во имя народа**, то есть *сознательное* единство *родных* по своей конкретной природе людей. Но ведь совершенно ясно, что идею *такого* братства вовсе не требовалось «похищать» у христианства, что такое *конкретное* братство проходит через всю историю, в том числе и дохристианскую. Уж скорее христиане «похитили» эту идею, стали сознать себя *особым* народом, говорить о себе: «народ святой», «народ Божий» [I Петр. 2: 9–10]. В чем же дело? Очевидно, в том, что Тютчев подошел вплотную к различию между революцией *космополитической* и революцией *национальной*. Но подошел с глубоко ложным убеждением, что «народ-владыка» — это и есть тот «зверь», который угрожает христианству. Кстати, подобное убеждение совсем не оригинально. Его декларировал (и куда яснее, чем Тютчев) дипломат и политический мыслитель Жозеф Мари де Местр (1753–1821), живший в России в течение 1802–1817 гг. в качестве посланника сардинского короля. Еще в юные годы де Местр сочинил «Рассуждения о Франции» (1797) — книгу, о которой в предисловии к ее современному переводу на русский язык с благоговением сказано: «ее читали, о ней размышляли П. Я. Чаадаев, Ф. И. Тютчев» [12: 5].

К чему привели эти «размышления» Чаадаева — известно: к полному отрицанию культурно-исторического значения России [13]. Тютчев «вычитал» у де Местра нечто другое. Посмотрим, что именно.

Революция для де Местра — это «посягательство на суверенитет, сотворенное *от имени Нации*» [12: 24]. За это посягательство «виновная нация» заслуживает самой жестокой кары; она заслуживает и террор революционный, и террор реставрации. Де Местр с каким-то садистским наслаждением расписывает революционный террор, более того, заявляет, что этот террор был «одновременно и ужасной карой для Французов, и единственным способом спасе-

ния Франции» [12: 31]. Что касается «возмездия» со стороны роялистов, то де Местр предлагает «виновной нации» только надеяться на «милосердие Короля», который имеет «сердце, столь же чистое, как и дела» [12: 155]. Дела Бурбонов после реставрации, как известно, вошли в поговорку...

Нелишне добавить, что все сочинение де Местра проникнуто глубочайшим презрением к человеческой личности; перво-наперво он сообщает: «В деяниях человека все убого, как убог он сам» [12: 10] «Христианнейший Король» является для де Местра исключением лишь в том смысле, что в нем *patuit Deus*, Бог явил свою волю. Что думает де Местр о своем собственном убожестве, он, естественно не пишет. Скорее всего, о *себе* он думал примерно то же, что и о короле... И вот из такого источника черпал Тютчев идеи для понимания «России и Революции», превратив дипломатическую депешу в «историософское эссе». При этом, интуитивно угадав (в отличие от де Местра) *различие* между революцией «ради братства человечества» и революцией «ради братства народа», Тютчев (как и де Местр) увидел «абсолютное зло» именно в национальной революции. А ведь это прямо противоречит его собственным рассуждениям о том, что революция украла свое «знамя» — братство всего человечества — у христианства. Ясно, что нечто подобное делает именно космополитическая революция. Именно ее адепты пылко хотят, чтобы не было «ни иудея, ни эллина». Именно космополиты возводят *человечество* в ранг «Верховного Существа», которое должно *заменить* Христа [14]. Подобные притязания по самому существу дела чужды национальной революции, революции ради *братской солидарности конкретного народа*. Нет смысла отрицать (а, напротив, надо ясно понимать), что и в национальной революции есть свои опасности, но они совсем иного, *не богоборческого*, даже не антицерковного характера [15]. Добавим, что та же Французская революция роковым образом соединяла в себе черты революции космопо-

литической и революции национальной; но именно это и стало причиной ее *самоуничтожения*.

Тютчев *подошел* к тому, чтобы ясно увидеть эти глубоко различные, даже *несовместимые* черты. Подошел, но не смог или не захотел увидеть. И сразу расплатился за это как публицист и политический мыслитель, а уж тем более — как дипломат, обязанный отстаивать *реальные интересы* России. Действительно, основная часть статьи Тютчева посвящена предсказаниям тех последствий, которые будут иметь революционные события 1848 года. Увы, *все* «предсказания» Тютчева оказались в корне неверными.

В частности, он утверждает: революционные события в Германии ставят крест на ее возможном объединении, «вопрос уже не в том, чтобы знать, сольется ли Германия воедино, но удастся ли ей спасти какую-нибудь частицу своего национального существования» [7: 278]. Вот так, с точностью «до наоборот», в чем Тютчев имел возможность убедиться еще при жизни.

Но еще опаснее для России был тот факт, что дипломат Ф. И. Тютчев отстаивал «умеряющее влияние Австрии» [7: 282]. Трудно сказать, насколько сильно именно «записка» Тютчева повлияла на русского императора, но, так или иначе, когда революционные события перекинулись из Франции и Германии в Австро-Венгрию, он послал армию Паскевича, подавившую в 1849 г. венгерскую революцию. И это было одной из самых серьезных внешнеполитических ошибок Николая I [16]. Австрия, как уже отмечалось, продемонстрировала свою «благодарность» во время Крымской войны, потребовав от русской армии «очистить» область Дуная, со стороны которого Турция была наиболее уязвима. А если смотреть в историю дальше, то ведь именно Австрия (вкуче с Англией) наиболее рьяно вела дело к первой мировой войне. Но сейчас нам интереснее понять, что же подвигло Тютчева (кроме ненависти к революции *вообще*) выступить (*по существу*,

несмотря на различные оговорки) в роли защитника интересов венского двора?

Оказывается, Тютчеву удалось открыть *главного* и притом *конкретного врага* России — а именно, злополучных «мадьяр». Говоря о Венгрии, Тютчев заявляет: «Из всех врагов России она едва ли не питает к ней самой озлобленной ненависти» [7: 281]. Может быть и так, хотя какие исторические факты (естественно, до подавления венгерского восстания в 1849 г.) на эту «озлобленную ненависть» прямо или хотя бы косвенно указывают, мне непонятно. Ничего конкретного не говорит на сей счет и Тютчев. А вот Н. Я. Данилевский вносит в «мадьярский вопрос» полную ясность, отмечая: «Если бы <...> Венгрия выделилась из состава Габсбургской монархии, — то, слабая и ничтожная, она не могла бы составить сколько-нибудь действительной преграды России на Востоке; напротив того, она должна была бы искать покровительства России, против которой мадьяры *не имели тогда никакой враждебности*» [17: 217-218] (курсив мой — Н. И.).

Впрочем, в конце статьи Тютчева становится ясно, почему наш дипломат столь энергично раздувает «мадьярский вопрос». Николая I, императора *России*, он предпочитает именовать «православным Императором Востока», призывая его распространить свою *власть* на все славянские народы, к числу коих «мадьяры» не относятся [7: 283]. В связи с этими планами Тютчев даже готов похвалить «национальных патриотов» Чехии, но лишь постольку, поскольку их национализм, как *казалось* Тютчеву, был не собственно чешским, но «общеславянским». История вряд ли подтверждает это мнение Тютчева.

Как осуществить подобные замыслы без войны с Австрией, Тютчев, естественно, не объясняет. Но зато выясняется, что и «православная Империя Востока» — это еще не «потолок» [18]. В конце статьи, пусть и в туманных выражениях, Тютчев намекает на «Империю еще более громадную», которая станет «святым ковчегом» для *всей* Европы (ибо

«Запад исчезает») — а в перспективе, надо полагать, и для всего «человечества», с разговора о «будущности» которого Тютчев, как мы помним, и начал свою умопомрачительную «записку». Именно так собирается Тютчев решить «вопрос жизни и смерти <...> вопрос племенной» [7: 279], решить, по сути, *космополитически*, ибо «мировая империя» не может иметь национального лица (даже если называть ее «Российской империей»).

Как это ни печально, «защитник имперской идеи» Тютчев не понимал *главного принципа*, который должен соблюдаться в успешном имперском строительстве: **остановиться вовремя**. Строители Российской империи, в общем и целом, соблюдали этот принцип — но не стараниями дипломатов и «политических мыслителей» типа Ф. И. Тютчева.

И еще одно замечание, прежде чем подводить «промежуточный» итог. Россия, конечно, не должна приветствовать и поддерживать *любую* национальную революцию; здесь требуется глубоко обдуманый подход с точки зрения интересов России — то есть интересов *русской нации* (о которой Тютчев говорит только в терминах «самопожертвования», «долготерпения» и т.п.). Главное же в том, что необходимо помнить о праве самого *русского народа* на свою национальную революцию, и с точки зрения этого права оценивать все, что происходило прежде и происходит сегодня. Но обстоятельный разговор на эту основную тему данной работы — впереди.

А пока подведем итог нашего первого шага к объяснению «антиреволюционного синдрома». Статья Тютчева позволяет понять исключительно важный момент: за отрицательным отношением многих представителей русской культурной элиты прошлого века к самой *идее революции* стояло если не прямо отрицательное, то амбивалентное, двойственное отношение к *идее нации*. И не случайно ряд мыслей Тютчева о «всемирной империи» (как противоположности *национального государства*) по-своему использовал В. С.

Соловьев [19], который относился вполне терпимо и даже с определенным энтузиазмом к *революции* (притом именно космополитической, когда якобы «дело Христа совершается врагами Христа»), но питал самую глубокую ненависть к *национализму*. А заодно открыто призывал сделать Россию «материальным средством» для «вселенской теократии» [20]. Впрочем, с В. С. Соловьевым все достаточно ясно. Куда печальнее то, что мы находим тютчевскую амбивалентность, двойственное и потому настороженное отношение к глубоко правомерной и жизненно необходимой идее *особой солидарности народа*, отличной от братских отношений между христианами любой национальности, у ряда мыслителей, в которых многие склонны видеть последовательных выразителей *русской национальной идеологии*.

* * *

Я имею в виду так называемых «ранних славянофилов», а более конкретно: известную «Записку» Константина Сергеевича Аксакова (1817–1860) «О внутреннем состоянии России», представленную императору Александру II в самом начале его царствования, в 1855 году. Я не буду стремиться охватить все содержание этой «записки» и ее «дополнения» [21]. И не потому, что она менее интересна и поучительна, чем «записка» Тютчева. Скорее наоборот: если Тютчев выражал взгляд на революцию, лишь весьма условно связанный с Россией, по своей сути общий для всех антиреволюционных кругов Европы, то Аксаков [22] пытался разъяснить русскому императору позицию, характерную для определенного направления *русской мысли*. Направления, которое его противники назвали «славянофильством», тогда как сами «славянофилы» называли свою позицию *русским воззрением*. И называли точнее, чем их противники, хотя бы уже в том отношении, что в обширной «записке» Аксакова о «славянстве вообще» нет и речи. В центре его внимания — Россия, а еще вернее — *русский народ*.

Но именно потому, что Аксаков излагает молодому императору практически все основное содержание «русского воззрения», излагает, можно сказать, целую *философию русской истории*, — детальный разбор его «записки» потребовал бы особой статьи.

Здесь же я попробую выделить в рассуждениях Аксакова только те узловые моменты, которые имеют прямое отношение к теме революции. И сразу отмечу то новое, по сравнению с Тютчевым, что вносит Аксаков в эту тему. Новое и для нас очень важное, поскольку Аксаков ставит, по сути дела, вопрос о *русской* национальной революции; вопрос, которого в статье Тютчева нет и в помине.

Впрочем, Аксаков ставит этот вопрос для того, чтобы практически сразу и решительно его *снять*. О русском народе он категорично заявляет: «революция в нем невозможна», а «меры предосторожности со стороны нашего правительства, — меры не нужные, не имеющие никакого основания» [21: 72, 79]. Прочитав такие решительные заявления, невольно вспоминаешь тот факт, что впоследствии Александр II относился не слишком серьезно к тем мерам предосторожности (касавшимся его лично), которые стали приниматься после покушения на его жизнь в 1866 г. со стороны Каракозова, близкого к организации «Земля и воля». Но оставим этот факт в стороне и спросим: зачем было нужно Аксакову заверять царя в невозможности того, что *действительно* невозможно? Не лучше ли было представить свои соображения о том важном, что *возможно*, что имеет хоть какую-то степень вероятности?

Конечно, на эти вопросы можно ответить просто: Аксаков хотел удержать царя от бессмысленной и оскорбительной для «верноподданного» русского народа траты сил. Но такой ответ (заключая в себе долю истины), был бы все-таки заведомым *упрощением*. И вот почему. Внимательно читая «записку» Аксакова, нетрудно заметить: «невозможность», о которой он говорит, — это *условная* «невозможность».

Революция в России невозможна, «пока Русский народ остается русским» [21: 87], а нарушение этого состояния *возможно* «только со стороны правительства, вторгнувшегося в народ», «в самостоятельную жизнь быта его и духа» [21: 93].

Так мы подошли к тому, что являлось, с моей точки зрения, *роковым заблуждением* «ранних славянофилов» — и в первую очередь, К. С. Аксакова, хотя свою дань этому заблуждению заплатили и А. С. Хомяков (1804–1860), и Ю. Ф. Самарин (1819–1876), и ряд других, менее крупных фигур [23]. Как ни странно, у этого заблуждения, притом имевшего характер *явного противоречия*, замечают обычно лишь одну сторону, а потому и не могут оценить глубину заблуждения *в целом*, ясно увидеть, повторю еще раз, заключенное в нем противоречие.

Между тем, суть этого противоречия достаточно проста. С одной стороны, К. С. Аксаков (будем говорить здесь только о нем) обвиняет правительство (или государство, или власть — хотя это отнюдь не синонимы) в том, что оно «произвело общественный разрыв», «отдалилось от народа и стало ему чужим» [21: 85, 89]. Настолько чужим, что «вместо прежнего союза образовалось *иго* государства над землею, и Русская земля стала как бы завоеванной, а государство — завоевательным» [21: 86]. Замечу, что слово «иго» выделяет сам Аксаков, и вообще приведенные сейчас слова могли смело переписать (и по существу переписывали) будущие цареубийцы из «Народной воли»...

Но в чем же заключался тот «прежний союз» государства и «земли» (то есть народа), о котором Аксаков ностальгически вспоминает и к которому он предлагает *вернуться* нового императора? А вот в чем: «первое отношение между правительством и народом есть отношение *взаимного невмешательства*» [21: 80] (курсив К. Аксакова). Ту же мысль Аксаков варьирует на все лады, говоря о «допетровской России», например, так: «Народ и правительство, не смешиваясь, жили в благоденственном союзе» [21: 85].

Не знаю, что думал, читая Аксакова, русский император; на мой же взгляд, «Белинский славянофильства» заставляет вспомнить русскую поговорку «ври, да не завирайся». Ибо как можно «разорвать» то, что существовало «не смешиваясь»? И что это за удивительный союз, основанный на «невмешательстве»? Нечто вроде «договорного», или *фиктивного* брака? Или вроде системы *апартеида*? Вообще, рассуждения Аксакова о «правильном» отношении «власти» и «земли» до Петра I поразительно напоминают эту систему...

Так или иначе, но совершенно ясно: «славянофилы» типа К. С. Аксакова обвиняли «правительство» в том, что оно, по собственному их учению, не могло сделать при всем желании! Ибо «отдалить» правительство от народа *еще дальше*, чем отдаляло их это учение, действительно *невозможно*.

Когда мыслящий человек впадает в явное *contradictio in adjecto*, причиной обычно является некая *idea fixe*, которая заставляет его забывать о всякой логике. Эта *idea fixe* сформулирована Аксаковым в самом начале «Записки», где мы находим следующие слова: «Русский народ есть народ не государственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия» [21: 69]. Не будем разбирать очевидное смешение «в одну кучу» существенно разных понятий: государство, власть, политические права; посмотрим на те «исторические доказательства» приведенного утверждения, которые, по мнению Аксакова, «так ярки, что прибавлять к ним, кажется, ничего не нужно» [21: 70].

«Доказательства» эти таковы. Во-первых, «добровольное призвание чужой государственной власти в лице варягов»; во-вторых, «как некогда в 862 году, так в 1612 году народ призвал государственную власть, избрал царя и поручил ему неограниченно судьбу свою» [21: 69–70].

Боже правый! Человек, считавший себя знатоком русской истории и *русского языка* «почище Ломоносова», не понимает, даже просто *не чувствует* того, что слова «призвание», «избрание», «поручение» выражают (в контексте «примеров» Аксакова) *государственно-политические акты*, или *деяния*, исполненные величайшего значения. Деяния, совершив которые, *сам народ* в огромной степени предопределил *свою собственную* дальнейшую судьбу. Так что к «примерам» Аксакова прибавить, действительно, нечего — настолько *ярко* они свидетельствуют *против него*.

Но все-таки обратим внимание на немаловажный момент. Аксаков называет варягов (не будем обсуждать сейчас вопрос о достоверности их «призвания») «чужой властью». Хотя в отношении Романовых он таких слов, естественно, не произносит, все развитие исходного тезиса о мнимой «негосударственности» русского народа неизбежно ведет к мысли о том, что *любое* «государство» в России будет для русского народа *чужим*. Если «правительство и народ» должны жить, «не смешиваясь», то не только «варяжские» или «немецкие», но и самые что ни на есть русские «по крови» правители неизбежно окажутся *нерусскими*, не народными, не национальными. А такая власть, если она хочет оставаться *властью*, просто обязана принимать «меры предосторожности» против чужого ей *по духу* народа.

Своими безответственными рассуждениями Аксаков создает пропасть между властью и народом, в корне уничтожает идею *национальной власти, национального государства* — и при этом кричит «держи вора!» (в лице Петра I).

Аксаков призывает правительство понять «дух народный». Благой призыв, никогда не лишний. Но как *понять* дух народа без прямой причастности к этому духу? «Подобное познаётся подобным» — это аксиома познания, а тем более *понимания* [24]. Но государство, власть, правительство — все это лишено, в глазах Аксакова, *духовно-прав-*

ственного характера. Последний *целиком* приписывается народу, который «ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной, — народной жизни внутри себя» [21: 73]. А на долю государства остается «защита и сохранение жизни народа», «внешнее его обеспечение» [21: 80].

И вот еще момент, который заслуживает особого упоминания. Встретив у Аксакова ссылку на «внутреннюю общественную жизнь» как сугубую привилегию народа, я не сразу понял, о чем, собственно, идет речь. Но Аксаков быстро разъяснил, что «внутренняя жизнь» в его представлении — это именно жизнь внутри *общины*; приводя слова Христа «Царствие Божие внутри вас есть», он даже эти высокие слова понимает *только* в связи с пресловутой «общинной». Что это, как не софистика, за которой стоит все то же непонимание *личности*, слепота к ее настоящей, глубоко внутренней духовной жизни? И одновременно — слепота к *духовно-нравственному значению власти*, отделенной у Аксакова от «жизни общины» китайской стеною.

И не только власти как таковой, верховной власти. Аксаков откровенно восхваляет «допетровское» *разделение* самого народа на «холопов» (или «слуг государевых») и «сирот» (или «земских людей») [21: 74–75]. Причем слово «сирота» ему очень нравится, поскольку выражает «дух народа». Напомнив Александру II смысл этого слова в «допетровской России» — «сирота есть беспомощный, нуждающийся в опоре, в защите» — Аксаков включает в понятие «русский народ» *только* «сирот», «земских людей». А затем в очередной раз обвиняет Петра, — призвавшего всех русских людей служить своему *общему* Отечеству (вспомним хотя бы знаменитые слова перед началом Полтавского сражения) — в «общественном разрыве»!

Таким образом, славянофилы типа К. С. Аксакова отрицали (или, по крайней мере, коренным образом искажали) и идею *русского национального государства*, и идею

единства русской нации. Отгородив «власть» от «народа», «государство» от «земли» и т. д. — они, естественно, не могли искренне приветствовать то, что «правительство стало говорить о русской национальности и даже требовать ее» [21: 88–89]. Подразумевается, конечно, *начало народности*, которое именно «правительство» поставило в один ряд с Православием и самодержавием, совершив настоящий прорыв к русской национальной идеологии. Этот прорыв или, как выражается Аксаков, «требование», раздражает его уже потому, что «правительство» тем самым, в очередной раз, «вмешалось» в «общественную жизнь» [25]. Он, в свою очередь, требует от правительства сначала «стать на русские начала, отвергнутые со времени Петра» [21: 89]. Надо ли понимать это так, что начало народности для Аксакова — это не русское начало? Нет, он все-таки называет его «благим словом», за которым должно последовать «благое дело».

Но тогда что конкретно должно *сделать* правительство? Созвать Земский Собор, чтобы услышать «мнение земли»? Отменить крепостничество? Нет, «в настоящее время Земский Собор был бы бесполезен», а «крепостное состояние» народа, с точки зрения Аксакова, вообще не «составляет главный вопрос» [21: 96]!!!

Тогда в чем же он, этот главный вопрос? А вот в чем: в том, чтобы «снять гнет с устного и письменного слова». В «дополнении» к «записке» Аксаков требует еще категоричнее: «Полная *свобода слова* устного, письменного и печатного, всегда и постоянно» [21: 99]. Причем требует без всяких оговорок о *содержании* этого «слова».

Точнее, одна оговорка есть: любое мнение имеет право выражаться свободно, «как скоро оно не касается личности» [21: 95]. Но не стоит слишком радоваться слову «личность» в таком контексте; это узко «либеральный» контекст. Человека как *личность* (в настоящем смысле слова) оскорбляет не столько клевета на него «лично», сколько

клевета на его Родину, на его государство, на его народ — на все то, что неразрывно связано с *духовной личностью*. Неужели Аксаков предлагает дать *полную* свободу слова и *клеветникам России*?

Как ни дико, он предлагает именно это. И успокаивает Александра II заверением: «Если найдутся злонамеренные люди, которые захотят распространить вредные мысли, то найдутся люди благонамеренные, которые обличат их, уничтожат вред и тем доставят новое торжество и новую силу правде <...>. Но не верить в победоносную силу истины, значило бы не верить в истину. Это безбожие своего рода, ибо Бог есть истина» [21: 95].

Какая жалкая смесь наивности и фарисейства! В сфере *человеческого бытия* истина не может победить без участия человека в *борьбе за истину*. Включая и *политическую* борьбу. Аксаков не понимает (или не хочет понять) того, что слово (и особенно печатное слово) — это огромная политическая сила, если вообще не *самое мощное оружие политики*. Возможно, *еще* не понимает; вся мощь этого оружия, причем в руках антирусских сил, проявилась *немного* позднее [26]. Но возможно и другое объяснение его близорукой позиции. Аксаков не мог не чувствовать, что его собственные мысли правительство сочтет именно «вредными мыслями», — и «застраховался», заодно освобождая дорогу потоку антинациональной пропаганды [27].

Попутно я хотел бы высказать свое отношение к весьма непростому вопросу о «свободе слова». На мой взгляд, призывы к «*полной* свободе слова» вредны уже потому, что *утопичны*. Как мы особенно ярко убедились в современной России, эта «полная свобода» оборачивается свободой пропаганды *только* космополитических идей; напротив, свобода слова для русских националистов *подавляется* самыми различными способами, вплоть до судебного преследования. Значит ли это, что в новой, *национальной* России все должно быть «наоборот»? **Нет, не значит.** Человек

имеет право быть космополитом и *открыто об этом говорить*. Насильственно подавлять такое «самовыражение» недопустимо и бесполезно. Но и *поддерживать* его национальное государство не имеет права. Напротив, русских националистов государство *обязано* поддерживать, и такая *целенаправленная* поддержка правых (в чем-то аналогичная «покровительственной системе» в экономике) будет куда более эффективной, чем насильственное «затыкание рта» неправым. Иными словами, *борьба за русский национализм* — это и есть *настоящая* борьба **против** космополитизма; ослабление и падение космополитизма явится результатом усиления и подъема русского национализма. Другое дело, что осуществление *государственной поддержки русского национализма* предъявляет самые строгие требования к ясности и глубине национальной идеологии и ее фундамента — национальной философии. Этой ясности и глубины мы обязаны достичь уже *сегодня*, достичь *самостоятельно*, усилиями своего *мыслящего духа*, не рассчитывая на государство.

Возвращаясь к «записке» Аксакова, подчеркнем еще раз: она отразила новый этап в развитии «антиреволюционного синдрома». Если в «записке» Тютчева нет ни слова о возможности революции в России, то в аналогичном послании Аксакова речь идет именно об этой возможности, хотя и объявленной «невозможностью». Но мы видели, что эта «невозможность» имеет у Аксакова условный характер: революция в России может состояться, если «власть» не изменит своего отношения к народу. «Рабы сегодня — бунтовщики завтра» — провозглашает Аксаков [21: 87]. Впрочем, слово «рабы» Аксаков связывает с крепостным правом разве что во вторую, если не в третью очередь. А по идее и не должен связывать вовсе: «крестьянское прикрепление» произошло до Петра; окончательно — при его отце, «тишайшем» Алексее Михайловиче (о котором Аксаков отзывается исключительно благожелательно [21: 83–84]), а по

существо при Иване III и Василии III, когда был отменен «Юрьев день» и созданы «писцовые книги» и так называемая «поместная система». К тому же отмена крепостного права стала бы очередным «подражанием Западу», где оно фактически исчезло к концу XVIII века.

Так или иначе, «виновником» бунта будет именно правительство, власть, государство (по сумбурной терминологии Аксакова). Вот еще одно важное отличие от Тютчева, который фактически следовал рассуждениям де Местра о «виновной нации». Аксакову в пору говорить (что он, собственно говоря, и делает) о «виновном правительстве». А если угодно, то и о «виновном монархе» — мысль, для Тютчева недопустимая.

Тем не менее, налицо и «общий знаменатель» двух «записок». И Тютчев, и Аксаков отвергают «народное властолюбие». А если учесть, что для Тютчева основная черта русского народа заключается в «самопожертвовании», то и он, по сути дела, должен был считать *национальную революцию* в России «невозможной». Ведь в такой революции народ не жертвует собою как народом, а совершает тотальный акт *самоутверждения* во всех областях жизни — включая, естественно, и *политику*. Добавим, что для Аксакова русский народ — это «единый, может быть, на земле народ христианский» [21: 73]. Разве не возвращаемся мы тем самым к утверждению Тютчева: «Революция — прежде всего враг христианства»? Очевидно, что возвращаемся. Как возвращаемся и к тому, что стремление *подменить* национальное единство — единством «во имя Бога» (у Тютчева) или во имя «Царствия Божия на земле» (как у Аксакова) неизбежно влечет за собою не только упрощенное представление о нации [28], но и слепоту к опасности (и даже к явной *реальности*) космополитической революции с ее ключевым словом — «человечество».

Действительно, для Тютчева в революции «беснуются языки» (то есть народы). Что касается Аксакова, то уместно

привести следующий пассаж из его статьи «О Русском воззрении» (1856), статьи предельно краткой и потому, очевидно, предназначенной выразить только самую суть «русского воззрения». Вот этот пассаж.

«Если народность не мешает другим народам быть общечеловеческими, то почему же должна она мешать русскому народу? Дело человечества совершается народностями, которые не только от того не исчезают и не теряются, но, проникаясь общим содержанием, возвышаются и светлеют и оправдываются как народности» [29: 197].

«Дело человечества», естественно, никак не уточняется. Но благоговение Аксакова перед этим «делом» *безоговорочно*. Куда уж тут разглядеть за этим мифическим «делом» вполне конкретные — и губительные для *народов* — дела космополитических революций «во имя человечества»?

И заодно следует важное (по отношению к «Записке») уточнение. Какое уточнение я имею в виду? У читателя моей работы, возможно, появилось возражение такого рода: осуждая Петра I, Аксаков осуждает Запад, а в лице Запада — космополитизм. Если читатель думает так, то он ошибается. Это вытекает не только из приведенных сейчас слов о том, что народы «возвышаются и светлеют и *оправдываются*», «проникаясь общечеловеческим содержанием» [30]. Не менее характерны и следующие слова, написанные в той же статье чуть ниже: «Мы уже полтора десятка лет стоим на почве исключительной национальности европейской, в жертву которой приносится наша народность; оттого именно мы еще ничем и не обогатили науки». Сивый бред (а как сказать иначе?) относительно науки нет смысла долго комментировать: мы не только обогащали науки, но обогащали с неограниченной помощью выдающихся западноевропейских ученых, приглашенных в Россию. Сейчас важнее отметить другое. Оказывается, все зло коренится в *национальности*, пусть и «исключительной национально-

сти европейской». Как с такой «историософской» оптикой разглядеть зло, первоисточник которого коренится в идеологии космополитизма?

Но время разглядеть это зло уже давно пришло; ведь это зло наступало на Россию фактически с самого начала XIX века, в лице наполеоновской армии, о которой выдающийся русский мыслитель Н. Н. Страхов сказал безупречно точно: *«Французы явились как представители космополитической идеи — способной, во имя общих начал, прибегать к насилию, к убийству народов; русские явились представителями идеи народной — с любовью охраняющей дух и строй самобытной, органически сложившейся жизни. Вопрос о национальностях был поставлен на Бородинском поле, и русские решили его здесь в первый раз в пользу национальностей»* [31: 286]. Так видели дело лучшие русские мыслители XIX века — ясно отмечая коренное различие, *противоположность* космополитизма и национализма. Но об этих мыслителях мы будем вести отдельный разговор. Сейчас нам важно проследить — уже фактически до конца, до полного идеологического оформления «антиреволюционного синдрома» — развитие иного взгляда. Для того, чтобы этот синдром закрепился достаточно прочно, было уже мало *не замечать*, подобно Ф. И. Тютчеву и К. С. Аксакову, различие космополитических и национальных революций. Но, естественно, было недопустимо и признать это различие. Что же делать? Хитроумный выход был найден: представить национализм «орудием» космополитизма. Сомнительная честь этого «открытия» принадлежит знаменитому (и, пожалуй, самому чтимому сегодня в «патриотических кругах») представителю «русской консервативной мысли» XIX века.

* * *

Совсем не случайно поэт «серебряного века», находясь уже в эмиграции, поставил имя этого писателя и публи-

циста рядом с именем Тютчева в ироничных и горьких строках:

А мы — Леонтьева и Тютчева
Сумбурные ученики —
Мы никогда не знали лучшего,
Чем праздной жизни пустяки.

Здесь все — *поэтически* точно, в том числе и последняя строка. В начале XX века для России уже не оставалось иного выбора — или *космополитическая*, или *национальная* революция. Без осознания необходимости этого выбора жизнь представителей «серебряного века» была по сути забавой, игрой в пустяки, — игрой на краю пропасти. И Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) еще в большей степени, чем Ф. И. Тютчев, способствовал тому, чтобы опорочить идею национальной революции [32].

С особой энергией он сделал это в знаменитой статье «Национальная политика как орудие всемирной революции» (1888). Отмечу любопытный момент: после жесткой критики со стороны П. Е. Астафьева Леонтьев пошел на символическую уступку, заменив в заглавии статьи слова «национальная политика» словами «племенная политика» [33]. Впрочем, существа дела эта уступка никак не меняла; к тому же *внутри* статьи Леонтьев практически везде оставил слова «национализм» и «национальная политика».

Свою позицию Леонтьев формулирует достаточно четко, выделяя курсивом основной тезис: «*Движение современного политического национализма есть не что иное, как видоизмененное только в приемах распространение космополитической демократизации*» [34: 309]. Нельзя не отметить, что по *определенности* статья Леонтьева явно превосходит «записки» Тютчева и Аксакова; хотя только этим и превосходит, поскольку серьезных попыток *философского анализа* в ней нет. Но определенность — великая вещь; именно она делает статью Леонтьева наиболее

«ударной» (в смысле удара по национализму). Кроме того, Леонтьев строит свою статью как бы на фактах, стремится доказать свой тезис, по собственному выражению, «индуктивно», — рассматривая конкретные изменения («результаты»), которые произошли в Европе после того, как достигли национальной независимости (причем именно революционным путем) Италия и Греция [35], а Германия стала единым государством (вспомним «пророчество» Тютчева) [36].

Леонтьев откровенно признаётся, что *объяснить* «открытую» им связь национализма и космополитизма он не способен: «Почему это так, не берусь еще сообразить». И чуть ниже: «Политические результаты видны <...> Причины загадочны» [34: 310]. Но тогда тем более важно, чтобы те «результаты», которые он «видит», были действительно убедительны. Посмотрим, как работает «эмпирический метод» Леонтьева, в принципе не похожий на *догматические* рассуждения Тютчева, да и Аксакова.

Начинает Леонтьев с Греции, и, конечно, не случайно. Грецию он лучше всего изучил сам, узнал «из первых рук», работая в качестве дипломата в Адрианополе, Салониках, Эпире... Что же он видит?

Прежде всего то, что «новые эллины в сфере высших интересов ничего, кроме благоговейного подражания *прогрессивно-демократической Европе*, не сумели придумать». Впрочем, чуть ниже он уточняет, что они даже превзошли остальную Европу — в «конституции более либеральной, чем самые либеральные из западных» [34: 310–311].

Леонтьев возмущен этим до глубины души, — он, по видимому, ждал от греков попытки восстановить некое подобие Византийской империи. Странная историческая близорукость! Ведь Греция не совсем напрасно считается колыбелью европейской демократии, от древних Афин идет сама идея демократии. Конечно, греки XIX века были мало похожи на греков эпохи Перикла (хотя вряд ли боль-

ше — на византийских «ромеев»); но в том-то и дело, что *национализм всколыхнул глубинную суть грека*, ту суть, которая тяготела к демократическим формам государственной жизни. Это было не «подражанием Европе», как настойчиво утверждает Леонтьев, а тягой к тому в Европе, что в своем историческом корне *шло от самих греков*, от их *национально-демократического предания*. Попутно заметим, что в Древней Греции национализм был связан именно с демократией; напротив, аристократическая партия слишком часто оказывалась там «партией национальной измены»; достаточно вспомнить историю греко-персидских войн. Обретя национально-государственную независимость, греки продолжали тянуться к *своему* — пусть дважды *отчужденному* (сначала Древним Римом, потом османами), но именно *своему*. Это естественно для народного духа, если он свободен; это его право и его долг.

Не менее возмущен Леонтьев и тем, «как отозвалась в Греции национальная свобода на быте и религии». В быте Греция стала для Леонтьева «скучнее» и «менее оригинальной», чем под турецким господством. Что сказать по поводу этого «наблюдения»?

По сути дела, это типичный взгляд «русского путешественника» (да и *путешественника* вообще), которому всего интереснее некий *couleur locale*, местный колорит, точнее, *смена* колорита от места к месту. Несомненно, что пока Греция была частью Османской империи, входила в пестрый «турецкий ковер» различных племен и даже рас, грек как таковой выглядел здесь колоритнее, своеобразнее, чем *грек среди других греков*. Леонтьев совершает характерную ошибку, которая как раз и отличает публициста от философа: он отождествляет *своеобразие* и *самобытность*, тогда как первое — лишь один и притом *не основной* признак самобытности. Но обсуждать этот серьезный философский момент в связи с *Леонтьевым*, который нарочито отказался от настоящей философии в пользу при-

митивного эмпиризма, сейчас не уместно; мы сделаем это в связи с русскими мыслителями не только иных убеждений, но и совсем иного философского калибра [37].

А пока отметим последний штрих в наблюдениях Леонтьева. С анонимной ссылкой на «греческое духовенство» он утверждает: в независимой Греции «религия в упадке» и «гораздо больше дает себя чувствовать в Царьграде, чем в Афинах, и вообще под турком больше, чем в чистой Элладе. Есть и анекдоты по этому поводу весьма выразительные» [34: 311].

Анекдотичен скорее сам Леонтьев. Во-первых, вполне естественно, что в окружении ислама Православие «дает себя чувствовать» острее; так было и с русскими людьми в различные периоды нашей истории. Во-вторых же, спустя более чем столетие мы можем оценить настоящую цену «прозрений» Леонтьева, в том числе и в отношении к *современной* православной Греции с ее «сильным монашеским движением, опорой которой являются 150 монастырей» [38: 198], с ее интенсивной работой богословской мысли. А события, связанные с Афоном уже в наши дни, показывают, насколько остро греки сознают Православие своей *национальной религией*.

Еще более неадекватными оказались, в культурно-исторической ретроспективе, суждения и «пророчества» Леонтьева о последствиях «политического национализма» для Италии и Германии. Относительно первой он пишет: «Как явление культурное, она на глазах наших утрачивает смысл свой, <...> нового творчества у нее впереди не будет» [34: 316]. История независимой Италии конца XIX — начала XX веков опровергла это предсказание целиком и полностью. Сошлюсь на область, мне достаточно хорошо известную. Именно на волне национализма и национальной революции возродилась *итальянская философия*, которая до этого пребывала в состоянии глубокой стагнации с эпохи позднего Возрождения [39]; имена же Б. Кроче (1866–

1952) и Дж. Джентиле (1875–1944) заняли законное место среди имен *крупнейших* европейских мыслителей XX века. Это и понятно: мощный подъем национального духа рано или поздно находит свое выражение в сфере самосознания, в философии.

Теснейшим образом с этим подъемом связано возрождение итальянской музыки; достаточно вспомнить Джузеппи Верди (1813–1901) и Джакомо Пуччини (1858–1924). Первому из них принадлежит, кстати, «Гимн наций», созданный в 1862 г., когда на карте мира появилось независимое Итальянское королевство.

Но не буду заниматься обидным для образованного читателя «ликбезом», на который провоцирует (пусть и безотчетно) Леонтьев. Отмечу еще лишь один, но весьма существенный момент, особенно тесно связанный с Италией, — но не только с ней.

На протяжении всей статьи Леонтьев выражает свои глубокие симпатии к *католицизму*, к «вере, такой же мистической и церковной», как и Православие [34: 312]. Но особенно расположен он к *pape*, именуя его «жертвой» национализма, приходя в ужас от «подлых чувств против Рима» [34: 328–329] и т.д. Странно читать подобное у человека, апологеты которого подчеркивают его «строгое православие», жизнь на Афоне и особенно кончину в Троице-Сергиевой Лавре, — стены которой хранят память о польском нашествии, идеологически обоснованном именно как борьба «добрых католиков» со «схизматиками».

Говоря о национальной Италии, Леонтьев предсказывает «исчезновение» в ней столь пленявшего его католицизма — и снова попадает впросак. Как известно, на этапе национальной революции Ватикан выступил против нее, и потому *светская власть* папы была закономерно сведена до нуля. Но Италия осталась страной глубоко католической. Более того, именно в тот год, когда появилась статья Леонтьева, была обнародована и знаменитая энциклика «Свобода»

папы Льва XIII, с призывом «Уходите из ризниц в народ», существенно укрепившая авторитет католицизма, сделавшая его социально активным. Лев XIII понимал ситуацию явно лучше, чем русский почитатель папизма, сожалевающий о том, что «защитить свои церковные принципы рукой вооруженной католики *теперь уже не могут*» [34: 329].

Такова же цена «пророчеств» Леонтьева, связанных с Германией. В частности, он утверждает (снова не жалея курсива), что «после 66 и 71 годов» Германия стала «*изменяться к худшему в отношении собственно национальном-культурном, по мере возрастания политического единства, независимости и международного преобладания*» [34: 317]. Один только феномен Р. Вагнера, чье творчество имеет несомненные корни и в национально-объединительных стремлениях немецкого народа, ставит эту оценку под сомнение; а что касается той же философии, то именно в этот период началось решительное преодоление позитивизма и материализма (которые еще господствовали в 50–60-ые годы XIX века), а к началу XX века немецкая философия фактически вернула себе ведущее положение в Европе. И уж совсем попадает Леонтьев «пальцем в небо», когда предсказывает с типичной для него категоричностью: «Германия никогда уже не будет иметь той первоклассной силы, которую имела когда-то Франция». Комментарии здесь, как говорится, излишни. Кроме одного.

Надменная характеристика своих прогнозов как «*пророчеств*» (курсив, естественно, самого «пророка»), как и заявление: «Я постоянно оправдан позднейшими событиями» [34: 309], — только лишний раз характеризуют *ничем не оправданное высокомерие* этого человека, который был на деле средней руки прозаиком и публицистом, умело носившим тогу «ультра-реакционера». Другой вопрос: откуда такое доверие к его «пророчествам» у *современных* апологетов Леонтьева, вроде бы обязанных знать о том, что в действительности произошло?

Но сейчас интереснее другой вопрос: а что говорит Леонтьев в своей статье *о России*? Остановлюсь на этом в заключение разговора об «антиреволюционном синдроме».

Сначала отмечу те рассуждения Леонтьева, которые воспринимаются многими, как «пророчество» о Первой мировой войне. Можно согласиться с тем, что Леонтьев «предугадал» столкновение Германии и Австрии с Россией и Францией (не упоминая, впрочем, *главного заводилу* — Англию). Но предугадать такое столкновение ввиду явной переориентации Александра III (вопреки внешней политике его отца) на союз с Францией, а также ввиду *реваншистских* устремлений Франции после жестокого поражения в войне 1870 г., было, конечно, не слишком трудно. Поэтому особое значение имеет то, насколько верно «предугадал» Леонтьев *результат* будущего столкновения? Ответ простой — *абсолютно неверно*. По мнению Леонтьева, «случится вот что: австрийцы и германцы будут побеждены русскими (с помощью французов); французы же будут разбиты германцами, хотя и не так легко, как в 1870 году, и этот лучший против прежнего отбор (?) облегчит, конечно, русское дело» [34: 334].

Чем кончилась Первая мировая война для «русского дела», слишком хорошо известно: Франция и Англия вышли победителями, навязав Германии грабительский «Версальский мир», а Россия подписала позорный «Брестский мир», по сути же — акт безоговорочной капитуляции перед Германией.

Правда, произошло это уже тогда, когда в России восторжествовала самая что ни на есть *антирусская космополитическая революция*. И вот, я *утверждаю*: именно сочинения К. Н. Леонтьева, более чем кого-либо другого, посеяли в сознании русских консерваторов и «охранителей» начала XX века чувство **обреченности** перед лицом космополитической революции. На чем основано мое утверждение?

В торжестве космополитизма (неважно, в реальном торжестве или в том, которое только *мерещилось* Леонтьеву) он видит некую, сметающую все препятствия «телеологию», некий «приговор истории», некую «таинственную десницу» — а в конце статьи, уже вполне откровенно, «*попущение* Божие» [34: 322–324, 338].

Не буду сейчас разбирать это зловещее (в буквально смысле слова) «политическое богословие». Оно имеет своих ретивых проповедников и *сегодня*; проповедников, которых точнее назвать *провокаторами* [40]. Эту провокационную «проповедь» необходимо разоблачить, заняв ясную философскую позицию, основы которой я наметил в начале этой статьи и изложу в последующих статьях.

А сейчас просто напомним о поразительном *бессилии* «православно-монархических сил» в период революции и гражданской войны 1917–1920 гг. Это бессилие сегодня трактуется по-разному, в том числе и так, что вчерашние «черносотенцы» вдруг «прозрели» в большевиках «спасителей России» [41]. Но дело, конечно, не в вышеназванном «прозрении». Еще за два года до революции, когда *ничего еще не было потеряно*, когда все угрозы еще можно было *уничтожить*, проявив настоящую силу *русского духа*, — еще тогда Л. А. Тихомиров писал в «Дневнике»: «Положение прямо ужасное, из которого нельзя предвидеть никакого спасения. Может быть надежда на Бога, но если Господь имел Волю нас спасти, то, конечно, не допустил бы создания стольких условий государственной катастрофы» [42].

Что это, как не «телеология» Леонтьева? Вот настоящий (и вовсе не такой «загадочный») *урок истории*: «теоретически» и «эмпирически» обосновывая страх перед «революцией вообще», изображая национализм «орудием всемирной революции», всячески пестуя *антиреволюционный синдром*, — Леонтьев «сотоварищи» фактически готовили *капитуляцию* перед космополитической революцией самого крайнего *антирусского* характера.

Этот урок истории мы должны, наконец, твердо усвоить. А усвоить его — значит понять, что космополитическую революцию может предотвратить не «контрреволюция», а только *национальная революция*.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Связь *идеологии национализма с метафизикой конкретного духа* была кратко рассмотрена мною в статье «Политика и философия», где было показано, что все *основные типы политических идеологий* соотносятся с *основными типами философских учений*. См. указанную статью в данном сборнике.

[2] *Лопатин Л. М.* Вопрос о свободе воли. // Труды Московского психологического общества. Вып. III. — М.: 1889. — С. 97–194.

[3] *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии). — М., 1893. — 207 с.

[4] *Бакунин П. А.* Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). — СПб., 1881. — VIII + 458 с.

[5] В основе латинского слова *revolutio* лежит глагол *revolve* — то есть буквально «поворачивать назад». Но значит ли это, что революция — это, по сути, возвращение «в прежнее состояние», к старому, уже *бывшему*? Нет, не значит! *Этимологию слов надо видеть в свете философии* (а не наоборот, как это нередко делается). В свете *философии духа* революционное «возвращение назад» означает возвращение *к первоисточнику творческой силы* — чтобы черпать из этого *внутреннего* источника новые силы для новых свершений.

[6] См. статью «Десять тезисов о Русской национальной революции» в данном сборнике.

[7] *Тютчев Ф. И.* Русская звезда. Стихи, статьи, письма. — М.: «Русская книга», 1993. — 528 с.

[8] *Тютчев Ф. И.* Лирика. Т. I. — М.: «Наука», 1965. С. 116 (стихотворение «Наполеон»). Комментаторы полагают, что характеристика Наполеона как «сына Революции», является отголоском аналогичных слов Франсуа де Шатобриана (1768–1848), французского писателя и консервативного публициста.

[9] Точнее, не статья, а докладная записка *дипломата* Тютчева, адресованная Николаю I и только позже «оформленная» в виде статьи, которая была напечатана в 1849 г. в Париже, — то есть в единственной стране, где революция на какое-то время достигла своей цели!

[10] Напомню, что эту войну с Россией вели *монархическая* Англия и *монархическая же* Франция (где монархия была восстановлена в 1852 г.), а *спасенная* Россией Австро-венгерская империя заняла самую угрожающую по отношению к России позицию.

[11] Статья была написана по-французски.

[12] *Местр Жозеф де*. Рассуждения о Франции. — М.: РОС-СПЭН, 1997. — 216 с.

[13] См. статью «“Отравленная льдина”» в первом томе.

[14] См. *Олар А.* Культ Разума и культ Верховного Существа во время Французской революции. Л. 1925 г. Автор показывает, что «культ Разума» явился попыткой ввести в сознание французов некую «философскую религию», которая бы постепенно перешла в чистый атеизм. Напротив, «культ Верховного Существа», как утверждал решительный **противник** «культа Разума» Робеспьер, должен был удовлетворить «священные инстинкты, всееленское чувство народов» (с. 137), стать настоящей **религией масс** («атеизм аристократичен!» — восклицал тот же Робеспьер), то есть именно **занять место христианства**.

[15] Как показал тот же Олар, Французская революция привела, в конечном счете (после казни Робеспьера), к «культу Отечества», то есть *патриотизму*, который уже сознательно отвергал конфликт с Церковью, даже прямо запрещал республиканскому правительству «вмешиваться в область религиозных вопросов»; характерно и то, что один из руководителей 9 термидора Дюваль открыто обвинил Робеспьера в стремлении создать «новое жречество».

[16] Справедливость требует сказать о том, что в данном случае Николай I оказался «заложником» тех принципов «Священного Союза», с которыми связал внешнюю политику России еще Александр I.

[17] *Данилевский Н. Я.* Горе победителям. Политические статьи. — М.: «Олир», 1998. — 416 с.

[18] Необходимо уточнить, что Н. Я. Данилевский, хотя и цитировал (неосторожно) стихи Тютчева со словами «всеславянский Царь», категорически отвергал какое-либо «поглощение славян Россией». Для Данилевского была приемлема только «федерация» политически независимых славянских государств (то есть, по современной терминологии, их *конфедерация*). См. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. СПб. 1995. С. 77–78.

[19] См. статью «Тютчев и Владимир Соловьев» в книге: *Г. В. Флоровский.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.

[20] См. его «Русскую идею» — в действительности *абсолютно* (можно сказать — густопсово) *антирусскую*.

[21] См. сборник: Ранние славянофилы. — М., 1910. — С. 69–102.

[22] Напомню, что после смерти Константина Аксакова (и других «родоначальников славянофильства») на первый план вышел Иван Аксаков, фигура глубоко одиозная и, вероятно, именно поэтому весьма чтимая нынешними «русскими националистами». *Дополнение 2019 г.* Несколько подробнее я пишу о нем в книге «Трагедия русской философии» (Айрис-пресс, 2008). См. особенно с. 293–295.

[23] Единственным *несомненным* исключением я считаю И. В. Киреевского, который, впрочем, и сам отмечал отсутствие «единомыслия» со своими «московскими друзьями». См. посвященную ему главу во второй части «Трагедии русской философии» (2008).

[24] См. диалог Платона «Тимей» и особенно трактат Аристотеля «О душе» (гл. 2).

[25] Заметим, что в «записке» Аксакова «община» потихоньку превращается в «общественность». Так барин, никогда не живший ни в какой «общине», пытается — и весьма наивно — представить себя к этой «общине» *как бы* принадлежащим.

[26] Не случайно весьма близкий к космополитическим кругам «историк русской литературы» С. А. Венгеров (1855–1920) находил «Записку» Аксакова «замечательнейшей» и подчеркивал, что «в сущности разница между “западниками” и *честными* славянофилами <...> совсем не так велика». См. его монографию: Передовой боец славянофильства. Константин Аксаков. — СПб., 1912. С. 206–207.

[27] Характерно, что еще в 1844 г. К. С. Аксаков был в числе тех, кто организовал «общественную» травля поэта *Н. М. Языкова* за его стихотворение «К ненашим», где осуждалась клевета на Россию со стороны Чаадаева (*Ее торжественный изменник, // Ее надменный клеветник*) и ему подобных. См. *Языков Н. М.* Стихотворения. Л. 1982. С. 200, 406.

[28] Заметим, что Н. Я. Данилевский, которого сближают то с «панславистом» Тютчевым, то со «славянофилами вообще», ясно понимал: полноценная культура не может быть основана *только на религии*, она должна быть *четырёхосновой*. См. Россия и Европа. Указ. изд. гл. XVII.

[29] *Аксаков К. С. Аксаков И. С.* Литературная критика. — М.: «Современник», 1981. — 383 с.

[30] Поразительна эта холопская лесть в адрес «человечества» — в статье, написанной через год после утверждения о том, что русский народ, «быть может», единственный христианский народ! Но разбирать все несуразности, которые изрекал К. С. Аксаков (и, увы, не он один среди «славянофилов»), нет ни возможности, ни смысла.

[31] *Страхов Н. Н.* Литературная критика. — М.: «Современник», 1984. — 431 с. Приведенные слова были написаны Страховым в 1869 г., в одной из статей, посвященных анализу «Войны и мира» Л. Н. Толстого.

[32] Самый известный идеологический манифест противников «революции вообще» — «Вехи» (1909) — не добавлял в этом плане уже *ничего нового*.

[33] *Добавление 2019.* Детально возражения П. Е. Астафьева рассмотрены в 17-ой главе монографии: *Ильин Н. П.* Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. — 458 с.

[34] *Леонтьев К. Н.* Избранное. — М.: «Рарог», 1993. — 397 с.

[35] Провозглашение независимости Греции произошло в 1830 г. после длительной национально-революционной борьбы 1821–1829 гг. В Италии «гарибальдийская» революция 1859–1860 гг. подготовила создание независимого Итальянского королевства в 1861 г.

[36] Национальное объединение Германии произошло после войн 1866 г. с Австрией и 1870 г. с Францией, которые наиболее энергично выступали против единства Германии.

[37] См. в первом томе статьи, посвященные Л.М. Лопатину, А. А. Козлову, Н. Н. Страхову, В. А. Снегиреву и В. И. Несмелову.

[38] The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions. — London, 1995. — 587 p.

[39] См. Яковенко Б. В. Обзор итальянской философии. — Логос, 1910 г., кн. 2.

[40] Без всяких обиняков назову сейчас одного из них — М. В. Назарова.

[41] Наиболее обстоятельно эта трактовка изложена в работе: Кожин В. В. Загадочные страницы истории XX века. «Черносотенцы» и Революция. — М. 1995.

[42] См. публикацию «Дневника» Л. А. Тихомирова в первом номере «Философской культуры» (с. 134; запись сделана 26 августа 1915 г.!).

«Русские духовные силы! Где они?»

Роковой вопрос Николая Страхова

Прежде, чем продолжить исследование вопроса о *необходимости и возможности Русской Национальной Революции*, я хотел бы кратко напомнить читателю содержание предшествующей статьи [1]. В ней была сделана попытка установить происхождение психологического явления, которое я назвал *антиреволюционным синдромом*, то есть категорическим неприятием самой мысли о допустимости в России какой-либо революции. При этом выяснилось, что данный синдром сформировался еще *задолго* до революционных событий XX века и был «теоретически обоснован» рядом видных представителей русской культуры XIX века, среди которых я выделил Ф. И. Тютчева, К. С. Аксакова и К. Н. Леонтьева. Позволю себе одно небольшое дополнение к сказанному ранее о первом из них.

Уже после публикации в «Философской культуре» я увидел на книжных прилавках небольшую, но роскошно изданную, с множеством качественных цветных иллюстра-

ций, книжку, посвященную «историософии» Тютчева [2]. Взгляды и симпатии автора, у которого еще в советские времена вышел ряд книг в серии «ЖЗЛ», известны мне достаточно, чтобы не питать к ним особого интереса. Но в данном случае я проявил интерес — и не пожалел. Из комментария г. Тарасова к «России и Революции» Ф. И. Тютчева (включенной в «Приложение» к основной части книги) я узнал, что «П. Я. Чаадаев, прочитавший “записку” Тютчева еще в рукописи и распространявший ее в московском обществе, был солидарен с ее выводами» [2: 146].

Солидарность Чаадаева — этого изощренного *клеветника России*, о котором поэт Николай Языков отозвался исключительно точно: «*Всего чужого гордый раб*», — является, на мой взгляд, пусть не самым важным, но весьма красноречивым аргументом в пользу сказанного о «записке» Тютчева в первой главе моего исследования.

А сейчас нам пора перейти к мыслителям совсем иного рода, в творчестве которых был заложен прочный фундамент для понимания возможности и необходимости РНР.

* * *

Первым русским мыслителем высочайшего ранга, который имел мудрость и мужество выразить совершенно иной взгляд на проблему революции, был Николай Николаевич Страхов (1828–1896). И сделал он это в ситуации, которая менее всего позволяла предполагать, что его позиция будет воспринята благожелательно, или, по крайней мере, достаточно спокойно. Напротив, ситуация была самой «неподходящей»: Страхов выступил в момент, когда революция была *непосредственно* направлена против России, более того, разгорелась на территории, входившей в состав Российской империи.

Речь идет о польском восстании, которое началось в январе 1863 г. и было окончательно подавлено только к лету 1864 г. При этом действия повстанцев отнюдь не отлича-

лись той рыцарственностью, которую любят приписывать себе поляки: мятежники проявляли крайнюю жестокость не только по отношению к солдатам и офицерам русской армии, к великорусскому и белорусскому населению охваченных восстанием областей, — но и к тем из поляков, которые, так или иначе, «уклонялись» от поддержки восстания. Все это, в совокупности с обычными для польской шляхты притязаниями на «Великую Польшу от моря и до моря», вызвало в ответ не только решительные действия русского правительства; в данном случае «все слои русского общества обнаружили высокий подъем патриотического чувства» [3: 408] — даже и те, от кого подобного подъема было весьма трудно ожидать.

Правда, колотил, сидя в Англии, в свой «Колокол» А. И. Герцен, запустив знаменитый призыв: «За вашу и нашу свободу!». Но поддержать его явно (или хотя бы пользуясь привычным «эзоповским языком») не захотели даже господя Некрасов, Салтыков-Щедрин и прочие, сплотившиеся в журнале «Современник». Более того, отмечу весьма любопытный момент. Издание «Современника» было «приостановлено» цензурой ввиду «вредного направления» журнала в июне 1862 г., за полгода до польского восстания. Но *каким-то образом* в феврале 1863 г., в разгар восстания, «Некрасов добился возобновления издания» [4: 496]. Уж не за обещание ли проявить «патриотические чувства» тогда, когда позиция «Современника» требовала проявления совсем иных чувств? Характерно, например, что ядовитый Салтыков-Щедрин вдруг заговорил как «премудрый пескарь»: «Да, много вреда принесла за собой польская смута для той части русского общества, которая жаждала только спокойствия (!), чтобы развиваться и воспитывать себя к той свободе, которая одна представляет прочный и плодотворный залог будущего преуспевания» [5: 614]. Вот Вам, товарищ Герцен, ответ соратников на Ваш провокационный призыв!

Итак, «Современник», рупор «революционных демократов», благополучно «воскрес» почти сразу с началом польского восстания. Зато через два месяца, в апреле 1863 г., был *безоговорочно*, без права на возобновление издания хотя бы в отдаленном будущем, закрыт журнал *совсем другого направления* — «Время», ведущими авторами которого были Ф. М. Достоевский, Ап. Григорьев и Н. Н. Страхов. То самое «Время», которое с момента основания в 1861 г. последовательно выступало с *национальных*, «почвеннических» позиций, вело непримиримую борьбу с «Современником» и «литературным нигилизмом» вообще. И *единственной причиной* закрытия явилась небольшая статья «Роковой вопрос», подписанная псевдонимом *Русский* [6].

А уж если выражаться точнее, «первотолчком» к действиям цензуры явилась не сама статья, а те *обличения*, которые *незамедлительно* обрушились на Страхова, прежде всего, со страниц двух авторитетных консервативных газет: «Московские Ведомости» (ред. М. Н. Катков) и «День» (ред. И. С. Аксаков, со старшим братом которого мы уже успели познакомиться в первой главе). Впрочем, обличения обличениям рознь. Страхова не просто обвиняли в недостаточном патриотизме и даже «полонофильстве»; в «Московских Ведомостях» сугубый «русский патриот» Карл Петерсон назвал Страхова «бандитом под маской» (то есть, по-нынешнему, террористом), который заслуживает «всеобщего презрения» [7]. За этот бредовый донос Салтыков-Щедрин поспешил назвать Петерсона «проницательным человеком» [8: 568]. Не отставал и «День». Между тем, участие газеты И. С. Аксакова в кампании против Страхова выглядит особенно двусмысленно в силу того, что еще в феврале 1863 г. сам главный редактор «Дня» выступил в *передовой статье* с заявлением более чем сомнительного политического характера. С заявлением, о котором поляки надолго сохранили благодарную память. Значительно позже, когда вопрос о независимости Польши был снова поднят во время событий 1905 года, один

из них напоминал, что «почтенный мыслитель» И. С. Аксаков «имел мужество сказать, что решение судьбы поляков лучше всего предоставить их же всенародному плебисциту». Сверх того, тот же «почтенный мыслитель» повторил в своей передовице «благородную мысль» А. С. Хомякова: «Пусть восстановится Польша во сколько может» [9: 30].

Таким образом, предложение о плебисците (причем без участия русского населения) *во время мятежа*, одобренное пожеланием Хомякова, которое отличалось от желаний самих поляков разве что словом «может» вместо «хочет», — Иван Аксаков считал вполне нормальным. А вот в случае Стрхова он *потребовал* от правительства незамедлительной расправы. Что же такое *страшное* сделал Стрхов? Посоветовал признать независимость Польши безоговорочно, без всякого «плебисцита»? Предложил отдать Польше территории, которая она не только может, но и *хочет* взять? Или, может быть, Стрхов выпячивал преимущества католицизма, как еще один «почтенный мыслитель» Чаадаев, которого братья Аксаковы в свое время энергично защищали от «нападков» поэта Н. М. Языкова?

Ирония в том, что никаких политических рецептов в статье Н. Н. Стрхова просто нет и в помине, а свое отвращение к католицизму он выражает даже более резко, чем И. В. Киреевский, на которого, как мы вскоре увидим, Стрхов прямо ссылается. Так в чем же дело?

В глубинных причинах предельно враждебной реакции на статью Стрхова со стороны И. С. Аксакова и М. Н. Каткова (о мелких прихвостнях, типа Петерсона, и говорить не стоит) мы попытаемся разобраться ниже, перейдя к содержанию этой статьи. Но уже сейчас уместно отметить один из мотивов их вражды.

Много лет спустя В. В. Розанов кратко и точно выразил этот мотив в словах: «*говоруны* возненавидели *мыслителя*» [10: 351]. Розанов ошибался только в том, что имел в виду лишь «либеральных» говорунов; говоруны (или болтуны)

в избытке встречаются и среди «патриотов». Любой явный подъем над их интеллектуальным уровнем, любой *действительно философский* подход к вопросу, по поводу которого они способны раздражаться только «публицистической» риторикой, — их *всегда* раздражает. Такое раздражение и выплеснулось на Страхова в форме *политических обвинений*, поскольку иной формой полемики «патриотический» (как и «либеральный») болтун, по сути, не владеет [11].

А в *свидетели* того, что «разоблачителями» Страхова двигал, среди прочего, мотив неприязни к *философии* (в настоящем смысле этого слова), я могу привлечь М. Н. Каткова. Хотя его роль в травле Страхова была столь же неприглядна, как и роль И. С. Аксакова, Михаил Катков, пусть и безотчетно, признал этот мотив, когда несколько позже, продолжая нападки на «Роковой вопрос», назвал Страхова «метафизиком-патриотом» [12]. Назвал, естественно, с насмешкой — не понимая, какая серьезная истина в его насмешке заключается. Впервые после смерти И. В. Киреевского в среде патриотов оказался патриот-*метафизик*, не скользкий по поверхности проблемы, а проникающий в ее суть. Попытаемся сделать это вслед за Страховым.

Но хотелось бы сразу предупредить читателя: я ни в коем случае не буду *упрощать*, «адаптировать» статью Страхова; не буду «сглаживать» те его суждения, которые вызвали особенно сильное неприятие со стороны тогдашних «консерваторов» (и вполне могут смутить, по крайней мере, вначале, и современного патриотически настроенного читателя). Только при этом условии анализ «Рокового вопроса» может принести пользу мыслящим русским людям.

* * *

Николай Страхов начинает с утверждения, что *существенную* черту польского восстания (и тем самым «польского вопроса») нельзя понять, используя «ходячие общие понятия» о *космополитизме* и *национализме* [13: 91].

Так выходит — воскликнет удивленный (или, возможно, обрадованный) читатель, — Страхов выступает против деления революций на космополитические и национальные? Предлагаю читателю не спешить: в этой главе мы имеем дело с мыслителем, совсем не похожим на «говорунов», которые пестовали «антиреволюционный синдром». Страхов отвергает именно *ходячие*, поверхностные представления о космополитизме и национализме, когда первый сводят к стремлению *индивида* к «улучшению своего быта и расширению своих прав», а второй — к стремлению *народа* к «освобождению себя из-под власти чужого народа». И разве не такое, предельно упрощенное, понимание космополитизма и национализма господствует и сегодня?

Удовлетворить Страхова подобное «легкое решение» не может. «Польский вопрос» имеет, с его точки зрения, то значение, что позволяет, при внимательном взгляде, найти решение *верное*, хотя одинаково *трудное* и для поляков, и для русских.

Что *вдохновляет* поляков на их борьбу с Россией? Только ли стремление обрести политическую независимость, освободиться от «гнета России» и благодаря этому улучшить свою жизнь? Такое стремление у них, несомненно, есть. Но настоящее «одушевление борьбы» они черпают из убеждения несравненно более глубокого и, в определенном смысле, *высокого*, — из убеждения в том, что «с одной стороны борется народ цивилизованный, с другой — варвары» [13: 92].

Здесь полезно остановиться, чтобы сделать два замечания.

Во-первых, ясно, что уже с этих строк статья Страхова вызвала негодование патриотов типа Ив. Аксакова и Каткова. Приписывать противнику исключительно низкие или, в лучшем случае, сугубо *прагматические*, корыстные мотивы, а в любых заявлениях «идейного» характера видеть только «маску», прикрывающую низость противника,

— все это, увы, типично для значительной части наших патриотов и по сей день [14]. Но это никак не способствует нашей победе в *духовной борьбе* уже просто потому, что тем самым мы, по сути, от такой борьбы *уклоняемся*.

Во-вторых, я хотел бы уже сейчас уточнить момент совсем другого порядка. Мы видим, что Страхов, стремясь глубже понять *принципиальное* различие между космополитизмом и национализмом, обращается к понятию *цивилизации*. У читателя, даже поверхностно знакомого с историей русской мысли, это понятие наверняка ассоциируется, в первую очередь, с именем Н. Я. Данилевского (1822–1885). А в ходе дальнейшего рассмотрения статьи Страхова мы убедимся, что его понимание конфликта *европейской* и *русской* цивилизаций очень тесно соприкасается с концепцией Данилевского (за исключением одного, правда, весьма существенного пункта). Поэтому сразу напомним: книга Данилевского «Россия и Европа» появилась (в журнале «Заря») в 1869 году; что касается времени работы Данилевского над этим фундаментальным сочинением, то современный автор наиболее ценного, на мой взгляд, исследования, посвященного Данилевскому, сообщает: «Данилевский писал книгу “Россия и Европа” в период с 1865 по 1868 год» [15: 84]. Таким образом, Страхов пришел к идее «борьбы цивилизаций» независимо от Данилевского (и потому сразу стал не только горячим, но и *вполне понимающим* суть дела, сторонником взглядов Данилевского, а после его смерти — энергичным защитником этих взглядов от клеветнических нападок В. С. Соловьева [16]).

Сказанное никоим образом не умаляет заслуг Данилевского — он создал *разработанную концепцию* там, где Страхов сформулировал только общие идеи. Но то, что мы встречаем здесь *один из многих* примеров первопроходческой роли Н. Н. Страхова в русской философской мысли — столь же несомненно.

Выявив идею, которая вдохновляет поляков, какие бы более «низкие» мотивы с этой идеей ни соседствовали, Страхов делает следующий шаг, единственно верный для *философа* и в то же время совершенно чуждый «боевой» публицистике. А именно, он не пытается немедленно опровергнуть, стереть в порошок эту *враждебную* нам идею, но, напротив, рассматривает аргументы в ее пользу; аргументы, позволяющие утверждать, что «польский народ имеет полное право считать себя в цивилизации наравне со всеми другими европейскими народами, и что, напротив, на нас они едва ли могут смотреть иначе как на варваров» [13: 92]. Ясно, что такой подход был просто непонятен людям с нефилософским складом ума; непонятен *тогда*, а уж тем более непонятен сегодня, когда публицистика не просто далека от философии, но, что значительно хуже, настойчиво выдается за философию.

Говоря о Польше, Страхов отмечает, прежде всего, что она *приняла католичество* в самом начале своего государственно-исторического развития. Так как Страхов не входит здесь в детали, напомним, что крещение Польши произошло уже при ее «первом историческом монархе», короле Мечиславе I в 966 г.; тогда же в Польшу прибыл придворный капеллан из Рима, были привезены литургические и богословские книги на латинском языке и основана первая польская епархия в Познани, вскоре перенесенная в тогдашнюю столицу, Краков. Католическая Европа сразу возложила на Польшу самые серьезные надежды; показательно, что уже в 1000 г. знаменитый Оттон III, «император-идеалист», воспитанный папой Сильвестром II в духе принципа *теократии*, совершил путешествие в Польшу, «под предлогом поклонения мощам нового мученика и своего бывшего духовника — Войтеха (Адальберта), незадолго до того убитого пруссами» [17: 7–8].

Влияние Запада с самого начала стало для Польши определяющим и притом культурно плодотворным; оно выра-

зилось «в науках, в искусствах, в литературе, вообще во всех проявлениях цивилизации», отмечает Страхов и ссылается на Киреевского, который писал в 1845 г., что «польская аристократия в XV и XVI веках была не только самую образованною, но и самую ученую, самую блестящую во всей Европе», подтверждая это многочисленными примерами.

Таким образом, продолжает Страхов, уже в силу своего *культурного наследия* «поляки могут смотреть на себя как на народ вполне европейский, могут причислять себя к “стране святых чудес”, к этому великому Западу, составляющему вершину человечества и содержащему в себе центральный ток человеческой истории» [13: 93]. По-настоящему *проницательный* читатель мог бы уловить уже в этих словах нотки иронии, очевидной и в выражении «этому великому Западу», и, заметим, в использовании характеристики Запада как «страны святых чудес» из стихотворения «Мечта» А. С. Хомякова — славянофила, от которого Страхов в целом ряде случаев подчеркнуто дистанцировался [18]. Но и не слишком проницательный читатель, казалось бы, должен был отчетливо понять: Страхов говорит именно о том, как поляки *смотрят на себя* в свете своей многовековой связи с католическим Западом.

А вслед за этим он формулирует их взгляд *на нас*, на Россию и русский народ; взгляд, *логически* вытекающий из самосознания поляков. Страхов пишет: «Не будем обманывать себя; постараемся понять, каким взглядом должны смотреть на нас поляки и даже европейцы вообще. Они до сих пор не причисляют нас к своей заповедной семье, несмотря на наши усилия примкнуть к ней. Наша история совершалась отдельно; мы не разделяли с Европою ни ее судеб, ни ее развития». Трудно не согласится со Страховым, трудно не увидеть и его подлинной *прозорливости*. Нынешние мечты правителей России (и, к сожалению, не только одних правителей) попасть в «заповедную семью» европейских народов — это именно глубокий *самообман*.

Нельзя не отметить еще раз подход Стрхова к любой серьезной полемике: *сначала* он формулирует по возможности ясно и беспристрастно (хотя и со сдержанной иронией) точку зрения противника. И единственное возражение против такого подхода состоит в том, насколько он уместен в ситуации *военной борьбы* с поляками? На этот вопрос можно заметить следующее. Во-первых, ясные и лаконичные указания на основной «духовный двигатель» польского восстания — менее всего могли «помочь» полякам; напротив, без этих указаний *духовная* победа над ними была бы невозможна. А во-вторых, тот же И. С. Аксаков должен был помнить о том, что в марте 1854 года, в разгар Крымской войны, когда Россия вела тяжелейшую борьбу с коалицией Англии, Франции и Турции (к которым *de facto* примкнула и Австрия), А. С. Хомяков написал стихотворение «России», которое содержало самые яростные обличения своей родины («*В судах черна неправдой черной //...// И всякой мерзости полна!*»). Вот это стихотворение (которое «немедленно разошлось в списках»[19]) можно без преувеличения называть, как минимум, *неуместным* в момент борьбы, несравненно более тяжелой, чем подавление польского мятежа.

Ничего подобного воплям Хомякова о «грехах России» в статье Стрхова нет. Но в ней есть, по сути необходимое, признание значительной доли истины в польском (или европейском) взгляде на Россию. Стрхов пишет: «Так на нас смотрят, и мы сами чувствуем, что много справедливого в этом взгляде» [13: 94]. Без такого признания, оставшись с иллюзией нашей причастности к «заповедной семье» европейских народов, мы остались бы на уровне жалкого самообмана.

Именно теперь Стрхов переходит к углубленному анализу того, что мы, русские, думаем *о себе*, в чем видим нашу «точку опоры» в борьбе с поляками. Духовная сила поляков — в сознании *действительной* причастности к европейской цивилизации. А как обстоит дело с нами? Стрхов

отвечает: «Наши мысли обращаются к единому видимому и ясному проявлению народного духа, к нашему государству». Вот, по словам Страхова, то *великое благо*, которым мы несомненно обладаем. Великое благо прежде всего потому, что благодаря «огромному и крепкому государству» мы «имеем возможность своей, независимой жизни».

Однако реальное значение этого блага нельзя безмерно преувеличивать, поскольку «государство, конечно, есть возможность самостоятельной жизни, но еще далеко не самая жизнь». Этот тезис Страхова необходимо понять как можно точнее. Отношение Страхова к государству не имеет ничего общего с рассуждениями Константина Аксакова о русском народе как «совершенно негосударственном» [20]. Для Страхова русское государство — это «ясное проявление народного духа». Но в то же время Страхов далек от упования только на это проявление, от того «этатизма», который практически неизбежно приобретает гипертрофированные размеры, как в известном стихотворении Тютчева, где «царство русское» видится поэту простирающимся «*От Нила до Невы, от Эльбы до Китая, // От Волги по Ефрат, от Ганга до Дуная...*» [21]. Позиция Страхова — политически трезвая и философски продуманная: независимое, суверенное государство еще *не гарантирует* духовный «суверенитет», духовную независимость и самостоятельность нации; будучи «проявлением народного духа», оно является, отмечает Страхов, «проявлением весьма элементарным», «формой весьма простой» и такой, которую еще надо наполнять настоящим *культурным содержанием* [22].

Можно было бы не без пользы для понимания ситуации в современной России сопоставить позицию Страхова с позицией весьма значительной части наших нынешних патриотов, среди которых этатизм (под названием «державности») расцветает все более пышным цветом — в фантазиях о «России от Дублина до Владивостока» (красней, Тютчев!), в бесконечных словопрениях о «геополитике»

как мнимой «основе национальной идеологии», в наивном убеждении, что для самобытного развития русской культуры не хватает только «государственной поддержки» и т. д. и т. п. Но отмечу момент несколько иного характера — для читателя, который, на основании сказанного выше, может превратно понять и Стрхова, и автора данной работы. Верная, не завышенная сверх всякой меры, оценка государства и государственности важна, помимо всего прочего, и для *сохранения* «огромного и великого государства», поскольку государство не только создается, но и сохраняется *не само собою*, но именно *действием народного духа*.

К этой важнейшей мысли мы вскоре вернемся. А пока подведем предварительный итог тому, что сказал Н. Н. Стрхов на самых первых страницах «Рокового вопроса».

* * *

За поляками стоит *идея* цивилизации (или культуры [23]), не подкреплённая, однако, *фактом* государственной независимости. Напротив, русская «точка опоры» — факт великого независимого государства, но факт, сам по себе не способный заменить ясную идею *русской цивилизации*, о характере которой ведутся бесконечные споры (добавим: и по сей день), тогда как поляки давно и бесповоротно осознали дух своей цивилизации.

Однако между русскими и поляками есть то общее, что самосознание и тех, и других отнюдь не безмятежно. Поляки убеждены, что их высокая культура дает им полное право на государственную независимость, которую они, однажды утратив, никак не могут восстановить. «Несчастный народ!» — восклицает Стрхов — «Как сильно ты должен чувствовать всю несоразмерность твоего положения с твоим высоким понятием о себе! ... Твоя высокая культура есть для тебя наказание. Где другое племя могло бы еще примириться и покориться, там для тебя невозможны никакое примирение, никакая покорность»[13: 95]. Заметим, что

чувство «непокорности» характерно для отношения поляков не только к русским, но и к немцам с австрийцами. Поляки считают себя *равными* им, в силу причастности к одной европейской цивилизации, но наталкиваются на явное нежелание признать это равенство; нежелание, которое, конечно, нельзя объяснить только религиозными причинами, так как позиции католицизма и до сих пор достаточно сильны не только в Австрии, но и в Германии.

Напротив, русские проявляют определенное понимание «чувства поляков», более того — уважение к этому чувству. Это ярко выразилось в предоставлении Польше особого статуса, особых прав; само название — «Царство Польское» [24], название абсурдное (ибо какой смысл имеет «царство внутри царства?»), отражает это особое отношение России к своим «польским подданным». Отражает предпочтение, которое, по словам Страхова, отдается «пасынкам перед родными детьми».

Предпочтение, которое никоим образом не удовлетворило поляков, но ярко отразило нашу неуверенность в культурном равенстве с поляками, при полной уверенности в силе нашего государства, в его способности «царствовать над царствами».

Как бы ни задевали слова Страхова о нашей *неуверенности в себе* как культурной, *цивилизованной нации* — эти слова, увы, справедливы. Оглядываясь сегодня на наше *недавнее* прошлое, спросим: разве мы не потеряли всякую уверенность в себе, когда вдруг увидели *слабость государства* — и практически сразу признали «справедливость» притязаний «европейски культурных» прибалтов на государственную независимость [25]? При этом сопротивление этим притязаниям рассматривалось даже «русскими патриотами» не просто как «политически неправильное» (или «бесполезное» ввиду «слабости центра»), а, по сути, как «безнравственное», то есть лежащее не в политической, а именно в культурной плоскости.

Задолго до всего этого Страхов затронул самое существо нашей собственной русской проблемы, отмечая «несоразмерность нашей государственной силы с нашим нравственным значением» [13: 96]. Конечно, Страхов имел в виду *сознание* указанной «несоразмерности»; но в том-то и дело, что обладать *нравственным значением* «бессознательно» — фактически невозможно, поскольку нравственное деяние должно быть *целенаправленным* и, следовательно, глубоко сознательным. По сути это относится и к «государственной силе» — с утратой ее *сознания* и сама эта сила становится бессильной, как свидетельствует и современный этап нашей истории.

Поэтому основной смысл «борьбы с поляками» Страхов видит в том, что эта борьба «живее, чем все другое, должна обращать наши мысли на нас самих». Он прекрасно понимает, что у нас вполне достаточно государственной силы (и ее сознания!), чтобы подавить мятеж, который, к тому же, был поддержан Европой чисто словесно, антирусской риторикой. Но именно поэтому особую роль приобретает вопрос: одержим ли мы победу, которая будет не только военно-политической, но и *нравственной*? Конечно, этот вопрос достаточно важен и в случае «обычных», внешне-политических войн между суверенными государствами. Но в случае *революций* он приобретает *решающее значение*. Именно убеждение в своем нравственном превосходстве дает революционерам те силы, которые *нередко* компенсируют недостаток военной мощи и *всегда* сообщают революции, по выражению Страхова, «бесконечно-героический» характер. Вот почему так часто и *побежденные* революционеры оказываются, в глазах современников и потомков, *победителями*. И напротив, победившие «контрреволюционеры», при недостатке или даже просто неясности своих нравственных убеждений, могут получить клеймо «побежденных» в высшем, нравственном смысле.

Читатель справедливо возразит, что говорить только о «нравственных убеждениях» мало; ведь эти убеждения могут быть весьма высокими, но ошибочными [26]. Но тогда тем более важно найти *критерий* того, что сознание своего нравственного превосходства является — идет ли речь о революционерах или о противниках революции — *подлинным самосознанием*, а не самообманом, не иллюзией, рано или поздно приносящей свои горькие плоды. В чем этот критерий?

Уже в самом начале Страхов дает ясно понять, что вопрос о нравственности тесно связан с тем, что И. В. Киреевский называл на старый лад «просвещением», а Страхов называет более емко и точно: цивилизацией, или культурой. Такое «подведение» понятия нравственности под понятие культуры и до сих пор способно вызвать горячие возражения, особенно со стороны сторонников чисто религиозного понимания нравственности. Страхов, однако, ясно сознавал, что в *истории* такой взгляд на нравственность совершенно бесплоден; его сторонники (если они не подменяют действительный культурно-исторический процесс той или иной надуманной схемой) вынуждены объявить всю историю «безнравственной». Конечно, в культуре нравственность раскрывается иначе, чем в том или ином наборе «заповедей»; а вернее, она раскрывается полнее и богаче.

Ограничусь одним примером. Даже те из нас, кто ничего не знает о польской музыке, кому безразличен даже Шопен — и они наверняка помнят удивительный полонез Огинского «Прощание с родиной», написанный после поражения польской революции 1831 года. И разве можно отрицать не только музыкальную красоту, но и *нравственное звучание* этого произведения, где с такой простотой и силой выразилось одно из высших нравственных движений души человеческой — любовь к Родине?

Итак, с точки зрения Страхова, высказанной им совершенно ясно, **центральная проблема революции — это**

проблема культуры. Вопрос о национальной независимости входит в эту проблему лишь постольку, поскольку сильное суверенное государство создает *возможность* для свободного развития культуры (но не создает само это развитие!). И необходимо добавить: в 1863 году это был существенно *новый* взгляд на революцию, взгляд философа, а не публициста того или иного «направления».

И такой взгляд, *казалось бы*, весьма благоприятен для поляков, сильных именно убеждением в своем культурном превосходстве. Убеждением, переходящим в уверенность, что «они играли роль и исполняли миссию цивилизованного народа среди варваров». Глубокий след оставили практические шаги по исполнению этой «миссии» и в русской истории: «сама Москва подвергалась попыткам ополячения и латинизирования» [13: 97].

Вот момент, когда Страхов, сформулировав позицию восставших поляков вполне беспристрастно и, по-видимому, в положительном для них смысле, переходит в решительное контрнаступление. Но не в прямолинейно публицистическое, а сохраняющее философский дух предшествующих страниц его статьи. Говоря о «культурной миссии», Страхов сначала спрашивает: «Отбрасывая темные черты и частности, смотря на дело вообще и в целом, можно ли не видеть здесь самого правильного и благородного проявления цивилизации?». Другими словами, что плохого в самой идее передать другим племенам «блага цивилизации»?

Взглянем, продолжает Страхов, на стремление к «полонизации» Малороссии. Взятые сами по себе, малороссы не обладают не то что своей культурой — они не обладают даже таким первичным проявлением культуры, как «развитый язык», а «говорят грубым местным наречием, не имеющим литературы» [13: 98]. Поэтому стремление «полонизировать» Малороссию, вообще говоря, столь же закономерно, как стремление ее «русифицировать». Культура, как и природа, не терпит пустоты, и туда, где обнаружива-

ется явный «культурный вакуум», неизбежно устремляется чье-либо культурное влияние.

Поэтому вина (и, соответственно, *беда*) поляков в другом, и Страхов исключительно точно определяет, в чем именно. Культура *первична*, а «культурная миссия», даже оправданная, *вторична*. У поляков же это правильное отношение оказалось перевернутым на 180 градусов, превратилось в *неправильное*, глубоко ложное. Уверенность поляков в том, что они *обладают* достойной всяческого уважения цивилизацией, превратилась у них в навязчивые притязания *нести цивилизацию* другим народам, так что «отказаться от них (этих притязаний — Н. И.) значило бы для поляка отказаться от значения своей цивилизации». Вот истинная трагедия Польши: **идею культуры подменила (если не просто вытеснила) идея культурной миссии.**

Уместно добавить, что в силу того влияния, которое имеет в Польше римско-католическая церковь, с имманентным ей стремлением к духовной экспансии, «культурная миссия» сливалась у поляков с «религиозной миссией», образуя особо опасную «гремучую» смесь — идею их особой миссии не только среди «варварских», но и среди «еретических» народов [27].

Даже если бы статья Страхова закончилась на этом месте, она являлась бы примером ясного и блестящего анализа «польского вопроса». Но Страхов идет существенно дальше; а точнее, он делает «шаг назад», который является *шагом вперед*, к философскому осмыслению не только польского, но и куда более важного для нас *русского вопроса*.

* * *

Страхов возвращается к идее цивилизации. Действительно ли польский (и любой другой) «миссионизм» [28] — только *искажение* благородной идеи цивилизации, или культуры?

Нет, отвечает Стрхов. Главная проблема все-таки заключается именно в понятии цивилизации, так как **«перед этим понятием отступает на задний план идея самобытной народности»**.

Я выделил эти слова Стрхова, поскольку с них начинается основная часть его статьи. Та часть, в которой и раскрывается страховское понимание принципиального различия между космополитическими и национальными революциями. Можно отметить уже сейчас и то, что выделенные слова не учел в *достаточной мере* даже такой мыслитель как Н. Я. Данилевский. Создав концепцию *единой* «славянской цивилизации», он вольно или невольно оттеснил на второй план самобытность отдельных славянских народов [29].

В чем суть самобытности? Стрхов дает на этот вопрос совершенно ясный ответ, но не сразу, не «с потолка» (и благодаря этому не делает широко распространенной и до сих пор ошибки, согласно которой самобытность народа — это нечто «статичное», вроде набора пресловутых «духовных генов», о которых любят рассуждать сегодня «идеологи», мало смыслящие и в философии, и в науке).

Прежде всего, Стрхов отмечает, что «наше дело было бы вполне оправдано», если бы мы могли уверенно ответить полякам: «с вами борется и соперничает *не азиатское варварство, а другая цивилизация, более крепкая и твердая, наша русская цивилизация*» [13: 99].

Так в чем же дело? Почему у нас нет достаточной уверенности для такого ответа? А то, что уверенности явно не хватает, демонстрируют и сегодняшние разговоры о «русской цивилизации», в которых речь идет на деле то о «славянской», то о «евразийской», то о «православной» цивилизации, или о каком-то «компоте» из этих «цивилизаций» [30]. Собственно «русский элемент» (выражение Стрхова) остается в подобном «компоте» совершенно *неопределенным*.

Нужен ли этот «компот», который только усиливает *неуверенность* русского человека в себе самом? Простое знание русской истории позволяет выявить тот «элемент», который является несомненно *русским*, пусть и действуя в сочетании с *другими* элементами. Причем в отношениях с Польшей, еще до начала ее «разделов», он проявил себя особенно ярко. Все «попытки полонизирования» русского народа, отмечает Страхов, «встретили непреклонный, неодолимый отпор» [13: 100]. Отпор именно со стороны «русского элемента», который «отнесся с сознательным и глубоким упорством к этой (польской — Н. И.) цивилизации, которая старалась нравственно покорить его». Покорить именно нравственно, или культурно, навязав свою систему идеалов и ценностей; хорошо известно, что планы «присоединения» Московского Царства к Речи Посполитой поляками всерьез не рассматривались [31].

Но здесь поневоле приходится сделать очередное отступление — относительно *антиисторического* утверждения, что своей нравственной стойкостью русские были всецело обязаны Православию. Я сознательно называю это утверждение антиисторическим: многие православные страны, начиная с Византийской державы, оказались не способными к аналогичному отпору. Так что же, там было «плохим» Православие? Конечно, нет. Но там *не было* именно «русского элемента», не было того, что Страхов определяет как «неподатливость и стойкость нравственную», то есть стойкость высшего духовного ранга.

Вот тот «русский элемент», в котором не может быть никакого сомнения [32]. Какой же вывод делает Страхов? Он пишет: «Может быть, в нас таится глубокий и плодотворный дух, который хотя еще не проявился ясно и отчетливо, но уже ревниво охраняет свою самостоятельность и не дает над собою власти никакому чуждому духу; который настолько крепок, что способен отталкивать всякое влияние, мешающее его самобытному развитию». Последние

слова выделены мною, так как в них заключено указание на самую существенную черту духовного бытия: **дух — это, прежде всего, способность и стремление к самостоятельному развитию**. Где нет этой способности, где угасло это стремление, там нет и духовного бытия; таким образом, Стрхов дает если и не достаточное, то *необходимое* определение духа [33].

Не понимания этой принципиальной черты духовного бытия, нельзя понять и приведенные слова Стрхова, и его дальнейшие размышления о русском духе. В частности, нравственное сопротивление русского духа внешним влияниям не является *слепым*, неразборчивым; русский дух безоговорочно отталкивает от себя только те влияния, в которых видит *препятствие для своего развития*. Вот почему, считает Стрхов, «мы упорно оттолкнули польское влияние», но «пошли мимо поляков к голландцам и французам». Это не было проявлением нравственной нестойкости, так как здесь русский дух открывал, в соответствующие исторические периоды, те влияния, которые *стимулировали* его развитие. Или, если использовать четкую формулировку из другой работы Стрхова, русский дух охотно *воспринял* «европейские влияния», которые «только пробудили те струны и силы, которые уже хранились в русских душах» [34].

Понятие о духе как *силе самобытного развития* позволяет глубже понять и основной порок той цивилизации, которой так гордятся поляки. По словам Стрхова, несмотря на свой первоначальный блеск, «она не развила и не укрепила народной жизни», «не могла слиться в крепкое целое с народным духом», короче, так и не стала подлинной *национальной культурой* [35]. Остановившись в *собственном развитии*, она именно по этой причине сосредоточилась на своей культурной (и религиозной) «миссии». И снова нетрудно видеть, какое значение имеет эта мысль Стрхова для понимания внутренних истоков современных

«миссионерских» притязаний американцев, арабов или кого-то еще. И не дай Бог, если в число «кого-то еще» снова (после советского соблазна «мировой миссии») попадет и Россия, к чему ее толкают идеологи «миссии Православия в современном мире».

Но теперь спросим: почему Страхов, говоря о «глубоком и плодотворном духе», который таится в русском народе, использует оговорку — «может быть»? Использует не только в словах, приведенных выше, но фактически и на протяжении всей статьи. Эта оговорка крайне раздражала его оппонентов — а между тем, она носит принципиальный характер; на убеждении в том, что «мы имеем полную возможность для самобытного развития», ни в коем случае нельзя *останавливаться*. Нельзя, прежде всего, потому, что это убеждение выражает в большей степени нашу *веру*, чем наше *знание*.

Конечно, эта вера исключительно важна, ибо мы верим, что «тот же народ, который создал великое тело нашего государства, хранит в себе и его душу; что его духовная жизнь крепка и здорова; что она со временем разовьется и обнаружится столь же широко и ясно, как проявилась в крепости и силе государства» [13: 102].

Эта вера определяет, в частности, и *верное* отношение к полякам: «В европейской цивилизации, в цивилизации *заемной и внешней*, мы уступаем полякам; но мы желали бы верить, что в цивилизации народной, коренной, здоровой мы превосходим их или, по крайней мере, можем иметь притязание не уступать ни им, ни всякому другому народу» (курсив Страхова).

А тем самым в нашей вере заключено *требование*: «положиться именно на народ и его самобытные, своеобразные начала». Это требование коренным образом меняет наши культурно-исторические взгляды. «Если мы станем себя мерить обще европейскою меркою, если будем полагать, что народы и государства различаются только боль-

шей или меньшей степенью образованности, поляки будут стоять много выше нас. Если же за каждым народом мы признаем большую или меньшую самобытность, более или менее крепкую своеобразность, то мы станем не ниже поляков, а может быть выше» [13: 102–103].

Можно без особого преувеличения сказать, что в этих словах кратко выражена самая суть концепции, которую вскоре блестяще развил Данилевский: *отказ* от «общевропейской мерки», которая выстраивает различные народы в некий восходящий ряд по «степени образованности», где первенство а priori отдается «образованности» европейского типа — в *пользу* критерия самобытности, «крепкой своеобразности» различных народов. Что касается важного отличия позиции Страхова от позиции Данилевского, то это отличие кратко выражено в словах Страхова из письма в редакцию «Московских Ведомостей»: «мы не европейцы, *мы просто русские*» [13: 109] (курсив мой — Н. И.). Воздерживаясь от критики концепции, объединяющей русский народ с другими славянскими народами в общую «славянскую цивилизацию», Страхов, тем не менее, постоянно подчеркивал самобытность именно *русской цивилизации*.

Таким образом, *вера* в то, что «у русской земли есть своя судьба, свое далекое и важное назначение», имеет для Страхова *ключевое* значение. Ключевое, но не *исчерпывающее*. Страхов пишет совершенно недвусмысленно: «Но только верить мало, и только тешить себя надеждами не извинительно ... Нам может быть сладка наша вера в народ и приятны наши блестящие надежды. Но не забудем и горького; не забудем, что на нас лежит тяжелый долг — оправдать нашу народную гордость и силу» [13: 103].

Заметим, что Страхов говорит о *нашем* долге, то есть никоим образом не смотрит на народ *извне*. Он говорит как настоящий *русский националист*, сознающий, что в наши духовные силы недостаточно просто верить; их необходимо *понимать и проявлять на деле*. Иначе вера легко пре-

вратится если не прямо в *неверие*, то в тягостное *сомнение*. «Если Россия не содержит в себе крепких духовных сил, если она не проявит их в будущем в ясных и могучих формах, то ей грозит вечное колебание, вечные опасности» [13: 104].

Здесь глубоко важно и то, что Страхов требует не просто проявления наших духовных сил, но их проявления в *ясных и могучих формах*. Он вполне сознаёт, что без *такого* проявления Россия будет вечно подвержена и внешним, и внутренним опасностям. Таков удел великого народа [36].

Вот почему Страхов смотрит на дело так *строго*, произносит слова «русские духовные силы», добавляя: «Какая неизмеримая тяжесть заключается в этих словах, которые так просто выговорить!». Нашу веру в духовное значение России и русского народа мы должны подтверждать делом *все снова и снова*. В этом смысле самые опасные враги России — это те ее «друзья», которые заверяют, что мы и так давно доказали нашу культурную состоятельность, и теперь нам вполне достаточно просто *ссылаться* на эти былые доказательства. Эти льстивые голоса фактически зовут нас к *духовной смерти* или, по крайней мере, к духовному «анабиозу», который бывает полезен в природе, но смертельно опасен в *культуре*, ибо в состоянии «духовного анабиоза» нация фактически *беззащитна*.

Поняв это, мы поймем и следующие слова Страхова: «Русские духовные силы! Где они? Кто, кроме нас, им поверит, пока они не проявятся с осязаемою очевидностью, с непререкаемою властью? А их развитие и раскрытие — оно требует вековой борьбы, труда и времени, тяжелых усилий, слез и крови».

«Роковой вопрос» для Страхова: это не вопрос о Польше и ее статусе в составе России (или вне России). Настоящий *роковой вопрос* — это вопрос о *русских духовных силах*, о нашем *понимании* этих сил, о нашем *долге* проявить эти силы в *ясных и могучих формах*, другими словами, в *самобытном развитии*.

Ничего этого не смогли, да и не захотели понять «оппоненты» Стрхова из «консервативно-патриотического» лагеря. Характерно суждение М. Н. Каткова, который, как уже отмечалось, снизошел (в отличие от И. С. Аксакова) до личного письма к Стрхову: «Все то небольшое, что сказано вами в пользу каких-то смутно предчувствуемых начал русской народности, так странно сказано, что всеми очень естественно принято было за иронию, которая еще оскорбительнее, чем резкость и грубость» [13: 110]. Можно не сомневаться, что вполне аналогичные чувства испытывал и Ив. Аксаков, причем не только в отношении Стрхова, но и много раньше — в отношении Киреевского, который все мудрил с «какими-то» началами, которые еще *предстояло понять и раскрыть*.

Но Бог с ними, с этими «оппонентами» — доносителями; об их нравственном облике было уже сказано вполне достаточно; об их умственном уровне, по крайней мере, в философии, говорить практически нечего.

Нам же важна именно философия, а конкретнее — философское осмысление революции. Небольшая статья Стрхова — первое свидетельство сознательного преодоления «антиреволюционного синдрома» с *национально-русской* точки зрения. Более того, «роковой вопрос» Стрхова, вопрос о «русских духовных силах», достаточно ясно указывает на ситуацию, в которой эти силы должны проявиться в форме *национальной революции*. Такое утверждение может показаться слишком «сильным», не вытекающим из статьи Стрхова. Попробую показать (одновременно подводя итог всему сказанному выше), что это утверждение является *прямым* следствием статьи «Роковой вопрос».

* * *

Мы видели, что в фокусе размышлений Стрхова о польской революции оказывается понятие цивилизации, или культуры [37]. **Чтобы понять ту или иную рево-**

люцию, надо понять ее связь с идеей культуры — вот подход Страхова, уже сам по себе замечательный, новаторский для его времени (по крайней мере, в русской мысли).

Именно такой подход позволяет Страхову не только верно оценить польскую революцию, но и найти принципиальную черту, отличающую космополитическую революцию от революции национальной. Польские революционеры — националисты только в узком смысле борцов за «суверенное» польское государство. Но они — *радикальные космополиты* в своем притязании нести «высшую» европейскую культуру другим, «варварским» народам. «Полонизация» для поляков фактически равносильна «европеизации»; именно в идее абсолютного превосходства европейской культуры, к которой они «причастны», поляки черпают свое революционное вдохновение. Эту «высшую» культуру необходимо насадить *во всем мире*; поэтому «Великая Польша от моря и до моря» нужна полякам, строго говоря, как плацдарм для дальнейшей культурной экспансии. Свою собственную «ненаглядную» Польшу они превращают, по неизбежной логике космополитизма, в *орудие* (и *заложницу*) вселенской миссии Запада.

Идея «вселенской», «мировой миссии» — общая черта всех революций, космополитических по своей сути. Поэтому не будем себя обманывать: «мировая миссия» не бывает «плохой» в одних случаях и «хорошей» в других. Идея мировой миссии (или «мирового призвания» и т.д.) — *порочна* по своей сути, идет ли речь о поляках, немцах, американцах, арабах или *русских* в качестве ее «исполнителей». И поэтому сегодняшние проповедники «всемирного призвания» России, экспансии «русской православной цивилизации» — такие же агенты космополитических сил, как «большевистская» или «проамериканская» сволочь прошлых и нынешних времен. Такие же, если не *худшие*.

В этом смысле часть статьи Стрхова, уделенная притязаниям поляков — являлась одновременно и *предупреждением* России. Тональность предупреждения, несомненно, почувствовали в «Роковом вопросе» Катков, Ив. Аксаков и проч. Почувствовали — и обрушились на Стрхова со злобными нападками, с подлым политическим доносом, с издевательствами над «патриотом-метафизиком». А тем самым, пусть и невольно, стали пособниками той «мировой» космополитической революции, которая уже созревала в среде всяческих *нигилистов*. В конечном же счете, стали пособниками, пусть и отдаленными, катастрофы 1917 г.

Итак, Стрхов ясно выявил *существенный* признак космополитических революций. Но не менее важно и то, что он сказал о характере подлинно *национальных* революций (пусть и употребив термин «национальная революция» только в самом начале статьи). Прежде всего, Стрхов отметил, в качестве несомненной черты русского духа, его *нравственную стойкость* по отношению к попыткам подчинить его чуждым, подавляющим *самобытное развитие*, влияниям. И совсем не случайно Стрхов говорит при этом о «русском элементе», то есть *о собственно русском в русских людях*, а не о русских людях «вообще». В собирательной массе русских людей этот «элемент» может занимать весьма скромное место, и тогда мы получаем множество «русских» лишь по названию, находящихся с подлинно русскими людьми лишь в *зоологическом*, а не духовном родстве — как подчеркивал Стрхов в письме Ив. Аксакову [13: 115], которое этот напыщенный интриган «от славянофильства» демонстративно проигнорировал [38].

Но что необходимо для того, чтобы нравственная стойкость, этот драгоценный «элемент» русского духа, не убывала в русском человеке? Здесь мы подходим к важнейшей черте духовного бытия, впервые ясно осознанной в русской философии именно Стрховым. К черте, которая имеет

ключевое значение для понимания самой сути национальной революции как духовного акта.

Нравственная стойкость, повторим еще раз, прекрасна и драгоценна. Но *эту* драгоценность невозможно *просто сохранять*, оберегать от повреждения, удерживать в некоем изначальном, «фиксированном» состоянии. **Природа духа такова, что он сохраняется только тогда, когда развивается.** И уберечь русский дух от убыли может только его *возрастание*, или, как более емко и содержательно выражается Страхов, *самобытное развитие*.

Отсюда вытекает и взгляд Страхова на русскую культуру; он отнюдь не торопится выставлять ей «высший балл», как это делают поляки по отношению к своей (а точнее, европейской) культуре. «Все у нас только в зародыше, в зачатке <...> все чревато будущим, но неопределенно и хаотично в настоящем» [13: 110]. Такая оценка может показаться явно заниженной. Но если даже отвлечься от проблематики «Рокового вопроса» (где именно такая оценка была *необходима*), так ли уж сильно Страхов «сгущал краски»? Да, в художественной литературе мы достигли к 1863 г. немалых успехов, но даже и здесь главные достижения были еще впереди; тем более — в других областях искусства. Что касается научного знания (как естественных, так и гуманитарных наук) и особенно важной для Страхова (как и для любого мыслящего человека) *философии*, то здесь оценка Страхова, по большому счету, вполне справедлива. И заметим, что это отнюдь *не отрицательная* оценка. Сказать о русской культуре, что в ней *все чревато будущим* — значит видеть громадный *творческий потенциал русского духа* [39].

В контексте «Рокового вопроса» требовалось подчеркнуть именно этот потенциал, подчеркнуть духовные задатки, которые еще необходимо *реализовать* как можно полнее. И вообще, с точки зрения метафизики духа, *высокой культуры* никогда не может быть «достаточно»; вели-

кий народ до тех пор и остается великим, пока он пребывает в процессе *творческого самосовершенствования*; здесь недопустимо сказать: «хватит, мы и так достаточно потрудились» [40].

Таким образом, именно идея *актуализации русского духа*, раскрытия его еще не использованных возможностей, или потенциала — составляет основную идею Стрхова, связанную с «русской судьбой и русским назначением». Естественно, что все *слепые* к глубине русского духа, *не верящие* в его творческие возможности, *не понимающие*, что даже просто «сохранить наши духовные богатства» нельзя без новых творческих усилий, — были возмущены и объявили позицию Стрхова «оскорбительной» для России.

Но был в их возмущении и еще один, не сразу очевидный, момент. Отнюдь не случайно (пусть и абсолютно ошибочно) они обвинили Стрхова в поддержке польской революции. Стрхов, конечно, не поддерживал *эту* революцию, по причинам, которые мы уже рассмотрели достаточно полно. Но то, что его статья фактически содержала оправдание революции *другого* типа, национальной революции — несомненно.

Во-первых, проявления русского духа в новых, еще *неизвестных* формах — подразумевают и возможность *радикального* изменения русской жизни. А как же традиция, как же «незыблемые устои» русской жизни?! — воскликнет читатель. Но Стрхов потому и призывал *верить* в русский дух и *понимать* русский дух, чтобы рассеять подобные сомнения, избавиться от антиреволюционного синдрома. Русский дух, то есть *дух русского человека*, не направит его против подлинных, *существенных* устоев (или начал) русской жизни. Другое дело, что «устои», оправданные на *определенном этапе* русской истории, но все-таки, по своей сути, *преходящие* — рано или поздно не выдержат тяжести новой исторической ситуации. Русский дух может обратиться против этих временных устоев, против своих

собственных исторических проявлений, потерявших всякую актуальность, ставших *препятствием* для самобытного развития, — но он никогда не обратится против своей *глубинной сущности*; его «самоотрицание» никогда не превратится в *самоотречение*, всегда будет, по своей внутренней сути, *самоутверждением* [41].

Добавим, что внутреннее отречение русского человека от русского духа (то есть от *самого себя*, от своей *существенности*, если использовать термин И. В. Киреевского) нередко начинается с «гипотезы», что в русском духе «есть нечто саморазрушительное». За этой гипотезой, когда она набирает достаточное число адептов, как раз и следует *действительное* разрушение русской жизни, которое затем, с помощью тех или иных софизмов, выдается за «подтверждение гипотезы» [42]. Но вернемся к Страхову.

Несомненно, что он *метафизически* оправдал *возможность* русской национальной революции — как возможность творческого, созидательного проявления русского духа в *принципиально новых* формах, отмечающих все *отжившее* и сохраняющих все *живое*.

Во-вторых, Страхов фактически проясняет и ту ситуацию, в которой национальная революция становится *необходимой*. Такая ситуация возникает тогда, когда *космополитическая идея* «мировой миссии» в любой ее форме набирает такую силу, что будущее нации уже явно окрашивается в зловещие тона *космополитической революции*. *Предупредить* эту революцию в *такой* ситуации может лишь одно: *национальная революция*; простое «охранительство» здесь бессильно. Страхов был одним из первых, кто ясно разглядел зарево космополитической революции не в «петербургских пожарах» (устроенных, по одной из версий, теми же поляками[43]), а в «бескровном» потоке антинациональной пропаганды со стороны «литературных» нигилистов. И *потребовал* не «карательных мер», а *напряжения всех русских духовных сил*,

потребовал *подъема русской цивилизации* на качественно новый духовный уровень, достижение которого только и могло предотвратить угрожающий рост космополитических влияний. Потребовал, если называть вещи своими именами, предотвращения **национальной катастрофы** путем **национальной революции** [44].

В силу всего сказанного Николай Николаевич Страхов не просто *имел право* подписать свою статью гордым словом *Русский*. Он был *обязан* взять именно этот «псевдоним», ибо в этой статье нашла выражение не «приватная» точка зрения Н. Н. Страхова — в ней выразил себя *русский дух*, неразрывно связанный с *разумно-свободной личностью* выдающегося русского мыслителя.

Мыслителя, который был немедленно освистан, ослеплен, обвинен в «бандитизме» и т. д. — короче, *к злодеям причтен*. И сделали это фарисеи «патриотизма», которых, естественно, тут же похвалили за «проницательность» сторонники космополитической революции.

* * *

Страхов не сдался. Он продолжал углублять понимание революции: в замечательной работе о Герцене, в «Письмах о нигилизме», в комментариях к «антиреволюционным» рассуждениям Ренана и т. д. Конечно, он делал все это уже значительно осторожнее; он даже «помирился» с Катковым и Ив. Аксаковым, поняв, каким *напрасным трудом* была бы попытка их *вразумить*, то есть поднять их, в сущности, *обывательский* рассудок на уровень философского *разума*. Признаюсь: по моему мнению, в этом «примирении» Страхов был далеко не вполне искренним. Что же, пусть его за это осудят — но не те, кто *всегда заодно* с фарисеями «патриотизма», мечтающими о «стабильности», равнозначной *особенно сегодня* духовной смерти России.

Но, как говорится, нет худа без добра. Центр тяжести своих трудов Страхов перенес в самое ядро культурного

творчества — в философию. И создал, как уже отмечалось, одно из главных произведений русской национальной философии, книгу «Мир как целое», где ключевое понятие *самобытного развития* получило глубочайшее философско-антропологическое раскрытие и обоснование. Благодаря этому *влияние Страхова* — пусть чаще «невидимыми путями», как и в случае *важнейших* идей Киреевского — распространилось на немногих, но зато первоклассных русских мыслителей, по сути продолжавших его дело, **его борьбу**.

Читатель, возможно, скажет: но ведь эта борьба была, в конечном счете, проиграна. Слишком поспешное утверждение. Вспомним уже приводившиеся выше слова Страхова о том, что «развитие и раскрытие» русских духовных сил «требует вековой борьбы, труда и времени, тяжелых усилий, слез и крови». В этой борьбе поражения неизбежны; но уже *от нас* зависит, станет ли временное поражение *поводом* для окончательной *капитуляции* — или *основанием* для *продолжения борьбы*.

Вера в русский дух и понимание русского духа требуют от нас продолжать борьбу. Именно продолжать, а не «начинать с нуля». У нас есть прочная философская опора в плеяде русских мыслителей, которая не оборвалась на Страхова — хотя несомненно, что в деле *философского обоснования национальной революции* «он был *первым*; он был *лучшим*», если повторить слова, сказанные в другой стране, о другом мыслителе, **но о такой же великой борьбе**.

* * *

Кто же был следующим? Ответить на этот вопрос строго «однозначно» нельзя просто потому, что борьбу Страхова продолжил в XIX веке ряд выдающихся русских философов. Но *наиболее логичным* мне представляется переход к творчеству Петра Евгеньевича Астафьева (1846–1893), и вот почему.

Как уже мог заметить читатель (знакомый с первой главой моего исследования), *через 25 лет* после «Рокового вопроса» идею тесной связи между национальной революцией и национальной культурой «воспроизвел» К. Н. Леонтьев (не упоминая о статье Страхова, которая была ему, несомненно, известна, хотя бы в силу весьма пристального внимания Леонтьева к судьбе Ф. М. Достоевского). «Воспроизведение» идеи Страхова заключалось у Леонтьева в ее *полном искажении*, что и само по себе поучительно с точки зрения «истории идей». Но сейчас важнее отметить, что *фальсификация*, проделанная Константином Леонтьевым, получила немедленный и решительный *отпор* со стороны, для него достаточно неожиданной, — со стороны Петра Астафьева, до этой статьи расположенного к Леонтьеву весьма дружелюбно и даже считавшего свои долгом философски обосновать «эстетизм» Леонтьева.

Отпор этот необходимо понять и оценить; ведь и сегодня П. Е. Астафьев характеризуется как «один из представителей дворянско-аристократической реакции», типичный «ретроград», «консерватор» и т.д. Так, взмахом лживого пера, нас пытаются отсечь от мыслителя, который внес свой значительный вклад в понимание того, что русский национализм является делом *волевой личности*. Рассмотрение этого вклада составит следующий шаг к пониманию возможности и необходимости Русской Национальной Революции [45].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Имеется в виду статья «Антиреволюционный синдром в русской консервативной мысли XIX века».

[2] *Тарасов Б. Н.* Историософия Ф. И. Тютчева в современном контексте.— М.: «Наука», 2006. — 160 с.

[3] *Платонов С. Ф.* Сокращенный курс Русской истории. Изд. второе. — Петроград, 1915. — 436 с.

[4] Общественная мысль России XVIII–XX века. Энциклопедия. — М.: РОССПЭН, 2005. — 640 с.

[5] Цит. по изданию: Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1.— М.: «Художественная литература», 1990. — 623 с.

[6] К теме «псевдонима» мы еще вернемся, а пока отметим простой момент: в журнале «Время» Н. Н. Страхову принадлежало столько различных материалов, что без псевдонимов оглавление каждого номера просто пестрело бы его фамилией. Например, в том же 4-м номере за 1863 г., где появился «Роковой вопрос», были помещены две статьи Страхова под его фамилией, а еще две — под псевдонимом Н. Косица.

[7] *К. А. Петерсон* (1811–1890) был, среди прочего, литератором, который получил известность благодаря стихотворению «Сиротка», а точнее, его первой бессмертной строфе: *Вечер был; сверкали звезды; // На дворе мороз трещал; // Шел по улице малютка, // Посинел и весь дрожал.*

[8] См. Русские писатели 1800–1917 гг. Биографический словарь. Т. 4. — М., 1999.

[9] *Гаккебуш М.* Об автономии Польши (воскресающий Лазарь). Второе изд. — М., 1906.

[10] *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Т. 1. — СПб., 1913. Курсив Розанова.

[11] Нельзя не отметить, что *правительство* достаточно быстро разобралось в абсурдности этих обвинений и уже в январе 1864 г. разрешило братьям Достоевским издавать журнал «Эпоха», где снова печатались статьи Страхова. Правда, запрет на участие Страхова в редколлегии журнала был сохранен.

[12] Русский Вестник. 1863. № 5. С. 411. Нелишне добавить, что Катков все-таки лично ответил Страхову на письмо, где тот возражал против клеветнического бреда Петерсона. Напротив, аналогичное письмо Страхова к Ивану Аксакову натолкнулось на высокомерное молчание.

[13] *Страхов Н. Н.* Роковой вопрос // Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. третья. Изд. третье. — Киев, 1897. В этом издании, наряду с «Роковым вопросом», напечатаны письма Страхова к Каткову и Ив. Аксакову, а также ответное письмо Каткова.

[14] Так, один из недавно скончавшихся «идеологов патриотического движения», причем занявший в последние годы жизни

место *ведущего* идеолога, настойчиво утверждал, что вся «идеология Запада» сводится к *гедонизму* (то есть к поиску чувственных наслаждений). Путать то, что Запад навязывает в качестве «идеала» нам, с тем, что составляет действительную *идейную силу* Запада, — ошибка более чем серьезная.

[15] *Балуев Б. П.* Споры о судьбах России. Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». — Тверь: «Булат», 2001.

[16] Если бы Соловьев был действительно *честным* критиком Данилевского, он указал бы, в качестве его прямого предшественника, конечно, не на Г. Рюккерта, а на Н. Н. Стрхова. Но именно честности, элементарной порядочности Соловьеву не доставало, пожалуй, более всего. Поэтому Розанов, сравнивший Соловьева с предателем и лжецом Швабриным из «Капитанской дочки», был психологически весьма точен.

[17] *Балабан И., Тромпчинский В.* История Польши. — СПб., 1909.

[18] См., например, статью «Фейербах» (1864) в той же третьей книжке «Борьбы с Западом», где Стрхов решительно возражает против «мнения Хомякова о происхождении современного материализма» из философии Гегеля (мнения, которое позже широко использовал марксизм).

[19] *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. Л. Советский писатель. 1969. С. 136–137 (примечания на с. 569–570).

[20] См. статью «Антиреволюционный синдром в русской консервативной мысли XIX века».

[21] Причем Тютчев на всякий случай информирует читателя, что такую «русскую географию» *предрек...* древнееврейский пророк Даниил. См. *Тютчев Ф. И.* Лирика. Т. II. — М.: «Наука», 1965. — С. 118.

[22] Уже из этого видно, насколько условен ярлык «гегельянца», постоянно наклеиваемый на Стрхова. Никакой апологии государства как вершины в развитии «мирового духа» у Стрхова нет, как нет и апелляций к «мировому духу», весьма характерных, например, для того же Хомякова.

[23] Как впоследствии Данилевский, и Стрхов не придает *принципиального* значения различию этих понятий.

[24] Для части Польши, отошедшей к России по решению Венского конгресса 1814–1815 гг.

[25] Я был хорошо знаком с настроениями русских людей в Прибалтике и в советское время, и в период «перестройки»; раз-

говорами о «европейской культуре» прибалтов мне буквально прожужжали уши, притом не сами прибалты, а именно русские.

[26] Примером могут служить убеждения, связанные с идеей *самопожертвования*. Когда эта идея выдается за *идеал* нравственной деятельности, она превращается именно в ошибочную, хотя и высокую идею.

[27] Одна из жертв этой идеи — выдающийся польский поэт Адам Мицкевич (1798–1855), чей творческий путь закончился за двадцать лет до смерти, и наступила пора бесплодных попыток осуществить «польскую идею» любыми средствами, вплоть до вступления в отряд «оттоманских казаков», воевавших против России в составе турецкой армии! См. Дерналович М. Адам Мицкевич. Варшава. 1981. С. 67 и далее.

[28] Замечу, что попытка установить некое «принципиальное» различие между «миссионизмом» и «мессианизмом» (в пользу последнего) — не более, чем пустая и опасная игра словами. Сегодня эту игру продолжают апологеты идеи «Москва — Третий Рим».

[29] Этот упрек Данилевскому вовсе не ставит его теорию культурно-исторических типов в один ряд с «историософией» Тютчева и прочих, которым, с точки зрения подлинной *философии истории*, до Данилевского «как до Луны» (или скажем, как до созвездия Андромеды).

[30] В этот «компот» нередко добавляется и «советская цивилизация»; а все вместе, по известному кулинарному рецепту, «тщательно перемешанное», и *называется* «русской цивилизацией».

[31] Им было вполне достаточно «династического союза», традиционного для Европы и не отменяющего государственный суверенитет династически связанных государств.

[32] Сомнение может посеять наше время; но, во-первых, нравственная стойкость русского народа проявляется с каждым днем все сильнее; во-вторых же, временным ослаблением этой стойкости мы во многом «обязаны» нашим «идеологам», которые упорно хотят подменить *русское самосознание* указанным выше «компотом».

[33] Понимание духа как способности и стремления к «совершенно самостоятельному развитию» Страхов детально обосновал в книге «Мир как целое», первое издание которой вышло в

1872 г., но основная часть была написана (и опубликована в ряде журналов, включая и «Время») еще в 1859–1862 гг.

[34] См. публикацию работы Стрхова «Ход нашей литературы, начиная от Ломоносова» в альманахе «Русские страницы» (№ 1. 2006. С. 218). Указанный альманах являлся литературно-художественным приложением к «ФК».

[35] Здесь Стрхов очевидным образом продолжает (и уточняет) размышления Киреевского о «национальной крепости» как основе самостоятельной культуры. Дополнение 2019 г. См. в первом том статьи «Личность и народность в метафизике И. В. Киреевского».

[36] Заметим, что в силу сказанного критерий самобытности *не уравнивает* все народы между собою; народы *различаются* по ясности и мощи проявлений своего народного духа, и это различие имеет весьма существенное значение для народных судеб.

[37] Читатель, вероятно, уже понял, что я говорю о культуре, подразумевая под нею *духовное ядро цивилизации* (а не ее *противоположность*), то есть следуя Стрхову и Данилевскому, но не Шпенглеру.

[38] Я обращаю внимание на выделенное самим Стрховом слово «зоологическое» еще и потому, что позже это слово подхватил «религиозный философ» князь С. Н. Трубецкой — и направил *против* Стрхова и Данилевского, обвинив их в «зоологическом славянофильстве». Впрочем, то обстоятельство, что князь может быть *прохвостом*, вряд ли требует дополнительных комментариев.

[39] Именно этот потенциал *категорически отрицал* Чаадаев, заявляя уже в первом «Философическом письме» о *бесплодной почве нашей родины*. См. работу «“Отравленная льдина”. Очерк жизни и мысли П. Я. Чаадаева» в первом томе.

[40] Это не значит, однако, что, выпав на какое-то время из процесса самобытного развития, народ уже *обречен*; для того и существует потенциал народного духа, чтобы народ имел возможность *возродиться*. Но такое возрождение потребует, несомненно, *самых тяжелых усилий*.

[41] Поэтому вполне *сознательно* В. С. Соловьев, один из самых яростных противников Стрхова в 1880–1890-е годы, призывал русских людей именно к *самоотречению* (а не к самоотрицанию, которое является, по сути, *нормальным* моментом *духовного развития*).

[42] Таковы, по сути, все рассуждения о «русском» характере большевистской революции, в частности, у Бердяева в «Русской идее», и вообще у авторов, напирающих на мнимые «крайности», якобы присущие русскому человеку.

[43] В мае 1862 г. в Петербурге произошел ряд пожаров (наиболее крупный — в Апраксином дворе), сопровождавшихся распространением прокламаций «Молодой России», автором которых был «студент» Петр Заичневский (1842–1896).

[44] Конечно, я никоим образом не хочу сказать, что Н. Н. Страхов понимал свою статью как именно такой призыв. Речь идет о той *внутренней логике* «Рокового вопроса», которая, в определенном смысле, *превосходила* авторское понимание. Но подобное превосходство присуще произведениям всех без исключения *выдающихся* мыслителей.

[45] См. монографию: *Ильин Н. П.* Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019. Опровержение Астафьевым «культурного национализма» Константина Леонтьева рассмотрено в гл. 17.

Десять тезисов о Русской Национальной Революции

Действительность сбывается в тишине,
молча, и до рокового мгновения проходит
немою и незаметною.

Павел Бакунин, 1881 г.

Вводные замечания

Русская жизнь таит в себе безмерную **глубину**. И в этой глубине **русское всегда остается русским**. Вот чего так боятся те, кто захватил нашу поверхность, но бессилён овладеть нашей глубиной. Этот страх они хотят привить и нам, чтобы мы боялись самих себя, приходили в ужас от своей собственной глубины. Нас призывают жить на поверхности, по законам поверхности. Нас пугают тем, что

глубина таит в себе бунт и хаос. Но она таит в себе — **национальную революцию**, революцию духа, революцию во имя законов человеческого достоинства и свободы. И такую революцию несет в себе **каждый из нас** — поскольку он не утратил своей собственной глубины, не выродился в плоское существо, обитающее лишь на поверхности. Внимание к своей духовной глубине, воля утверждать ее законы **для жизни в целом** — вот что необходимо человеку, чтобы стать одним из **соратников** национальной революции. Той революции, которая **в роковое мгновение** выйдет из глубины на поверхность.

Основной характер Русской Национальной Революции я попытался сформулировать в десяти тезисах, помещенных ниже. Эти тезисы вытекают из определенной **философской позиции**, выработанной автором **преимущественно** к творчеству классиков русской национальной философии (П. Е. Астафьев, П. А. Бакунин, Н. Г. Дебольский, Н. Н. Страхов и другие). В данных тезисах не рассматриваются собственно метафизические предпосылки этой позиции; не рассматривается и достаточно важная проблема того, почему Русская Национальная Революция не произошла раньше, с чем связано то предубеждение, которое питали к «революции вообще» многие известные представители русской национальной элиты XIX–XX вв. Все это будет затронуто в специальных статьях, которые я надеюсь опубликовать в обозримом будущем. Сейчас я только хочу исполнить свой первый долг перед глубиной русского духа — развернуто выразить **идею национальной революции** как подлинную **русскую идею сегодня**.

Тезис 1

Нацией является народ, способный к **творческому самосохранению**.

Примечание: Народ и нация носят одно **историческое имя** (русский народ — русская нация) в силу того, что при этом не меняется субъект истории («История есть история **народов**» — Н. Н. Страхов), но меняется **качество** его культурно-исторического бытия. В бытии народа мы имеем относительное равновесие факторов **природных** и фактора чисто человеческого, или **духовного**. Этот последний фактор мы называем в дальнейшем **национальным духом**. В бытии народа-нации **доминирует** национальный дух как начало **сознательной самобытности**, или свободной творческой деятельности, свойственной именно **человеку**.

Тезис 2

В нормальных исторических условиях творческое самосохранение народа происходит **путем созидания**:

а) **жизнеспособного государства**, основные потребности которого удовлетворяются за счет внутренних ресурсов и деятельность которого определяется системой ясно осознанных **национальных интересов**.

б) **самобытной культуры**, которая раскрывает богатство национального духа **во взаимодействии** с другими (духовно близкими) культурами; всяческий «синтез культур» при этом отвергается. Важнейшая задача культуры: раскрыть **национальный идеал** как идеал существенно **личный** для каждого члена нации. Решая эту задачу, самобытная культура постепенно находит свой центр тяжести в **национальной философии**.

Примечание: русская философия — это **сознательный путь русского человека к самому себе**, к национальному идеалу духовной личности.

в) **национальной церкви**, вероучение которой соединяет Божественное Откровение с **естественным богосознанием** данного народа.

Примечание: естественному богосознанию русского народа глубоко созвучно Благовестие: «**Царствие Божие внутри вас есть**»; напротив, ветхозаветная религия **внешнего воз-**

награждения чужда русской духовности и является серьезным психологическим препятствием для воцерковления русского человека.

Тезис 3

В экстремальных исторических условиях творческое самосохранение народа достигается только путем **национальной революции**.

Тезис 4

Историческая ситуация становится экстремальной, а национальная революция **необходимой**:

а) когда происходит целенаправленная консолидация внешних и внутренних **антинациональных сил**, которые выносят свой «приговор» **самому духу данной нации**.

Примечание: ввиду этого внешние войны и внутренние смуты, обусловленные конфликтом геополитических интересов, социально-экономическими проблемами, борьбой за участие во власти между различными сословиями (корпорациями) и так далее, относятся к **нормальным** историческим условиям. В современной России необходимость русской национальной революции связана не с расширением НАТО, коррупцией, сепаратизмом и прочим, а с **тотальной войной**, объявленной русскому духу во всех его проявлениях.

б) когда становится очевидной **несостоятельность привычных методов** государственного, культурного и церковного созидания, их непригодность для **дальнейшего раскрытия (самореализации) русского духа**.

Примечание: именно **второй признак** экстремальной ситуации является **определяющим**. Для России необходимость национальной революции определилась уже **к началу XX века**. В конце XX века уже **почти исчерпан** «лимит времени» на ее осуществление.

Тезис 5

Национальная революция — это не только ответ на вызов врагов нации, но в еще большей степени **отклик на призыв**, исходящий из глубины национального духа; это — императив **радикального духовного обновления**.

Примечание: радикальное обновление означает открытие, утверждение и осуществление новых, **еще не испытанных методов созидания** по всем направлениям, указанным в тезисе 2. Такое обновление не может происходить без **творческого отрицания** старых путей, то есть отрицания не их **былой состоятельности**, а их **действенности** (актуальности) в наше время.

Тезис 6

Возможность национальной революции определяется, в первую очередь, **фактором личности**; любому коллективному проявлению национально-революционной воли предшествует **подвиг личности**, принявшей на себя ответственность за судьбу нации; личности, способной ответить на призыв национального духа даже и тогда, когда этот призыв не слышат (или не хотят услышать) другие.

Примечание: залогом **расширения** национальной революции является **великая сила личного примера**, которая всегда ярко проявлялась в русской исторической жизни.

Тезис 7

Революционное самоопределение личности нельзя детерминировать; национальный дух действует в личности не механически (и не биологически), но через ее **самосознание** и **свободное творческое усилие**. Но такое самоопределение можно и необходимо **мотивировать** философски и идеологически.

Примечание: именно недостаток ясной и глубокой идейно-философской мотивации определил **катастрофическое за-паздывание** национальной революции в России XX века. Построенная на прочном философском фундаменте идеология национальной революции — **неотложная задача русской интеллигенции**; это — настоящее искупление ее вины перед своим народом.

Тезис 8

Первичным **очагом** национальной революции является область **культуры**, где духовная личность заявляет о своей верности национальному духу прямо и непосредственно.

Примечание: так было у всех европейских (арийских и христианских) народов, и русский народ не может быть в данном случае исключением. Национальные революции по почину военных или духовенства характерны для неарийских народов — здесь своя национально-революционная психология. Русский мыслитель, художник, педагог, инженер и так далее — обязан быть сегодня **русским националистом** и, следовательно, национал-революционером. В этом — единственный залог того, что его конкретный **талант** не окажется духовно бесплодным.

Тезис 9

От Русской Православной Церкви недопустимо требовать прямого участия в национальной революции. Сам националист должен **верить**, что приходя в Церковь, он очищает и укрепляет свой национальный дух.

Примечание: этот тезис означает, что созидание национальной церкви — задача нации **в период возвращения к нормальной исторической жизни**. В период национальной революции долг националиста-христианина: максимально **огра-дить Церковь** от революционной бури. В то же время идейные предпосылки для церковной реформы в национально-христианском духе закладываются в ходе национально-революционной борьбы.

Тезис 10

Духовная борьба за национализм уже означает **начало** национальной революции. Окончательная судьба национальной революции непредсказуема. Мы должны **верить в победу и не страшиться поражения.**

Или, говоря словами замечательного русского поэта Аполлона Александровича Майкова:

***Поймите лишь, каких носители вы сил –
И путь осветится, и все падут сомненья,
И дастся вам само, что жребий вам судил.***

Раздел третий

ФУНДАМЕНТ И РАЗНООБРАЗИЕ РУССКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

Политика и философия

(к обоснованию русского национализма)

Мой доклад будет посвящен связи философии и политики, а точнее, выяснению тех, порой безотчетных, философских интуиций, которые лежат **в основе** наших политических симпатий и антипатий. Сразу подчеркну: сегодня я попытаюсь сделать только самый первый шаг в этом направлении. И мне будет нечего возразить тем, кто скажет, что до полного прояснения философских основ политики мне еще далеко. Моя задача сегодня: только наметить верный подход к делу и показать, как этот подход **в принципе** работает.

В чем же суть выбранного мной подхода? Она проста. Я утверждаю: **основные типы политических движений соответствуют, в общем и целом, основным типам философских учений.** Сразу сделаю важное уточнение: если для характеристики типов философии я буду использовать понятия, ставшие достаточно традиционными, устоявшимися, то для характеристики типов политики

я буду использовать термины **сегодняшнего дня**. Я буду говорить здесь языком сегодняшней политической жизни в России, причем языком самым простым, тем, которым говорит большинство людей, а не только искушенные политологи. Такое сочетание сравнительно строгого языка философии и весьма нестрогого языка политики может показаться методически неверным. Но дело в том, что, на мой взгляд, язык политики и не может быть строгим **сам по себе, без философии**, на уровне чисто описательной политологии. А вот если мы разберемся в терминах философии, то и термины политики станут яснее и определеннее.

И второе предварительное замечание. Связав основные типы современных политических движений с основными типами философских учений, я отдам предпочтение **одному** типу политики и **одному** типу философии. Я, конечно, попытаюсь обосновать свое предпочтение, но мне почти наверняка укажут, что я отстаиваю некий **монизм** и в политике, и в философии. Заранее скажу — в определенном смысле это действительно так. Но, на мой взгляд, есть монизм и монизм. Для дурного монизма существует только его принцип, а все остальное как бы не существует и не имеет права на существование. Для монизма иного рода, монизма, который я считаю оправданным, существует один **первопринцип**, который позволяет понять и другие принципы, более того — понять их необходимость **наряду с собой**. Такой первопринцип, на мой взгляд, действительно только один — один в философии и один в политике. Какой именно — я скажу очень скоро.

Но с чего же начать выяснение связи между политикой и философией? Поскольку мы достаточно долго жили в определенную эпоху, вспомню сначала то, чему нас долго пытались учить, так сказать, в обязательном порядке. А именно, утверждалось: в политике имеет место основное противостояние **коммунизма** и **капитализма**. Сразу отмечу то, о чем я уже говорил — зыбкость политических терминов;

о том же противостоянии говорили, как о противостоянии **советского** и **буржуазного**; на место коммунизма ставили «социализм» (и даже «реальный социализм») и т. д. Но все-таки суть одной политической позиции обычно выражалась словом «коммунизм»; что касается позиции противоположной, то она нередко (и даже очень часто) определялась **отрицательно** как **антикоммунизм**; причем определялась так и в официальной идеологии, и в массе ее противников, сознававших себя прежде всего явными (а еще чаще тайными) «антикоммунистами».

Но сейчас для нас важнее другое: указанной политической дихотомии соответствовала более определенная **философская** дихотомия, всем нам известное представление, что существует два основных типа философских учений: **материализм** и **идеализм**. Конечно, и здесь имелись свои терминологические тонкости: нас учили, что есть материализм «вульгарный» и материализм «диалектический»; есть идеализм «субъективный» и «объективный». Но в целом эти тонкости не стирали грани между двумя философскими позициями: через всю историю философии прослеживалась **борьба** материализма и идеализма. В проекции же **на современность** этой философской борьбе соответствовала политическая борьба коммунизма и антикоммунизма, во всех разновидностях последнего, даже если они, эти разновидности, не совпадали с борьбой *за капитализм*, а велись, скажем, с позиций так называемого «религиозного фундаментализма», сочетавшего в политике и антикоммунизм, и антикапитализм.

Итак, в политике коммунизм против антикоммунизма (в скобках — капитализма, но не только его); в философии: материализм против идеализма (и здесь уже скобок, по большому счету, не требовалось). Конечно, какие-то реверансы в пользу идеализма делались, признавалось его историческое значение в процессе углубления материалистической философии; но эти реверансы фактически ограничивались пери-

одом истории философии до середины XIX века, кончались, когда речь заходила об идеализме «после Гегеля». Когда материализм достиг (или якобы достиг) своей высшей формы, идеализм уже стал чистым и безусловным противником.

Такова была, в общем и целом, официальная доктрина. Но, к сожалению, не только официальная. По большому счету, ее разделяли и так называемые «инакомыслящие», только менявшие местами «плюс» и «минус» в своих оценках — как политических, так и философских. Сегодня многие бывшие «антикоммунисты» посыпают голову пеплом, жуют себя за то, что не разглядели противника более опасного, чем коммунизм; очень часто даже встают в ряды нынешних коммунистов, чтобы вести борьбу с этим узанным, наконец, врагом [1]. Только узнан ли он на самом деле? Я утверждаю: **мы не разберемся в политике, пока не разберемся в философии.** Тем более что именно здесь можно разобраться достаточно спокойно, а главное, ясно. Давайте попытаемся это сделать.

Итак, сколько же основных типов философских учений в действительности существует? Обратимся здесь к работе замечательного русского мыслителя Льва Михайловича Лопатина (1855–1920), подлинного классика русской философии; к работе, которая так и называется — «Типические системы философии» [2]. Сразу уточню: я не буду пересказывать эту работу, а изложу скорее свою «рефлексию» на ее содержание, с моей собственной расстановкой акцентов и даже терминологией, которая порой отличается от лопатинской. Насколько отличается, пусть решит тот, кто прочтет работу Лопатина самостоятельно. Итак, сколько же типов философских учений, или, выражаясь несколько иначе, сколько типов **основных философских установок** существует? И здесь надо сказать — в каком-то смысле таких установок **действительно две** — но совсем не в том смысле, о котором говорилось выше. Эти две установки я буду называть **метафизикой** и **позитивизмом**.

Охарактеризую сначала последний. Позитивизм — это **установка на факты** как на некую предельную реальность. Факты — это те явления, события, феномены и т.д., которую образуют совокупность нашего опыта, во всех его разновидностях. Главный тезис позитивизма гласит: не надо искать какой-то реальности **за этими фактами**. Надо изучать **их строение и связь** — только это и является настоящим познанием. Сам Лопатин называет эту установку — **феноменизм**, от слова «феномен». Здесь русский философ проявил несомненную проницательность; его статья появилась в 1906 году, а уже в ближайшие годы на Западе стала быстро набирать силу так называемая «феноменология», как раз и сводившая задачу философии к изучению строения, структуры феноменов, в самом широком смысле слова. Другое дело, что Лопатин недооценил изощренность этой философской установки, считая ее — и считая, по сути, верно — внутренне противоречивой. Почему? Здесь уместно вспомнить другую замечательную статью того же мыслителя — «Аксиомы философии» [3]. В качестве основной среди этих аксиом Лопатин называет следующую: **в каждом явлении что-то является, в каждом действии что-то действует**. Поэтому и феномен (то есть явление), и факт (то есть действие, *factum*) не могут быть предельной реальностью. В них только раскрывается нечто более глубокое, чем они сами — причем никогда не раскрывается до конца, остается реальностью, не исчерпанной своими явлениями и действиями, остается их **первоисточником**. Этот первоисточник называется в философии **субстанцией**. И если принять сформулированную Лопатиным аксиому, то возникает, в противовес позитивизму, или установке на факты — **метафизика**, или **установка на субстанции**. Я сознательно беру слово «субстанция» во множественном числе, ибо вопрос о единственности или множественности субстанций мы сейчас оставляем в стороне. Главное пока другое: наряду с позитивизмом, или установкой на факты,

за которыми ничего не стоит, существует второй тип философии — метафизика, или установка на субстанции. И вот уже в рамках этой второй установки мы различаем два типа **метафизики**, которые назовем пока их традиционными названиями: **материализм и идеализм**.

Сделаем теперь паузу, чтобы сказать следующее. Если бы мы понимали наличие **трех типов** философских систем: двух метафизических (хотя и противоположных) и одного антиметафизического, одинаково враждебного и материализму, и тому, что я пока называю «идеализмом»; если бы мы, далее, понимали связь политики и философии — то, спрашивается, сумели бы мы лучше оценить политическую ситуацию в нашей стране тогда, когда началась так называемая перестройка? Уверен, что сумели бы. Ведь тогда мы бы понимали главное: борьба с коммунизмом в политике, так же, как и борьба с материализмом в философии может вестись с двух диаметрально противоположных позиций; понимали бы, что в основе так называемого «антикоммунизма» может лежать и подлинная философия, и философия, столь же ложная, как и сам коммунизм и его философская опора — материализм. Мы бы поняли, что и в философии, и в политике неизбежна **война на два фронта**. В философии это борьба за подлинную метафизику **против** ложной метафизики (то есть материализма) и **против** отрицания всякой метафизики (то есть позитивизма). В политике — это борьба против коммунизма и против тех, кто называет себя «демократами», а на деле отражает в политике философию позитивизма, так сказать, продолжает здесь эту философию иными средствами.

Конечно, так называемая советская философия сделала многое, чтобы запутать ситуацию с типами философских учений. Во-первых, она внушала, что позитивизм — это только разновидность идеализма; тезис, абсурдный не только потому, что именно позитивизм всегда направлял свою **основную** энергию на борьбу с метафизическими

тенденциями в идеализме, именно позитивизм категорически отрицал ключевое для метафизики понятие **субстанции**. Утверждение, что позитивизм — часть идеализма, на деле верно с точностью наоборот; сам идеализм, утратив метафизический характер, потеряв понятие субстанции, превращается в часть или разновидность позитивизма. Во-вторых, советская философия заклинала, что материализм — это не метафизика, тщательно избегала понятия субстанции, хотя несомненно, что так называемая материя — это именно субстанция, хотя и неверно понятая. И сразу добавлю: в этой путанице проявилась и определенная философская, и определенная политическая тенденция. Во-первых, **ложная** метафизика, каковой является материализм, естественным образом тяготеет к **анти**метафизике, каковой является позитивизм. И не случайно подавляющая часть советских философов, сошедших с позиций материализма, уходила именно в позитивизм, занималась логикой научных фактов, анализом языка и т.п. (пример — известный А. А. Зиновьев и многие другие). А во-вторых, уже на уровне политики, здесь обнаруживалось сродство душ между коммунистами и демократами; каждый коммунист — это потенциальный демократ, подобно тому, как каждый материалист — это потенциальный позитивист. Все это мы видели в период перестройки, видим и сегодня. И когда КПРФ выступает в качестве опоры ельцинского режима [4], то в этом проявляется вовсе не «предательство» или «непоследовательность» ее лидеров; напротив, **в решающий момент** коммунист и демократ всегда будут рядом против общего врага; как в философии — всегда будут рядом материалист и позитивист.

Но теперь мы подошли к ключевой проблеме — к проблеме подлинной метафизики и одновременно подлинной политики. И сразу возникает вопрос — как же назвать соответствующую позицию в политике и в философии? Мы знаем, что в политике она стихийно определилась (или

самоопределилась) как позиция **патриотов**. Знаем мы и их печальную судьбу вплоть до настоящего дня. Самостоятельное патриотическое движение, по большому счету, отсутствует; есть или союз с коммунистами, или альянс с демократами — и в этом союзе, и в этом альянсе патриоты всегда оказываются на третьих ролях, играют, как сейчас принято говорить, «в чужую игру». Не помогает само по себе и отмежевание от коммунистов и демократов; тогда начинается дробление внутри «чистого патриотизма» — короче, все то, что мы наблюдаем уже почти целое десятилетие. И не остается ничего другого, как взглянуть на эти явления философски — а точнее, взглянуть на философию, чтобы снова несколько лучше понять политику.

Выше я сказал, что в философии **лжеметафизике** материализма и **антиметафизике** позитивизма противостоит подлинная метафизика — и назвал эту метафизику по традиции «идеализмом». Но так ли хороша эта традиция — и, вообще, верна ли она? Ведь метафизика, как уже отмечалось, это прежде всего установка на субстанции. Но верно ли называть подлинную субстанцию — **идеей**? Да, такая традиция существует еще со времен Платона, который предполагал, что за миром эмпирических фактов стоит некий «мир идей». Но выдержала ли эта традиция **испытание** временем? Приходится сказать: нет, не выдержала. В современной западной философии идеализм, как уже отмечалось, превратился в разновидность позитивизма, а именно, в так называемую «феноменологию», которую я также упоминал. Логика «феноменологии», связанной с именем Э. Гуссерля, по сути, проста: есть только феномены, явления, а идеи — не что иное, как **основная структура** явлений. Так называемый «феноменологический метод» учит, как во всяком феномене разглядеть его идею, или «эйдос» — именно как фундаментальную структуру феномена, но и только. Никаких субстанций феноменология не признает; эйдос — не субстанция, он не живет, не действует, не имеет

настоящей метафизической **глубины**. Весьма характерно, что в феноменологии понятие глубины заменяется понятием **горизонта**; основное человеческое стремление здесь — не стремление в глубину, а стремление к горизонту; и легко догадаться о тех социально-политических выводах, которые можно тогда сделать.

Но для нас еще интересней то, что нечто подобное произошло и в русской философии, причем даже раньше, чем в западной. И здесь знаменитый Вл. Соловьев учил в конце прошлого века, по сути, тому же, чему стал учить Гуссерль в начале века нынешнего: идеи — не субстанции, они только формальная структура явлений, и вся задача философии — познать эту, как выражался Соловьев, «форму истины». Конечно, Соловьев мыслил, скажем прямо, куда неряшливее Гуссерля, сочетал свою антиметафизику с явным оккультизмом в учении о Софии и с прочим вздором. Но суть дела надо понять ясно: любовь нынешних «демократов» к Соловьеву понятна и с чисто философской точки зрения, то есть помимо его юдофилии, его космополитизма, его религиозного синкретизма. **Идеализм Соловьева и всех его последователей типа Булгакова, Франка и прочих — это, по сути, позитивизм и отрицание метафизики**. И многие наши патриоты, продолжая искать здесь философскую опору патриотизма, изменяют самой метафизической сути патриотизма.

Но как же определить эту суть? И для этого не надо уходить из русской философии; надо только научиться узнавать **русское в русской философии**, русское и подлинно метафизическое. И здесь снова вернемся к работе Лопатина, где настоящая субстанция названа ее подлинным именем, пусть и **не полным**, но все-таки настоящим, даже ключевым. Это имя — понятие или категория **духа**. Вот главное. Подчеркну еще раз: нам не надо пытаться «увидеть» дух, **отбросив** явления (дух не «видится», а **переживается**); надо только понять, в каких явлени-

ях **раскрывается**, а точнее, раскрывает себя подлинная субстанция. Ответ ясен: это явления нашей внутренней жизни, во всех ее проявлениях, а еще точнее сказать, в ее действиях или актах — в актах воли, чувства, понимания, внимания и т. д. Духовная субстанция раскрывает себя здесь прямо и непосредственно, причем абсолютно **достоверно**. Подчеркну этот момент. Если мы чувствуем боль, то нельзя сказать, что нам только **кажется**, что мы ее чувствуем. Мы можем ошибаться, рассуждая относительно **причин** боли, но не можем ошибаться в самом **переживании** боли. Этот момент, повторяю, очень важен. Дух раскрывает себя в нашей внутренней, душевной жизни, раскрывает прямо, хотя и по-разному, с разной степенью глубины — сравним чувство так называемой «физической боли» и, скажем, муки совести, чувство раскаяния и т.д. Раскрывает, конечно, и в актах мысли, понимания, ясного сознания, а не только воли и чувства. Здесь мы имеем дело с настоящей субстанцией, и тот же Лопатин говорит, что подлинная метафизика — это метафизика духа, для которой «начало и основа вещей есть сила духовная в себе, внутренне живая и действенная». Такой тип метафизики он называет **спиритуализмом** и отличает его от идеализма, который «полагает сущность бытия в формальном логическом принципе или идее» [5].

Конечно, здесь требуется уточнить целый ряд моментов. Я коснусь только двух. Во-первых, спиритуализм **не отрицает** идеализма; он признает и даже подчеркивает, что духовная субстанция стремится раскрыть, а правильнее сказать, **выразить** себя в системе ясных идей, а еще лучше сказать, **идеалов**. Об этом ни в коем случае нельзя забывать — но также следует помнить, что идеалы не есть нечто готовое и законченное, что они **создаются** силой духовного творчества, духовной свободы. Мы стремимся к идеалам — но не в том смысле, в котором человек стремится попасть в уже готовое жилище, а в том, в котором он строит это жи-

лице, создает систему идеалов, способных выразить, пусть и не до конца, глубинное содержание духа.

Во-вторых, вы можете сказать: а что же есть в метафизике духа, очень бегло мной очерченной, специфически **русского**? Разве не то же самое говорил и ряд германских метафизиков; разве не встречаются те же представления в метафизике Древней Индии, если уж уйти совсем в глубину веков и народов? Сразу скажу: да, нельзя присваивать себе монополию на понятие духа. Вообще, все **великие** понятия философии есть у всех народов, *способных к метафизике*. Но есть и своя специфика, порой исключительно важная. Так, в русской философии, причем уже на уровне языка, понятие духа тесно соприкасается с понятием **души**. Этого нет ни в греческом языке, ни в латыни; нет в немецком, французском, английском языке, где дух и душа обозначены совершенно разными словами. А это значит, что для русского человека между духом и душой нет непроходимой границы, что для него дух выражает себя прежде всего в **конкретной душевной жизни**. В таком сближении есть свои опасности — но есть и огромное преимущество. Поясню это преимущество, так сказать, от противного.

В западной философии вырождение идеализма в позитивизм началось, вообще говоря, не с борьбы с понятием духа, а именно с отрицания философского значения души, внутреннего опыта — с так называемого «антипсихологизма». В самом начале такая борьба содержала крупицу истины: духовную субстанцию нельзя **отождествлять** с душевной стихией, о чем, кстати, говорили никак не позже западных «антипсихологистов» такие русские мыслители, как Н. Н. Страхов и Н. Г. Дебольский. Но еще опаснее **отрывать** дух от души; и не случайно вслед за изгнанием души в западной философии, в той же «феноменологии» гуссерлианского толка последовало и забвение духа, его угасание в качестве философской категории. Но в русской философии, в настоящей русской метафизике этого не произо-

шло — этому противился сам русский язык, как выражение **народного духа** и той душевной жизни, которая от него производна.

Еще раз подчеркну: я не сказал о понятии духа и десятой части того, что необходимо сказать, даже ограничиваясь самой общей характеристикой этой категории. Я не затронул вопросов «дух и сознание», «дух и личность», «дух и свобода» и ряд других достаточно важных проблем. Моя задача ограничивалась сегодня тем, чтобы только указать на дух как на **ключевое** метафизическое понятие, без которого установка на субстанции теряет смысл. Возвращаясь к вопросу о типах философских систем, мы можем сказать теперь следующее: наряду с позитивизмом (или, по Лопатину, феноменизмом) как системой **антиметафизической**, существует **ложная** метафизика материализма и **подлинная** метафизика духа, или спиритуализм (который, замечу в скобках, не надо путать со «спиритизмом») [6].

Что касается **идеализма**, то он, вопреки расхожему мнению, не есть самостоятельная метафизическая установка: идеализм должен или признать себя подчиненным элементом метафизики духа (ибо духу свойственно творить и утверждать идеалы), или вынужден примыкать к позитивизму и даже к материализму. В последнем альянсе тоже нет ничего удивительного: еще у Платона «мир идей» не мог обойтись без материи как своего онтологического придатка. Напротив, только **метафизика духа** делает возможным, как выражался Лопатин, **единство понимания мира**. Подчеркну это: дух как **первопринцип** не отрицает ни понятия явления, феномена (ибо дух раскрывает себя во всех явлениях, обладает своей «феноменологией духа»), ни понятия материи (ибо понятие материи связано с так называемой **объективацией** духа, о чем в русской философии писали Страхов, Несмелов, Астафьев и другие), ни понятия идеи или идеала (о чем ясно говорилось сегодня).

Но что же следует отсюда для политики? Мы видим, что та политическая позиция, которую я назвал, следуя расхожей терминологии, патриотизмом, — **в принципе** соответствует метафизике духа. Но чтобы это соответствие стало действительным, мы должны внести одно очень важное уточнение.

На практике лагерь совершенных патриотов, особенно идеологов патриотизма, состоит сегодня преимущественно из **идеалистов**, из тех, кто ищет спасения в неких идеальных формулах, типа пресловутой «русской идеи», о которой все говорят и которую никто не может толком сформулировать. Отсюда неизбежные метания между коммунистами и демократами; отсюда — подчеркну особо — отсутствие настоящего **творческого** духа, наивная (а точнее — ленивая) надежда на готовые рецепты, типа симфонии Церкви и государства, на некую **застывшую традицию**, что особенно видно по православно-монархической части патриотов, вроде бы сохраняющих дистанцию и от коммунистов, и от демократов, но не способных к живому развитию, лишенных веры в **творческую силу русского народного духа**. Отсюда — добавлю — и уже просто отвратительные заносы в оккультизм, в магию пола и прочее, что проповедует сегодня Дугин и К°, прямо ссылаясь на пресловутый «серебряный век» со всем его, прямо скажем, маразмом [7].

А потому от всей этой рыхлой массы «патриотов» *следует отличать* подлинный русский **национализм** как политический эквивалент единственно подлинной метафизики — метафизики **духа**. Именно последовательный национализм является альтернативой идеологиям коммунистического, демократического и аморфно-патриотического типа. Вы скажете, что русский национализм уже заявлял о себе, и заявлял без особого успеха. Но, во-первых, русский национализм является той политической позицией, которая вызовет, да и уже вызвала против себя альянс всех других сил, подобно тому, как в русской философии

против спиритуализма выступали и материалисты, и позитивисты, и «идеалисты» типа Соловьева и его эпигонов. Русскому национализму, безусловно, предстоит борьба с самой широкой коалицией — но иного пути нет. А во-вторых, русский национализм пока не обрел своей настоящей философской основы, в лучшем случае черпал ее из чужих национальных источников. Я, конечно, не переоцениваю практического эффекта от создания философии русского национализма — такой эффект не будет мгновенным. Но работа по созданию метафизики духа как философской основы русского национализма должна вестись. Причем такой метафизики духа, которая обладает тремя основными качествами — ясности, полноты и глубины. Глубины, потому что наивно ждать, что мы вообще получим систему понятий, **до конца** раскрывающих дух — иллюзия такой системы и является возвратом к идеализму. Но то, что получено — должно быть **ясным**, точным, трезвым, свободным от всякого оккультизма и псевдодуховности. Наконец, понятие духа должно быть полным — не в том смысле, что оно исчерпает глубину духа, но в том, что станет видна его связь с другими понятиями и принципами. В такой целостной философии духа, отличного от узкого, дурного спиритуализма, найдется свое место и для других вышеупомянутых типов философских систем — но именно **свое место**, а не беспринципный синтез. И подобно этому, в рядах русских националистов, понимающих самый смысл национализма, найдут свое место и те честные люди, которые есть, конечно, и среди представителей других политических позиций. Но сначала — таково мое убеждение — национализм должен четко определить свое собственное лицо, и в политике, и в философии, без всяких компромиссов и уступок. Это трудно, но это возможно.

В заключение попробую подвести итог сказанному. В общем и целом, можно говорить о **четырёх** типах современных политических движений в России, соответствующих

четырем типам философских систем. Во-первых, это так называемые «демократы», которым в философии соответствует строго **антиметафизическая** установка позитивизма на факты, принципиально отделенные от каких-либо субстанций. Можно было бы показать (для чего у меня уже нет времени), что совершенно логично позитивизму соответствует **культ денег** как той **условной** «меры всех вещей», для которой в вещах нет ничего субстанциального. И в этом смысле те, кого мы называем демократами, суть в действительности **плутократы**; но это, повторяю, должен прояснить дальнейший анализ. От демократов-плутократов надо отличать **три политические позиции**, которые **формально** (подчеркиваю, формально) объединяет метафизическая установка на субстанции. Во-первых, это хорошо знакомые нам коммунисты, чьей философской основой является материализм, признание материи единственной настоящей субстанцией. Это — ложная метафизика; ее критика дана в трудах длинного ряда мыслителей; этой критики я сегодня тоже не касался, и пока предоставляю самим слушателям решать, что хуже: антиметафизика плутократов или ложная метафизика коммунистов; на мой взгляд, **обе хуже**. Остаются еще две метафизические позиции: метафизика идеи и метафизика духа; именно эти две позиции пока смешаны **в политике** под общим именем **патриотов**. С моей точки зрения, метафизика идеи — это, строго говоря, не ложная, а именно **непоследовательная** метафизика, и к тому же лишенная **творческого потенциала**, именно в силу своего упования на некие готовые идеи, при забвении той субстанции, которая в действительности **творит** идеи или, лучше сказать, идеалы. Как назвать эту часть патриотов-идеалистов? Тогда, когда они не перетекают в лагерь коммунистов или плутократов (что случается достаточно часто), я назвал бы их **традиционалистами**. В России, это естественно, традиционализм православно-монархического типа, что само по себе и неплохо, но в силу

неточной метафизической установки, этот традиционализм оказался застывшим, если не сказать — мертвым. И наконец, последнее и главное. Подлинной метафизике — метафизике живого, творческого, свободного и — подчеркну — **личностного** духа соответствует подлинный **национализм** как настоящее **ядро** патриотизма. Именно дух является **ключевым** понятием национализма, выражает его философское кредо. **Исходя** из продуманного понятия духа, национализм способен вобрать в себя правду **живой** традиции и вовлечь в национально-патриотическое движение тех индивидуально-честных людей, которые есть и среди приверженцев коммунизма, и среди приверженцев демократии, не понимающих пока той плутократической сути, которая скрывает себя под вывеской «демократии». Но чтобы решать все эти задачи, надо совершать уже следующие шаги, среди которых мне представляется наиболее важным прояснение понятий **национального духа** в политике и **духовной личности** в метафизике. Такие шаги уже делаются на страницах нашего журнала («Русское Самосознание») — и конечно, я имею в виду не только свои статьи. Впрочем, сегодня время не для взаимных комплиментов и не для взаимных разборок — а для совместного духовного труда.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Так поступили, например, писатель Владимир Максимов, долгое время (1974–1992) главный редактор журнала «Континент» (издававшегося на средства А. И. Солженицына), и известный писатель и философ, автор получившего в свое время определенную известность «антисоветского» романа «Зияющие высоты» (1974) Александр Зиновьев.

[2] *Лопатин Л. М.* Типические системы философии // Вопросы философии и психологии. Книга 83, 1906 г., с. 262–294.

[3] *Лопатин Л. М.* Аксмомы философии // Вопросы философии и психологии. Книга 80, 1905 г., с. 335–352.

[4] Напомню два самых позорных решения КПРФ: отказ от поддержки ГКЧП в 1991 г., несмотря на то, что пресловутые «путчисты» опирались на *положительные* результаты *всесоюзного референдума за сохранение СССР*, и столь же позорное «признание» *заведомо фальсифицированных* результатов президентских выборов 1996 г.

[5] *Примечание 2019 г.* «Конкретный спиритуализм» Л. М. Лопатина подробнее рассмотрен мною в очерке «Дух как союзник души», включенном в данное издание (том 1).

[6] По этому вопросу я отсылаю к превосходной книге Стрехова «О вечных истинах (мой спор о спиритизме)» (СПб., 1887). Трудно удержаться от того, чтобы не отметить: склонность путать «спиритуализм» и «спиритизм» особенно заметна в *английской* литературе, за редкими исключениями *философски* бездарной.

[7] *Примечание 2019 г.* Сегодня этот «бродячий идеолог» превратился в помесь почитателя «евразийцев» и поклонника нигилиста М. Хайдеггера. Думаю, что его превращения (при наличии крепкого здоровья) на этом еще не завершились. Глубинной мечтой повзрослевшего Дугина, является, на мой взгляд, «философия члена Государственной Думы».

**Народность как высшее благо.
Этический национализм Н. Г. Дебольского.
Систематическое изложение его основ
и современного значения**

Для всякого народа величайшее
и важнейшее целое есть он сам.

§ 1. Исторические предпосылки

28 февраля 1918 года, когда уже шёл полным ходом распад русского государства и раскол русского народа на «красных», «белых» и прочих, в Царском Селе скончался философ и педагог, который почти сорок лет отстаивал концепцию *сознательного национализма* как необходимого условия *самосохранения* России.

Николай Григорьевич Дебольский не примыкал, да, по-видимому, и не питал особого сочувствия ни к одной из тех многочисленных «правых» партий, которые так загадочно исчезли с политического горизонта в первые же дни мартовского переворота 1917 г., именуемого «февральской революцией». Познакомившись с его взглядами, читатель поймёт, почему такое отчуждение было неизбежным; но главную причину имеет смысл назвать с самого начала. Национализм Н. Г. Дебольского был принципиально несовместим с идеологией, в которой понятие «народности» оказывалось лишь довеском к православию и самодержавию, а фактически и вовсе не имело никакого собственного содержания. Для Дебольского *начало народности*, или *национальности* являлось напротив, не только вполне самостоятельным, но и ключевым принципом, по крайней мере, в аспекте земного исторического бытия. Поэтому можно без всякого преувеличения сказать, что национализм Н. Г. Дебольского имел качественно иной характер, чем тот православно-монархический «традиционализм», неспособность которого ответить на вызов времени Дебольский понял задолго до того, как наступила пора решающих испытаний.

Работы Н. Г. Дебольского, посвящённые «началу народности», написаны, по существу, для наших дней, когда — после «всех обвалов наших поражений» [1] — все большее число мыслящих русских людей начинает понимать необходимость радикального *обновления* русской идеологии. Подлинное обновление является, однако, не разрывом с традицией, но её развитием; обновление — это *способ существования* традиции, раскрытие того, что еще не раскрыто, но пребывает в глубине народного духа. И лучше всего это можно увидеть, проследив связь между переходом Н. Г. Дебольского *от традиционализма к национализму* и той попыткой обновления русской идеологии, которая была сделана еще в первой половине XIX века.

Несомненно, что именно европейские катаклизмы, вызванные Великой французской революцией [2], побудили Николая I и его сподвижников, среди которых выделялась фигура графа С.С.Уварова (1786–1855), поставить задачу: «найти начала, составляющие отличительный характер России и ей исключительно принадлежащие» [3], то есть задачу нового *самоопределения* России в экстремальной исторической ситуации. Два начала — православие и самодержавие — составляли наше давно осознанное наследие, но как отмечал Уваров, «наряду с сими двумя национальными началами находится и третье, не менее важное, не менее сильное: народность». Из этих слов ясно, что с точки зрения творца «тройственной формулы» начало народности было, по крайней мере, *равноценным* с двумя другими началами. Более того, сознательно или нет, но Уваров определяет все три начала в целом как *национальные*, то есть указывает на их общий признак, предельно близкий именно к «новому» началу народности. Можно, конечно, увидеть в этом прямое влияние эпохи, когда идея *нации* выступила на первый план не только во Франции, но и в Германии, и даже в глубоко консервативной Испании. Но Уваров, собственно, и не скрывал своей восприимчивости к «духу времени», подчеркивая, что опознание начала народности требует отказа от «*неподвижности* в идеях»; при определении этого начала «всё затруднение заключалось в соглашении древних и новых понятий», представлений уже сложившихся и еще *становящихся* [4].

Конечно, комментарии С. С. Уварова слишком скупы, чтобы делать из них какие-то точные и окончательные выводы. Проблема народности здесь только *поставлена*. Но, как это часто бывает, настоящее значение «тройственной формулы», способной, при условии серьезного осмысления, стать идейной основой русского самосознания, угадали скорее ее противники, чем сторонники. Последних пленила «триада» в целом, как некий «духовно-полити-

ческий» образ божественной Троицы. Это и понятно, и по-своему верно. Но главное — если говорить не вообще, а в связи с конкретной исторической ситуацией — заключалось все-таки не в триединстве начал как таковом, а в другом: в том, что в традиционной характеристике России как *православного царства* не хватало чего-то очень важного. Именно это необходимое звено было найдено *впервые* и сразу сообщило устойчивость, основательность формуле в целом, что и почувствовали те, кто называл ее «формулой официальной народности», по ее третьему (а для иных — третьестепенному) элементу.

Ясно, однако, что принцип триединства (если даже допустить чисто гипотетически, что Уваров и другие сознательно использовали его методологические возможности) не мог подсказать, *в чём именно* заключалось содержание «недостающего звена» русского самосознания. Начало народности раскрывалось только в реальном *историческом опыте* — опыте новой, *петровский России*. Этот опыт существенно отличался от опыта Московской Руси, где идея «православного царства» казалась вполне адекватным выражением нашей исторической сути. Основной характер этого *нового опыта* верно выражен в словах Н. Н. Страхова о замечательном периоде русской истории, связанном с именем Екатерины Великой: «Время Екатерины было временем удивительного примирения двух противоположных начал, под действием которых развивалась Россия, — наплыва европейского просвещения и ревнивого охранения своей самобытности, своей государственной силы, своих народных интересов. Космополитизм в принципах и народность в практике — уживались и не мешали друг другу почти непонятным образом» [5: 39]. Этот «почти непонятный» сплав *русского и европейского* мы находим, как отмечает Страхов, в фигурах Ломоносова, Карамзина, Державина и многих других, — находим рождение русского человека *нового духовного типа*, нового и в то же время вполне само-

бытного, *почвенного*. Вот этой-то почвой, способной производить из себя новое, но не искусственное и «курьёзное», а органическое и *типическое*, была *народность*.

Этот момент необходимо понять с максимальной ясностью. Именно народность обнаружила ту *пластичность*, которая позволила примирить, казались, непримиримое. Сами по себе ни наше православие, ни наше самодержавие не допускали никакого смешения с чем-то «иным»; европейская культура, религиозные, философские и политические идеи Нового времени были для *идеи* православия и *идеи* самодержавия просто некими «не-А» по отношению к «А». И если «синтез противоположностей» все-таки произошёл, то лишь на почве того, что было не идеей, но живым, пластичным, творческим — короче, *духовным* — началом, на почве народности. Как справедливо отмечает Страхов, долгое время это начало действовало только «в практике», оставаясь неопознанным и безымянным «в теории», некой «анонимной» исторической *силой*. Но опознание этой силы становилось все более необходимым по мере повышения духовного уровня самого «синтеза», перехода от задач по преимуществу утилитарных (создание русского флота, промышленности и т.д.) к задачам собственно *культурным* (наука, искусство и т.п.). Строго говоря, это опознание начала народности возникло уже при Петре I и возобновилось при Елизавете I и Екатерине II, когда всё определённое и настойчивее стала заявлять о себе тема *патриотизма*, любви к Отечеству как *таковому*, а не только к его *идеальной норме* (Святая Русь). «Положительные герои» Фонвизина уже ясно говорят на новом языке патриотизма, от которого остается сделать только шаг к национализму [6].

Но чтобы этот шаг стал из необходимого — неизбежным, начало народности должно было заявить о себе с особенной силой. Это и произошло в Отечественную войну 1812 года. И масштабы, и, главное, внутренний характер этой войны всецело выражены в словах: *Отечество* и *народ*. О борьбе

с польскими интервентами Смутного времени еще можно говорить (хотя и с явной натяжкой) только как о борьбе «за веру» и «за царя». Война 1812 г. была прежде всего войной за Отечество, и в этой войне зримо проявился *национальный характер* русского человека, в своем основном качестве *героической простоты*, художественное изображение которого мы находим на лучших страницах «Войны и мира» [7]. Совершенно бессмысленно *отрывать* это качество, да и русский национальный характер в целом, от религиозного сознания русских людей (сознания, которое было, однако, весьма неоднородным в различных слоях русского народа). Но только слепое доктринерство может отрицать и тот факт, что на борьбу с «нашествием племен» всех русских людей сплотило не сознание своего конфессионального отличия и не монархическая лояльность — их сплотил общий *национальный дух*, снявший, на время общенародной беды, все противоречия между высшими и низшими классами, между ортодоксами и вольнодумцами, монархистами и республиканцами, поклонниками «старинны» и любителями «новизны».

Иначе Россия и не могла победить в этой войне. Николай Страхов писал: «Французы явились как представители космополитической идеи способной, во имя общих начал, прибегать к насилию, к убийству народов; русские явились представителями идеи народной — с любовью охраняющей дух и строй самобытной, органически сложившейся жизни. Вопрос о национальностях был поставлен на Бородинском поле, и русские решили его здесь в первый раз в пользу национальностей» [7: 286].

В этих словах выражен главный смысл войны 1812 года — войны за право *жить по-своему* против силы, которая это право *принципально* отрицала, войны за национализм против космополитизма. И в *такой* войне начало народности играло уже роль не просто физической, но и *главной духовной силы*.

Это поняли или угадали те русские государственные деятели, которые стали искать новую, отвечающую основному характеру эпохи «формулу» русского самосознания. Поэтому С. С. Уваров не только включил в нее понятие «народности», но и назвал эту формулу в целом выражением *национальных* начал русской жизни. К сожалению, призыв к созданию подлинно национальной идеологии, подкрепленный ясным указанием на необходимость особенно внимательно отнестись к раскрытию начала народности, не нашёл в русском образованном обществе отклика, адекватного глубине и серьезности поставленной задачи [8].

Почему так случилось — тема особого разговора. Отметим сейчас лишь один, но исключительно важный момент. Для концептуального осмысления начала народности необходима *философия*, эта «наука самосознания», как личного, так и национального. Конечно, художник может *выразить* это начало в конкретных образах, историк — *выявить* его действие в исторических процессах и т. д.; но только философ может это начало *осмыслить*, то есть понять его онтологическую природу и экзистенциальное значение. Поэтому судьба понимания начала народности оказалась тесно связанной с судьбой русской философии. Раннее славянофильство дает наглядный пример такой связи, хотя пример скорее отрицательный, чем положительный. А. С. Хомяков и другие еще не вполне понимали собственные задачи и принципы философии, искали для неё внешней опоры в религии, — и соответственно сводили народность к православию, отличали первую от второго, в лучшем случае, как пассивную «материю» от активной «формы». Впрочем, даже достоинство народности как «материи» нередко ставилось под сомнение. «Без православия наша народность — дрянь. С православием наша народность имеет мировое значение» — это суждение одного из славянофилов [9] наглядно характеризует порочность такого подхода, принимающего, даже помимо желания его сторонников,

антинациональный характер. Антинациональный не только ввиду эпитета, более уместного в устах какого-нибудь окатоличенного Чаадаева или Печерина, чем православно-го человека. Еще более удручает явная подмена вопроса о началах, составляющих внутренний, самобытный характер русского народа, вопросом о его «мировом значении». Это непонимание существа проблемы (непонимание, о котором ещё пойдет речь ниже) стало, к сожалению, родовой чертой «классического славянофильства» [10]. Так, уже в начале XX века, сын и последователь А. С. Хомякова, весьма авторитетный в тогдашних «правых кругах» Дмитрий Хомяков определял вопрос о национальной самобытности как вопрос... о «племенных идиотизмах» [11]. При таком уровне понимания «борьба с космополитизмом» (к которой призывал тот же Д. А. Хомяков) могла закончиться для подобных «русских националистов» только тем, чем она и закончилась: полной и стремительной капитуляцией.

Можно упомянуть также и о достаточно характерной для русской исторической науки тенденции к преувеличению роли государства как формального института, а ещё чаще — роли верховной власти, или *самодержавия*, опять-таки в ущерб началу народности. Но обсуждение всех относящихся сюда проблем увело бы нас далеко в сторону. Для темы нашей статьи важно подчеркнуть одно: когда в последние десятилетия XIX века стало, наконец, определяться собственное лицо русской философии, её *теоретические основы*, необходимые для понимания начала народности, — выяснилось, что это начало уже в значительной степени «отмыслено», вытеснено или подавлено другими началами, названными в уваровской формуле. А потому требовалась фактически *новая постановка* проблемы народности, её решительное *выделение* в качестве самостоятельной проблемы, даже и ценою нарушения формальных правил «триединого» подхода. Это было тем более необходимо, что традиционный консерватизм во второй половине

19-го века уже фактически «сдал» идею народности силам революции и разрушения; «официальная народность» диалектически перешла в «революционное народничество». В таком переходе была, конечно, и своя внутренняя необходимость: начало народности по существу *выше* противоположности «реакции» и «революции», потому что включает в себе и силу сохраняющую, и силу обновляющую (а при определенных условиях — и силу разрушающую). Но, так или иначе, чем охотнее апеллировали к «народности» слева, тем подозрительней смотрели на нее справа — почти как на беглого холопа, которого необходимо вернуть под крыло православия и самодержавия.

Мыслителю, который попытался радикально преодолеть это самоубийственное для русской идеологии отношение к своему ключевому принципу, и посвящена данная статья.

§ 2. Отцовский завет.

Метафизика, религия и нравственность

В 1859 г. в Санкт-Петербурге появилась небольшая книжка под названием «О любви к Отечеству и труде по слову Божию». Подобные душеполезные сочинения (обычно — более или менее удачные компиляции цитат из Св. Писания) не были в то время редкостью. Однако эта книжка оставляла несколько иное впечатление. В самом начале автор напоминал читателю то место из Евангелия, где ученики предлагают Иисусу истребить «огнём с неба» негостеприимных жителей самарянского селения. Спаситель же отвечает им: «не знаете, какого вы духа (невесте ко его духа есте вы); ибо Сын Человеческий пришёл не губить души человеческие, а спасать» (Лук.9: 54–56).

Вопрос «*какого духа мы?*» автор книги считает тем главным вопросом, который должны задать себе русские люди, его современники. Предлагает он и свой ответ: «любовь наша должна быть обращена к Отечеству земному, видимо-

му и временному; и — к Отечеству небесному, невидимому и вечному. Из этой любви к двоякому Отечеству слагается истинный дух нашей жизни — *христианско — отечественный* <...>. Этот дух должен быть главным основанием, коренным началом нашей жизни, деяний и нравственности. Этот дух должен быть отличительным свойством нашим; в этом духе должна выражаться наша личность, наш характер или нрав» [12: 2–3].

Не столь тривиально, как обычно, звучит и сказанное затем в подкрепление мысли о необходимости такой двудеиной любви и двудеиной духовности. Автор не тщится отыскать в Евангелии призывы *любить земное Отечество* — потому что таких призывов там просто нет. Тема Евангелия — любовь к небесному Отечеству, вера в его Царя, Христа-Спасителя. Но совместная вера, *единоверие* всех русских людей является важнейшим условием их подлинного духовного единства, «*единства настроения, убеждения и любви*»; эта вера укрепляет духовную связь и между современниками, и между целыми поколениями, будучи *верой нашей и отцов наших*.

Но одного религиозного единоверия недостаточно; с ним должно соединяться воспитание «*в духе отечественной народности*», в духе любви к «*нравам и обычаям своеземным, которые бы нас связывали с соотечественниками и являли в нас тех, кто мы по имени (то есть Русских)*» [12: 22]. Автор добавляет; «*Безразличие к отчизне есть монета без образа и начертания, о которой нельзя сказать: чья она*»; человек, безразличный к своему земному Отечеству, есть «*бесхарактерное, бескачественное существо*».

Написал эту книжку Григорий Сергеевич Дебольский (1808–1872), протоиерей, настоятель Казанского собора в Санкт-Петербурге, отец Николая Дебольского (1842–1918), выдающегося русского философа и педагога. Можно без особого преувеличения сказать, что отец задал те темы, разработке которых посвятил себя сын. Конечно, многое из

того, что казалось отцу простым и ясным, открылось сыну в своей настоящей сложности и многозначности. Он понял, в частности, насколько непросто соединить любовь к Отечеству небесному с любовью к Отечеству земному, какие глубокие и тяжёлые конфликты здесь возможны, сколь велик соблазн *упростить* задачу, сведя народность к церковности. Но он сохранил убеждение в том, что подлинное *двуединство* возможно; сохранил и отцовское представление о «духе отечественной народности» как основе *нравственного характера* человека, его превращения из «бескачественного существа» в *личность*.

Поначалу, однако, интересы юного Николая Дебольского привлекала совсем другая область, что было связано и с его несомненным математическим дарованием. К слову сказать, в царствование Александра II уже утратил силу закона один из самых древних, но не самых лучших обычаев, который обязывал сыновей священников идти по стезе отцов, независимо от собственных склонностей и способностей. Николай Дебольский поступил в Горный институт, а вскоре перешёл на физико-математический факультет Санкт-Петербургского Университета, который закончил в 1865 г., получив звание кандидата естественных наук. Но как и в случае Н. Н. Страхова, интересы Н. Г. Дебольского вскоре переместились из области «точных наук» в сферу философии, занятия которой он сумел, к тому же, сочетать с плодотворной практической деятельностью, с занятиями педагогикой, проблемами образования и воспитания [13].

Но на этой стороне его творчества мы остановимся чуть позже, а пока отметим, что в 1870 г. появилась его первая чисто философская работа «Введение в учение о познании». Интересно, что в самом начале этой книги Дебольский мимоходом формулирует свою позицию в споре сторонников и противников «общественного прогресса» — позицию, которую занимают «люди, могущие правильно оценить, что приобретено и что утрачено сравнительно с прошлым, и действо-

вать сообразно этой оценке» [14: 2]. Звучит почти тривиально, а между тем для усвоения этого простого правила очень часто не хватает мудрости ни у философов, ни у политиков.

Последующие годы показали, что «уход» Николая Дебольского в философию не был лишь удовлетворением индивидуальных запросов его духа, и в России появился ещё один самостоятельный и серьёзный мыслитель. Б. В. Яковенко, автор ряда исследований по истории русской и западной философии, утверждал (уже в эмиграции), что «только с Юркевича, Соловьёва и Дебольского начинают в России впервые размышлять подлинно философски» [15]. Не будем обсуждать это высказывание в целом. Отметим только, что Борис Яковенко был весьма далёк от каких-либо симпатий к русскому национализму и имел в виду собственно философские, гносеологические и онтологические воззрения Дебольского; но, вольно или невольно, он сказал нечто большее. *Размышлять подлинно философски* — эти слова определяют не *тему*, а *характер* размышлений. Именно так размышлял Дебольский и о природе сущего, и о задачах образования, и о начале народности [16].

Теоретико-философский характер имеют книги Н. Г. Дебольского «О диалектическом методе» (1872), «Философия будущего. Соображения о её начале, предмете и системе» (1882), «Философия феноменального формализма» (т. 1, 1892; т. 2, 1895) и большое число статей, появлявшихся, главным образом, в «Журнале Министерства Народного Просвещения» (ЖМНП) вплоть до самой смерти мыслителя [17]. Метафизика Дебольского (которую он определял как «учение о сверхопытном») требует, конечно, особого рассмотрения. Уровень его отвлеченного мышления исключительно высок, и можно сказать, что Дебольский-метафизик — весьма *трудный* автор, и не только для любителей легкого чтения в философии. Поэтому очень кратко отмечу лишь один аспект его метафизики, непосредственно связанный с темой данной статьи.

«Философия есть наука *первичных* истин, т. е. наука, возводящая исследование своего предмета к *первому* началу, к началу, далее которого наш ум не может восходить по самой его природе» [18: 6]. Этим отличается философия от всех частных, или специальных наук; они имеют свои начала, но это начала *вторичные*, «начертанные не самою природою ума, а некоторыми условными предположениями, далее уже не исследуемыми»; таковы, например, начала естествознания, восходящие к понятию *вещества*, или начала математики, в основе которых лежит понятие *величины*. Оправдать (или, напротив, отвергнуть) вторичные начала специальных наук может только философия (как бы это ни раздражало представителей этих наук).

Но вот в своей собственной области, области *первичных истин*, связанных с первым началом, или *абсолютным умом*, возможности философии уже ограничены. Дебольский абсолютно ясно выражает суть этой ограниченности, достаточно только вчитаться в следующие слова: «Абсолютный ум *является как форма или закон в нашем, субъективном или мыслящем, уме*» [18: 2]. Другими словами, мы познаем абсолютные истины (или «законы ума») только с их формальной, а не содержательной стороны. Но что это значит конкретно?

Здесь Дебольский вспоминает древнюю триаду *истины, добра и красоты*, к познанию которой устремлена *философия*. Но достигнув зрелости, она начинает понимать, что бесполезно искать *абсолютные* ответы на вопросы о истине, добре и красоте; делать это — значит претендовать на абсолютное знание, которым обладает только сам Абсолютный ум. «Умная природа» человека проявляется в способности более скромной, но не менее важной: в способности *различать* истину и ложь (ум логический), добро и зло (ум нравственный), прекрасное и безобразное (ум эстетический). Это конечно, не три ума, но три стороны одного цельного человеческого ума как образа или явления

Абсолютного в конечном существе. Подчеркнём: согласно Дебольскому, *безусловное* значение принадлежит только этим различиям как таковым, а не тому конкретному содержанию, которое мы в них вкладываем. Принимать за истину или добро мы можем и то, что таковыми не является; но мы не можем не воспринимать действительность иначе, как в этих *основных формах человеческого ума*, имеющих свое основание в Абсолютном.

И здесь мы подходим к моменту, очень важному для учения Дебольского о нравственном смысле начала народности. Существованию Бога и Его образа в человеке мы обязаны тем, что у нас *есть* нравственность, поскольку в её основе «лежит различие *хорошего и дурного*». Поэтому вполне правильно утверждать, что нравственность невозможна без религии, то есть без связи человека с первоисточником безусловной нравственной оценки. Но совершенно неверно думать, что нравственность, в её конкретном содержании, в *конкретном наполнении формальных понятий добра и зла*, хорошего и дурного и т.д., имеет исключительно «религиозный характер». Бог требует от нас *различать* добро и зло, стремиться к первому и избегать второго — но на этом, строго говоря, и кончается непосредственное проявление Бога в нравственном сознании человека. «Безусловное предписание — отмечает Дебольский — требует направления воли к добру, но в чём состоит добро — этому может научить только *опыт*» [19].

Конкретная *цель* нравственной деятельности устанавливается не религией извне, а вытекает из всего жизненного опыта человека; мы не должны *перекладывать на Бога* не только нашу ответственность за *достижение* этой цели, но и нашу ответственность за её *содержание* (видя в нем лишь «заповеди», *данные свыше*, которым остается только *слепо подчиняться*).

Нетрудно догадаться, какой взрыв праведного гнева способно вызвать такое понимание нравственности — получа-

ющей от религии *санкцию*, но не содержание — у завзятых ортодоксов; как оно может смутить и тех, кто привык бездумно повторять ходячие фразы о «христианской этике», якобы общей для всего «человечества». А между тем именно перенесение на Бога человеческих представлений о добре и зле является основным источником безверия и даже богоборчества (вспомним «бунт» Ивана Карамазова). Бог отвечает за то, что мы *различаем* добро и зло, но не за то, что именно мы *считаем* добром и злом (таков, по существу, настоящий смысл предания о древе *познания* добра и зла). В этом смысле Он, несомненно, стоит *выше* различия добра и зла [20], не подлежит здесь человеческому суду. Н. Г. Дебольский, как впоследствии В. И. Несмелов, решительно отвергал представление о том, что Бог «стимулирует» нравственную деятельность человека посредством наград за добродетель и наказаний за порок — какие бы прочные корни ни пустило это, по существу *иудео-языческое* (по выражению Несмелова) представление в самом христианстве, а если говорить откровенно, то и в православии [21].

Из сказанного следует, во-первых, что наши конкретные нравственные принципы не имеют абсолютного значения, исходя из которого мы могли бы судить *всех и вся* (в том числе и самого Бога — любимое занятие «критиков христианства»). В силу конечности человеческого духа эти принципы всегда ограничены, особенно тогда, когда они определяют достижимую (в условиях земного существования человека) цель нравственной деятельности. Роняет ли это их ценность для нас, да и в глазах Бога? Никоим образом, потому что без нравственных принципов, без ясной цели нравственной деятельности мы перестаем быть людьми, изменяем самим себе и своей богоподобной сущности. А во-вторых (и это главное), если конкретные цели нравственной деятельности не имеют того абсолютного значения, которое имеет самое различие добра и зла, то эти цели вовсе не должны быть *тождественными* для всех людей.

Люди не только *фактически* имеют различные нравственные идеалы, если брать их в конкретном, а не отвлеченном виде, но так и *должно быть* по существу дела. Но на этом принципиальном моменте мы ещё остановимся ниже (а также на том, почему здоровое понимание ограниченности конкретных этических принципов не ведёт к нравственно-му релятивизму [22]).

Взгляды Н. Г. Дебольского на двойственную природу нравственности — божественную по форме и человеческую по содержанию — были связаны не только с его метафизикой. Как уже отмечалось, Дебольский-философ никогда не вытеснял Дебольского-педагога, причем не только педагога-теоретика, но и педагога-практика; сначала преподавателя и воспитателя в 1-ой военной гимназии, потом — инспектора школ технического общества, наконец — преподавателя и председателя педагогического совета гимназии княгини Оболенской (добавим, что в период 1882–1887 гг. Дебольский преподавал в Санкт-Петербургской Духовной Академии, читая там курсы по метафизике, логике и психологии). Только составив ясное представление о реальных проблемах русской школы на всех её уровнях, Дебольский перешёл на службу в Министерство Народного Просвещения (не прекращая работы в гимназии), «где и оставался до конца жизни, достигнув высокого служебного положения и некоторого влияния на ход дела» [23].

Снова приходится сказать — педагогические воззрения Н. Г. Дебольского, изложенные в книгах «Философские основы нравственного воспитания» (1880), «О подготовке родителей и воспитателей» (1883) и др., требуют особого разговора. Отмечу здесь только его статью «Чем должна быть русская общеобразовательная школа?» (1900), которая звучит сегодня вполне злободневно. Поводом для неё стал спор сторонников «классической» и «реальной» концепции средней школы, с ориентацией, в первом случае, на общую культуру учащихся, во втором — на их профес-

сиональную специализацию. Дебольский показывает, что сам этот *дуализм* есть чисто *национальное* явление — но не русское, а западноевропейское, естественное в Европе, но «у нас в России не имеющее исторической почвы» и «пересаженное к нам единственно по духу подражания Европе» [24]. В противовес этому дуализму Дебольский выдвигает «*требование единой общеобразовательной школы как нашего национального педагогического идеала*». Однако для реализации этого идеала надо решить основную методическую проблему: найти верное сочетание обязательного минимума общеобразовательных сведений со свободным, индивидуальным выбором тех предметов, которые для каждого учащегося составят *его собственный общеобразовательный максимум* [25].

Размышления Дебольского о способах решения этой проблемы бросают яркий свет на положение отечественной школы не только до революции, но и в последующие периоды нашей истории. В частности, советская педагогика, приняв в принципе верную ориентацию именно на общеобразовательную школу, не сумела решить ключевой вопрос о том, как в рамках такой школы найти пути реализации индивидуальных талантов и склонностей. В итоге *эгалитарная* система образования стала постепенно уступать место не менее, если не более ложной *элитарной*. Ложной не только потому, что доступ учащихся во всевозможные «*спецшколы*» нередко определяется факторами (связи и доходы родителей), не имеющими отношения к действительным талантам подростков [26]. Важнее другое. Как настойчиво подчеркивал Дебольский, школа должна формировать не «*талант*», а *личность* учащегося; без такого развития личности (с её важнейшей способностью *нравственного самоопределения*) никакие таланты не пойдут впрок ни самому человеку, ни обществу. Сегодня мы ясно видим: пресловутая «*утечка мозгов*», профессиональная безответственность, готовность «*талантливо*» мошенни-

чать и служить любым «хозяевам жизни» — всё это плоды педагогики, чуждой идее *воспитания личности в национальном духе*.

В образе Дебольского-педагога уже зримо проступают черты Дебольского-националиста, мыслителя, обосновавшего значение принципа народности, или национальности, как основного начала русской идеологии и русской жизни. Этому обоснованию была посвящена его книга «О высшем благе, или о верховной цели нравственной деятельности» (1886); спустя четверть века он вернулся к той же теме в работе «О содержании нравственного закона» [27]. Вернулся, чтобы остаться в очередной раз непонятым и просто не услышанным — ни борцами за «народную свободу», раздувавшими пожар *антинациональной* революции, ни их противниками, твердившими свои бессильные «православно-монархические» заклинания.

Начало XX века стало для Н. Г. Дебольского временем тяжёлых личных трагедий. Еще в 1903 г. преждевременно ушёл из жизни его старший сын Николай (родился в 1869 г.), талантливый юрист, успевший получить известность как историк русского права. Потом скончалась жена, разделявшая долгие годы его философские и педагогические интересы. Но поистине страшным стал последний год жизни мыслителя, год, когда умер его второй сын Владимир (1877-1917), историк, педагог, директор одной из варшавских гимназий. Наконец, год разрушения той России, сохранение которой Н. Г. Дебольский считал *высшим нравственным долгом* каждого русского человека. Возможность этой трагедии он ясно предвидел, отмечая, что XX век станет веком распада всех государств, не достигших *сознательного* национального единства, и предупреждая, что в России «процесс её национального объединения далеко еще не завершился, и ныне даже трудно предсказать его окончательный исход» [28]. Но, в отличие от многих мрачных пророков (скорее *помогавших* исполнению своих пророчеств безот-

ветственной болтовней о несовместимости «русской всечеловечности» и «буржуазного национализма»), Дебольский разглядел не только возможный конец Российского государства, но и его подлинное *начало*, источник восстановления и обновления как в прошлом, так и в будущем.

§3. Национальная нравственность. Первые наброски учения

Ключевая мысль Н. Г. Дебольского — о связи между началом народности и принципом нравственной деятельности человека — наметилась уже в его работе «Философские основы нравственного воспитания» (1880), хотя ещё в далеко не законченном виде, в выражениях, которые напоминали «розовый национализм» ранних славянофилов и Ф. М. Достоевского, с его «всечеловеческими» иллюзиями. Тем не менее, уже тогда Дебольский высказал убеждение в том, что *конкретная* нравственность не может не быть *национальной*. Он писал: «Привычка представлять нравственность лишь при помощи бледных отвлечённостей мешает многим понять истинный смысл выражения “национальная нравственность”. Причем тут национальность? — могут они спросить. Разве не всегда и везде человек должен быть одинаково нравственен, то есть честен, правдив, доброжелателен, трудолюбив и т.д.? Но дело в том, что эти качества сами по себе — только *общие* *схемы* нравственной деятельности, не указывающие для нее никакого положительного направления, то есть проникающей ее руководящей идеи» [29: 113].

Замечательная черта Н. Г. Дебольского: сочетание мощного метафизического ума, способности отвлекаться от всего эмпирического — и здравого практического смысла, понимания того, что все идеальные схемы и формы (которые нельзя установить без такого отвлечения) нуждаются в конкретном *наполнении*. Так обстоит дело и со схемами

нравственной деятельности, её нормами, императивами, заповедями и т.д. Вспомним бесконечные споры о том, как понимать (и как исполнять!) заповедь «не убий», а тем более заповедь «любви к врагам». Даже в отнюдь не экстремальных, самых обыденных ситуациях далеко не всегда ясно, что значит быть правдивым — если абстрактная правдивость оборачивается конкретным предательством или жестокостью. Что значит быть трудолюбивым, если приходится выбирать между работой, которой требуют от нас условия жизни, общество, семья и т. д., — и работой, к которой лежит душа, с которой связан наш настоящий талант? Общие схемы, подчеркивает Дебольский, не определяют конкретного образа действия, а потому и не формируют подлинных нравственных *убеждений*. Можно знать и даже уважать все заповеди и нормы — и оставаться человеком, в сущности, безнравственным, не в смысле отрицания нравственности, а в смысле фактического безразличия к ней, ввиду неспособности находить *нравственное решение* конкретных жизненно важных проблем.

Выработка нравственных убеждений возможна лишь на почве воспитания и образования в национальном духе, на почве наполнения «общечеловеческих» нравственных схем национальным содержанием — такова основная мысль Дебольского. В работе 1880-го года он выражает эту мысль так: «национальное начало нравственности стремится вывести весь круг этих убеждений из того *частного* национального идеала, который выражает своеобразную задачу данного народа в общечеловеческом развитии. Национальная нравственность есть не что иное, как *сознательное* подчинение своих действий этой задаче. *Общечеловеческое* не имеет *собственной* реальности, поэтому оно не может быть возводимо и в идею. *Общечеловеческое* существует лишь в *национальном*, ибо национальное есть не что иное, как *племенное*, достигшее общечеловеческого значения. Поэтому развивать общечеловеческое можно лишь в *национальном*.

Все *общечеловеческое достояние* есть не что иное, как собрание национальных продуктов: *чистую науку* пустили в мир не *люди вообще*, а *греки*; *реформацию* — не *люди вообще*, а *немцы*; *революцию* — *французы*, *парламентаризм* — *англичане*. Вывести из истории своего народа — что он может внести в общечеловеческое развитие, *подчинить* этой цели или этим целям свои убеждения и действия — вот что значит руководствоваться *началом национальной нравственности*» [29: 114].

В этих суждениях Дебольского еще заметно влияние ранних славянофилов (точнее, влияние установки, *общей* для славянофилов и западников); но оно уже преодолевается в самом существенном пункте. Для славянофилов понятие «человечества» принципиально *выше* понятия народности; они, по сути дела, остались верны гегелевскому тезису о «безусловном примате универсально-исторических интересов над национальным своеобразием» [30]; вспомним известные слова К. С. Аксакова (из статьи «О русском воззрении») о том, что только причастность к «делу человечества» оправдывает существование народа. В 1880 г. Дебольский ещё говорит нечто похожее, но уже существенно иначе расставляет акценты, делает ударение на том, что человечество — это лишь понятие, *отвлеченное* от многообразия национальностей, что каждый народ делает *своё* дело, которое, однако, в силу собственного величия, получает то или иное значение для *всех* народов. Совокупность таких национальных дел и составляет человеческую культуру; в этой последней нет других *деятелей*, кроме конкретных народов; всё, что здесь создается, создается ими одними.

Но при этом возникает вопрос, на который Дебольский ещё не дает вполне ясного ответа. Продукты национального творчества — и с этим трудно спорить — имеют различную цену, различное духовное значение и достоинство. В одних случаях создается «чистая наука», в других — «революция» и т.д. Каким же критерием измерять это достоинство? Пока

Дебольский еще склоняется к точке зрения славянофилов, измеряя продукты национального творчества именно их значением для «всего человечества». Отвлечённое и неопределенное по-прежнему остается критерием реального и конкретного. При этом сразу возникает характерная проблема: а есть ли такие «продукты», которые, действительно, оценило «всё человечество»? И «чистую науку», и «парламентаризм», и «реформацию» оценили явно не все; пожалуй, только «революция» нашла отклик во всех уголках земного шара. Похоже, чем *ниже* качество «продукта», тем быстрее его оценивает «всё человечество». Можно, конечно, принимать в расчет отклик и оценку не всех, а только «передовых» народов. Но «передовых» в чем? В «чистой науке», в глубине религиозных воззрений, в «массовой культуре», в «революционной энергии», в «демократических институтах»? Ссылаться на «передовые народы» — значит оценивать национальное национальным же, но только не своим, а *чужим*. Это отмечали еще «классические славянофилы»: «Мы уже полтора столетия стоим на почве исключительной национальности европейской, в жертву которой приносится наша народность» — сетовал в той же статье Константин Аксаков. Но вместо того, чтобы сделать отсюда единственно верный вывод, что первичный критерий для оценки культурного творчества каждой нации надо искать *в ней самой*, они фактически учили тому, что самобытность русского народа заключается именно в его «все-человечности», то есть в *отсутствии* самобытности. Этот софизм, увы, не делает их концепцию более состоятельной.

Несостоятельна эта концепция по двум очевидным причинам. Во-первых, имея за плечами значительно более долгую, чем у России, историю культурного развития (а с учетом античности — несравненно более долгую), Европа, даже помимо своего желания, уже сделала существенно больший вклад в «общечеловеческое достояние», вклад, который вряд ли способна перевесить пассивная «все-

мирная отзывчивость» русского народа, если таковая вообще имеет место. А во-вторых, если уповать на то, что в *будущем* положение дел изменится, то всё равно критерий ценности предстоящих деяний русского народа остается *внешним* для него самого, внешним и потому *неопределённым*. Вольно или невольно, славянофилы (а по их следам Достоевский) подвели теоретический фундамент под формулировку «русской идеи» В. С. Соловьёвым, который считал, что русский народ должен стать *орудием* построения утопической «вселенской теократии», смоделированной по образцу *неудавшихся* теократий прошлого (иудейской и католической). Отметим этот важный урок: напирая на какую-то *неслыханную* самобытность русского народа, славянофилы фактически отказали ему во всякой самобытности! *Самобытность, но в меру* — таково «золотое правило» здравого национализма.

Мы видим, что Н. Г. Дебольский чуть было не повторил ошибку славянофилов, привязавших творчество русской нации к «вкладу в общечеловеческое достояние». Но, как говорится, «чуть-чуть не считается». Оказавшись на историческом распутье русского самосознания, Н. Г. Дебольский выбрал другой, единственно верный путь.

Каждый народ самобытен по-своему; но здесь существует и некий общий знаменатель, необходимый признак того, что народ является *нацией* в собственном смысле слова. Уже в рассматриваемой работе Дебольский устанавливает, в первом приближении, *определение* нации, которое славянофилы фактически оставили без внимания. Он, правда, повторяет при этом и определение, близкое к славянофильскому: «*национальное* есть не что иное, как *племенное*, достигшее *общечеловеческого* значения». В такой характеристике есть своя доля истины: нация *значима* не только для себя, но и для всех других народов, которые не могут её игнорировать, даже если захотят. Но чтобы вызывать у других уважение к себе, нация должна определяться не толь-

ко через других, но и через себя, иметь *самоопределение*. Ходить за таким самоопределением слишком далеко нет никакой нужды; не надо для этого погружаться и в «дебри метафизики», — достаточно знать исторический опыт и своего собственного, и других народов. Этот опыт указывает на внутреннюю связь понятия *нации* и понятия *государства*. Дебольский пишет: «Племя, становясь началом и источником государственного единства, обращается в *национальность*. Отсюда видно, что не всякое племя в состоянии возвыситься до значения национальности, но только такое племя, которое имеет в себе достаточно внутренних сил для подчинения своей идеи — идее государства, для осуществления себя в виде государственного единства» [29: 111]. Дебольский не открывает здесь америк, подобных славянофильской «всечеловечности»; он просто указывает *эмпирически* первичный и необходимый (пусть не единственный и даже не коренной в *метафизическом* смысле) признак нации — это племя, *способное* осуществить себя в виде государственного единства, *способное создать и сохранить* государство как высший тип конкретного общественного союза.

Подчеркнем: *первично* здесь не государство, а именно племя, *создающее* государство, проникнутое *национально* — *государственным духом*.

Уже в этой работе Дебольского определилась основная терминология, которой он придерживался и в дальнейшем. Эта терминология, в сущности, проста, но имеет (что очень важно понять) как бы два уровня, которые можно назвать эмпирическим и метафизическим, опытным и выходящим за пределы опыта. На первом уровне Дебольский различает *народ (нацию)* и *племя* (этнос). Заметим, что для Дебольского «народ» и «нация» — синонимы, или собственно русское и латинское по корню название одной реальности; точно так же обстоит дело со словом «племя» и греческим по корню словом «этнос». Народ (нация) — это племя (этнос), способное к государственному строительству. Ника-

кое племя не может достичь статуса нации, не доказав эту способность на деле.

Естественно, что такая терминология противоречит *мифу* (созданному с дальним космополитическим прицелом) о неких «многонациональных государствах», которых в природе никогда не существовало, если не иметь в виду государства, находящиеся в стадии явного распада (их, впрочем, тоже совершенно неверно называть «многонациональными»; мы имеем в этом случае только совокупность племен, не способных к национально-государственному сотрудничеству) [31]. Любое государство, не обреченное на заведомое исчезновение, является *национальным*, включает в себе *одну* нацию; но это, конечно, вовсе не исключает *полиэтничности* государства. Дебольский писал: «Национальному характеру данного государства не мешает его разноплеменность, лишь бы оно было тесно сплочено духовным единством наиболее сильного племени», то есть племени, которое осуществилось как нация, сплотив при этом вокруг себя другие племена — сплотив в одну нацию, в составе единого разноплеменного государства. И спустя четверть века Дебольский указывал на «главный вопрос» российской действительности: вопрос об «истинно-национальном объединении России», который, в свою очередь, подразумевает «вопрос об объединяющей способности того племени, которое и по численности, и по историческим условиям служит для России скрепляющим цементом — т. е. племени великорусского». А убедительный ответ на этот последний вопрос возможен лишь при условии «*сознательного* единства самого русского народа» [32].

Первый, эмпирический уровень терминологии Дебольского тесно связан со вторым уровнем, как «внешнее» связано с «внутренним». Понятие народа, или нации выражает нечто уже состоявшееся, реализованное или, если угодно, «материализованное» — достигнутое данным племенем *состояние* государственного единства. Но глубже

этого состояния, в *основе* этого единства лежит творящий их *дух*, который Дебольский и называет, вслед за Уваровым, *народностью*, или *национальностью*. Принципиальное значение имеет не надуманное различие между «русской народностью» и «европейскими национальностями», на котором настаивали славянофилы, но различие между народом и народностью, нацией и национальностью. Нации может еще не быть — но она возникнет, если в отдельных (пусть далеко не всех и даже очень немногих) членах данного племени живет подлинный национальный (а не только племенной) дух, если их уже соединяет *начало народности*. И пока сохраняется это начало, сохраняется и возможность *восстановления* национально-государственного состояния, возрождения нации и государства.

Понятно, что именно в силу её внутреннего, метафизического характера народность, или национальность значительно труднее «определить» через какие-то наглядные признаки, типа государственного союза. Но уже в цитируемой работе Дебольский находит важное и точное выражение для самого существа народности, когда пишет: «**Историческое достоинство племени состоит в его силе для борьбы за свой духовный тип**». Именно понятие *духовного типа* (возможно, подсказанное Дебольскому понятием «культурно-исторического типа» у Н. Я. Данилевского, но только у Дебольского получившее собственно философское истолкование, о чем ниже) составляет тот основной признак национальности, который аналогичен признаку государственности для нации. В борьбе за свой духовный тип племя создает государство (как самый эффективный способ выражать и сохранять этот тип) и становится нацией. Спустя несколько лет, в работе «О высшем благе», Дебольский разовьет эту интуицию в развернутую социально-философскую концепцию; а к концу жизни он находит для этой интуиции наиболее емкое выражение — *одохотворенное государство*.

Но об этом позже. А пока заметим, что тот «духовный тип», в борьбе за который проявляется национальное достоинство данного племени, можно, при желании, назвать его «национальной идеей» или (существенно точнее) «национальным идеалом». Но у всех этих выражений есть один общий недостаток — они как бы провоцируют нас на то, чтобы а priori сформулировать некий исторический «проект» и потребовать от нации его выполнения. Дебольский изначально отверг такое понимание «национальной идеи», а впоследствии избегал и самого выражения, ставящего ложное ударение на *идее*, а не на *духе* [33]. Еще в 1880 г. он писал: «Национальность есть то же, что типическая духовная особенность данного государства; эта типическая духовная особенность проявляется и в известном типическом развитии. Типическое развитие государства познается из его истории, своеобразии которой указывает на то, каков окажется будущий нормальный ход развития данного государства <...> С точки зрения либеральной, будущее развитие народа должно согласоваться с некоторым предвзятым отвлеченным правилом; с точки зрения начала национальности это будущее развитие должно согласоваться с действительным ходом предыдущего развития» [29: 112].

Так наметились общие, ещё не вполне четкие контуры учения Н. Г. Дебольского о начале народности. Спустя несколько лет, в книге «О высшем благе», он даёт уже систематическое, детально продуманное понимание *духовно-нравственного смысла национализма*.

§ 4. Высшее благо как нравственно-философское понятие. Основные признаки высшего блага

«Коренной вопрос национализма заключается не в том, самобытно или через подражание должно совершаться развитие народа, а в том, какое *нравственное право* принадлежит неделимому, носящему название *народа* <...>, какая

обязанность выше для меня как *нравственного деятеля*: обязанность к моему *народу* или ко *всему человечеству*» [34: 95].

Народность и нравственность — их внутреннюю, существенную связь отмечали многие русские мыслители. Но при этом на первый план выходил далеко не бесспорный тезис об особой прочности нравственных устоев в среде «простого народа», понимаемого как некая собирательная масса. Н. Г. Дебольский рассмотрел и осмыслил ту же связь в принципиально ином ключе — как связь между национальным самосознанием человека и его основными нравственными убеждениями. Сознательный национализм осуществляется как национализм *этический*, когда человек признает, в качестве *верховой цели* нравственной деятельности, «*совершенное строение*, и притом не самого человека и не суммы людей, а *народного союза*» [34: 2].

Здесь необходимо, однако, отметить момент, неясное понимание которого может представить учение Дебольского в ложном свете. И книга «О высшем благе», и позднейшая работа «О содержании нравственного закона» посвящены, *строго говоря*, не исследованию начала народности и тем более не пропаганде национализма, а именно философскому осмыслению нравственной деятельности человека, то есть деятельности, в основе которой «лежит различение хорошего и дурного», нравственная *оценка* действительности. Решая проблемы, связанные с основаниями этой оценки и вытекающими из неё поступками человека, Дебольский пришёл к убеждению в том, что нравственная деятельность оказывается *основательной и целенаправленной* только в связи с началом народности, ***открыл нравственное значение национализма***. Человек должен быть националистом, то есть иметь положительное, ясное и глубокое национальное самосознание, если он стремится быть «нравственным деятелем», то есть *личностью* — вот основной смысл учения Н. Г. Дебольского.

Конечно, в ходе своего анализа Дебольский отверг ряд этических *теорий*, в том числе и весьма авторитетных; но он не выдумывал особой «национальной этики» *взамен* обычной нравственности, — он только показал, что эта нравственность не может быть последовательной и полноценной, не будучи национально осмысленной, продуманной в связи с началом народности. К этому началу Дебольский *пришёл*, размышляя и аргументируя, а не навязывая его в качестве догмы, не запугивая читателя обвинениями в тех или иных «фобиях», а обращаясь к его разуму и нравственному сознанию, без которого человек — не человек (с чем вряд ли будут спорить и противники национализма). Короче, он пришёл к национализму, рассуждая как философ, и в этом особое, редкое и в прежние времена, а тем более сегодня, достоинство его книг. И это обязывает нас при изложении учения Николая Дебольского если не повторить шаг за шагом пройденный им путь «от нравственности к народности», то хотя бы отметить его основные вехи.

Основным вопросом этики является, с точки зрения Дебольского (и здесь он верен традиции, идущей еще от древнегреческих моралистов), вопрос о конечной цели нравственной деятельности, или вопрос «*в чём состоит высшее благо?*», поскольку понятия «высшего блага» (*summum bonum*) и верховной, или конечной цели являются, по существу, синонимами. Рассматривая различные этические учения, Дебольский показывает, что их наиболее распространенный недостаток — уклонение от *конкретизации* верховной цели; поэтому они, в сущности, *ни к чему не обязывают* своих сторонников, хотя и снабжают их возвышенно звучащими фразами. Такова, например, этика Канта с её совершенно формальным требованием: «*поступай так, чтобы ты всегда относился к человеку и в своём лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*» [35: 270].

Стоит внимательно вчитаться в эти знаменитые слова, чтобы увидеть, что здесь ничего не сказано о главном — о том, *как именно* надо поступать и *к чему конкретно* надо стремиться. Ведь если человек есть цель нравственной деятельности, то требование Канта звучит, фактически, так: относись к цели, как к цели. А это, мягко говоря, не слишком содержательный совет. Впрочем, и самое отождествление человека (*каждого* человека) с верховной целью нравственной деятельности представляется Дебольскому по сути неверным. Конечно, только человек как свободно-разумное существо «может быть *субъектом* нравственного действия. Но следует ли отсюда, что только он составляет и *цель* этого действия?» [36]. Куда более естественно видеть в человеке именно *средство* осуществления нравственного закона, и это отнюдь не роняет достоинства человека, потому что без его сознательного волевого усилия никакая нравственность невозможна. Как замечает Дебольский, понятие человека (и человечества) «указывают лишь *область* господства нравственных интересов, но не верховную их цель».

Немногим лучше обстоит дело с формулировкой верховной цели у философов после Канта. Фихте-старший перенёс центр тяжести с человека на его свободу, и в том же ключе Гегель определил цель исторического развития, как «прогресс в сознании свободы». Но и эти формулировки, при несомненно содержащейся в них доле истины, в сущности, бесплодны и вращаются в порочном круге. Действительно, «свобода есть самоопределение духа», но задача нравственной философии как раз и заключается в том, чтобы раскрыть, «к чему же самоопределяется осознавший свою свободу дух». Сказать же, что свобода нужна человеку ради неё самой — значит утверждать «деятельность ради деятельности», то есть, по существу, *бесцельную* деятельность.

Впрочем, Гегель, в отличие от своих предшественников, понял, что нравственный закон «наполняется содержанием из объективной действительности, данной не в самозаклю-

чённом и отрешённом от мира субъекте, а в объемлющем его действительном союзе с другими субъектами — в семье, в гражданском обществе, в государстве» [36: 307]. Но довести это понимание до содержательной концепции высшего блага Гегель не сумел — во многом из-за своего крайнего *универсализма*, связанного со слиянием духа человеческого и Духа Божьего в едином «мировом духе». Итогом явилось «отождествление высшей цели с целью мировой», а такое отождествление, как отмечает Дебольский, «неминуемо убивает нравственную оценку». Действительно, «основой всякой нравственности служит стремление к добру и уклонение от зла. Следовательно, как бы ни определял человек добро и зло, безусловная противоположность этих понятий есть первая посылка нравственного учения, и всякое учение, которое снимает эту противоположность, тем самым отрицает и нравственные цели» [34: 220]. Но так называемый «мировой процесс» совершается с участием *всех* факторов, как тех, которые человек считает добром, так и тех, в которых он видит зло. А тогда остается только сделать вывод, что «все в этом развитии, как добро, так и зло, ведет к благу», и, следовательно, различие добра и зла не имеет принципиального значения. Итогом является нравственный индифферентизм, а то и «умышленная или неумышленная *софистика* в пользу зла», характерная далеко не для одного Гегеля.

Совершенно ясно, что эти замечания Дебольского направлены против весьма распространенного *типа мировоззрения*, связанного с претензией на знание «замыслов Бога» о цели мирового развития, о характере «богоугодного мирового порядка» и т. п. Такой тип мировоззрения весьма ярко обрисован в Ветхом Завете и бесповоротно *осуждён* в Новом, что не мешает попыткам выдавать его за «христианское понимание истории» — со стороны римских пап, американских президентов, да и иных «православных» идеологов [37].

Н. Г. Дебольский изначально отвергает отождествление верховной цели нравственной деятельности человека с целью «мирового развития», известной *только Богу*; мы можем лишь *верить*, что цель нашей нравственной деятельности «есть сама средство для осуществления неведомых нам мировых целей» [38], но не должны переносить на Бога наши представления о добре и зле. В противном случае мы получим или бесплодные препирательства с Богом о «слезинке ребенка», или готовность оправдать любое явное зло как некое «добро». При любых обстоятельствах мы должны быть верны нашей нравственной природе, в то же время понимая, что это именно наша *человеческая* природа, богоподобная, но не единосущная Богу.

Итак, философское осмысление нравственной деятельности человека должно начинаться с исследования верховной цели и определения её несомненных признаков. И, прежде всего, надо ответить на вопрос: возможна ли такая цель вообще? Ведь каждый человек преследует весьма различные цели — и по сравнению с другими людьми, и даже по сравнению с самим собой в различных жизненных ситуациях. Не имеем ли мы здесь некий хаос, приговор которому вынесен в рассуждениях ветхозаветного «Экклезиаста» о тщетности всего земного или в аналогичных, пусть метафизически и более тонких, размышлениях основателя буддизма? Существует устойчивая тенденция выдавать эти рассуждения пресыщенных земными благами владык за нечто близкое к христианству, забывая, что Основатель последнего прожил земную жизнь *простого* человека — и благословил эту жизнь, во всех её естественных проявлениях. Впрочем, не лишне отметить еще раз — христианство даёт земной жизни человека (при условии её нравственного характера) именно *религиозную санкцию*, а не религиозную *регламентацию*, освящает эту жизнь, но не сливается с нею [39]. Но такая санкция была бы невозможна, если бы в хаосе человеческих стремлений отсутствовало их основное нравственное ядро.

Осмысленный и притом нравственный характер человеческой деятельности проявляется, прежде всего, в том, что вся эта деятельность определяется и регулируется специфическим актом *предпочтения* одних целей другим. Заметим, что, в отличие от близкой по смыслу категории «выбора», категория «предпочтения» ясно указывает на *неравноценность* целей, на их различное достоинство («честь»). Поэтому предпочтение не может быть произвольным и немотивированным, оно должно иметь *основание*, определяющее преимущество одних целей перед другими [40]. Но здесь учение о нравственности сталкивается с первым «подводным камнем». А именно, очень велик соблазн считать, что одни цели являются «сами по себе хорошими, а другие сами по себе дурными, независимо от их отношения к прочим целям» [34: 100–101]. На этом камне постоянно разбивались т. н. «материальные» системы этики, стремившиеся указать *конкретное содержание* понятий добра и зла (наслаждение и страдание, свобода и рабство, смирение и гордость, и т.п.); именно по причине явной условности этих противопоставлений расцвёл т. н. «формализм» в этике, избегающий конкретизации высшего блага, содержательной формулировки нравственного императива. Дебольский считает: бесплодным разногласиям о «хороших» и «дурных» целях необходимо положить конец, то есть «признать, что *все* цели сами по себе хороши» и, однако, «не все *равно* хороши, но одни имеют преимущество перед другими» [34: 101].

Как впоследствии Франц Brentano (за которым на Западе утвердился авторитет творца подлинно философского подхода к этическим проблемам), Н. Г. Дебольский приходит к ясному пониманию того, что необходимо рассматривать *систему целей*, и притом систему, имеющую *иерархический* характер, содержащую не «хорошие» и «дурные», а *высшие* и *низшие* цели; систему, в которой все цели «поставлены в свои нормальные границы» и установлена «*правильная*

мера для каждой цели» [34: 104]. Именно нарушение этой меры, преступление нормальных границ приводит к *столкновению* одних целей (а точнее, к столкновению направленных к достижению этих целей *действий*) с другими целями (и действиями). Это и порождает *нравственное зло* в собственном смысле слова. Те действия, которые мы безусловно (и вполне правильно) осуждаем, всегда заключают в себе неизбежный *конфликт целей*, каждая из которых сама по себе законна; например, разврат связан с конфликтом законного стремления к наслаждению и законного же стремления к физическому и душевному здоровью. При этом особое значение имеет *сравнение* целей, определение их места в общей иерархической системе. Цель получить наслаждение законна в своих пределах, но она *ниже* цели поддержания физического и душевного здоровья.

Таким образом, правильное понимание нравственного выбора, или предпочтения, «требует признания того, что хотя все цели законны или добры, но что *права их различные*, то есть что в их составе есть цели более ценные и менее ценные, и что первые должны господствовать над вторыми. Зло возникает, следовательно <...> от *восстания низших целей против высших*, или, наоборот, оттого, что высшие цели, не довольствуясь подчинением себе низших целей, отрицают их право на существование» [36: 317].

Теперь мы подошли к тому критическому моменту, который как раз и определяет переход от этики формальной к этике конкретно-содержательной. Действительно, что же является, в свете сказанного, высшим благом? В первом приближении его можно определить как «*гармоническое сочетание всех родов целесообразной деятельности*» [34: 105], как правильную иерархию внутри «организма целей». Но такое определение, будучи само по себе верным, остается все-таки формальным и способно породить весьма опасное заблуждение, характерное, в частности, для т. н. «философии всеединства» [41]. А именно, определив

высшее благо как «гармонию всех целей», мы определили его лишь *отрицательно*, указали на то, что оно не должно уничтожать более низкие цели, но не указали *его собственного* содержания (или представили это содержание как неопределенную сумму «всех целей»). А если у высшего блага нет своего собственного лица, то его очень легко связать со столь же неопределенной «общечеловеческой» целью, *одинаковой* для всех людей, какие бы самобытные «низшие» цели они ни преследовали.

В нравственной философии Н. Г. Дебольского дело обстоит совершенно иначе. Своё самобытное лицо здесь имеет и высшее благо, верховная цель нравственной деятельности — она универсальна (или общезначима) формально, но конкретна и своеобразна содержательно. Метафизическую природу такого сочетания общезначимости и своеобразия мы рассмотрим чуть ниже, в связи с понятием *типического единства*, коренным образом отличным от абстрактного «всеединства». Но сначала надо установить основные признаки верховной цели, которые как раз и отличают цель реальную и конкретную от цели формальной и отвлечённой [42].

Во-первых, верховная цель должна быть *достижимой*; деятельность, направленная на «достижение недостижимого», по существу, бесцельна. Тот факт, что некоторые важные виды человеческой деятельности связаны с недостижимыми целями (например, процесс расширения знаний формально не имеет границ), как раз и указывает на то, что подобные цели не являются высшими и получают смысл «лишь под условием ограничения некоторою высшей целью» [34: 110]. Например, «познание вообще» получает смысл, будучи *ограничено* более высокой целью познания *принципов* (аксиом) и т. д.

Во-вторых, верховная цель должна быть *постоянной*, то есть и достигнув её, человек должен продолжать к ней стремиться. Такое требование не включает в себе никакого

противоречия; таковы все важнейшие цели человеческой жизни — здоровье, дружба, уважение других людей, то же знание; всех их недостаточно приобрести, но нужно уметь и *сохранить*. Здесь Дебольский впервые затрагивает очень важный момент, который затем выходит на первый план. Не только обыденное, но и философское сознание связывает понятие цели, в первую очередь, с процессом её достижения, забывая, что на практике основная проблема чаще всего заключается в том, *как не потерять достигнутое*. Такова, например, проблема политической свободы; она постоянно ставится как проблема *освобождения*, обретения свободы, тогда как на деле труднее всего сохранить обретенную свободу и не впасть в новое рабство.

В-третьих, как уже отмечалось, верховная цель должна объединять, а не исключать прочие цели. А с этим признаком тесно связан другой, раскрывающий настоящий смысл «объединительного» характера верховной цели: эта цель должна быть, в-четвертых, *бесконечной* по отношению ко всем остальным целям. Может показаться, что признак «бесконечности» противоречит данному выше определению верховной цели как цели достижимой. Но в метафизике Дебольского проводится принципиальное различие между бесконечностью высшего и бесконечностью низшего порядка. Последняя есть по сути дела неподлинная бесконечность (в чем-то аналогичная «дурной бесконечности» Гегеля), определяемая как нечто, «большее любой конечной величины», то есть не через себя, а через конечное [43]. Напротив, подлинная бесконечность имеет скорее качественный, чем количественный характер; она свойственна, например, *определённому закону* по отношению к той совокупности *фактов*, которые он описывает. Развивая эту аналогию, Дебольский пишет: «Стремясь посредством познания фактов к познанию закона, человек стремится, конечно, к цели достижимой и, вместе с тем, такой, которая, по отношению к числу фактов, бесконечна; ибо, сколько бы

ни складывали вместе фактов, закона ещё не получится, так как по-прежнему будет оставаться неизмеримое число фактов несложенных. Закон, таким образом, есть не сочетание конечного числа фактов, но и не неопределенно-простирающийся ряд их, а некоторый определенный и точный порядок, включающий в себя бесконечное число фактов» [34: 115]. Таким образом, «бесконечность» верховной цели означает, что она является определенным, конкретным, *типическим* единством всех прочих целей [44].

Итак, верховная цель нравственной деятельности, или высшее благо, должна быть целью достижимой, сохраняющей своё значение и после её достижения, органически соединяющей все остальные цели в конкретное типическое единство. Формальное описание верховной цели тем самым закончено, и остается только найти тот конкретный *предмет*, который является носителем всех основных признаков верховной цели. Но это уже нельзя сделать чисто умозрительно — необходимо принять во внимание *опыт* человеческой деятельности в этом мире.

§ 5. Ложные концепции высшего блага.

Переход к концепции истинного высшего блага

При беглом и предельно схематичном изложении идей Н. Г. Дебольского трудно передать характерную черту его мышления, да, вероятно, и его личности: предельно внимательное и вдумчивое отношение к тому, о чем говорит человеку его реальный жизненный опыт, его «обыденное сознание» — и весьма холодное и скептическое отношение ко всякого рода нравственному «идеализму», с его жесткой требовательностью и нетерпимостью к «человеческим слабостям». Неслучайно в своих размышлениях о высшем благе Дебольский придает весьма важное значение его самому заурядному (и естественному) пониманию: как личного *счастья* и даже просто личного *удовольствия*. Из работ

Дебольского становится, кстати сказать, особенно очевидно, насколько сложнее опровергнуть это «примитивное» понимание, чем заумные построения иных философов. Впрочем, Дебольский и не стремится к тому, чтобы вообще уничтожить это обывательское представление о высшем благе; по основному смыслу его учения, личное счастье, удовольствие и т.п. имеет своё законное место в иерархии целей.

Весьма характерно, однако, что при этом он решительно отвергает концепцию, согласно которой высшее благо может быть истолковано, как специфическое «духовное наслаждение», связанное со стремлением «к Истине, Красоте и Добру» (о чём написано столько звонких, но по существу пустых фраз и в русской философии). Дебольский — философ и педагог — отчетливо понимал простую вещь: «покуда не найдено средство производить через воспитание Моцартов и Рафаэлей, Ньютонов и Кантов, до тех пор нелепо и предприятие заставить человека вообще находить счастье в искусстве и науке. А это средство, конечно, никогда не будет найдено, потому что самое совершенное воспитание может только позволить человеку наилучше раскрыть его задатки, но произвести их ни в коем случае не в состоянии. Поэтому, если бы все люди были приучены искать счастье в истине и красоте, то громадное большинство людей <...> чувствовало бы себя несчастными» [34: 148].

Такой взгляд на «духовные наслаждения» выражает не отрицание духа, но верное понимание его настоящей сути. Нельзя не сожалеть, что в рассуждениях о духе существует устойчивая тенденция выдвигать на первый план то, что дано человеку от природы (или от Бога). Сам «дух» представляется при этом, как нечто «нисходящее» на человека, как некий «дар» свыше (ср. одаренность). Но ещё в известной евангельской притче о талантах (Мф. 25: 14–31) раскрывается действительный смысл *духовного достоинства* человека: это достоинство определяется не тем, что

человек получил от Бога, а тем, как он этим даром распорядился. Талантам человека можно завидовать, можно ими восхищаться, но *уважение* вызывает не талант, а *личность*, способная правильно применить свой талант, каким бы малым он ни был. Именно в личности человека, в его нравственном характере выражается его дух с присущей ему силой *самоосуществления*. И это верно не только для отдельного человека; не случайно мысль о различии «таланта» и духа связана у Дебольского с мыслью о различии *породы* и *народа* [45]. При этом он весьма иронически отзывается о стремлении всячески преувеличивать природные таланты русского человека, о склонности производить наших национальных гениев непременно в гении «мировые». Всё это, по мнению Дебольского, только мешает главному: дать ясный отчет в наших действительных талантах и проявить силу *русского духа* в их раскрытии и *правильном* применении.

Но мы несколько забежали вперед. Вернемся к тому, что каждый человек имеет нравственное право стремиться к собственному счастью; соотношение «физических» и «духовных» составляющих счастья является при этом разным для различных людей. Однако считать счастье высшим благом нельзя. И не потому, что такое представление о высшем благом является «эгоистическим». Дебольский показывает, что попытки заменить идею личного счастья — «счастьем других», «счастьем большинства», «счастьем всех людей» только *понижают* нравственное значение счастья как цели нравственной деятельности, а не повышают его. И вот почему. В свете человеческого опыта мы знаем, что *стремление к счастью не даёт счастья*, потому что эта цель является совершенно неопределенной; категория «счастья» лишена *внутренней меры*; счастья (наслаждения и прочего) нам всегда «мало» и «не хватает». При этом *возможная для других мера счастья* известна нам еще хуже, чем собственная — именно поэтому заповедь «возлюби ближнего,

как самого себя» задаёт в качестве меры «любви к ближнему» именно *любовь к себе*. Что касается нравственных раздумий мыслителей, пытавшихся сделать «счастье» верховным критерием человеческой деятельности, их итог известен: чтобы быть вполне счастливым, надо *отказаться* от стремления к счастью; счастье — в апатии, или бесстрастии. Но такой вывод самоубийственен для этики, потому что бездействие не может быть нравственным. Сам акт различения добра и зла есть *действие*, требующее постоянного духовного *усилия*. Как писал А. А. Фет: «И даже в час отдохновенья, // Подъемя потное чело, // Не бойся горького сравненья // И различай добро и зло.

Суть, однако, не в том, чтобы отказаться от стремления к счастью, благополучию и т.п., но в том, чтобы понять их вторичность по отношению к той *первичной*, основной цели, достижение которой как раз и сопровождается *переживанием* счастья и прочего. Человеческий опыт свидетельствует, что эта первичная цель наиболее адекватно выражается в понятии *самосохранения*: «стремление к счастью не дает счастья, но <...> счастье получается через правильное стремление к самосохранению» [34: 179]. Тем самым устанавливается подлинное отношение между верховной целью нравственной деятельности человека и его естественным желанием счастья; «*самосохранение* есть, прежде всего, *право* некоторого субъекта, а затем уже из этого права возникает *правило его счастья*» [34: 169].

Дебольского несколько не смущает прозаический характер идеи самосохранения, прямая связь этой идеи с *инстинктом* самосохранения, понимаемым как «бессознательное стремление сохранить свою жизнь и жизнь тех органических существ, которые родственны по происхождению, и притом по мере близости этого родства» [34: 160]. Сознательные цели человеческой деятельности должны иметь прочный биологический корень, тем более что речь идет о целях, достижимых в условиях *земного* существова-

ния человека. Не менее важно то, что верховная цель состоит «в самосохранении *определенного субъекта*» [34: 178]; понятие «самосохранения», по своему прямому смыслу, относится не к отвлеченным идеям и мертвым вещам, но именно к живым *сущностям* — это обстоятельство сообщает учению Дебольского о высшем благе и трезвый практический, и глубокий метафизический характер. Притом Дебольский подчеркивает, что речь идет о самосохранении субъекта *как такового*, «а не той или иной временной совокупности его состояний; последняя не только может, но и должна изменяться» [46]; задача самосохранения имеет по преимуществу активный динамический характер.

Итак, верховная цель нравственной деятельности состоит в самосохранении определенного субъекта. Но «*кто же именно есть субъект самосохранения?*». Ответ на этот вопрос вовсе не предрешен тем, что мы отправлялись от идеи личного счастья; она только подсказала нам, в каком направлении следует искать определения высшего блага — не в области бесплотных «ценностей», «идеалов», «традиций» и проч. (это область законных, но *подчиненных* целей), но в области живых *субстанциальных* реальностей, в области субъектов. А чтобы решить, с сохранением какого именно субъекта связано понятие *высшего* блага, надо использовать те основные признаки верховной цели нравственной деятельности, которые были установлены выше.

Конечно, вполне естественно, если первым кандидатом на роль «субъекта самосохранения» для каждого человека окажется он *сам*. Дебольский отмечает, что претензии т. н. «эгоиста» оказываются, как обычно, весьма основательными: личное самосохранение задает цель вполне конкретную, достижимую и постоянную. «Единственное, что можно возразить против эгоистического самосохранения, состоит в том, что оно не есть цель всеобъединяющая» [34: 240], интегрирующая в себе все остальные цели человеческой деятельности. Действительно, уже на уровне ин-

стинкта человек стремится сохранить не только *себя*, но и *других*, тех, кто связан с ним тесными биологическими узами; и такое стремление укрепляется и расширяется в процессе культурного развития, когда связи биологические дополняются связями духовными. Поэтому, если понимать задачу самосохранения в её целостном смысле, как сохранение человека «во всей полноте его способностей и сил», то последовательный эгоист вступает с этой задачей в противоречие: «все цели, живущие в душе людей, как <...> членов различных общественных союзов, для него будут мертвы»; узко эгоистическое понимание самосохранения «есть добровольное превращение себя в безжизненную мумию» [38: 211]. Поэтому индивидуальное самосохранение законно только в качестве подчиненной цели, поскольку «не сохраняя себя, я не могу служить чему-либо или кому-либо другому» [38: 209].

Это «другое» можно попытаться найти на максимальном онтологическом расстоянии от человека, положив верховной целью нравственной деятельности самого *Бога*. Но такое понимание высшего блага, каким бы «богоугодным» оно ни выглядело, является даже не ошибочным, а просто лишённым смысла, поскольку Бог «не нуждается для своего самосохранения в деятельности человека». Впрочем, отмечает Дебольский, «против понимания нравственной деятельности, как такой, цель которой есть исполнение в мире воли Божьей, конечно, ничего нельзя возразить; но для того, чтобы эта цель представлялась сама как нечто определенное, необходимо указать на ее содержание, то есть решить, в чём *именно состоит* та воля Божья, осуществить которую обязан человек. Без такого указания одно голое требование: “соблюдай волю Божью” оказывается бесплодным, так как этим требованием прикрывались и могут прикрываться самые разнообразные цели» [34: 233–234]. Заметим, что воля Божья является, с христианской точки зрения, *первоисточником* не только нравственных, но и

физических законов (Бог — Творец природы и человека), для познания которых мы обращаемся, однако, не к Св. Писанию, а к естественным наукам. Для понимания законов нравственной (а шире — *духовной*) деятельности человека мы обращаемся к философии, как специальной «науке о человеке»; и только для понимания *закона Спасения* у нас нет другого источника, кроме Нового Завета.

Итак, тем субъектом, самосохранение которого составляет верховную цель нравственной деятельности, не является ни Бог как *источник* нравственного закона, ни человек, как нравственный *деятель*, который этот закон познает и исполняет. Но тогда остается предположить, что «высшее благо или верховная цель есть самосохранение того *целого*, в составе которого полагает себя человек» [36: 302]. О каком же целом идет речь?

В эпоху, когда Дебольский писал свою книгу, это целое постоянно отождествлялось с *человечеством*. Изменилось ли что-либо сегодня? Много ли *настоящих* противников такого понимания? Раскрываю один из номеров отнюдь не «мондиалистского» журнала «Наш современник» и просматриваю статью маститого Арсения Гулыги. Читаю: «Основная категория русской философии — *СОБОРНОСТЬ* (так у автора — *Н. И.*). <...>. Соборность — это подлинная, высокая общность — это общность, составные части которой взаимосвязаны с другими и все сливаются в единое общечеловечество» [47]. Читать подобное и грустно, и скучно. Не спасают и филиппики в адрес А. Янова, Г. Померанца и прочих; всё это — пререкания *своих*, напоминающие разногласия фарисеев и саддукеев. Неудивительно, что имена русских мыслителей, которые никогда не поклонялись кумиру «единого общечеловечества» (Аполлона Григорьева, Петра Астафьева, Николая Страхова), не слишком популярны ни в том, ни в другом лагере.

Н. Г. Дебольский по существу подвел черту под критикой идеи «человечества» как определенного социально-исто-

рического субъекта. При этом он установил точный *положительный* смысл тех понятий, которые сплошь и рядом прилагаются к «человечеству» без всякого на то основания. Это относится, в первую очередь, к понятиям *организма* и *общества*. Человечество, или «собирательное понятие» обо всех существующих на земле людях и народах, не есть ни то, ни другое. Комментируя рассуждения В. С. Соловьёва об идеале человечества, как такого «общественного организма», в котором «каждый является целью всех, и все целью каждого» [48], Дебольский пишет: «*Организм* не есть ни все его части и ни *каждая* его часть, но *связь этих частей в одно целое по своеобразному типу*. Если эта типическая связь сохраняется, то вещественное содержание частей может даже изменяться, не нарушая целостности организма. Так и общество, как *связь* всех и каждого, есть то *постоянное, типически своеобразное целое*, которое владеет и всеми, и каждым и остается пребывать в их реальной смене» [34: 70–71].

Но если так, то человечество никак не может быть «общественным организмом», потому что «в человечестве мы находим не один, а множество типов, множество притом постоянно возрастающее»[49]. И это понятно: помимо своего собирательного характера, идея «человечества» может выражать все то, «что *потенциально* (в возможности) дано в человеке», в самых общих свойствах его природы. Поэтому в человечестве «содержится <...> множество возможностей развития, следовательно, и множество идей, между осуществлением которых является надобность выбирать»[34: 203]. Но для такого выбора (или *предпочтения*) одного типа развития другому само «человечество» не даёт никаких оснований; оттого, заметим, совершенно бесплоден спор «всечеловеческих» идеологий между собой, спор о том, какая из них более подходит «человечеству»: всемирная демократия, всемирный коммунизм или всемирная теократия. Остается только *навязывать* всем

частям человечества тот тип развития, который, в лучшем случае, приемлем для какой-то одной части [50]; навязывать всем народам Рим, Москву или Вашингтон в качестве того места, где, по выражению еврейского поэта, «земля всего круглей».

Таким образом, «человечества как *целого* <...> в действительности нет», потому что действительное целое всегда имеет определенное *типическое строение*. Выдвигая на первый план понятия «типа» и «типичности», Дебольский, несомненно, идет по следам Аполлона Григорьева, Николая Страхова и Николая Данилевского; но при этом он существенно углубляет указанные понятия, приближается к их метафизической сути, связывая их с категорией *неделимого различных порядков сложности*. Остановимся на этом важном теоретическом пункте его социальной философии подробнее.

Понятие «типического» соединяет в себе моменты общности и особенности. В самом элементарном смысле типично то, что *обще* ряду предметов и одновременно *отличает* этот ряд от других рядов. «Типично русское» — это то существенное, что *обще* всем русским людям и в то же время *отлично* от «типично немецкого» или «типично китайского». Даже при такой упрощенной трактовке понятия «типичности» выясняется нечто весьма важное. Выражение «типически-своеобразное целое» подразумевает существование *множества* типических единств, различных (то есть имеющих *разные лица*) целых; например, выражение «типично человеческое» подразумевает существование других одушевленных существ, будь то животные, ангелы или «инопланетяне». Именно в понятии «типа» достигается то равновесие (и равноправие) *множества и единства*, которое явно нарушается (в сторону единства) в философии «всеединства» или неопределенной «цельности». *Типическая* цельность немислима без множества и внутри, и вне себя; а это значит, что только такая цельность сохраняет право

и значение *индивидуальности*, будучи сама индивидуальной или (как обычно выражается Дебольский) *неделимой*.

Любой действительный «общественный организм» является типическим целым, или «неделимым» — этот тезис встречается у Дебольского постоянно, принимается им как нечто само собой разумеющееся. И это так, несмотря на видимую парадоксальность приложения к обществу понятия «неделимости». Дебольский отмечает, что общество является целым, *в чем-то аналогичным* биологическому организму, но не более того; различие здесь существенней, чем сходство. Суть этого различия в том, что части биологического организма находятся «в *вещественной*, а части общественного организма — в *духовной* связи. Вследствие того, единство и целость первого определяются *вещественными* силами, а единство и целость второго — *чувствами*, настроениями, хотениями, стремлениями и т. д. его членов. Именно для сознательного руководства этими *духовными* силами, из которых вырастает общественная жизнь, и существует учение о нравственности» [34: 289].

Другими словами, неделимость общественного организма поддерживается не механически, а, прежде всего, *духовно*; это принципиально иной, более высокий вид неделимости (или индивидуальности), который требует для своего самосохранения нашей нравственной деятельности. Так, когда мы говорим о неделимости России или русского народа, мы слишком хорошо понимаем, что разделение здесь возможно (а для врагов России и весьма желательно), но оно противоречит нашим коренным нравственным убеждениям. И такой вид неделимости не является чем-то условным — напротив, именно в нём проявляется подлинная метафизическая неделимость, *неделимость духа*. Разделенная Россия или, скажем, разделенная Германия — это не «две России» и не «две Германии», но именно *отрицание* России или Германии *как таковых*; с разделением разрушается то типическое целое, которое называется Росси-

ей или Германией, разрушается точно так же, как и любое другое подлинное неделимое, будь то поэма Пушкина или симфония Бетховена. То, что речь идет при этом о «сложных неделимых», ничего не меняет, а скорее усиливает степень нашей ответственности — как «частей» целого — за его самосохранение. Мы *отвечаем* за самосохранение тех неделимых, которые сохраняются не по «законам природы», а по законам духа — отвечаем за самосохранение неделимых *высшего порядка*.

Именно с этой точки зрения, отмечает Дебольский, должны рассматриваться и всевозможные *преобразования* внутреннего строения России, введение тех или иных институтов, заимствованных, скажем, у США. Такие преобразования *могут* повести и к росту народного благосостояния, и даже (считает Дебольский) к определенным приобретениям с точки зрения «христианской любви к ближнему». Но суть не в этом; *главный вопрос* заключается в том, «не привело ли бы водворение американского типа жизни к разрушению того неделимого, которое называется “Россией”; и, при утвердительном ответе на этот вопрос, мы должны признать любую попытку такого водворения процессом аномальным, какое бы увеличение братской любви, равенства и счастья она ни обещала русскому народу как собирательной массе» [34: 295]. Вот тот критерий *нравственной оценки*, который вытекает из принципа самосохранения своего *духовного типа*.

Надеюсь, что для внимательного читателя стала ясна та связь метафизики и этики, которая определяет основное содержание учения Н. Г. Дебольского. Отметим в заключение еще один момент, сравнив понятие «неделимого высшего порядка» с более привычным понятием «индивида», то есть отдельного человека. Ясно, что и сам по себе человек — тоже «сложное неделимое»; и его можно «разделить», причём его конкретная психосоматическая индивидуальность при этом разрушается или даже *исчезает*. Земная

смерть человека как раз и означает исчезновение данного человека, даже если при этом сохраняется его бессмертная духовная часть. Именно поэтому христианство, в отличие от язычества, не уповает на бессмертие человеческого духа (хотя и не отрицает его), но ожидает *воскресения цельного человека* [51]. Другое дело, что задача воскресения уже не является земной задачей, чего не понимали ни «мистический натуралист» Н. Ф. Федоров, ни почитатель его утопического «общего дела» В. С. Соловьёв; да и *совершается* воскресение не человеком и не человечеством (чего они тоже не понимали).

Напротив, сохранение того сложного неделимого, к которому человек принадлежит в условиях своего земного существования, составляет нравственную задачу, решение которой зависит, прежде всего, от самого человека, от личных нравственных усилий людей, из которых это «сложное неделимое» состоит. И эту задачу нельзя путать не только с заботой о личном спасении, но и с заботой о других людях. Дебольский пишет: «Работать для общества значит работать не для всех и каждого, а для поддержания той своеобразной типической связи, которая их соединяет и складывает из них неделимое высшего порядка» [34: 71], работать для сохранения данного целого с его особым духовным типом. Такая задача принципиально отличается от религиозной задачи, хотя и получает от религии *санкцию* в качестве безусловно-нравственного долга. Но это, тем не менее, *другая* задача, не сводимая ни к заботе о спасении души, ни к «любви к ближнему»: «можно проповедовать философский и христианский альтруизм, то есть любовь к людям, совершенно игнорируя общество» — отмечает Дебольский [52].

Подчеркнём, что, характеризуя и общественный союз, и отдельного человека как *неделимое*, то есть, отмечая индивидуальный характер и того, и другого, Дебольский нигде не называет общество (государство, нацию и т. д.) — *личностью*, хотя бы и в переносном смысле. Личностью, с её

основной способностью *свободного самоопределения* к *нравственным целям*, является только человек; в этом заключается его *метафизический примат* над любым земным целым, к которому он принадлежит, и служение которого он *признаёт* своей нравственной задачей.

Так или иначе, этим целым не является человечество, которое лишено типического единства, «не имеет определенных очертаний, нужд и требований» и потому не задает конкретных целей человеческой деятельности. Или, что еще хуже, требует от человека *бесцельных* жертв; «человечество берёт и не возвращает» — метко замечает Дебольский. Было, однако, давно замечено, что всякое заблуждение держится заключенной в нём долей истины (или точнее, тем отблеском истины, который лежит и на заблуждениях). В каком смысле это верно для идеи человечества, мы сейчас увидим. А пока, подводя итог, скажем, что верховная цель нравственной деятельности — это не сам человек, не Бог, не человечество, но *общество*, конкретное «неделимое высшего порядка», или «*постоянный союз*, члены которого действуют в интересах его самосохранения». Но общественных союзов — культурных, экономических, политических, религиозных и т. д. — очень много. Какой же *тип* общественного союза является действительно *высшим* благом, или «самоцельным целым»?

§ 6. От значения личности к идее народности

Чтобы ответить на этот вопрос, надо, прежде всего, понять, что «самоцельность» общества не означает «бесправие личности перед обществом». И не только потому, что отрицание «низших эгоистических целей» (в их законных пределах) означало бы самоубийство общества. По основному смыслу всего сказанного общество как *духовный организм* состоит не из «клеток», лишённых своего сознания и воли, а из *нравственных деятелей*, или личностей в соб-

ственном смысле слова. Но личность не есть нечто готовое; она должна быть *воспитана*, и именно воспитание личности составляет ключевой элемент общественного самосохранения — «воспитание, в результате которого питомец не делается <...> ни расчетливым эгоистом, ни беспочвенным идеалистом, стремящимся к отвлечённым общечеловеческим целям, с пренебрежением к голосу природы и истории, но истинным гражданином» [49: 11].

В неспособности воспитать полноценную личность Дебольский видит главное свидетельство несостоятельности общества: «современная культура велика во многих своих частях, но, не объединённая общим началом, не воспитывает человека как единую сильную личность, а напротив, действуя на него взаимно противоположными факторами, разлагает его цельность» [53]. Дебольский сравнивает два типа человека, находимые нами в творчестве А. Н. Островского и А. П. Чехова, и задает вопрос о том, «кто, в сущности, лучше — наглый и грубый варвар-самодур или безвольный расслабленный интеллигент»? О первом всё-таки можно сказать, что он *ещё* не оформлен культурой, тогда как относительно второго приходится признать, что он *уже* является доказательством несостоятельности такой культуры, которая вызывает «распад личности, её вырождение и разложение».

Отправляясь именно от представления о целостной личности, мы можем определить тот тип конкретного общественного союза, самосохранение которого является высшим благом. Различные союзы удовлетворяют различные потребности и стремления людей, создающих эти союзы, но «никакое единичное, отдельное от прочих, побуждение человека не способно привести к образованию общественного союза, заслуживающего название верховного неделимого» [34: 267]. Такой союз должен интегрировать все основные побуждения людей, выражать «*весь склад их духовной природы*» и, следовательно, он должен быть основан не на от-

ношении человека к человеку под каким-то углом зрения, а «на отношении человека к человеку как таковому», на всестороннем сознании человечности составляющих его людей [34: 268]. Такой «всесторонне-определенный союз людей как таковых» и является *верховным неделимым*. И это — не отвлечённый идеал, а тот общественный союз, который обычно называется *государством*, но который более верно назвать *народностью*. **«Народность есть человечество, индивидуализовавшееся или организовавшееся в общество»** [34: 272], реализация конкретного типа межчеловеческих связей, отвечающего *человеческому духу* во всей его полноте. Вот единственно верный смысл утверждения народности, или *народного союза* как высшего блага, или верховной цели нравственной деятельности.

Нетрудно догадаться, сколько недоумений (обусловленных смутными, а то и просто ложными представлениями о подлинном содержании понятий государства и нации) способно вызвать такое понимание, особенно в наши дни, когда в головах перемешались и марксизм, и либерализм, и «религиозная философия» в придачу. Разбирать все эти недоумения нет никакой необходимости. Отметим только два, слишком распространенных, чтобы обойти их молчанием.

Во-первых, ошибаются те, кто считает, что предлагаемое Дебольским понимание национально-государственного союза расходится с взглядами других представителей русской национально-патриотической мысли. Достаточно указать на Льва Тихомирова, который в самом начале своей «Монархической государственности» (1904) пишет: «Идея государственного союза по существу содержит требование *общечеловеческого, всемирного* существования, не в количественном, а в качественном смысле <...> в *государстве* мы *осуществляем* условия существования не корпоративного, не сословного, не какого-либо другого, замкнутого в

своих частных групповых целях, но условия существования человеческого» [54: 31]. Заметим, что Тихомиров выражается более резко (но *менее точно*), чем Дебольский, называя основной характер существования человека в государстве «общечеловеческим» и даже «всемирным» (правда, эта неточность устраняется важной оговоркой, что речь идет не о количественной, а о *качественной* «общечеловечности»). Дебольский говорит то же самое, но использует более адекватный философский язык: в национально-государственном союзе реализуется связь людей *как таковых*, во всей полноте их «духовного склада», или *человеческого духа*; поэтому этот союз правильнее называть не «общечеловеческим», а *собственно человеческим*, или *гуманным*. Подчеркну то, о чём мне уже приходилось писать в связи с творчеством П. Е. Астафьева: подлинный *национализм* неразрывно связан с *гуманизмом* и *персонализмом* [55]; непонимание этой связи составляет роковой дефект современной «национально-патриотической идеологии», отталкивает от неё немало честных и умных людей.

Добавим, что в понятии «человечества» нет никакого криминала, если верно понимать это понятие. Оно имеет, во-первых, пусть скромный, но законный смысл в качестве понятия *собирательного*, особенно в тех случаях, когда мы сопоставляем людей с другим типом существ; например, говорим об отношении «людей и животных», «людей и ангелов» и т.д. Здесь собирательное человечество, действительно, получает характер своеобразного типического единства, пусть и не слишком конкретного. Во-вторых, и это куда важнее, в сознании многих людей понятие «человечества» является синонимом *собственно человеческого* начала, *человеческого духа* и т.д. Поэтому борьба с гипостазированным «человечеством» не должна превращаться в борьбу с *человечностью*. Чтобы правильно употреблять понятие «человечества», надо только понять очень важную (если не самую важную) философскую истину: несмотря на

существование человеческого духа, мир состоит не из одного «всечеловека», а из различных людей; и точно так же связь человека с человеком выражается в различных обществах, а не в одном «всечеловеческом» обществе. В этом проявляется основной метафизический принцип — **принцип полного равновесия единства и множества в устройстве мира**; равновесия, которое исчезло бы, если бы высшим онтологическим статусом обладал только единый «всечеловек» (или единое «всечеловечество»). Здесь вполне допустима *аналогия* с христианским представлением о Боге-Троице: троичность Лиц не является чем-то второстепенным по сравнению с их единосущием. В этом принципиальное отличие христианского *теизма* от иудейского *монотеизма*, с которым его настойчиво пытаются сблизить.

Второе недоразумение, которое необходимо предупредить с самого начала, имеет более прозаический характер. Оно связано с тем, что в *нации* нас приучили видеть не *всестороннюю* связь человека с человеком, а связь исключительно племенную (этническую), притом без сколь-нибудь ясного понимания того, в чем она, собственно, заключается. Ниже мы увидим, что *частная* связь, определяемая единством *породы*, занимает у Дебольского свое законное место в целостной системе связей, характерной для каждой нации. А сейчас отметим один любопытный и по-своему поучительный эффект, связанный с биологическим истолкованием национальности человека. Сведя различие наций к различию *популяций* [56] животного мира, сторонники подобного истолкования тотчас начинают заверять, что русский национализм — совсем не такой, как все прочие, а совершенно особый: «православный», «всечеловеческий» и т.п. Налицо явный и неуклюжий софизм. **Каждый национализм не похож на другие, поскольку национализм есть именно сознание особого типического единства, свойственного только данной нации.**

В этом смысле он свой у всех наций. Но национализм, совсем непохожий на другие — это просто *не* национализм; а если так, то надо это прямо и говорить, а не цепляться за лозунг, смысл которого остается чуждым и непонятным.

Смысл национализма — это, прежде всего, *духовный* смысл, связанный с самостоятельной реальностью *человеческого духа*, в его отличии и от биологического субстрата жизни, и от Духа Божьего. Скачки от вульгарного отождествления нации и популяции к безвкусной формуле «православного национализма» как раз и обнаруживают непонимание самобытной реальности и самостоятельного значения человеческого духа. Конечно, как справедливо отмечал еще Гегель, «познание духа есть самое конкретное и потому самое высокое и трудное» [57]. Но такое познание совершенно необходимо для подлинного национализма.

Изложенные выше взгляды Н. Г. Дебольского раскрывают духовный смысл национализма на уровне *человеческой личности*. На вопрос «когда можно с полным основанием говорить, что данный человек является *русским по духу*?» — мы можем дать вполне ясный ответ: только тогда, когда его *национальное* самосознание (то есть сознание своей причастности к типическому единству, называемому *русским народом*) совпадает с его *нравственным* сознанием; *когда он полагает самосохранение национально государственного целого верховной целью своей деятельности в этом мире*.

Такой критерий «русскости» может показаться чересчур строгим — много ли «русских по имени» ему удовлетворяют? Но мучиться (или тешиться — у кого как) подобным сомнением — значит уходить от существа дела. Для каждого человека вопрос о русском духе должен стать вопросом о *его собственном духе*, и только во вторую очередь — вопросом о духе других людей. Начало народности, или национальности заключено в каждом из нас — и наш нравственный долг: пробудить его, прежде всего, в самих себе.

Вот основной смысл учения Н. Г. Дебольского, важный особенно сегодня, когда мы упорно ждем от других того, что можно получить только от себя. Но в работах Дебольского начало народности раскрывается не только с точки зрения своего *первоисточника* в человеке, но и с точки зрения того *целого*, или «неделимого высшего порядка», в котором национальный дух раскрывается, или «объективируется». Подобного рассмотрения требует и существо дела, поскольку *целью* личности как нравственного деятеля является именно самосохранение *целого*.

§ 7. Значение расы и языка в свете идеи народности

Читатель, несомненно, уже заметил, что это целое называется у Дебольского в одних случаях нацией, народом, народным союзом, в других — началом народности или национальности, а порою и просто государством. В этом, однако, нет произвола или неопределенности; здесь отражается многоплановый или, точнее, *многоуровневый* характер самого целого (*сложного* неделимого). Если выстроить цепочку понятий *государство, нация, народность*, то движение по этой цепочке задаёт переход от внешнего к внутреннему, от формы к содержанию, *от явления к сущности*. Поэтому определяющее значение имеет начало народности как синоним национального духа; нет подлинного государства и подлинной нации без лежащего в их основе, раскрывающегося в национально-государственном единстве народного духа. И как всякий *метафизический* фактор, национальный дух определяет не только эмпирическую реальность государства и нации, но и тот *идеал*, к которому они должны стремиться: «пределом культурного развития должно считаться такое состояние народа, при котором его государственный союз будет спаян не насилием, а духовными узами народности, или национальности» [58].

Таким образом, именно понятие народности, или национального духа, является ключевым метафизическим понятием как социальной философии, так и философии истории. Правильное применение этого понятия требует философских приемов, которыми не владеет т.н. «социология» (возникшая на почве философского позитивизма), вообще слепая к национальному духу; не владеет ими и т.н. «историософия», для которой нации — это лишённые *собственной* духовности «инструменты» Бога. Характерно, что «историософия» охотно заменяет понятие «национального духа» понятием «национальной идеи», в которой указано «назначение» нации, то есть объясняется, «зачем нужна Россия», словно речь идёт о топоре или коробке спичек... Как уже отмечалось, понятие национального духа не исключает представление о национальном *идеале*, без которого нет полноценного национального самосознания; но идеал — это не броский лозунг и не «спасительная» фраза, а *целостный образ* достойного национального существования. В этом смысле понятие «национального идеала» совпадает с понятием *духовного типа*, за который должен бороться каждый народ. Но опознать этот духовный тип можно только путем познания *проявлений* национального духа, который в них себя раскрывает, но не исчерпывает. Национальный дух не покрывается никакой «идеей» и даже совокупностью идей; он всегда может раскрыть новые, еще неизвестные потенции.

Означает ли это, что о национальном духе нельзя сказать ничего конкретного? Конечно, нет; нельзя только претендовать на его догматическое «определение». Самый верный путь, по которому и идёт Дебольский, заключается в том, чтобы установить основные *способы раскрытия* национального духа, или начала народности; познать народность, познавая «те внешние проявления, в которых обнаруживается сила её самосохранения» [34: 279].

Дебольский выделяет *четыре* основных проявления народного духа: в *породе*, или в этнографическом единстве; в *языке*, или в лингвистическом единстве; в *религии*, или в конфессиональном единстве, в *государстве*, или в политическом единстве. Рассмотрим их более подробно.

Уже отмечалось, что Дебольский принципиально отвергал отождествление национального и этнического, или *народа* и *породы*. Последняя является категорией не социальной, а биологической, и указывает, строго говоря, не на то, что *создается* национальным духом, а на то, что ему *дано* в качестве материала, субстрата творчества. Оценивая эту данность, необходимо, прежде всего, признать два одинаково важных факта.

Во-первых, национальное единство не означает непременно единства племенного или расового, единство народа не есть единство породы: «люди заведомо различных пород сознают себя одним народом, а люди заведомо одной и той же породы сознают себя различными народами». И это — не «иллюзия самосознания», а отражение реального положения дел: «в состав всех великих народностей Европы вошли племена, весьма различные по происхождению, так что говорить о какой-нибудь французской или немецкой или русской *породе* нет никакого основания»; «между многими французами и итальянцами, с одной стороны, и немцами, с другой, более родства по происхождению, чем между коренными немцами и онемеченными славянами и литовцами, составляющими значительную часть населения Германии и называющими себя немцами. С другой стороны, между немцами славянского происхождения и русскими того же происхождения более родства по породе, чем между последними и обруселыми финнами и татарами, составляющими значительную часть русского народа... Поэтому отождествлять начало народности с *расовым* или *племенным* началом можно лишь под условием натяжки или грубого непонимания дела» [34: 274–275].

Но это лишь один аспект проблемы «породы». Другой же заключается в том, что «хотя сила духовного сближения может преодолеть различие породы, чем это различие более, тем и преодоление его труднее, а при известной степени оно становится, по-видимому, и вовсе непреодолимо. Есть такая мера физической разницы, которая, как можно судить, всегда будет отчуждать людей между собою, например, различие между *белым* и *чёрным* человеком» [34: 276]. Следовательно, **«хотя народный дух может поглотить и слить в себе различные породы, но далеко не безразлично, над каким расовым материалом произведена эта работа объединения»** [34: 278]. Нация отнюдь не случайно вырастает из племени или группы племен, близких с точки зрения породы, или расы. Весь опыт истории народов учит, что «сила самосохранения народности, при прочих равных условиях, тем более, чем упорнее хранит она свой этнический тип». Везде и всегда может быть опознана «господствующая в данной народности порода» и если она «не получит решительного перевеса над теми породами, с которыми она смешивается, или если, в результате такого смешения, не получится единый устойчивый этнический тип, то не может быть надлежащей устойчивости и в единстве народности» [34: 279].

В силу сказанного трезвая оценка своего этнического субстрата имеет важное значение для самосохранения нации. По отношению к русскому народу, в основе которого лежит славянский этнический тип, суждения Дебольского звучат достаточно нелицеприятно. Он отмечает, что «и германские, и славянские народности представляют собою смешение арийской крови с инородною, но примесь инородной крови в славянах *больше*» [32: 141]. При этом качество такой примеси у славян *ниже*: германцы смешивались в основном со славянскими и кельтскими аборигенами или «с населением, уже облагороженным примесью арийской крови», тогда как у славян, составивших русскую нацию,

происходило интенсивное смешение с неарийскими, тюркскими и угро-финскими этническими элементами. Признав это как факт нашего исторического прошлого, нельзя, однако, возводить этот факт в *норму*; и особенно — возводить в норму «то самое свойство русского народа, которое так восхищает наших сентиментальных народников: отсутствие в нём аристократического презрения к низшим породам, предохраняющего высшую породу от понижения ее типа через скрещивание с ними» [32: 143–144]. Помня, что национальное единство — нечто существенно более ёмкое, чем единство племенное, мы должны помнить и о том, что **«степень слияния различных расовых и культурных элементов в составе единой народности» имеет свои пределы.**

Изложенный сейчас взгляд Дебольского на соотношение народа и породы (взгляд с точки зрения *целого*) важно понимать в связи с его взглядом на соотношение духа и «крови» в *личности* человека. Национальность человека не задается его этнической принадлежностью; национальность — это категория духа, а конкретнее, категория нравственного самоопределения личности. Поэтому истинно русским человеком может быть этнический немец (германец), грузин, татарин, еврей или, если угодно, негр. Но чем сильнее отличаются этнические корни человека от *основного* этнического типа, характерного для данной нации, тем больше духовных усилий потребует от него соответствующее национальное самоопределение, *тем труднее ему будет стать русским на деле*. Тем самым, однако, и проверяется *духовная сила* личности, её способность стать выше этнического «предопределения»; здесь вполне уместно вспомнить пушкинское: «сей тяжкий млат, дробя стекло, кует булат». Люди духовно слабые не выдержат и отступят, да еще с проклятиями в адрес тех, кто не оценил их намерения «быть русскими» [60]. Напротив, люди духовно сильные проявят здесь именно те качества, которые

определяют подлинное (а не номинальное) достоинство личности. Конечно, духовная сила личности не беспредельна; потому крайне редко человек с совсем иными этническими корнями становится вполне русским по своему нравственному характеру; значительно чаще он закладывает основу того, чтобы русскими стали его дети и внуки.

Подводя итог, можно сказать: самосохранение нации *предполагает* наличие основного этнического типа, достаточно высокий «удельный вес» основного племени (в России — великорусского); *допускает* весьма широкое этническое разнообразие, даже выходящее за пределы одной расы; *не исключает* — но только на уровне личностном — присутствие в составе нации людей с какими угодно этническими корнями. И, прежде всего, надо помнить: вопрос о *национальности человека* — это вопрос о его *духовно — нравственном состоянии*. Именно этот вопрос является главным для идеологии национализма.

Неудивительно поэтому, что, переходя к проблеме лингвистического единства нации, Дебольский подчеркивает: «язык во многих отношениях служит лучшим признаком народности, чем *порода*, так как с языком связано понятие духовного общения, и потому одноязычие более связывает людей по духу, нежели общность происхождения» [34: 275]. Но и это положение нельзя абсолютизировать. Так, «евреи весьма легко принимают языки тех народов, в среде которых они живут, но при этом обыкновенно сохраняют от них такую степень духовного отчуждения, что остаются в среде их особой народностью». «Одноязычие» не делает одним народом англичан и англоязычных северо-американцев, а разноязычие не даст повода «отрицать единство северо-американской народности, покуда её разноязычные части сознают себя членами одного великого целого». Другими словами, нельзя «превращать вопрос о языке в *национальный* вопрос» [60]; «если иноязычник

предъявляет *национальные* претензии, то он должен исторически доказать свою способность к самостоятельной государственной культуре» [58: 335].

Но нельзя забывать и о другом — о том, что «сила самосохранения народности непременно проявляется в ассимилирующей силе её языка» [34: 279]. Дебольский чётко устанавливает тот момент, который действительно имеет принципиальное значение: хотя в пределах одной нации допустимо существование различных языков, «но это разноязычие всегда должно сопровождаться единством *языка образования*» [34: 280]. Двуязычие на уровне языка образования доказывает «духовное разъединение частей целого» и неспособность последнего к самосохранению; в условиях России можно знать и любить какие угодно языки, но только совершенное знание русского языка составляет обязательное требование к человеку образованному, со всеми вытекающими отсюда правами и преимуществами. Не случайно в своих предложениях по реформе школьного образования Дебольский настаивал, что только русский язык следует преподавать от начала и до конца школьного курса в *обязательном порядке*, оставляя углубленное изучение других языков на личное усмотрение учащихся.

Вспомним теперь, что наряду с русским языком в числе обязательных предметов Дебольский называл еще один — закон Божий. Такое требование нельзя приписать каким-либо конъюнктурным соображениям; решительно отделяя начало народности от начала церковности, резко критикуя не только идею политической теократии (см. ниже), но и более умеренные концепции «христианской политики», Дебольский не снискал (и не искал) любви ни в среде «ортодоксов», ни в среде «новых христиан». Учитывая также и то, сколь острым остаётся вопрос о роли Православия в социально-политической жизни и по сей день, присмотримся более внимательно к этой стороне учения Н. Г. Дебольского.

§ 8. Народность и церковность

Везде, где он затрагивает вопрос о церкви, Дебольский не устает напоминать, что «высший христианский авторитет — Божественный Основатель церкви — решительно отделил ее цели от мирских интересов»; «Основатель христианства <...> нигде не предписывает того или иного строя или порядков государственной жизни, а дает только указания для личного спасения человека во всех общественных условиях»; «всем людям без различия национальностей доступно дело спасения» [58: 366–367].

В свете этого основного убеждения Дебольский и рассматривает вопрос о значении *религиозного единства нации*. По самой сути своей этот вопрос не имеет никакого значения для спасения человека и для церкви как «института спасения». Церковь изменила бы самой себе, перестала бы быть подлинной церковью, если бы отказалась хотя бы от одного догмата ради сохранения национального единства. Но для нации вопрос её религиозного единства весьма существенен — именно как вопрос национального самосохранения, поскольку «опыт показывает, что разное верие служит нередко источником расторжения общественной связи, бывшей до наступления этого разное верия весьма прочною» [34: 269]. При этом надо ясно понимать, что единоверие само по себе не гарантирует духовного единства нации, тогда как разное верие способно подорвать такое единство: «согласие в догматах ещё не делает людей братьями по духу; но разногласие в них, *если оно получает первенство над началом народности*, способно разъединить людей, которые без него могли бы жить в братском мире. Немецкий католик еще не сближается оттого с французским католиком, а только <...> приучается ненавидеть немецкого протестанта» [34: 273]. В силу этого нация не может полагаться исключительно на своё религиозное единство; «господство теократической идеи» стало бы

для нее «источником величайшего разделения и раздора» [34: 83]. Нация может только поддерживать свое религиозное единство как один из моментов более полного национального единства.

Вот что необходимо понять в первую очередь (и чего не понимают сегодняшние «традиционалисты», повторяя роковую ошибку своих предшественников): стремясь к религиозному единству нации, мы решаем именно *национальную*, а не религиозную задачу. А потому её надо решать с учетом реального состояния и возможностей нации, с учетом духовных особенностей конкретного народа в конкретный период его существования. «Если бы в единоверии — пишет Дебольский — всегда точно выражалось единство народного духа, то в таком случае было бы совершенно безразлично, каким из этих терминов называть верховное неделимое. В таком случае было бы все равно, говорить ли о *русском народе* или *русской церкви*, потому что между этими понятиями не было бы никакого различия» [34: 272]. Но в действительности дело обстоит совсем не так. В земной союз людей связывает не единоверие, а национальный дух; поэтому «между русскими раскольниками и православными, конечно, меньше розни по духу, чем между православными русским и греком или даже болгаринном». Поэтому навязывать нации полное единоверие («один народ, одна церковь») бессмысленно и с национальной, и с религиозной точек зрения.

В той же мере, в какой единый национальный дух *раскрывается* в единоверии, последнее естественно и законно в качестве национального идеала. Православие исторически явилось естественным моментом формирования русского национального единства, и этот *способ* национального единения ни в коем случае нельзя отвергать. Но нельзя и приписывать ему абсолютного, исключительного значения. С точки зрения национального самосохранения важны *все* способы; особенно сегодня религиозное единство

можно рассматривать только в связи с другими способами проявления национального духа: в единстве этническом, лингвистическом (шире — культурном), государственно-политическом. Для каждого человека наиболее важным может быть *свой* фактор; и того, кто не может (или не дерзает) назвать себя *православно русским* человеком, надо не выталкивать из состава нации, а побуждать к более полному (в идеале — всестороннему) проявлению национального духа. В противном случае православие окажется (как и предупреждал Дебольский) силой, *разъединяющей* нацию, ведущей её по тому же роковому пути, который когда-то прошла Византия; впрочем, и Россия уже один раз получила суровый урок того, во что может обойтись подмена единства национального единством конфессиональным.

Возможно, что именно предчувствие этого урока стало причиной заметного ужесточения взглядов Н. Г. Дебольского на отношение нации и церкви к концу жизни. В работе «О высшем благе» он еще придает основное значение *положительному* аспекту этого отношения, подчеркивает необходимость единоверия, основанного на внутреннем единстве народного духа. В этом смысле он даже считает в те годы, что «понятие *народности* объемлет собою и понятие *церкви*, при глубоком внутреннем её понимании» [34: 281]. Но в статьях, написанных между революциями 1905 и 1917 годов, он чаще говорит о другом: не отрицая значение религиозного единства там, где оно выступает как «замаскированное начало народности», он особенно энергично подчеркивает *несоизмеримость* задач христианства с задачами национального самосохранения и, следовательно, необходимость подлинного *отделения* церкви от государства. Конечно, исторически христианская церковь «едва ли не в большинстве случаев являлась не врагом, а скрепою национальности» [46: 190], выступала в качестве национальной церкви (в частности, «в России и в германских странах, особенно в Англии»). Но сегодня, отмечает

Дебольский, всё настойчивее звучат голоса, что «такое положение церкви зависит от того, что она есть *недостаточно* церковь», что подлинная церковь должна быть одной для всех народов. И в таком утверждении есть своя правда; для христианства, действительно, нет национальных различий среди *верующих во Христа* (Кол.3: 11). Но для того, чтобы эта правда не обратилась в ложь [61], чтобы церковь не оказалась, наряду с социализмом, одной из тех ниш, «в которых нередко находит себе прибежище современный космополитизм», необходимо провести ясное различие между церковью и государством как собственно *национальным* институтом.

§ 9. Народность и государство

Понятие государства используется в работах Дебольского в двух значениях, но это — не двусмысленность, а приём, необходимый для того, чтобы позиция национализма не сузилась до позиции «этатизма», поглощения нации государством, национального духа — «державным духом», и в то же время не утратилось понимание того, что именно государство задаёт основную *объективную* меру национального самобытия. В первом, более узком значении государство — лишь один момент народного союза, со всем «его строением — семейным, экономическим, гражданским и государственным». Государство является здесь синонимом «внешнего политического единства», при рассмотрении которого надо помнить, что «многие государства представляют собою лишь искусственное и насильственное соединение частей, совершенно чуждых одна другой по духу, и, наоборот, в разных государствах существует духовно-родственные части» [34: 276].

С такой оговоркой трудно не согласиться. Но по сути дела она указывает лишь на то, что не всё, что называется «государством», является им на деле; однако то же самое

можно сказать и о многих «нациях», которые таковыми не являются. *Истинное* государство неотделимо от истинной нации, а, следовательно, и от национального духа. Дебольский пишет: «Как *переходный момент* развития, мыслимо разъединение государства и народности, то есть государство, части которого не скрепляются в одно целое сознанием духовного сродства, и народность, поделенная между разными государствами. Но в последующем развитии или не-народное государство должно распасться, или не-государственная народность должна духовно разъединиться <...>. Процесс развития всякого государства, которое, возникнув через механическое соединение разнородных частей, не было способно объединить их единым народным духом, есть процесс медленного распада. Все обширные завоевательные монархии древнего Востока, государства, основанные аравитянами и монголами, турецкая империя подтверждают эту истину. Падение римской империи было, в сущности, постепенным разделением её на составляющие её народные группы. В новой Европе оказались и оказываются прочны лишь такие государственные союзы, которые скреплялись затем силою народного единства. В какие искусственные комбинации ни приводились народы Европы силою завоевания, дипломатии и пресловутою системою политического равновесия, общий процесс развития направлялся и направляется к торжеству идеи народности, то есть к тому, чтобы государство и народность совпали в своих границах» [34: 280–281].

Таким образом, государство — это важнейшее, хотя и не единственное, проявление национального духа, его характернейший способ существования, *modus vivendi*. «Негосударственное» состояние нации может быть лишь ее временным и, в сущности, ненормальным состоянием; простые соображения указывают на то, что государственное единство нельзя ставить на одну доску с этническим, лингвистическим и конфессиональным единством. Действи-

тельно, рассмотрение этих типов единства показало, что и в *нормальном* состоянии нация может соединять весьма различные этносы, допускает многоязычие и существование ряда конфессий. С государством дело обстоит существенно иначе; «нумерически» оно совпадает с нацией, есть, по сути дела, народный союз в целом, только рассмотренный под определенным углом зрения, скорее извне, чем изнутри. Поэтому у Дебольского изначально присутствует, а с течением времени и выступает на первый план более общее понимание государства, не только как «внешнего политического единства», но как «реальной единицы, которая с достаточной для того силою подчиняет всю полноту культурных функций цели своего самосохранения» [49: 5]. При таком понимании государство — это и политика, и экономика, и культура, и частная семейная жизнь в их конкретном типическом единстве; это подлинная тотальность всех земных дел человека, всестороннее воплощение его человечности. Именно этот тотальный, целостный характер государства и снимает вопрос о т. н. «общечеловеческих целях» (научных, гуманитарных и т. д.) — *для всех этих целей есть место внутри государства.*

Так или иначе, при любом понимании государства, и в «узком» и в «широком» смысле, его стержень или духовное ядро составляет *нация*. Обсуждая эволюцию идеи государства, Дебольский отмечает, что прежде, чем был понят этот примат нации, государство отождествлялось с его *территорией* (особенно в древнем мире самосохранение государства понималось, прежде всего, как «территориальное самосохранение») и с *властью* (это понимание господствовало в Средние века, отсюда — божественное освещение именно власти, а не государства как целого). Лишь в Новое время при оценке деятельности государства стали обращать внимание «на главный элемент его самосохранения — на народ, то есть получила постепенно господство та истина, что цель государства есть безопас-

ность народа, из которой, как ее последствия, вытекает действительная безопасность и территорий, и правителей» [53: 73].

Дебольский считает вполне закономерным, что первоначально это новое понимание выразилось в *либерализме*, в «ограничении задачи государства охраной личности и имущества подданных»; другими словами, путь к признанию значения нации вел через признание значения личности. Собственно, и «христианский космополитизм» первых веков нашей эры «был реакцией не против господства начала народности, какового господства (тогда) вовсе не было, но против бездушной и мертвой государственности, ни во что не ценившей человеческую личность». В истоках христианства было заложено совершенно верное понимание отношения церкви и государства: их разделение по принципу «кесарю — кесарево, Богу — божье» и их соединение в заботе о человеческой личности; о её земном благополучии со стороны государства и о её посмертной судьбе со стороны церкви. Но это верное понимание было вытеснено «космополитическим идеалом теократии», провозглашенным римским католицизмом. «Теократическая идея» неприемлема для Дебольского ни в её крайней форме (когда государство оказывается простым инструментом церкви), ни в форме умеренной (когда церковь выступает в форме «духовного наставника», «советника» и т. д. государственной власти). Остановимся на аргументах Дебольского, связанных с этим принципиальным (и не во всем бесспорным) пунктом его концепции.

Представляемые им основания для отрицания крайней формы теократии достаточно серьезны. Прежде всего, налицо принципиально различный характер государственного и церковного *единства*. Единство государственное, или национальное, имеет *типический* характер, подразумевает, как уже отмечалось, *многообразие* национально-государственных союзов: «самодержавие русского государства

может мирно уживаться с английским парламентаризмом и американским народовластием без возбуждения вопроса о том, что из них *вообще* предпочтительнее для человечества; здравая политическая наука признает даже нелепым такой общий вопрос» [34: 83]. Другое дело, что сегодня мы далеко ушли от здравого смысла и в политике, и политологии — отсюда нелепые споры о том, что «лучше вообще» (а не для конкретных народов): монархия, демократия, парламентская или президентская республика и т. д. Но верно понятая идея *национального государства* имеет свой ясный идеал, когда «различные формы общественной организации свободно и мирно вырастают одна подле другой в своём разнообразии».

Существенно иначе обстоит дело с единством церковным: «ведь церковь для всех *одна*; следовательно, если одна из существующих церквей истинна, то все другие ложны; они *не имеют права на существование*». Для здравомыслящего русского человека существование в Англии или Китае другого типа государства (народного союза) естественно и нормально: на то это Англия и Китай, а не *Россия*. Но для православного человека ни протестантизм, ни конфуцианство и т. п. не могут быть «нормальными»; нормально с его точки зрения *только* православие. Именно по этой причине господство теократической идеи, власть церкви *над* государством, означали бы, как считает Дебольский, «усиление нетерпимости и отчуждения между людьми», уничтожение многообразия типов национально государственной жизни, короче, *унификацию мира*. Прав или не прав Дебольский в такой оценке? Постоянно встречая сегодня в рассуждениях тех «идеологов», которые теснейшим образом связывают православие и политику, призыв к созданию «*мировой* православной державы», осуждение всех иных форм национально-государственной жизни, как «антихристианских» и прямо «сатанинских», начинаешь думать, что он был все-таки *прав*.

Не столь убедительно выглядят, на первый взгляд, его возражения против умеренного варианта теократии (а точнее, не теократии, а *симфонии* церкви и государства в её традиционном понимании), когда церкви вменяется *обязанность* «наставника», «контролёра» или «советника» светской власти. Но если вдуматься в аргументы Дебольского, то становится несомненной заключенная в них доля истины. Играя указанную роль, замечает Дебольский, церковь как бы и участвует, и не участвует в государственной жизни; но подобная двойственность по существу фальшива. «Почему советовать или контролировать действие лучше, чем его исполнять?» — спрашивает он. «Почему сказать государству: “затеянная тобою война справедлива” лучше и выше, чем самому вести войну?» [34: 86]. Дебольский видит в этом желание оставить церковную иерархию «в высшей сфере советов и указаний, с возложением всей черной работы и ответственности за нее на мирских деятелей», и считает такое желание по существу безнравственным. То, что отдельные иерархи, в силу своей государственной мудрости и ясного понимания *национальных* интересов, могут выступать в роли советников и даже прямых участников национально-государственной деятельности, не вызывает у него сомнений. Но там, где тот или иной иерарх выступает в роли наставника и контролера «из принципа», не имея соответствующих личных качеств, мы получаем не Гермогена, а Никона, то есть церковный и национальный *раскол* одновременно.

Ясно, что Н. Г. Дебольский касается здесь очень сложных и глубоких проблем. Но нельзя не отметить один момент: родившись и получив воспитание в церковно-православной среде, Дебольский твердо верил, что «теократическая идея» во всех её вариантах не является *христианской*. Он пишет в связи с этим: «ошибаются те новейшие защитники теократии, которые, наподобие г. Соловьёва или Достоевского, считают разделение *Божия* и *Кесарева* лишь

временным, ныне упраздненным разделением, и *царство не от мира сего* желают проявить в формах временного и земного владычества. На каком уважительном для христианина авторитете строят они свою гипотезу конечного претворения государства в церковь? А если это не авторитетное учение, но лишь *свободное умствование*, хотя бы людей бесспорно выдающихся по таланту и искренних по убеждению, то лучше бы, кажется, и проводить начало свободного умствования до конца, не прячась в критические моменты этого умствования за традиционные устои» [34: 94].

§ 10. Нормальность и совершенство национального государства

«Политика *не может быть христианской*, а должна быть *народной*» — таков основной взгляд Н. Г. Дебольского на сущность государственной деятельности. При этом он никоим образом не считает образцом для России те формы национализма, которые получили развитие на Западе, отмечая: «Идея народности еще нигде не достигла даже приблизительно полного осуществления» [53: 86]. Здесь не может быть универсальных рецептов, за исключением самого общего принципа, для которого Дебольский находит уже к концу жизни выразительную формулу: *одухотворенное государство*.

«Народность есть одухотворение государства, то есть замена его насильственного характера характером свободным; но этот свободный союз народности есть не союз всего человечества, а его *части* в её историческом своеобразии. Он приводит не к безразличной неопределенности человечества, а к конкретному обществу как неделимому в его живой оригинальности» [53: 87].

Одухотворенное государство, или «постоянный союз людей, связанных не насилем, а свободным духовным влечением» [62], является, как уже отмечалось, «пределом

духовного развития», *идеалом* национально-государственной жизни, имеющим у каждого народа свой оригинальный, самобытный облик. Но этот идеал мало декларировать и просто описать; надо указать, хотя бы в самых общих чертах путь его достижения. Дебольский делает это, проводя важное различие между *нормальным и совершенным* состояниями народного союза, различие, которое бросает дополнительный свет на принцип *самосохранения*, на соотношение в нём «статического» и «динамического» моментов.

Нормальным является народный союз, способный к самосохранению «в данных условиях своего существования», путём «сохранения наследственного типа» своей организации. Но совершенным является только то общество, которое способно к самосохранению в *любых* условиях. И если нормальность общества может быть получена как бы по наследству, требует лишь верности «традиционным устоям» народной жизни, то совершенство достигается только через *рациональный строй общества*, на пути его *сознательной* и притом *научной* организации. Дебольский выражает эту мысль вполне отчетливо, когда пишет: «Совершеннейшее, вполне *пластичное* общество, способное самосохраняться во всех условиях существования, есть общество, для которого *нет непредвиденных случайностей*, нет таких влияний, встретить которые оно не было бы заранее приготовлено. <...> или иначе — общество, устроенное вполне *научно*, то есть разумно» [34: 301].

Пора понять и сегодня: подлинный национализм требует рациональной, или точнее, *концептуальной* власти, способной не только уважать и понимать прошлое народа, но и предвидеть его будущее. В отсутствии такой власти заключалась, в частности, беда России накануне 1917 г.; тогдашняя власть была традиционной, но не концептуальной, была неспособна правильно определить и нейтрализовать те отрицательные влияния, которые вторглись в русскую

жизнь на важном историческом переломе конца XIX — начала XX века. Дебольский отмечает особую роль, которую получает в такие моменты отдельная личность по сравнению с нацией в целом (ссылаясь при этом на учение о системах в состояниях устойчивого и неустойчивого равновесия, сформулированное выдающимся русским математиком А. М. Ляпуновым). «Значение личного влияния» в любой общественной системе возрастает тем более, «чем менее устойчиво равновесие этой системы» [34: 361–362]; именно в такие моменты отдельный человек способен как спасти общественное целое, так и потрясти его до основания. И сегодня России, несомненно, нужен «харизматический» вождь, способный *сконцентрировать* в своей личности *рассеянную* энергию национального духа; но это должен быть и *рационально мыслящий* политик, не увлекающий нацию к старым или новым утопиям.

Идею политики, одновременно рациональной и национальной, Дебольский поясняет, в частности, на примере экономической доктрины. Иррациональная экономика строится «на интересах барыша и рынка», тогда как экономика рациональная «покоится на энергии и искусстве производителя», не на факторе рынка, а «на основании труда» [34: 302–303]. Здесь идеи Дебольского явно перекликаются с идеями основоположников учения о «национальном хозяйстве», выдающихся немецких экономистов Адама Мюллера (1779–1829) и Фридриха Листа (1789–1846). И уж если сегодня мы не располагаем достаточно убедительной экономической концепцией, созданной отечественными учеными, лучше обратиться к идеям этих мыслителей, чем перекрашивать в национально-патриотические цвета «государственный социализм» Лассалья — Маркса и цепляться за атавистическую идею общины. Отметим, что в учении немецких мыслителей центральное место занимает понятие *духовного капитала*, на почве которого только и возможен подлинный «национал-капитализм».

Диалектика «нормальности» народного союза, связанной с его традиционностью, и совершенства, связанного с его рациональной организацией, позволяет Дебольскому окончательно ответить на вопрос о том, почему нельзя допустить, хотя бы в качестве идеала, «соединение всего человечества в едином народном союзе». Дело в том, что для каждого народа существует свой тип *нормальности* и своя *мера совершенства*. Заметим, что Дебольский не отрицает в принципе деления народов и племен на «высшие» и «низшие». Вопрос в том, *какие выводы* следует сделать из этого деления. Дебольский пишет: «Отношение высших племен человечества к низшим было до сих пор смесью самого варварского эгоизма и отвлечённых начал космополитической гуманности. <...>. Туземцев Океании то истребляли выставленную отраву, как крыс или мышей, то устраивали для них демократически-конституционные государства <...>. Не гораздо ли рациональнее и нравственнее относиться к каждому человеческому типу сообразно его особенностям и, признавая его право на самосохранение, предоставлять ему возможность достигать этого самосохранения доступными для него путями? Именно к этой цели и направляется международная нравственность, основанная на начале народности. Она одинаково осуждает и доктринёрское распространение европейской цивилизации между низшими племенами, и прямое насилие над ними; но полагает, что чем менее высший тип вмешивается в жизнь низшего, тем лучше» [34: 329].

§ 11. Заключение

Мы заканчиваем изложение социально-философской концепции Н. Г. Дебольского тем, с чего начали — *связью нравственности и народности*. Отметим еще раз: было бы совершенно неверно утверждать, что Дебольский нашёл (или избобрел) «нравственное оправдание» национализма:

было бы ещё более неверно истолковывать его учение о начале народности как особую «национальную этику», отличную от обычной нравственности. Автор работы «О высшем благе» исходил из *основной проблемы* именно обычной человеческой нравственности — из отсутствия в ней ясного представления о *верховой цели* нравственной деятельности, притом цели *достижимой* (когда нельзя уже ссылаться на «бесконечность» нравственного идеала по сравнению с конечностью человеческого существования), *положительной* (а не выражаемой чисто отрицательно: «не делай того-то и того-то») и *конкретной* (не сводящейся к пожеланию «творить добро», «исполнять волю Божью» и т. п.). Такую верховную цель, интегрирующую все другие цели (и достижимую, конечно, не прямо, а через нравственную деятельность во всём её многообразии), Дебольский нашёл в *самосохранении неделимого высшего порядка, или народности*. А это значит, что **он нашёл в подлинном национализме подлинное выражение человеческой нравственности**, показал, что не может быть полноценной нравственности без ясного национального самосознания, как нет подлинного национализма без твердых нравственных принципов.

Возможно, читателю показалось, что мы повторяли это положение слишком настойчиво и разбирали его слишком дотошно. Но на деле мы только пытались продумать *сущность национализма*, по отношению к которой всё остальное имеет второстепенное значение. Непонимание *нравственной природы* национализма было и остается главным препятствием на пути развития *русского* самосознания, потому что для русского человека самое ценное человеческое качество — это *совесть*. Дебольский ясно представлял то основное возражение, которое может вызвать его нравственная философия даже у непредвзятых людей, которые, даже не будучи «идейными» врагами народности, привыкли осмысливать нравственную деятельность в

общечеловеческих категориях, считая (и считая по существу *правильно*), что ни у одного народа нет монополии на нравственность, что нравственность, в каком-то важном смысле, *одна для всех людей*.

Понимая серьезность и закономерность таких сомнений, Дебольский закончил своё этическое исследование словами: «Может встретиться лишь одно недоразумение относительно признания цели народного самосохранения за высшее благо, недоразумение, достаточно разрешённое внутренним смыслом всего вышеизложенного, но о котором, для полноты, нелишне упомянуть особо. Высшее благо должно быть одинаково для всех людей. Между тем, поскольку для каждого человека высшим благом оказывается самосохранение его народности, а нормальные типы народностей различны, то для члена каждой народности получается свое представление о высшем благе, отличное от представления членов других народностей. Но это недоразумение легко устранимо. Человек, как член *всего человечества* признает за высшее благо то же, что и все прочие люди — именно *индивидуализацию человечества по его нормальным типам*. Эту общую для всех цель каждый человек осуществляет в подлежащей ему части. Человек исполняет возможную для него часть общечеловеческой задачи, участвуя в развитии объемлющей его народности и не отвергая права члена иной народности на участие в развитии сложного неделимого иного типа» [34: 337].

Здесь нет, конечно, никакой уступки *ложным* представлениям об «общечеловеческом». Как отмечал Дебольский уже в конце жизни, «противоречие существует не между началами национальности и человечества вообще, но между началом национальности и тем искажением общечеловеческого начала, которое называется *космополитизмом*» [46: 188]. Смысл *народности* — не в борьбе с *человечностью*, а в борьбе с космополитическим искажением и обеднением человеческой природы; и даже не столько в борьбе

против космополитизма, сколько в борьбе за подлинный, отвечающий глубоким запросам человеческого духа национализм.

Дебольский вел эту борьбу до самого конца, ставшего для него горьким и трагическим. Как мыслитель, он получил, конечно, полное, хотя и безрадостное подтверждение своей правоты. Могучая держава и великий народ распались так легко и быстро, прежде всего, потому, что слишком долго откладывали укрепление своего *национального единства*, уповая на традиционные устои самодержавия и православия. Но первое добровольно сложило свои полномочия во имя неверно понятого (да и понятого ли вообще?) долга перед страной и народом и под влиянием тех мистических упований на «волю Божью», которые были так характерны для последнего русского царя.

Церковь, получив от «февралистов» возделенное патриаршество, тоже отошла в сторону — да и не дело Церкви «спасать» государства и народы. А вместе с идеологически эрзацами национального духа растаяли и мнимые «русские националисты»; борьба за национальную Россию, по сути дела, *не состоялась*, какой бы героизм ни проявили в ходе гражданской войны отдельные русские люди. Основная масса русского народа, оставаясь православной и даже монархически настроенной, не сознавала себя единой *нацией*, связанной задачей национально-государственного самосохранения; боролась за свои частные (и в своей отдельности от высшего блага *мнимые*) интересы или уходила от борьбы. Всё это повторилось (пусть, скорее, в виде *фарса*, чем подлинной трагедии) и семьдесят лет спустя, в ходе нигилистической революции 1991–93 гг.

В связи с учением Н. Г. Дебольского о начале народности можно было бы сказать ещё многое относительно русского прошлого, настоящего и будущего. Но в нашу задачу входило только изложение основных моментов этого учения, без попыток что-то смягчить, приукрасить или подогнать

взгляды Дебольского под стереотипы сегодняшней «национально-патриотической» идеологии. Впрочем, по отношению к этой идеологии учение Николая Григорьевича Дебольского представляется мне русским национализмом не вчерашнего, а завтрашнего дня.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] «И без жалоб, судорог, молений, // Не взглянув на злые ваши лбы, // Я умру, прошедший все ступени, // Все обвалы наших поражений, // Но не убежавший от борьбы!» — строфа из стихотворения «Моим судьям» замечательного русского поэта *Арсения Несмелова* (псевдоним Арсения Ивановича Митропольского (1889–1945)). Арестован 23 августа 1945 г. Умер или убит в том же году; точная дата смерти неизвестна. Участник Первой мировой войны и Гражданской войны. С 1924 г. — в Харбине (Китай).

[2] Я называю французскую революцию 1789 года «Великой» не по инерции, а следуя той оценке, которую ей давали, в частности, и более проникательные представители «правого лагеря», не сводившие дело к проискам «врагов традиционных устоев». И суть даже не в том, что во Франции эти «устои» (католицизм и монархия) изрядно подгнили к моменту революции. Как отмечал выдающийся русский физик, историк и публицист Н. А. Любимов (ближайший сотрудник М. Н. Каткова), характернейшей чертой французской революции был подъём национально-патриотического духа, а «патриотизм может вывести страну и из революционной бури». Напротив, цель «русских революционеров» заключалась в «раздроблении России, искоренении русского патриотизма и всяческом противодействии национальной политике», — в этом принципиальная разница французской революции и «наших революционных затей». См.: *Н. А. Любимов «Крушение монархии во Франции», М., 1893, с. V.*

[3] *Уваров С. С. Десятилетие Министерства Народного Просвещения (1833–1843).* — СПб.: 1864, с. 2.

[4] Естественно, что формированию *идеи нации* нельзя отождествлять с «появлением наций», как это делало советское «об-

ществоведение»; нации были и до «идеи нации», были повсюду, где имело место культурно-государственное строительство. Ср. очень важные (и в основном верные) размышления Л. А. Тихомирова (в «Монархической государственности») о национальном начале в республиканском и императорском Риме, в Византийской империи и т. д. Другое дело, что неясность национального самосознания всегда имела самые пагубные последствия для существования нации (см. у Тихомирова главу о «смешении нации и церкви» в Византии).

[5] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Кн.2. — Спб., 1883. — 272 с.

[6] В знаменитом «Вопроснике» Фонвизина мы находим рядом два вопроса, ясно выражающие основную проблематику сознательного национализма: «в чём состоит наш национальный характер?» и «как истребить два сопотивные и оба вреднейшие предрассудка: первый, будто у нас все дурно, а в чужих краях все хорошо; второй, будто в чужих краях все дурно, а у нас все хорошо?». См. «Русская литература XVIII века», Л., 1970, с. 350.

[7] *Страхов Н. Н.* Литературная критика — М.: «Современник», 1984, с.274 и далее.

[8] *Примечание 2019 г.* Тщательное изучение реакции современников на «тройственную формулу» заставило меня существенно скорректировать эту точку зрения. См.: *Ильин Н. П.* Формирование основных типов национальной идеологии от М. В. Ломоносова до Н. Я. Данилевского // Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. — 1991 г.). — М.: РОССПЭН, 2015. — С. 9–112, особенно с. 36–49.

[9] Согласно Н. А. Бердяеву, сей афоризм содержится в письме А. И. Кошелева к А. С. Хомякову: см. Н. А. Бердяев «Алексей Степанович Хомяков», М., 1912, с. 22–23. Правда, один современный автор (см. «Славянофильство и современность», СПб., 1994, с. 189) приписывает его самому Хомякову; но поскольку тот же автор ссылается на указанную работу Бердяева, речь идёт, по видимому, о небрежном цитировании.

[10] От которого необходимо отличать русское «почвенничество» (Ап. А. Григорьев, Н.Н.Страхов). Обычно причисляемый к «почвенникам» Ф. М. Достоевский в конечно счете вернулся к «всечеловеческим» фантазиям Алексея Хомякова и Юрия Самарина.

[11] См. *Хомяков Д. А.* «Православие, самодержавие, народность», Монреаль, 1983 (репринт), с. 35. Хомяков-младший явно обыгрывает значение древнегреческого слова *ἰδιότης* — индивидуальная особенность, своеобразие. Невольно вспоминается гераклитовское: «многознание уму не научает».

[12] *Дебольский Г.С.* О любви к Отечеству и труде по слову Божию. — СПб.: 1859. — 64 с.

[13] Нельзя не отметить — к подобной широте интересов, в сочетании с серьезностью и глубиной соответствующих занятий, располагала своих выпускников тогдашняя *высшая школа*. Естественно, что воспользоваться такими возможностями могли лишь те, кто располагал соответствующей широтой (и глубиной) *личных дарований*.

[14] *Дебольский Н. Г.* Введение в учение о познании. — СПб.: 1870. — 225 с.

[15] *Яковенко Б. В.* Очерки русской философии. — Берлин, 1922.

[16] Уместно отметить и ту исключительно высокую оценку, которую дает творчеству Дебольского *Семен Грузенберг* в «Очерке современной русской философии» (СПб. 1911. С. 7–23). Характерно, что при этом Грузенберг, автор ряда серьезных историко-философских работ, фактически не замечает (в 1911 году!) никакой «русской религиозной философии», которая тогда якобы определяла лицо отечественной философской мысли.

[17] Нельзя не отметить, что Дебольский осуществил (при непосредственной помощи своей жены) поистине титанический труд первого перевода на русский язык «Науки логики» Гегеля и дал блестящий анализ системы великого немецкого философа.

[18] *Дебольский Н. Г.* Философия феноменального формализма. Т. 1. Метафизика. Выпуск 1. — СПб.: 1892. — 180 с.

[19] *Дебольский Н. Г.* О содержании нравственного закона. — ЖМНП, декабрь 1908, с.312.

[20] Ср. продолжение той же работы (ЖМНП, апрель 1909. С. 212).

[21] *Примечание 2019 г.* Примером могут служить рассуждения известного церковного писателя Андрея Кураева о том, что в кровавых большевистских гонениях на Русскую Православную Церковь следует видеть «не приступ сатанинской ярости, но об-

жигающий огонь Божественной любви, Божественного неравнодушия к нам, к судьбам нашего народа и нашей Церкви» (*Кураев А.* Поднять Россию с колен! Записки православного миссионера. М. Алгоритм. 2014. С. 101). От подобных заявлений — только шаг до бредовых представлений о Сталине как «русском православном царе» (особенно усердствует в этом плане «Институт русской цивилизации» под водительством О. Платонова). К сожалению, сегодня РПЦ хотя и «дистанцируется» от этого кощунственного вздора, но почему-то не решается осудить его открыто и категорически.

[22] К нему ведёт, напротив, их абсолютизация; циник, рассуждающий о том, что в области морали «всё относительно», чаще всего ссылается на неспособность людей жить по одному нравственному *стереотипу*.

[23] См. некролог, написанный Э. Л. Радловым: Мысль. № 1. Петербург, 1922, с. 148.

[24] *Дебольский Н. Г.* Чем должна быть русская общеобразовательная школа? — ЖМНП, июль 1900, с. 28–29.

[25] Заметим, что безоговорочно включены в число обязательных предметов должны быть, по мнению Дебольского, только закон Божий и родная речь, то есть русский язык и русская литература.

[26] Для людей, склонных бездумно идеализировать «социалистическую систему образования», отмечу, что указанные «факторы» были в советское время не менее значимы, чем сегодня.

[27] *Дебольский Н. Г.* О содержании нравственного закона. — ЖМНП, декабрь 1908; апрель, май, июль, август 1909. В дальнейшем я указываю автора и название только *других* работ Дебольского, напечатанных в ЖМНП.

[28] *Дебольский Н. Г.* Жгучие вопросы антропологии и этнографии. — ЖМНП, июль-август 1906, с. 144.

[29] *Дебольский Н. Г.* Философские основы нравственного воспитания. — СПб.: 1880. — 115 с.

[30] *Müller E.* Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan V. Kireevskij. — Böhlau Verlag, 1966, S.110.

[31] История знает примеры племен, которые обнаруживают специфическую неспособность к подлинной государственности, несмотря на свою активную роль в «истории человечества». Сознательная или бессознательная ориентация на духовный при-

мат подобных племён (на деле лишённых именно национального духа) является, на наш взгляд, главным мотивом отделения идеи нации от идеи государства. Впрочем, и такие племена склонны к созданию «государств»-паразитов, одно из которых на сегодняшний день играет весьма активную роль в мировой политике.

[32] ЖМНП, Июль-август 1906. С. 144.

[33] *Примечание 2019 г.* Принципиально различие между «метафизикой идеи» и «метафизикой духа» рассмотрено мною в статье «Живое и мертвое в русской философии», которую читатель найдёт в первом томе.

[34] *Дебольский Н. Г.* О высшем благе, или о верховной цели нравственной деятельности. — СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1886. — 369 с.

[35] *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 4 (I). — М.: «Мысль», 1965. — 544 с.

[36] ЖМНП, декабрь 1908, с. 302.

[37] Столь модный сегодня скачок от обличения «сатанинской природы коммунизма» к апологии СССР в роли «Удерживающего» является наглядным примером той «софистики в пользу зла», о которой говорил Дебольский.

[38] ЖМНП, апрель 1909, с. 212.

[39] Эти моменты постоянно смешивали славянофилы, рассуждая о «православном быте».

[40] Нельзя не отметить, что подход Дебольского к вопросу о «высшем благе» переключается с подходом известного австрийского философа *Франца Brentano*, сформулированным несколько позже в его книге «Об источнике нравственного познания» (1889). Но если Brentano останавливается на формальном анализе акта предпочтения (*der Vorzug*), то Дебольский переходит от такого анализа к содержательному («материальному») этическому учению.

[41] Эта философия не сводится, конечно, к учению В. С. Соловьева; последний лишь примкнул к направлению, имевшему весьма продолжительную историю от Плотина до Шеллинга.

[42] Отметим еще раз: с точки зрения Дебольского нравственная философия (как и практическая нравственность) имеет дело с верховной целью, осуществимой в земной, ограниченной жизни человека. В этом принципиальное отличие нравственности от религии, цель которой (по крайней мере, в христианстве) трансцен-

дентна миру. Именно поэтому мы можем *требовать* от человека жизни нравственной (соблюдения «элементарных нравственных норм»), но не можем требовать жизни религиозной (соблюдения определенных обрядов и т. п.), поскольку религия предполагает *веру в иную жизнь*.

[43] См. статью Дебольского «Источники и пределы реалистической гипотезы» (ЖМНП, июль 1916, с. 16).

[44] Коренной недостаток термина «всеединство» в том и заключается, что он подразумевает «единство» и «все», но не конкретный закон (порядок, тип, форму) этого «единства всего».

[45] ЖМНП, июль-август 1906, с. 113 и далее.

[46] *Дебольский Н. Г.* Начало национальностей в русском и немецком освещении. — ЖМНП, февраль 1916, с. 198.

[47] «Наш современник», № 2, 1995, с. 143.

[48] Понять нынешнюю любовь к «религиозной философии» в стиле В. С. Соловьева со стороны бывших специалистов по «научному коммунизму» нетрудно: им даже не надо отказываться от привычных идеологических штампов.

[49] ЖМНП, май 1909, с. 5.

[50] Обычно не бывает и этого, поскольку то *здоровое*, что есть, например, в демократии, полностью искажается в процессе ее «всемирного» внедрения.

[51] Этот момент прекрасно разъяснен Н. И. Несмеловым в «Науке о человеке» (т. 2, гл. 2).

[52] Конечно, самосохранение «сложного неделимого» включает, в качестве подчиненной цели, и индивидуальное самосохранение человека; сохраняя индивидуальность «высшего порядка», мы сохраняем и свою собственную индивидуальность.

[53] ЖМНП, июль 1909, с. 81.

[54] *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. — СПб.: Российский имперский союз-орден, 1992. — 674 с.

[55] *Примечание 2019.* Теперь я могу сослаться на свою монографию «Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями» (СПб.: «Алетейя», 2019).

[56] Напомню, что популяция — это «совокупность особей одного вида, имеющих общий *генофонд*».

[57] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук, т. 3. — М.: «Мысль», 1977. — с. 6.

[58] ЖМНП, август 1909, с. 352–353.

[59] Такова типичная логика рассуждений: «как я могу считать себя русским, если мне тычут моим еврейским (например) происхождением». Но, во-первых, «тычут» далеко не все и далеко не лучшие; а во-вторых, если ты *действительно* совершаешь нравственный выбор, то *должен* выдержать все испытания. Без испытаний мы имели бы, конечно, сплошь «нравственных» людей — а точнее, не имели бы их вообще!

[60] В обострившейся еще в 19-м веке проблеме «украинского языка» этим грешили, как считает Дебольский, и малороссийские «самостийники», и русское правительство.

[61] Дебольский указывает, что можно, ссылаясь на слова апостола, отрицать не только национальные, но и «все природные и общественные различия», например, между мужчиной и женщиной.

[62] При этом Дебольский отмечает, что насилие должно лишь *постепенно* уступать место «свободному самоопределению личности» по мере воспитания последней *внутри* национально-го государства.

Национал-либерализм А. Д. Градовского (к 175-летию со дня рождения)

Александр Дмитриевич Градовский (1841–1889) не относится к числу «забытых» представителей русской мысли; тем не менее, его самое заветное убеждение оказалось фактически похоронено под спудом написанных им ученых трудов по истории западноевропейского и русского государственного права. По сути дела, эти труды были лишь обширной преамбулой к решению главной задачи, состоящей, по словам Градовского, в том, чтобы «прийти к теории *национального государства*, увидеть в народности нормальную основу каждого государства» [1: 16]. Преждевременная смерть и другие обстоятельства, о которых речь пойдет ниже, помешали Градовскому решить эту задачу; но разве порядочно *ни одним словом* не упомянуть о его

взглядах на «национальность как всемирно-историческое явление», которое «имеет глубокие основания в законах развития человеческих обществ» [2: 365]? А ведь именно так поступает, например, автор обширной энциклопедической статьи, посвященной Градовскому [3: 119–122]. Отметим и тот факт, что свои взгляды Градовский развивал, признавая их связь со взглядами «первых славянофилов», которым он посвятил целый ряд работ, включая цикл лекций, всесторонне и *сочувственно* рассматривающий раннее славянофильство в целом. Тем не менее, современная специально «славянофильская» энциклопедия предпочитает не замечать Градовского, хотя отводит свои страницы множеству лиц, имеющих самое косвенное отношение к славянофильству [4].

Основная причина, по которой современные авторы, как «левого», так и «правого» толка, не хотят замечать в Градовском исследователя и апологета национализма, достаточно ясна: его *национализм* теснейшим образом связан с его *либерализмом*, тогда как сегодня либерализм фактически отождествляется с космополитизмом, а непременным атрибутом национализма считается консерватизм. Градовский же постоянно подчеркивал, что «на западе Европы национальные движения были тесно связаны с движениями либеральными», что борьба за национальные начала сочеталась (особенно ясно в Германии и Италии) с борьбой за «начала *личной свободы и независимости*» [2: 398]. Такие выдающиеся идеологи немецкого национального возрождения, как барон Генрих фон Штейн и Вильгельм Гумбольдт, были убежденными либералами; в то же время самым энергичным противником немецкого единства был австрийский канцлер Меттерних, воплощение консерватизма, главный идеолог «Священного Союза» и, добавим, политик, глубоко враждебный России. Приводя эти и другие факты, Градовский одновременно возражает против отождествления *русского либерализма* — с *запад-*

ничеством. Он отмечает вполне основательно, что «идейную эмиграцию» на Запад наши консерваторы совершали не менее часто, чем наши либералы; русские люди, «впитывавшие в себя де Местра и Бональда», были «западниками» в не меньшей степени, чем наши соотечественники, «мыслившие по Монтескье и Руссо» [2: 447]. Эти замечания Градовского полезно помнить и сегодня, когда многие наши патриоты черпают вдохновение в идеях Генона, Эволи, Хайдеггера и прочих. Быть «слугой западных реакционных теорий», по мнению Градовского, еще не значит — стоять на почве *русской* действительности.

Градовский был убежден, что связь национализма и либерализма, хотя и проявилась впервые на Западе, имеет по существу *общечеловеческий* характер и потому должна выйти (и уже выходит) на первый план в России. Нерасторжимость этой связи определяется принципом, который он выражает вполне ясно: «*Без сознания своей собственной личности не может быть сознания и личности народной*, следовательно, и возможности служения родине в духе народном» [2: 460]. Разберемся внимательно в этом центральном положении; оно того заслуживает.

Прежде всего, очевидно, что Градовский всецело разделяет представление славянофилов о народе как «собирательной личности» [5]. Это представление является определяющим для самого *существования* «национального вопроса», который, как считает Градовский, «вытекает из признания в народе нравственной и свободной личности, имеющей право на самостоятельную историю, следовательно, на свое государство» [1: 15]. Понятие о национальном *единстве* «есть не что иное, как сознание своей собирательной личности, своего я между другими народами», а поскольку «личность есть вещь святая», то и «посягательство на национальную личность есть величайшее из преступлений» [1: 71–72]. Мы видим, что та «святость личности», о которой с таким энтузиазмом писал когда-то родоначаль-

ник отечественного либерализма К. Д. Кавелин, имея в виду личность *отдельного* человека [6: 19], без колебаний переносится Градовским на «национальную личность». Убежден он и в том, что представление о такой специфической «личности» всецело оправдано *философски*: «Для философии народность есть живая, коллективная личность, <...> имеющая право на независимое существование и развитие» [1: 142–143]. С этой точки зрения он категорически отвергает теории, которые «полагают, что прогресс и мир человечества зависят от уничтожения самобытности наций»; по существу, эти теории «суть тот же коммунизм, только применительно к коллективным личностям, народам» [1: 34].

Само собой разумеется, что и на *государство* Градовский смотрит с национальной точки зрения. Он решительно осуждает «метафизический космополитизм», «во имя которого доказывалось, что для человека все равно, к какому бы государству он ни принадлежал, что государство может быть составлено из каких угодно народностей и, наконец, что конечная цель человечества — составить всемирное государство» [1: 16–17]. Здравый взгляд на государство имеет совершенно другой характер: «Именем государства обозначается известное *национальное общество*, народность, члены которой связаны между собой или общностью происхождения, языка, или общностью территории — всегда нравов, обычаев, общностью исторического прошлого, симпатий и антипатий и т. д.» [1: 55]. Говоря кратко, государство — это «*политико-юридическая форма народности*» [1: 30].

Именно в вопросе о государстве Градовский подчеркнул расхождение со славянофилами, которые резко отделяли государство как «внешнюю, материальную силу» от «внутренней, духовной жизни народа», но в то же время требовали, чтобы эта «материальная сила» каким-то образом подчинялась «народной правде» [7]. Попытку найти реше-

ние проблемы «народ и государство» в таком ключе Градовский считает негодной и сравнивает с попыткой «найти квадратуру круга» [2: 467].

Не менее энергично Градовский подчеркивает и другое принципиальное расхождение с «первыми славянофилами», как, впрочем, и с их оппонентами. Он пишет: «Немецкая философия, более чем какая-нибудь другая, установила понятие *общечеловеческой* цивилизации, и это понятие было принято как славянофилами, так и западниками <...>. Центр тяжести теории общечеловеческой цивилизации состоял именно в том, что в каждую данную эпоху есть *один народ*, воплощающий в себе идею всемирной культуры, и притом идею безусловную для данного времени». Только с этого момента и начинается спор о том, кто же «воплощает вселенскую истину»: по-прежнему Европа или уже Россия? Этот спор Градовский считает *бесплодным* и даже в определенном смысле *безнравственным*, ибо «горький опыт истории показал и показывает, к чему приводят эти идеи вселенской истины и избранных рас <...>. Теперь народы все больше и больше сознают свою *равноправность*, свои права на внутреннюю свободу и самостоятельное развитие». Впрочем, он все-таки находит позицию славянофилов в определенной степени извинительной: «Мечтания славянофилов о том, что Запад погибнет, а на развалинах сего Вавилона заиграет новая жизнь славянских народов, были естественным, законным протестом против беспощадной теории божественного права западных народов». Тем не менее, время славянофилов и западников прошло — «покойников надо похоронить вместе» [1: 209–217].

Казалось бы, идея народа как «нравственной личности», равноправной с «нравственными личностями» других народов, получает у Градовского ясное и последовательное выражение. Признав принципиальное равноправие конкретных национально-государственных «личностей», он тем самым отмежевывается и от классического космопо-

литизма, и от славянофильского мессианизма, с его притязаниями на «всемирное призвание» русского народа. Уточним, что он не спешит при этом считать любое племя, любую этническую группу — «нравственной личностью». Градовский пишет: «Особенности племени и языка суть только *зародыши*, возможность народности. Сила и устойчивость этих особенностей испытываются историей, в течение которой обнаруживается, способно ли племя к творчеству и самобытной цивилизации — следовательно, к образованию народности» [1: 36].

Тем не менее, обоснование национализма, данное А. Д. Градовским, нельзя признать философски безупречным; и роковым для него оказывается, как нетрудно догадаться, *дуализм* личности в собственном смысле слова, то есть личности отдельного человека, и «личности» национальной, коллективной, собирательной. В этом отношении концепция Градовского попадает даже в более сложное положение, чем учение «первых славянофилов». У последних «народная личность» *всецело* поглощает, подчиняет себе и «растворяет» в себе личностное существование отдельных людей; только *потеряв* свою «эгоистическую личность», человек *спасается* как член «народной личности» (а в конечном счете — как член «всемирного братства народов») [8].

Будучи последовательным либералом, Градовский не мог, конечно, разделять подобные взгляды, отчетливо выраженные Хомяковым, Константином Аксаковым и Самариным, а также Гиляровым-Платоновым и Иваном Аксаковым. Для Градовского личность отдельного человека является его неотчуждаемой собственностью, в той мере, в какой он вообще остается *человеком*. «Отдельный человек не перестает и не может перестать быть *личностью* нигде — ни в семье, ни в общине, ни в государстве, ни в человечестве. У каждой личности есть сфера частных интересов, симпатий и антипатий, убеждений, верований, в которой

он *должен* быть независим, ввиду самых элементарных требований свободы. Ошибка новейшего коммунизма состоит именно в том, что выдвигая на первый план идею *общения*, он забывает о той законной доле *обособления*, на которую имеет право каждая личность» [1: 34].

Подчеркнем: ясно выраженное в этих словах убеждение имеет принципиальное значение для *национал-либерализма* Градовского. В одной из своих последних публицистических статей «Реформы и народность» (1880) он настойчиво подчеркивал, что «*национальное* сознание в России растет с каждым десятилетием» [2: 450] — растет именно потому, что углубляется процесс либеральных преобразований, расширяются и получают надежные гарантии *права отдельной личности*. Особое значение имеет сотрудничество образованной части общества («интеллигенции») и простого народа в процессе формирования земских учреждений; «*развитие земского начала в нашем управлении будет наилучшим средством образовать ту разумную и нравственную силу, о которую разобьются все попытки насильственных переделок нашей родины по каким бы то ни было “шаблонам”, и особенно по шаблону социальной демократии*. Развивать и укреплять земское начало — значит национализировать нашу интеллигенцию» [2: 457].

Но как бы привлекательно ни звучали подобные рассуждения, они не проясняют дуализм «отдельной» и «народной» личности. В той же статье Градовский пишет: «Народность есть личность собирательная, следовательно, составленная из единиц, из людей. В этих отдельных людях первый источник всякой жизни, всякого движения, всякого вдохновения и изобретения. Без жизни в этих людях не будет, не может быть, и жизни в целом» [2: 458]. Эти слова можно понять так, что «народная личность» — не более чем метафора, за которой стоит *совместная жизнь реальных отдельных личностей*. Сюрреализм «личности, состоящей из личностей» при этом если не устраняется полностью, то

хотя бы заметно смягчается. Но дело в том, что Градовский никоим образом не хочет понимать слова о «нравственной личности народа» только в метафорическом, переносном смысле; такое понимание лишало бы серьезного значения все его рассуждения, рассмотренные ранее. Более того, если в одних случаях Градовский видит «первый источник всякой жизни» в отдельных людях, то в других (и более частых) случаях он полагает именно в «народной личности» *причину* самого существования (а точнее — формирования) отдельных личностей, утверждая, например, следующее: «Народность дает человеку все, что может сделать его самостоятельной нравственной личностью» [2: 399].

Почему же Градовский не замечает тех неясностей (если не сказать — несообразностей), которые заключены в дуализме «народной» и «отдельной» личности? Прежде всего, дело в том, что по своим собственно философским взглядам Градовский — позитивист и адепт О. Конта, заявляющий вполне в духе последнего: «Метафизический метод все более и более утрачивает свое значение для решения вопросов общественных» [1: 76]. Типичный метафизик Фихте-старший, которому Градовский посвятил специальный цикл лекций, был симпатичен ему не как представитель «метафизической философии», а как бесстрашный проповедник национального возрождения. Но осмыслить идею личности на пути «положительном, а не метафизическом», без углубленного анализа понятий сознания и самосознания — невозможно. Присмотревшись внимательней, нетрудно заметить, что **Градовский смотрит на понятие личности с юридической точки зрения**. «Что такое человеческая личность?» — спрашивает он, и отвечает: «Личность получает действительное, практическое значение в обществе, когда она возводится на степень *лица* (persona), а лицо образуется через совокупность законных прав, обеспечивающих материальную и духовную жизнь человека» [2: 470]. Ясно, что при таком взгляде стирается коренное — то есть *метафизи-*

ческое — различие между реальной и «собирательной» личностью; и та, и другая может быть «лицом» в юридическом смысле, формальным «субъектом прав и обязанностей».

Градовский писал о себе: «Я не славянофил, не поэт, не моралист. Я скромный юрист». Конечно, в действительности он был не только юристом, но и — в той или иной степени — славянофилом, а также «поэтом и моралистом», когда речь шла о дорогих ему идеях *личности* и *народности*. Но когда он попытался *соединить* эти идеи, найти их глубинную связь, он, к сожалению, не поднялся на необходимую высоту над уровнем юридического мышления. А после того, как царевбийство 1 марта 1881 г. положило конец реформам, в которых он видел единственную «прочную основу для развития России в *национальном* направлении», Градовский целиком ушел в узко научную работу, не опубликовав в оставшиеся восемь лет жизни ни одной значимой работы в духе национал-либерализма.

В заключение коснемся статьи Градовского, которая сыграла определенную роль в закреплении за ним репутации «либерального профессора», посмеявшегося выступить против главного светоча «русского самосознания». Речь идет об отклике Градовского на знаменитую «пушкинскую речь» Ф. М. Достоевского, опубликованном под названием «Мечты и действительность» в газете «Голос» (1880) [9]. Нетрудно догадаться, что Градовский, относившийся отрицательно к заявлениям о «всемирном призвании» русского народа даже у симпатичного ему Хомякова, не мог приветствовать восторженных излияний Достоевского о «всецеловечной и всесоединяющей» русской душе. Уверенность Достоевского в способности русского народа привести «все племена» к «окончательному братскому согласию» прямо расходилась, по мнению его критика, с церковным учением о пришествии Антихриста; «Апокалипсис» предсказывает не «окончательное согласие», а «окончательное несогласие», замечает Градовский [10].

Но особенно энергично Градовский возражает против того, что задача русской интеллигенции заключается только в том, чтобы «работать над собой и смирить себя» перед «святой правдой» народа. В жизни простого народа «святая правда» отнюдь не господствует так безраздельно, как считает Достоевский; но даже не это главное. «Личное совершенствование в духе христианской любви есть, конечно, первая предпосылка для всякой деятельности, большой и малой» — соглашается Градовский, но одновременно отмечает: «Личная и общественная нравственность не одно и то же <...> в весьма великой степени общественное совершенство людей зависит от совершенства *общественных учреждений*, воспитывающих в человеке если не христианские, то гражданские добродетели». Именно в совместной работе по развитию этих учреждений (прежде всего, земства) и будет происходить, как уже отмечалось, «национализация» нашей интеллигенции.

Вот, собственно говоря, и все содержание небольшой статьи Градовского, в которой, добавим, выдержан несколько более либеральный тон, чем это характерно для его публицистики в целом. Но даже и этот тон не оправдывает совершенно неадекватную, какую-то бешеную реакцию Достоевского. В ответ на статью (или, скорее, заметку) Градовского он готовит *особый выпуск* «Дневника писателя», где на десятках страниц выставляет своего критика «врагом русского народа», якобы убежденным, что «русского мужичка надо посечь», презирающим «русских баб», восторгающимся «канканчиком в Париже», и т. д., и т. п. Заодно Достоевский пророчествует, что Европа «накануне падения», «повсеместного, общего и ужасного», которое «разразится в нынешнем еще столетии, может, даже в наступающем десятилетии» [11].

Впрочем, есть среди всего этого, если говорить прямо, полемического вздора и один достаточно серьезный момент, лишний раз доказывающий, как непросто совме-

стить религиозно-исторические воззрения Достоевского с подлинным национализмом. Он сообщает, что «чуть не в первые дни после Христа <...> быстро начала созидаться новая, неслыханная дотоле национальность — всебратская, всечеловеческая, в форме общей вселенской церкви». Во всей дальнейшей истории он видит процесс распада этой «неслыханной национальности», *восстановление* которой и составляет смысл существования России!

Несомненно, что в отличие от этого «христианского» интернационализма, взгляды Градовского являются взглядами настоящего националиста. Отмежевываясь от панславизма, он подчеркивал: «Теория народностей содержит в себе одну идею — право каждой национальности на политическую самостоятельность» [1: 41]. Впрочем, здесь же он отмечает, что национализму не противоречит идея «вольной федерации одноплеменных народов». У Градовского очевидно стремление как можно рельефнее выразить право каждой *подлинной* нации на *обособленное* существование, и не только право, но и долг нации по отношению к самой себе [12]. Но именно это стремление — на наш взгляд, вполне здравое — выявило еще одну очень серьезную *проблему национализма*. А именно, Градовский не устает повторять мысль, которую ранее его высказывали славянофилы и Н. Я. Данилевский, но которая приобретает особое звучание в силу того, что здравый национализм, по Градовскому, отказывается от каких-либо «сверхнациональных» амбиций. Приведем несколько примеров этой мысли. В одном месте он выражает ее так: «Отдельный народ, как бы ни были велики его способности и богаты его материальные средства, может осуществить только одну из сторон человеческой жизни вообще» [1: 27–28]. В другом случае он подчеркивает значение *великих людей*, в которых, «как в фокусе, сосредоточиваются все стремления, все нужды их народа и времени». Но при этом спешит оговориться: «Ни одна личность не мо-

жет иметь претензии представить собою исчерпывающее воплощение целого человечества; не может воплотить его в себе и ни одна нация» [2: 371–372]. И наконец, пожалуй, самое знаменательное выражение той же мысли. Градовский отмечает сначала, что национальность не есть нечто, данное народу сразу в готовом виде. «Народ зарабатывает, завоевывает ее, как отдельный человек, борьбою и трудом достигает самостоятельности и оригинальности». И затем резюмирует: «Так, под влиянием долгих исторических испытаний образуется национальный тип, и в этом типе воплощается одна какая-либо сторона общечеловеческих стремлений, свойств ума и фантазии» [2: 402].

В приведенных сейчас высказываниях Градовского, как обычно, немало справедливого, но их *общий смысл* не очень лестен для национализма, ибо заключается в том, что *национальность*, рассмотренная с *общечеловеческой* точки зрения, есть некая *односторонность*. Эта односторонность может быть оригинальной, своеобразной, существующей только у данного народа и потому весьма ценной с той же «общечеловеческой» точки зрения — но это все равно *всего лишь односторонность*, то есть некая *ущербность*, некий *недостаток*, путь и простительный или даже неизбежный. Несомненно, что именно такой взгляд на национальность побудил славянофилов *выдумать* «всемирную отзывчивость» русской народности, воспетую затем Достоевским. Но выдумка остается выдумкой, с каким бы пылом она ни возглашалась. Остается мысль о том, что, как ни крути, национализм не дает человеку настоящей *полноты бытия*; мысль, подспудно побуждающая и самих русских националистов «дополнить» русское *чем-то еще*, если не «все-человеческим», то хотя бы «всеславянским» или, на худой конец, «евразийским».

Градовский избежал этого соблазна, но не пришел к пониманию того, что *национальное единство* подразумевает взаимосвязь *всех* основных аспектов человеческого суще-

ствования. Впрочем, уже в ближайшие годы именно такое понимание обосновал Н. Г. Дебольский в книге «О высшем благе» (1886), убедительно показав, что нация — это «*всесторонне-определенный союз людей как таковых*», конкретное выражение этнического, лингвистического, культурного и государственно-политического единства [13]. Чтобы реализовать такое единство, требуется, конечно, полное напряжение народных сил, использование всех творческих задатков национального характера; но вовсе не требуется слияние в «братских объятиях» с другими народами.

Что касается ключевой проблемы отношения между *личностью* человека и его *национальностью*, то и здесь Градовский скорее ясно выявил и заострил проблему, чем решил ее. Но также и в этом случае у нас есть наследие русских мыслителей, которые наметили верный путь к *философскому* решению этой проблемы; путь, связанный с пониманием того, что человек национален по своей *природе*. Еще до Градовского первые шаги по этому пути сделал И. В. Киреевский, которого лишь в силу укоренившегося недоразумения причисляют к «славянофилам» типа Хомякова и братьев Аксаковых. Еще дальше продвинулся Ап. А. Григорьев, чья «органическая критика» является *философско-антропологической концепцией* высшего ранга [14].

Конечно, Александр Дмитриевич Градовский занимает в истории русской мысли более скромное место, чем вышеназванные философы. Но, помимо несомненного интереса, который представляют его размышления о «национальном вопросе», нельзя не отдать должное интеллектуальному и моральному мужеству человека, в лице которого русский либерализм впервые протянул руку — сознательно и решительно — русскому национализму. Сегодня это мужество приобретает особое, глубоко актуальное значение.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Градовский А.* Национальный вопрос в истории и литературе. — М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2009. — 284 с.

[2] *Градовский А. Д.* Сочинения. — СПб.: «Наука», 2001. — 512 с.

[3] *Общественная мысль России XVIII — начала XIX века.* Энциклопедия. — М.: РОССПЭН, 2005. — 640 с.

[4] *Славянофилы.* Историческая энциклопедия. М. ИРЦ, 2009. В этом издании читатель встретит статьи о таких «славянофилах», как писатель Виктор Астафьев, генерал П. Н. Краснов (!) и множество современных публицистов «патриотического направления».

[5] То, что подобное представление пришло к нам с Запада (в частности, из сочинения Ж-Ж. Руссо «Об общественном договоре»), Градовский, конечно, знал.

[6] *Кавелин К. Д.* Наш умственный строй. — М.: «Правда», 1989. — 654 с.

[7] Градовский имеет в виду известную «Записку» К. С. Аксакова к императору Александру II. См. статью «Антиреволюционный синдром» в данном сборнике.

[8] См. подробнее: *Ильин Н. П.* Формирование основных типов национальной идеологии от М. В. Ломоносова до Н. Я. Данилевского // Патриотизм и национализм как факторы российской истории. — М.: РОССПЭН, 2015. — С. 9–112.

[9] *Градовский А. Д.* Собрание сочинений. Т. 6. — СПб., 1899–1904. — С. 375–383.

[10] Несколько позже К. Н. Леонтьев в статье «О всемирной любви» резко противопоставил «идею христианского пессимизма» розовым мечтам Достоевского о «рае на земле».

[11] *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в пятнадцати томах. СПб. Наука. 1995. Т. 14. С. 463–464. В немалой степени реакция Достоевского связана с тем глубоко личным значением, которое он придавал успеху своей «пушкинской речи». В письме к жене (от 8 июня 1880 г.) он с нескрываемым ликованием пишет о том, что «зала была в истерике», что после речи ему целовали руки (!) и увенчали лавровым венком «в 2 аршина в диаметре» (т. 15, с. 632–633). Подробнее о «пушкинской речи» Достоевского см. статью «Но истина дороже» в первом томе.

[12] Конечно, обособление не означает изоляцию. *«Взять, что можно от других, на правах свободного обмена, сохраняя полную свою самостоятельность, — вот условие народного существования»* — подчеркивает Градовский со ссылкой на Фихтестаршего.

[13] Дебольский Н. Г. О высшем благе. — СПб, 1886. — С. 272, 280 и др. См. также мою статью «Этический национализм Н. Г. Дебольского» в данном сборнике.

[14] Об Иване Киреевском и Аполлоне Григорьеве см. соответствующие главы во второй части моей «Трагедии русской философии» (М., Айрис-Пресс, 2008, с. 252–438), а также статьи в первом томе.

Сущность национализма.

Подведение итогов

«Национализм, как и грех, представляет феномен настолько знакомый, что он не поддается определению» [1: 9]. Сочетание неприязни к национализму с неспособностью дать его внятное определение является характерной чертой множества посвященных ему статей и книг, особенно тех, которые писались в XX веке и продолжают писаться в наши дни. Впрочем, уклониться от определения национализма — значит поступить более порядочно, чем предложить, например, такое «определение»: «Национализм — это склонность горделиво превозносить свою собственную нацию, сопровождаемая высокомерным или враждебным отношением к другим нациям» [1: 11]. Это инфантильное «определение» принадлежит американцу Карлтону Хейсу (Hayes), одному из «признанных авторитетов» по национальному вопросу.

Нельзя не признать, однако, что примерно таким же является уровень понимания национализма и у тех, кто готов при случае порассуждать о «национальных интересах», «национальных традициях» и прочем, но спешат заверить,

что ни в коем случае не являются «националистами». Вместо открытой ненависти к национализму здесь заявляет о себе недомыслие в сочетании с моральной трусостью.

Между тем, адекватное определение национализма, несомненно, существует, а точнее, сохраняется в интеллектуальном наследии XIX века, по праву называвшего себя «веком национальностей», ибо именно тогда вышел на сцену *сознательный национализм* и сразу вошел в число ведущих действующих лиц истории. По-своему закономерно, что следующий, двадцатый век стал веком перманентной войны против национализма, развязанной теми силами, которые понимали, что существование сознательного и целеустремленного национализма несовместимо с их господством над народами [2]. Новое XXI столетие должно решить: станет ли торжество этих сил полным и бесповоротным — или произойдет возрождение подлинного национализма и начнется националистическая реконкиста, отвоевание тех позиций, которые национализм призван занимать в жизни народов.

Для сознательного национализма — а национализм, как никакой другой *образ мыслей*, требует ясного самосознания, — понимание свой сущности имеет первостепенное значение. Ибо отклонение от этой сущности приводит к тем псевдоморфозам национализма, которые наблюдаются в истории народов и играют роковую роль в их национальных трагедиях. Об этих псевдоморфозах, особенно о тех, которые пустили корни в русской почве, мы вскоре скажем; но сначала необходимо сформулировать то *определение национализма*, которое станет отправной точкой дальнейших размышлений о его сущности.

Элементарное определение национализма включает два основных момента. Прежде всего, национализмом является только та идеология, которая *признаёт нацию высшей формой человеческой общности*. Если *выше* нации ставится какая-либо другая общность — например, общность че-

ловечества в целом, общность церкви и т. д. — мы имеем дело с чем-то, что уже *не является* национализмом. Вместе с тем, указанное определение национализма не является исчерпывающим. Даже чисто терминологически ту идеологию, которая исходит из приоритета *нации* как своего *единственного* принципа, было бы точнее назвать не национализмом, а *нацизмом*. Сразу подчеркну: в этот термин, хотя он охотно используется врагами национализма, я не вкладываю никакого отрицательного смысла [3]. Напротив, я считаю просто глупым известный тезис, которого придерживается немалая часть наших «националистов»: национализм — это хорошо, а нацизм — это плохо и даже ужасно. Подобный тезис является, опять-таки, результатом недомыслия и моральной трусости, является недопустимой уступкой тем силам, которые враждебны национализму как таковому.

Нацизм — это та форма (но отнюдь не псевдоморфоza) национализма, которая ограничивается только *идеей нации* и не замечает более глубокого корня, настоящего *первопринципа* национализма. Этот первопринцип связан с *идеей национальности*. Признавая нацию высшей формой человеческой общности, углубленный национализм соединяет это признание с пониманием того, что *национальность человека является фундаментальным качеством его внутреннего духовно-душевного мира*. Можно сказать и совсем кратко: ***душа каждого человека по природе национальна***. Именно это положение составляет первооснову национализма, определяет тот *вечный национализм*, который можно уничтожить, только уничтожив человека как такового, только превратив его в *бездушную вещь*.

Все внешнее коренится во внутреннем, и нация как *общество* людей уходит разветвленными корнями в национальность как глубинное свойство индивидуальной души каждого из этих людей. никоим образом не отвергая при-

оритет нации по отношению ко всем другим формам человеческой общности, то есть признавая несомненную правду нацизма, подлинный национализм идет дальше, а точнее, проникает глубже, к *первоистокам нации в национальности*.

Итак, определение национализма указывает на два важнейших признака этой идеологии, один из которых можно назвать внешним, а другой внутренним, так как один связан с определенной организацией отношений *между людьми*, а другой — с действительностью *внутри человека*. Национализм признаёт нацию высшим типом *межличностной* реальности и одновременно считает эту реальность *производной* от национальности как *личностной* действительности. Отсюда вытекает та особенная устойчивость, которая присуща национализму как убеждению, основанному на *внутреннем опыте*, на *переживании* своего душевного состояния. Ослабление и тем более разрыв межличностных связей, формирующих нацию, конечно, становится для националиста источником страдания и даже сомнения в реальности своей нации, но не повергает его в безысходное отчаяние, а только заставляет еще острее почувствовать свою внутреннюю, субъективную национальность, ощущение которой нередко притупляется в более благоприятные для нации времена. Заявления типа «никакой русской нации не существует», даже подкрепленные множеством аргументов (среди которых могут быть и достаточно серьезные), не заставят настоящего русского националиста отречься от своих коренных убеждений: потерпев поражение на поле битвы за сохранение нации, он отступит в свою неприступную *национальную крепость* (по замечательному выражению И. В. Киреевского), в свою субъективную национальность, и будет собираться с силами — с *внутренними силами* — для новой битвы за реальность нации.

Другое дело, если человек, даже считающий себя националистом, еще не поднялся на уровень адекватного наци-

онального самосознания, которое является, прежде всего, сознанием своей собственной внутренней национальности. Тогда не только катастрофа, постигшая его нацию, но и простое *несовершенство* последней, ее недостаточное соответствие *идеальным* представлениям о нации как сообществе определенного типа, — может стать *поводом* к отречению от национальных убеждений, к их замене если не откровенным космополитизмом и нигилизмом, то каким-либо *эрзацем* национализма.

Катастрофа, постигшая немецкую нацию, оттолкнула от национализма значительную часть (но, конечно, далеко не всех) немцев именно потому, что немецкий национализм был только нацизмом, уповавшим на силу национальной общности и, добавим, на гений ее вождя, который как бы сосредоточил в себе всю *национальную субъективность*.

Но не будем смотреть по сторонам, не будем думать, что мы лучше немцев, которые вели борьбу за свое национальное единство и хранили верность своему вождю *до конца*, до превращения всей Германии в сплошные руины теми военными преступниками, которые, как и свойственно худшим преступникам, поспешили обрядиться в тогу судей [4]. К тому же в трагедии немецкого нацизма есть — как и в любой великой трагедии — та благотворная сторона, которая связана с его сегодняшней вынужденной анонимностью, с тем уходом в глубину немецких душ, из которой он может выйти уже не как нацизм, а как подлинный национализм.

Посмотрим лучше на самих себя. Установив два признака подлинного национализма — *примат нации* как высшей формы общественного союза и *приоритет национальности* как фундаментального качества индивидуальной души, — посмотрим на то, как обстоит дело с теми идеологическими течениями в русской мысли, которые принято сблизать, а то и прямо отождествлять с *русским национализмом*.

Несомненно, что самое известное из этих течений — это *славянофильство*, которое его основоположники предпочитали называть «русским воззрением», а также «московским направлением». Ясно представлять суть славянофильства тем более важно, что достаточно быстро сложился (и остается весьма распространенным) взгляд, согласно которому славянофильство было «наиболее культурной формой русского национализма» [5]. И до сих пор немалая часть отечественных интеллигентов обращается, в поисках «культурного национализма», к наследию корифеев славянофильства. Между тем, по существу дела, славянофильство вообще *не является русским национализмом*, ибо не удовлетворяет ни первому, ни второму признаку национализма.

Действительно, высшей формой человеческой общности была для ведущих славянофилов не нация, не народный союз, а так называемое *человечество*. Именно с этой точки зрения смотрел на *историю* А. С. Хомяков, недвусмысленно заявляя: «Не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории» [6]. Высший смысл деятельности самих славянофилов он видел в том, что их «дело не только русское, но и всемирное»; себя и своих единомышленников он относил к людям, «которые посвятили себя великому всемирному труду христианского воспитания» [7]. Принижая значение дела, которое было бы *только русским*, он заодно впадает в явную мегаломанию. Весьма показательны рассуждения другого столпа классического славянофильства — К. С. Аксакова. В заметке «О русском воззрении» он пишет: «Дело человечества совершается народностями, которые не только оттого не исчезают и не теряются, но, проникаясь общим содержанием, возвышаются и светлеют и оправдываются как народности. Отнимать у русского народа право иметь свое русское воззрение — значит лишать его участия в общем деле человечества» [8: 197]. Вот, оказывается, почему необходимо «русское воззрение»

— без него мы не сможем участвовать «в общем деле человечества». Что это за таинственное дело, Константин Аксаков не объясняет; но только соучастие в нем *оправдывает* существование народностей. Заметим очевидную подмену целей и ценностей: благо нации не является *самоцелью*, а имеет лишь *относительное* значение, связанное с благом человечества, которое одно является *абсолютным благом*. Вот почему другой корифей славянофильства, Юрий Самарин спешил заверить своего оппонента, «западника» К. Н. Кавелина, что «мы дорожим старою Русью не потому, что она старая или что она наша, а потому, что видим в ней выражение тех начал, которые мы считаем человеческими или истинными» [9: 478–479]. А почему, собственно, нельзя *дорожить* Русью, и старой, и новой, *ради нее самой*, в ее исторической индивидуальности, дорожить «*ее лица необщим выраженьем*», — а не потому, что она «выражает» что-то *абстрактно* «человеческое или истинное»?

Оценка нации преимущественно (и даже единственно) по ее значению для «человечества» только усугубляется тем, что славянофилы приписывают (а точнее, *предписывают*) России некую ведущую роль в «деле человечества», как бы ни ласкали слух многих нынешних «националистов» известные слова Хомякова: «История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения; она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал, а право, данное историею народу, есть обязанность, налагаемая на каждого из его членов» [10: 327]. Никогда не лишне помнить о том, во что обошлись русскому народу притязания на роль «авангарда человечества» уже в XX веке. При этом, однако, необходимо ясно понимать, что эти притязания *обрели реальность* не в России, а в СССР — в государстве, искусственно созданном на развалинах императорской России, *на русских руинах*. Этот исторический факт — отрицать который могут только те, кто заодно отрицает историческую реальность татаро-монгольского ига — ясно свидетельствует,

что «национальный» мессианизм самым тесным образом связан с *национальной катастрофой*. Мессианизм может следовать за катастрофой (как это было у поляков [11]), может и предшествовать ей, как это было в России, где он стал одним из *симптомов* того, что катастрофа приближается. Так или иначе, «национальный» мессианизм является полнейшим искажением, *псевдоморфозой* национализма, а в конечном счете — его злейшим врагом. Тотальный геноцид русского народа после революции 1917 года, чудовищное жертвоприношение русского народа «на алтарь победы», наконец, «ползучая» деградация русского народа в послевоенные десятилетия — все это на всех этапах сопровождалось прославлением его «всемирно-исторического призвания».

В конечном счете, славянофильство оказалось прелюдией к тому нормативно-идеологическому отрицанию русского национализма, которым стал «советский интернационализм» с его утопией «дружбы народов» — «дружбы», призванной всецело заменить русскому человеку (и, по сути дела, *только ему*) привязанность к людям *одной с ним национальности*. Ф. М. Достоевского охотно причисляют к «пророкам». Стал он, среди прочего, и пророком насквозь фальшивого «интернационализма»: «Братство различных национальностей есть великая, прекрасная, самая русская вещь, то есть самая русская цель» [12: 186]. Об этой «самой русской цели» Достоевский долбит на протяжении всего «Дневника писателя», к ней он сводит и злополучную «русскую идею», отмечая, что «национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое единение» [12: 235].

Мне могут возразить, что советский интернационализм был *агрессивно атеистическим*, в то время, как славянофилы и примкнувший к ним в последнее десятилетие жизни Достоевский смотрели на дело с религиозной точки зрения, а это, мол, уже совсем другой коленкор. Но действительно ли уж такой совсем другой?

Ответить на вопрос, в чем же видели славянофилы *суть христианства*, совсем не сложно, ибо они выражались на сей счет совершенно ясно. Христианство, пишет Юрий Самарин, это «учение, распространяющее братские отношения на все человечество и, следовательно, возводящее их от естественного, природного факта до идеи». Обратим внимание: в христианстве, так понимаемом, нет ничего принципиально, качественно нового; оно только распространяет «на все человечество» *общинное начало*, которое состоит в «потребности жить вместе в согласии и любви, потребности, признанной каждым членом общины как верховный закон, обязательный для всех» [9: 423–433]. Совершенно в том же ключе пишет и Достоевский: «В русском христианстве, по настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие»; суть христианства составляет «обоготовление любви, кротости и смирения, служения всем, как слуга», в результате чего «и выйдет свобода, равенство и братство для всех». Христианство, очищенное от «мистицизма», сведенное к человеколюбию (или филантропизму), к «обождению любви» и т. д. — это, несомненно, «христианский социализм» Сен-Симона, Фурье и Оуэна; русский народ здесь просто не при чем. Не русским духом, а духом революционно-космополитических прокламаций веет от слов Достоевского: «*Наше назначение быть другом народов. Служить им, тем самым мы наиболее русские. Все души совокупить себе.* Несем православие Европе, — православие еще встретится с социалистами» [12: 190, 276, 280].

Впрочем, в самом конце жизни Достоевский оптимистично считал, что православие уже встретилось с социализмом в русской душе. Осуждая «наших интеллигентных людей» за то, что «они не признают в русском народе церкви», он продолжает: «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю <...>, цель и исход которого всенародная

и вселенская церковь, осуществленная на земле <...>; он (русский народ — Н. И.) верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм!» [12: 242].

Значение Достоевского как последователя славянофилов состоит не том, что он внес в славянофильство что-то новое, но в том, что он с безоглядной откровенностью высказал то, что славянофилы выражали еще сдержанно, то ли в силу еще не утраченных остатков духовной трезвости, то ли с оглядкой на «николаевскую цензуру». Достоевский был свободен от подобных сдерживающих влияний, и поэтому «по-рогожински» прямолинейно сформулировал славянофильский взгляд на русский народ как на «слугу» других народов, как на *средство* для достижения утопической *цели* «всемирного братства народов». Слишком очевидно, что подобный взгляд на значение русской нации — это не русский национализм, а его *противоположность*. Так любить русский народ — это намного хуже, чем относиться к нему равнодушно.

С такой же откровенностью Достоевский обнажил религиозную ущербность славянофильства, видевшего смысл христианства в осуществлении «всесветного единения во имя Христа». То, что скрывалось у Хомякова за мутными фразами вроде того, что «Христос спасает не человека, а человечество», и за «софистически-страшными» (по выражению Аполлона Григорьева) рассуждениями о соборности, предстало у Достоевского в своем настоящем виде — как обетование о пресловутом «Царстве Божием на земле». Здесь особенно ясно проявилась интимная связь славянофильства с Чаадаевым, который твердил *du règne de Dieu sur la terre*, вторя своим католическим наставникам и вдохновителям. Что касается связи подобных утопий с русской духовностью, то об этом ясно сказал Петр Астафьев, отмечая, в частности: «Представления о “царстве Божием на земле”, земной “организации правды Божией” не рус-

ские представления, а западные, романо-германские, родившиеся из причудливого смешения христианского идеала с идеалом *единой всемирной империи*» [13: 51].

Сказанным далеко не исчерпывается принципиальная несостоятельность отождествления славянофильства с той или иной формой русского национализма. Но прежде чем привести главный аргумент против такого отождествления, добавлю небольшое пояснение к сказанному.

Не удивлюсь, если у моих слушателей (читателей) уже мелькнула мысль: а все-таки есть в русском человеке и стремление к братским отношениям с другими народами, и упование на осуществление христианских идеалов в земной *социальной* жизни. Пусть не такое пылкое стремление и не такое страстное упование, как считали классические славянофилы и Достоевский, но *все-таки есть*. Что сказать на сей счет? Если подобное стремление и подобное упование существуют как некие *оттенки* (снова используя одно из любимых слов Григорьева) русской духовности, в них еще нет ничего страшного и, может быть, есть даже что-то *относительно* ценное. Но там, где эти оттенки превращаются в основную окраску, в *главные цвета* национальной идеологии — катастрофа неизбежна. Поэтому с идеологией «национального мессианизма» необходимо бороться в любом случае, какие бы цепкие корни она ни пустила в русской душе.

Однако, на мой взгляд, эта идеология именно с русской точки зрения является *национально беспочвенной*. Принадлежа, несомненно, к числу соблазнов русской души, она является для нее *внешним*, а не внутренним соблазном; этот соблазн приходит в русскую душу не изнутри, не из ее сердцевины, а с ее периферии, где она соприкасается с чужим образом мыслей и *некритически* принимает его, словно надевает наряд, который ей не к лицу, но который якобы выкроен *для любого лица*, как заверяют проповедники космополитизма, интернационализма и того «вселенского

христианства», которое возвел в свой основной и чуть ли не единственный «беспорный» догмат известный софизм ап. Павла — о том, что «нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех» (Рим. 10:12).

И вот здесь мы подходим к самому глубокому пороку славянофильства — к *отрицанию личности*, которое неизбежно влечет за собою *отрицание национальности*.

Яркий пример *безоговорочного* отрицания отдельной человеческой личности — статья «Личное и общественное» (1859) Никиты Петровича Гилярова-Платонова (1824–1887), церковного историка, философа и публициста, который с конца 1855 г. «теснейшим образом примкнул к славянофильскому кружку» и был благосклонным цензором славянофильских сочинений, служа в 1856–1862 гг. в Московском цензурном кабинете. Эта статья, «приведшая в восхищение А. С. Хомякова» [14: 11], — апофеоз абсолютного, бескомпромиссного коллективизма. Прежде всего, автор категорически отказывается видеть в личности и обществе взаимодополняющие начала, ибо «начало личности само по себе уже несовместимо с идеей общества» [14: 324]. Правильное отношение лица к обществу — это отношение жертвенности; архетипом такого отношения является для Гилярова-Платонова *солдат*, который «отдает жизнь обществу», не получая ничего взамен, так как «одна из обменивающихся сторон сама исчезает» [14: 326]. Подобный довод — не что иное, как неуклюжий софизм; по крайней мере, здесь налицо непонимание (или сознательное искажение) самого смысла воинской службы, смысла, который состоит в защите отечества, а не в жертвоприношении. Но Гиляров-Платонов не дает времени задуматься, осыпая личность все новыми обвинениями. Оказывается, «цивилизация развивалась помимо развития личности и часто вопреки ей <...>, личное начало задерживало успехи просвещения, а не способствовало им» [14: 327]. Когда он заявляет, что «история европейской цивилизации есть

история перемен одного вида рабства на другой» [14: 329], можно подумать, что это только очередной «славянофильский» камень в огород Европы. Вовсе нет: в приведенных словах Гиляров-Платонов отмечает *положительную*, с его точки зрения, черту европейской цивилизации, ибо «истинная личная свобода есть именно личное порабощение, совершенное самоотречение личности, совершенное ее самоотвержение и самопокорение закону божественному» [14: 331]. Рабство это свобода — задолго до Большого брата об этом поведал Гиляров-Платонов.

Характерная деталь: современный комментатор хвалит Гилярова-Платонова за то, что он «отрицательно относится как к крайностям индивидуализма, так — и коммунизма» [14: 700]. Автор этих слов или лукавит, или не слишком внимателен к мысли Гилярова-Платонова: последний осуждает как индивидуализм, так и коммунизм *за одно и то же* — за «химерическую мечту» *примирить* идею личности с идеей общественности [14: 335]. Другими словами, даже коммунизм для него недостаточно «коммунистичен».

Хотя вождь славянофилов Хомяков выражается не столь топорно, как Гиляров-Платонов, выпады против личности составляют непрменный элемент и его работ. Правда, порою кажется, что он признаёт положительное значение личностного бытия, — отмечая, например, что «человеку нельзя безнаказанно лишать себя личности, и народу — народности» [15: 691]. Но и за этим утверждением скрывается весьма амбивалентная идеологема, характерная для *континентальной* европейской мысли (а вовсе не для «просвещения Англии», как думает Хомяков). Вико, Монтескье, Руссо, а затем особенно настойчиво Гердер и немецкие романтики выражали взгляд на нацию как на некое «личностное существо». Подчеркивая этот момент, Ойген Лемберг (автор замечательного исследования по истории национализма в Европе) резюмирует: «Представление о нации как своего рода личности с особой ролью в божественном

плане творения вело к тому, что каждый европейский народ стал рассматривать себя как носителя и поборника определенной политической, культурной или нравственной идеи» [16: 211–212].

Трудно не согласиться с тем, что это резюме отражает *de facto* и славянофильское представление о нациях. Беда, однако, не в том, что это представление было не слишком оригинальным, имело отчетливо *западноевропейское* происхождение. *Аналогия* между развитием личности и развитием нации в определенном смысле уместна и даже плодотворна; она позволяет, в частности, выявить особое значение, которое имеет и для отдельного человека, и для отдельного народа «сознание самого себя, сознание своего я, идея самого себя», как отмечал — независимо от славянофилов и *раньше*, чем они — талантливый публицист, поэт и критик Василий Степанович Межевич« в лекции «О народности в жизни и поэзии», прочитанной в 1835 г. в Московском университете [17]. Но совершенно неверно превращать аналогию в нечто большее, то есть приписывать нации личность, *самосознающее я* не в переносном, метафорическом, а в *метафизическом* смысле. Славянофилы же пошли еще дальше, совершили ошибку еще более серьезную как в теоретическом, так и в практическом (то есть *нравственном*) плане: они фактически растворили живую конкретно-человеческую личность в фиктивной «народной личности».

Особенно потрудился в этом плане И. С. Аксаков, превратившийся (после смерти всех корифеев славянофильства, включая и своего брата К. С. Аксакова) из язвительного критика славянофильства в его самозваного «вождя». Со свойственной ему «одномерностью» мышления Иван Аксаков довел приведенные выше слова Хомякова до вполне ложного *отождествления личности и народности*: «Народность для народа то же, что личность в отдельном человеке» [18: 242]. О том, что такое отождествление лишает понятие народности своего собственного, *настоящего*

смысла, мы скажем ниже. А сейчас отметим ту явную бессмыслицу, к которой ведет персонификация народа у Аксакова. Он пишет: «Народ состоит из отдельных единиц, носящих каждая свою личную разумную жизнь, деятельность и свободу; каждая из них, отдельно взятая, не есть народ, — но все вместе составляют то цельное явление, то *новое* лицо, которое называется народом и в котором исчезают все отдельные личности» [19: 137].

Вдумаемся в эти слова, которые являются ярким примером «философствования» при полной неспособности к истинно философскому мышлению. «Новое лицо», состоящее из *лиц* же — это даже большая бессмыслица, чем «животное, состоящее из животных»; в лучшем случае — это *условное понятие*, вроде пресловутого «юридического лица», которое в римском праве недаром называлось *persona ficta* [20: 244]. Признавать за этой фикцией онтологическую реальность — значит тем самым перечеркивать реальность действительных лиц. Это фактически признаёт и сам Аксаков, заявляя, что в этом «новом лице» *исчезают* «все отдельные личности». А это значит, что *исчезает*, теряет всякое значение и их «разумная жизнь, деятельность и свобода». По сути — это тот *спинозизм*, в который неизбежно впадает всякое ложное представление о личности.

Впрочем, разбирать серьезно «философские взгляды» И. С. Аксакова вряд ли имеет смысл; они важны только тем, что в них приведено *ad absurdum* ложное понимание народности как «личности народа» или «народной личности». Тем самым к первой ошибке, к отрицанию примата нации над всеми другими формами человеческого общежития, включая, естественно, и самую абстрактную (или *бесформенную*) форму — «человечество», у славянофилов присоединяется и вторая, несовместимая с сущностью национализма, с представлением о народности (или национальности) как о *внутреннем достоянии человеческих душ*. Каждый человек является *личностью* и одновремен-

но *обладает национальностью* — это два взаимосвязанных, но принципиально различных фактора его бытия. Но прежде чем говорить о том направлении русской мысли, которое сумело уловить и эту взаимосвязь, и это различие, закончим разговор о воззрениях, которые, как и славянофильство, являются лишь псевдоморфозами русского национализма.

Концепцией, наиболее близкой к славянофильству, но все-таки не тождественной ему, является учение Н. Я. Данилевского, изложенное им в сочинении «Россия и Европа» (1869). Также и это учение никоим образом нельзя рассматривать как некую «теоретическую основу» русского национализма. Хотя Данилевский неоднократно подчеркивает свою приверженность «принципу национальностей», отнюдь не нация является для него высшей формой общественной жизни. Правда, в отличие от классических славянофилов, Данилевский не считает, что народы должны «подчинять свои интересы и стремления общим интересам человечества». Более того, он ясно раскрывает эфемерность идеи человечества, когда отмечает: «Человечество не представляет собою чего-либо действительно конституированного, сознательно идущего к какой-либо определенной цели, — а есть только отвлечение от понятия о правах отдельного человека, распространенное на всех ему подобных. Потому, всё, что говорится об обязанностях в отношении к человечеству, приводится собственно к обязанностям в отношении к отдельным людям, к какому бы роду или племени они ни принадлежали» [21: 108]. Другими словами, идея человечества, по сути дела, паразитирует на идее *человечности*, или гуманного отношения к *любому человеку*. Но такое отношение *всегда* реализуется в рамках конкретной человеческой общности, а не в лишенном всякой определенности «собирательном» человечестве.

Вместе с тем, отвергнув приоритет человечества, Данилевский заменяет его приоритетом так называемых «куль-

турно-исторических типов», имеющих *расовый*, а не национальный характер. То, что основой учения Данилевского является *расизм*, ясно говорит следующее, по сути ключевое, место его книги. Здесь он пишет: «Культурно-исторические типы соответствуют великим лингвистико-этнографическим семействам или племенам человеческого рода. Семь таких племен или семейств народов принадлежат к Арийской расе. Пять из них выработали более или менее полные и совершенно самостоятельные цивилизации; шестое, Кельтское, лишенное политической самостоятельности <...>, обратилось в этнографический материал <...>. Славянское племя составляет седьмое из этих Арийских семейств народов. Наиболее значительная часть Славянства (не менее, если не более, двух третей) составляет политически независимое целое — великое Русское царство» [21: 130]. Обратим внимание: только *пять* из *семи* арийских племен «выработали более или менее полные и совершенно самостоятельные цивилизации» [22]. Славянского племени (с русскими как его «значительной частью») среди этих племен *нет* — ибо славянству еще только *предстоит* развить свой культурно-исторический тип, создать свою *самобытную цивилизацию* [23].

Таким образом, Данилевский вполне определенно подчиняет *русское* — *славянскому* (общеславянскому или «всеславянскому»). Подчиняет несмотря на то, что славянский культурно-исторический тип еще не выработал своей цивилизации, тогда как русский народ уже создал «великое Русское царство». Но это *великое царство* не имеет в глазах Данилевского *никакой* другой ценности, помимо *инструментальной* — быть орудием осуществления «всеславянской федерации». Об этом Данилевский пишет, прямо скажем, с ужасающей откровенностью: «Все грозное значение России в том, что она, — прибежище и якорь спасения пригнетенного, но не раздавленного, не упраздненного, обширного славянского мира. Без этого, она была

бы каким-то приведением прошедшего, вторгнувшимся из области теней в мир живых, и чтобы сделаться участницею в его жизни, ей действительно ничего бы не осталось, как сбросить скорее с себя свой славянский облик. Это было бы существование без смысла и значения, следовательно в сущности — существование невозможное» [21: 344].

Читать этот вздор, достойный пера Чаадаева и Вл. Соловьева, невыносимо грустно. Конечно, основная ошибка Данилевского вполне очевидна: он подчиняет *национальное* — *расовому*, тогда как *раса* — это только *материал* для формирования наций. Для существования нации совершенно необходимо, чтобы в этом материале *доминировал определенный расовый тип*; нация, основанная на «равноправии» различных расовых типов, нежизнеспособна. Поэтому расизм как *элемент* национализма, является элементом вполне *законным и необходимым*. Но видеть в расе альфу и омегу истории столь же ошибочно, как считать субъектом истории «человечество». История есть *история народов*; только они являются настоящими, самобытными *культурно-историческими индивидуальностями*.

Нельзя не добавить, что расизм Данилевского не только вышел за свои законные пределы, но и носит внутри себя роковое противоречие. С одной стороны, Данилевский подчеркивает, что в пользу возможности *будущей* славянской цивилизации говорит тот факт, что свою цивилизацию создали другие члены «семьи арийских народов»: «Вся историческая аналогия говорит, следовательно, что и Славяне, подобно своим старшим, на пути развития, арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию», по отношению к которой «Россия, Сербия, Булгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе» [21: 130]. Конечно, сопоставлении России с Францией, а Сербии и Болгарии с Англией и Германией выглядит несколько комично, но дело не в этом. Дело

в том, что, с другой стороны, проводя тщательное сравнение «исторического воспитания» и «психического строя» славянских и германо-романских народов, Данилевский находит здесь самые глубокие различия и не отмечает *ни одной черты сходства*. «Арийские братья» оказываются у него во всех отношениях антиподами, кем-то вроде Авеля и Каина, поскольку коренная черта «романо-германского типа» — это *насильственность*, а славянского — «прирожденная гуманность» [21: 191, 201]. Никаких оснований для *заключения по аналогии* от современного состояния романо-германских народов к будущему состоянию славян у Данилевского нет и в помине. «Великое арийское племя» оказывается у него расколотым на две непримиримо враждебные части, и вполне последователен он лишь в одном отношении — в откровенных призывах к *войне*, которую он считает «единственным спасительным средством для излечения наших русских культурных (?) недугов, так и для развития общеславянских симпатий» [21: 572]. Нельзя не отметить: в некоторых случаях Данилевский употребляет слово «борьба», а не «война», но всегда имеет в виду именно *реальную войну*, в которой именно *русские* должны сыграть роль «стен из мяса» (*murs de chair*), как выразился когда-то Фридрих Великий и чьи слова с *гордостью* повторяет Данилевский (с. 507).

Итак, заменив человечество — славянством, Данилевский остался в плену тех взглядов, которые ставят нацию на службу более широкой общности, превращают русскую нацию в *орудие* создания утопической цивилизации — в данном случае не «общечеловеческой», а «всеславянской». Таким образом, автор «России и Европы» нарушает первое элементарное условие национализма — условие *нацизма*, то есть приоритета нации. Что касается второго, более глубокого условия национализма *sui generis*, которое требует признания внутренней связи между личностью человека и его национальностью, то здесь достаточно отметить два момента.

Первый из них состоит в том, что Данилевский воспроизводит славянофильскую фикцию «народной личности», которая обладает «сознанием своего самобытного исторического значения», подобно тому, как «индивидуальная личность» обладает своим «индивидуальным сознанием». Здесь любопытно лишь то, что на тех же страницах Данилевский фактически отказывается этой «народной личности» в настоящей самобытности, когда заявляет: «Народности, национальности суть органы человечества, посредством которых заключающаяся в нем идея достигает, в пространстве и во времени, возможного разнообразия, возможной многосторонности осуществления» [21: 237–238]. Это заявление совершенно несовместимо с представлением о «народной личности». Личность — это не орган, а орган — это не только не личность, но даже и не организм, а лишь элемент организма. Низводя «народности» до «органов человечества», Данилевский не только искажает самую суть понятия народности (или национальности), но и дезавуирует собственную критику идеи человечества, подходит вплотную к догмату космополитизма о человечестве как «Великом Существо» [24]. Но то, что было тщательно продуманным «символом веры» для какого-нибудь Владимира Соловьева, для Николая Данилевского было печальным следствием неряшливости философского мышления, небрежного отношения к существенно *метафизическим* проблемам.

Но есть и второй момент, более интересный, поскольку он не связан с заведомо ложной идеей «народной личности» [25], хотя и здесь Данилевский идет по следам славянофилов. А именно, он пишет о том «огромном перевесе, который принадлежит в русском человеке общенародному русскому элементу над элементом личным, индивидуальным. Поэтому-то, между тем как англичанин, немец, француз, перестав быть англичанином, немцем или французом, сохраняет довольно нравственных начал, чтобы оставаться

замечательную личностью в том или в другом отношении, русский, перестав быть русским, обращается в ничто — в негодную тряпку, чему каждый без сомнения видел столько примеров, что не нуждается ни в каких особых указаниях» [21: 210].

На мой взгляд, конкретные примеры и «особые указания» здесь совсем бы не помешали. Скажем, Чаадаев — это именно «русский, преставший быть русским», но считать, что он обратился при этом в «негодную тряпку», вряд ли верно — по крайней мере, он стал «красной тряпкой», которой вот уже почти два столетия успешно дразнят «русских, не переставших быть русскими». Но суть сказанного Данилевским в общем и целом ясна. Говоря о *русском человеке* (а не о надуманной «народной личности»), он, во-первых, отмечает наличие в нем (как и во всяком человеке) элемента национального и элемента личного (точнее было бы сказать — личностного); во-вторых, Данилевский считает нормальной ситуацией, когда в русском человеке (притом именно в нем) национальный элемент имеет «огромный перевес» над личным элементом; наконец, в-третьих, он считает совершенно ненормальными те случаи, когда русский человек в силу каких-то причин утрачивает свой национальный элемент, поскольку при этом он (в отличие от англичан и прочих) «превращается в негодную тряпку», то есть теряет вслед за национальным и личный элемент, потеряв народность, перестает быть личностью.

Хотя термин «элемент» применительно к личности и национальности не слишком удачен, рассуждение Данилевского содержит важное (хотя и *одностороннее*) указание на взаимодействие личности и национальности в человеке. Конечно, Данилевский не прав, считая подавление личности национальностью чем-то нормальным для русского человека; такое подавление ненормально для человека любой национальности. На практике мы встречаем практически полное подавление личности национальностью вовсе

не в русских, а в *евреях* (правильнее сказать — в типичных евреях); именно поэтому типичный еврей совершенно не способен относиться к своей национальности критически, как свободно-разумная личность. Для русского человека скорее типична *обратная* ситуация, когда он смотрит на свою национальность глазами «критически мыслящей личности», причем очень часто *чрезмерно критической*. Само собой разумеется, что нет ничего хорошего и в подавлении национальности личностью, или, правильнее сказать, в отречении личности от своей национальности. В этом случае личность любого человека (а не только русского) становится *пустой*, оказывается формой без содержания; и хотя такой человек не всегда становится «тряпкой», он неизменно превращается в *нигилиста*.

В конечном счете, отречение от своей национальности (якобы во имя личного достоинства), как и отречение от своей личности (якобы во имя национального достоинства) — это *две разновидности нигилизма*, одну из которых можно назвать нигилизмом *индивидуалистическим*, а другую — нигилизмом *коллективистским* (или *стадным*). И тот, и другой разрушает человека, уничтожает его *человеческое достоинство*. «В обращении человека в ничто, в презрении к нему и к его достоинству и есть самая сущность и тайный смысл всего нигилизма» [26: 152]. Без национального «элемента» наше чувство собственного достоинства становится пустым притязанием, без личностного «элемента» — слепым самообманом.

Судьба Н. Я. Данилевского как мыслителя трагична. Начиная двигаться в правильном направлении, он то и дело сбивался с пути. Показав, что всё положительное значение идеи человечества сводится к нравственному требованию человечности, он зачем-то снова возвел человечество в ранг «организма», превратив народы в «органы» этого мнимого «организма». Введя в свою философию истории вполне законное понятие *расы*, он, с одной стороны, незаконно рас-

ширил его права за счет понятия нации, а с другой — фактически уничтожил историческое значение того, что сам же называл *великим арийским братством*, расколов это братство на славянского Авеля и «романо-германского» Каина. Наконец, угадав, что национальность, как и личность — это *внутренние* «элементы» человеческого бытия и справедливо осудив отречение личности от своей национальности, он пропел фальшивый дифирамб подавлению личности, которое якобы свойственно русскому человеку, а заодно и возвратился к фикции «народной личности».

Таким образом, необходимо признать, что ни славянофильский *мессианизм*, ни *панславизм* Данилевского не являются адекватными выражениями *русского национализма*, поскольку отрицают или грубо искажают его основные признаки: приоритет нации и примат национальности. Это тем более верно для идеологических построений, явившихся боковыми побегами классического славянофильства и теории культурно-исторических типов. Наибольшую известность среди этих побегов получили *византизм* К. Н. Леонтьева и *евразийство*, связанное с рядом имен от Н. С. Трубецкого до Л. Н. Гумилева. От русского национализма эти *вторичные* идеологии еще более далеки, чем те первоисточники, из которых они обильно черпали различные идеи, зачастую совершая при этом примитивный плагиат, то есть замалчивая имена своих предшественников [27].

Разбирать эти идеологические сорняки у меня нет никакого желания [28]. Ограничусь тем, что приведу некоторые оценки «византийских» и «евразийских» фантазий теми, кто действительно *изучал* русскую историю и русскую культуру. Выдающийся отечественный историк С. Ф. Платонов, назвав «пышной литературно-политической фикцией» идеологему «Москва — Третий Рим», передает затем слово знатоку древнерусской литературы академику И. Н. Жданову (1846–1901), который, в частности, отмечал: «Мож-

но ли думать, что среди русских людей откроется какое-то особенное увлечение византийскими идеалами как раз в то время, когда государственный строй, их воплощавший, терпел крушение, когда византийскому «царству» пришлось выслушать суровый исторический приговор? Наши предки долго и пристально наблюдали процесс медленного умирания Византии. Это наблюдение могло дать уроки отрицательного значения, а не вызывать на подражание, могло возбуждать отвращение, а не увлечение. И мы видим действительно, что как раз с той поры, когда будто бы утверждаются у нас византийские идеалы, наша государственная и общественная жизнь медленно, но бесповоротно вступает на тот действительно новый путь, который привел к реформе Петра» [29: 139–140].

Что касается пресловутого «наследия Чингизхана» в русской истории, то С. Ф. Платонов присоединяется к «мысли С. М. Соловьева, который с особенным ударением говорит: “историк не имеет права с половины XIII в. прерывать естественную нить событий, именно, постепенный переход родовых княжеских отношений в государственные, вставляя татарский период и выдвигая на первый план татар, татарские отношения, вследствие чего закрываются главные явления, главные причины этих явлений”» [29: 95]. Сам же Платонов пишет: «Великорусскому племени, которое многострадально заслонило собою от татарского насилия всю Европу, пришлось испытать на себе некоторое влияние монгольских нравов и порядков. Не следует, однако, преувеличивать силы этого татарского культурного влияния. В первые века татарщины русские люди не могли ничего добровольно перенимать у “поганых” татар, которых они гнушались и ненавидели и которые сами тогда были на очень низком уровне культуры. Некоторое сближение произошло позднее — с той поры, когда *иго ослабело* и татары, перестав быть угнетателями и господами, сами являлись на службу к русским князьям, селились с их согласия на Руси

(в Касимове, Елатье, Романове), занимались здесь торговлей и земледелием и таким образом мирно сходились со своими русскими соседями. Тогда — с XV века — вместе с восточными товарами русские начали перенимать восточные моды и обычаи “поганных” татар и даже роднились с ними посредством браков» [30: 79].

Другими словами нет никаких оснований считать «монгольскую монархию» (как выражается Н. Трубецкой) той силой, которая формировала Московскую Русь и уж тем более — духовно-нравственный характер русского народа. Татары (и татарщина) стали вливаться в русскую жизнь лишь тогда, когда уже перестали быть серьезной силой и могли играть в этой жизни только служебную роль. Что касается современных попыток возвести «евразийство» в ранг государственной идеологии, то они откровенно преследуют цель «обуздать» русский национализм. Впрочем, читатель может заметить, что эти попытки направлены и против так называемого «западничества».

В связи с этим возникает вопрос: не является ли западничество или, говоря точнее, *русский европеизм*, если не разновидностью русского национализма, то наиболее близким к нему направлением?

Для положительного ответа на этот вопрос существуют определенные основания. Идеи нации и национальности пришли к нам из Европы, и можно сказать даже более определенно: русский национализм формировался, имея перед глазами национализм различных европейских народов, в каком-то смысле *подражая* национализму этих народов, впитывая те или иные элементы национализма французов, национализма немцев, национализма англичан и, не в последнюю очередь, польского национализма [31]. Все это сознавали славянофилы, которые пытались *противопоставить* понятия народности и национальности, как, например, К. С. Аксаков, заявлявший: «Мы уже полтора ста лет стоим на почве исключительной национальности евро-

пейской, в жертву которой приносится наша народность» [8: 197]. Впрочем, по поводу этого заявления напрашивается два замечания. Во-первых, когда Константин Аксаков написал эти слова в 1856 г., немцы уже давно говорили о своей собственной народности — *Volkstum* [32]. Во-вторых — и это еще важнее — зависимость тех же славянофилов от идей западноевропейского Просвещения и романтизма, как мы знаем, была настолько сильна, что их самих впопыху обвинять в том «жертвоприношении», о котором писал К. Аксаков. Именно эта зависимость придает «антизападничеству» славянофилов тот оттенок неискренности и даже фальши, которого нет в западничестве, честно поклонившемся своему кумиру [33].

Двумя наиболее видными теоретиками западничества, или отечественного европеизма, были в XIX столетии младшие современники старших славянофилов К. Д. Кавелин и Б. Н. Чичерин; именно они вели со славянофилами наиболее содержательную полемику. В этой полемике можно выделить следующие ключевые моменты.

Прежде всего, огромное преимущество вышеназванных западников заключалось в том значении, которое они придавали человеческой личности, причем Кавелин еще в 1847 г. в работе «Взгляд на юридический быт Древней Руси» решительно подчеркивал самую тесную связь идеи личности с христианством. Искреннее воодушевление слышится в его словах: «Христианство открыло в человеке и глубоко развило в нем внутренний, невидимый, духовный мир <...>. Когда внутренний духовный мир получил такое господство над внешним материальным миром, тогда и человеческая личность должна была получить великое, святое значение, которого прежде не имела <...>. Так возникла впервые в христианстве мысль о бесконечном, безусловном достоинстве человека и человеческой личности» [34: 19–20]. Характерно, что современный комментатор этих слов (В. К. Кантор) считает, что «Кавелин следует гегелевскому

пониманию исторической роли христианства», но при этом приводит цитату из Гегеля, в которой нет даже слова «личность», вообще не слишком характерного для философской лексики этого мыслителя. С большим основанием в словах Кавелина можно расслышать переключку с некоторыми местами из «Критики практического разума» Канта, но и у последнего понятие личности — отнюдь не ключевое даже в его этической доктрине. Вообще, тот напор, с которым Кавелин пишет об идее личности и ее корнях в христианстве — напор по существу *русский*; отправляясь от тех или иных замечаний в трудах европейских мыслителей, он превращает понятие личности в свою *руководящую идею*, пусть и не продуманную с необходимой глубиной [35].

В то же время Кавелин по существу *слеп к идее национальности*, считая ее (пусть и с известными оговорками) идеей биологической, «кровной», «природной», не имеющей духовного содержания, как не имеет его, по Кавелину, ни семья, ни род, ни община... С этой точки зрения он смотрит на историю Древней Руси, утверждая, что совместная жизнь русских людей начинает приобретать характер, адекватный духовному достоинству личности, только тогда, когда из-под родовых и вотчинных отношений «проглядывает государство, отвлеченное нравственное лицо, имеющее свое физическое существование и самостоятельное, разумное значение» [34: 48]. Еще решительней звучит та же мысль у Чичерина: «Дух русского народа выразился в создании государства; отсюда истекают основные начала его общественной жизни» [36: 139].

Таким образом, нельзя категорически утверждать, что западникам совершенно чужд национализм; но это «государственный национализм»; нация *духовно* значима для них только как «политическая нация». Отсюда лежит прямой путь к представлению о том, что нацию составляют все граждане данного государства; составляют, если можно так выразиться, независимо от их национальности [37]. Ясно,

однако, что такой «национализм» — это в лучшем случае патриотизм. Основной ценностью оказывается здесь не русский народ, а Россия. Поэтому лозунг «Россия для русских!» (а не наоборот) является тем лозунгом, который точно выражает коренное отличие национализма от патриотизма. Последний имеет смысл только как производный момент национализма, как любовь к тому, что *создается народом* — к *национальному государству* [38].

Даже лучшие представители русского европеизма, искренне увлеченные идеей личности, не понимали, что национальность человека является, как и личность, его *внутренним* достоянием, играет роль *субстанции* его душевно-духовного мира, подобно тому, как личность играет роль *субъекта*. Именно *национальное сродство душ* побуждает людей соединяться в национальный союз и строить национальное государство как важнейший инструмент *национального самосохранения*.

Но помимо этих общефилософских соображений (которые будут подробнее изложены во второй части данной работы), нельзя упускать из виду изменение конкретно-исторической ситуации. В XIX в. русский европеизм мог ссылаться на Европу как на образец системы национальных государств, на Европу, для которой национализм играл, по выражению О. Лемберга, роль *структурного принципа*. Сегодня такая Европа если еще и существует, то уже стоит на самом краю пропасти [39]. Не только немцам, но и всем мало-мальски значительным европейским нациям отказано в праве на национализм, который еще дозволен каким-нибудь албанцам или эстонцам, да и то потому только, что эти «нации» можно в любой момент поставить на подобающее им место — место мелких этнических групп. Звать в *такую* Европу, ставить ее в пример — нелепо и преступно; это, по сути дела, не европеизм и даже не пародия на него, а все тот же нигилизм, отрицающий весь культурно-исторический смысл Европы.

Мы рассмотрели те направления русской мысли, которые, с большим или меньшим успехом, *подменяли* подлинный русский национализм. Напомню, что речь шла, прежде всего, о классическом славянофильстве (или «русском мессианизме») и о панславизме, крупнейшим теоретиком которого был Н. Я. Данилевский. Именно эти тесно связанные направления и по сей день выходят на первый план, как только речь заходит о русской национальной идеологии. Значительно более бегло были затронуты «русский византизм», главным идеологом которого был К. Н. Леонтьев, так называемое «евразийство» и, наконец, русский европеизм. Пожалуй, только этот последний заслуживал более тщательного рассмотрения; что касается «византизма» и «евразийства» (которые в совокупности можно назвать «русским ориентализмом»), принимать их за русский национализм можно только в состоянии практически полной утраты даже смутного понятия о национализме вообще и русском национализме в частности.

В исторической части нашего исследования осталось ответить на главный вопрос: существовало ли направление, которое было адекватным выражением русского национализма? Но прежде, чем говорить о таком направлении, назову мыслителя, который еще 1840-е годы призывал не отождествлять *народ с протонародьем*, а *народность — с церковным устройством*; который задолго до известных тирад Достоевского язвительно отзывался о якобы присущей русским людям способности «сочувствовать» всему на свете; который, наконец, понял, что корень национальности надо искать во «внутреннем человеке», а перед самой кончиной написал о том, что подлинная самобытность есть только там, где есть *разумно-свободная личность*. Этим мыслителем был Иван Васильевич Киреевский.

Традиция ставить его имя рядом с именами Хомякова и Константина Аксакова (и рассматривать всех троих как главных представителей «классического славянофиль-

ства») лишний раз свидетельствует, насколько поверхностной остается историография русской мысли. Иван Киреевский, если говорить по существу, а не на основании нескольких отрывочных фраз, не разделял основных догматов славянофильства. Его не слишком волновало «общее дело человечества» и судьба «всемирного просвещения»; все его внимание было сосредоточено на *русском просвещении*. Ему была чужда мысль о *поглощении* личности отдельного человека «народной личностью»; напротив, он видел суть русской народности в особом («цельном») строении внутреннего мира русских людей. Он считал главным в христианстве не «соборность» и не «братолюбие», а «отношение Живой Божественной Личности к личности человеческой» [40: 281]. Наконец, словно предвидя будущие заблуждения русской мысли, он призывал не смешивать *русское* «с посторонними искажениями чужих влияний: татарских, польских, немецких и т. п.» [41: 153] и считал, что именно со склонности «смешивать христианское с византийским <...> начинался упадок русской образованности» [40: 271].

У И. В. Киреевского, несомненно, хватало собственных и достаточно серьезных ошибок, помешавших ему точнее и глубже выразить суть русского национализма [42]; тем не менее, он был *несравненно ближе* к этой сути, чем «истинные славянофилы». Впрочем, те, кто унаследовал весь груз ошибок Хомякова и К. Аксакова, не слишком жаловали Ивана Киреевского. Так, в указанном выше современном издании статей Ивана Аксакова на почти 800 страницах его текста Хомяков упомянут *более сорока* раз, «брат Константин» — *более пятидесяти*; на долю Ивана Киреевского осталось лишь *одно* посвященное лично ему упоминание, причем в связи с второстепенной мыслью о «просвещении Польши» [43].

В силу сказанного, хотя трудно говорить о И. В. Киреевском как о *последовательном* русском националисте, его

смело можно считать *предтечей* русского национализма в области *русской национальной философии*, то есть там, где устанавливаются и получают философское обоснование самые существенные черты национализма вообще и русского национализма в частности. Впрочем, еще при жизни Киреевского стал звучать голос мыслителя, в трудах которого сущность национализма была уже выражена вполне адекватно; голос мыслителя, ставшего «неформальным лидером» того *единственного* направления русской мысли, которое заложило мировоззренческие основы русского национализма, хотя и располагало для этого трагически коротким *временем*.

Аполлон Александрович Григорьев (1822–1864) нашел поразительно простое и в то же время точное выражение самой сути истинного национализма: сочетание *веры в народ с верой в душу* [44]. Такое сочетание необходимо в силу того, что *народность* (или *национальность* [45]) каждого человека находится в его индивидуальной душе; без *живого чувства* своей «внутренней национальности» невозможна настоящая причастность человека к жизни нации, к судьбе своего народа. Вместе с тем, внутренняя, имманентная природа национальности определяет ее тесную связь (но не тождество) с уникальной личностью человека. Понимание этой связи определяло резко отрицательное отношение Григорьева ко всем формам отрицания личности или принижения ее значения, в том числе и под «религиозным» соусом. «Мысль об уничтожении личности общностью в нашей русской душе — есть именно *слабая* сторона славянофильства» [46: 183] — подчеркивал он в письме к Ап. Майкову.

Выше отмечалось, что тенденция искать корни народности внутри человека, в его душевно-духовном складе, просматривалась уже у И. В. Киреевского и резко отделяла его от славянофильского коллективизма. Но Григорьев не просто продолжил эту тенденцию, выразив ее, в отличие от

Ивана Киреевского, вполне последовательно. Он совершил нечто большее, уловив самый трудный момент, связанный с имманентной природой национальности, момент, который всецело упустил из виду Иван Киреевский. Последний утверждал, что русскому человеку присущ определенный склад души, который он, вслед за немецкими романтиками, назвал «цельностью» и противопоставил ее «раздвоению духа» у «западного человека». Ошибка здесь заключалась не только в том, что цельность вовсе не является ключевой характеристикой человеческого бытия; в целом ряде отношений человек существенно *раздвоен*, как и с общефилософской точки зрения, так и с точки зрения православного учения о человеке [47]. Но повторяю, дело не только в этой конкретной ошибке — дело в самом стремлении выявить некий *нормативный тип* русского человека и отождествить его с «народностью».

Григорьев ясно увидел ошибочность такого подхода, ясно понял, что национальность — это не один нормативный тип и даже не множество типов, а *стихия* наклонностей, задатков, симпатий и антипатий, короче, *предрасположений*, которым еще предстоит оформиться в те или иные конкретные типы. Это формирование происходит отчасти безотчетно, но отчасти и *сознательно*, при активном участии *личности*, как целенаправленное самосозидание. При этом даже единичный человек вмещает в себя ряд типов, отдает *предпочтение* разному образу действий в разных ситуациях, сохраняя, однако, то *личностное ядро*, в котором укоренены эти типы.

Только поняв глубочайшую мысль Григорьева о национальности как стихийной первооснове души, можно понять настоящий смысл его слов: «Пушкин — наше всё». Пушкин обладал высочайшей способностью постигать русский народ во всем многообразии национальных типов, и к этому постижению «приблизило его углубление в самого себя, обратение в самом себе стихий чистых, беспримесных, совпа-

дающих со стихиями народной жизни» [48: 16]. Пушкин в не меньшей степени обладал и способностью «к художественному воссозданию и просветлению» открытых в себе стихий, к превращению их в настоящие художественные типы. В результате он создал целый *русский мир*, который «не исключает ничего до него бывшего и ничего, что после него было и будет правильного и органически нашего» [49: 10]. Мир, который не вмещается ни в какой узкий «эталон русского человека», но располагает к тому, что является главной потребностью русской жизни — к *взаимопониманию* между *различными* русскими людьми.

Но сейчас не имеет смысла углубляться далее в крайне ценное для философии национализма наследие Аполлона Григорьева; мы еще неоднократно будем обращаться к нему в следующей части нашего исследования. Впрочем, то же самое можно сказать и о Николае Николаевиче Страхове (1828–1896), друге и соратнике Григорьева, принимавшем, как и он, самое активное участие в журналах «Время» и «Эпоха» (1861–1865), издаваемых Ф. М. Достоевским (первоначально на средства М. М. Достоевского). Сейчас достаточно отметить, что именно Страхов ясно выразил идею *русской цивилизации* как цивилизации вполне самостоятельной и самодостаточной, которая не является «вкраплением» в какую-то более широкую цивилизацию — славянскую, европейскую, общечеловеческую, но существует именно как «народная (то есть *национальная* — Н. И.) цивилизация» [50].

Идея русской национальной цивилизации была сформулирована Страховым в четвертом номере журнала «Время» за 1863 г. в статье «Роковой вопрос», написанной в связи с очередным (третьим по счету с конца XVIII в.) восстанием в Польше [51]. Страхов подчеркивал, что двигателем как этого, так и предшествующих восстаний было не только естественное стремление к национальной независимости. Настоящее «одушевление борьбы» дает полякам именно

«польская идея», их убеждение в том, что Польша призвана нести европейскую цивилизацию на «варварский» Восток (попутно заметим, что в сочетании с представлением о католичестве как единственно верном вероисповедании польский мессианизм, как уже отмечалось, обнаруживает замечательное сходство мессианизмом славянофилов) [52]. Адекватным ответом на этот вызов может быть только наша уверенность в том, что с поляками «борется и соперничает не азиатское варварство, а другая цивилизация, более крепкая и твердая, наша русская цивилизация» [53: 99].

При этом Страхов особо выделяет два момента. Прежде всего, русская цивилизация ни в коем случае не должна усваивать притязание на роль «высшей цивилизации», обязанной, как утверждал Хомяков, «идти впереди всемирного просвещения». Страхов даже пишет следующие слова: «В европейской цивилизации, в цивилизации *заемной и внешней*, мы уступаем полякам; но мы желали бы верить, что в цивилизации народной, коренной, здоровой мы превосходим их или, по крайней мере, можем иметь притязание не уступать ни им, ни всякому другому народу» [53: 102]. Ибо цивилизации нельзя мерить «общую европейскую меркой», некоей универсальной «степенью образованности»; *жизнеспособность* цивилизации состоит в ее органичности, в ее соответствии народному духу, в ее «крепкой своеобразности» [54]. Второй принципиальный момент тесно связан с первым и состоит в том, что Страхов настойчиво предупреждает: русская цивилизация наиболее зримо выразилась до сих пор в государственном строительстве. «Наши мысли обращаются к единому видимому и ясному проявлению народного духа, к нашему государству» [53: 94]. Страхов совершенно свободен от характерного для славянофилов пренебрежительного (если не враждебного) отношения к государству (его слова явно перекликаются с приведенными выше словами Чичерина); но в то же время

он далек и от характерного для русских западников стремления поставить государство выше нации. Будучи «проявлением народного духа», государство является, отмечает Страхов, «проявлением весьма элементарным», «формой весьма простой» и такой, которую еще надо наполнять настоящим *духовным содержанием*. Именно *одухотворение государства* — как позднее выразился Н. Г. Дебольский — составляет важнейшую задачу русской цивилизации, задачу, решение которой является в немалой степени делом будущего. Отсюда — драматический пафос слов, которыми Страхов завершает «Роковой вопрос», вскрывая настоящий смысл заглавия своей статьи: «Русские духовные силы! Где они? Кто, кроме нас, им поверит, пока они не проявятся с осязаемой очевидностью, с непререкаемой властью? А их развитие и раскрытие — оно требует вековой борьбы, труда и времени, тяжелых усилий, слез и крови» [53: 104].

Статья Страхова вызвала приступ бешенства у ведущих представителей «московского направления» в консервативной публицистике — М. Н. Каткова и И. С. Аксакова. Последовавшие с их стороны обвинения в «полонофильстве», даже в прямой «поддержке мятежников» и проч., привели к закрытию «Времени». Надежда «трех богатырей русского почвенничества» — Григорьева, Достоевского и Страхова — на то, что «в Петербурге, наконец, зародится наше особенное национальное воззрение» [55: 11], была успешно похоронена, чему способствовала, несомненно, смерть в 1864 г. Ап. Григорьева, а также М. М. Достоевского. Что касается Ф. М. Достоевского, то он на целых восемь лет (!) отошел от публицистической деятельности и вернулся к ней (в «Дневнике писателя» в 1873 г.) уже не в роли почвенника, а в роли того воинствующего панслависта, заявления которого мы приводили выше. Драгоценное убеждение в том, что «право народности <...> сильнее всех прав, которые могут быть у народов и обществ» [56: 248], так и осталось лишь проходящим эпизодом в исканиях этого писа-

теля, художественно гениального, но весьма *зависимого в области мысли* от более сильных интеллектов.

То, что «почвенничество» не успело сложиться как устойчивое *направление* русской мысли, имело самые печальные последствия для формирования идеологии русского национализма. В качестве последней выступали (и продолжают выступать) ее эрзацы, главным образом, панславистского толка, отмеченные, к тому же, агрессивным «москвизмом», для которого столица Российской империи была символом всего самого ненавистного, подлежащего уничтожению [57]. Тем самым мнимые «русские националисты» типа того же И. С. Аксакова предельно приближались — как идейно, так и психологически — к *нигилистам* типа А. И. Герцена. В качестве общего для них идейного элемента, кроме ненависти к «немецкому Петербургу», необходимо отметить *апологию крестьянской общины*. Неслучайно впоследствии как «левые», так и «правые» нигилисты были едины в ненависти к Петру Аркадьевичу Столыпину, который попытался окончательно удалить эту раковую опухоль народного организма.

В итоге идеология подлинного русского национализма стала делом *одинок*, не имевших возможности опереться на то или иное идеологическое *движение*. Среди этих одинок были, конечно, и первоклассные мыслители, в первую очередь Петр Евгеньевич Астафьев (1846–1893) и Н. Г. Дебольский (1842–1918). Первый из них поместил в самый фокус русского национализма идею индивидуальной души как основополагающей ценности: «*Душа всего дороже* — таков основной мотив и Православия, и Самодержавия, и народности нашей», подчеркивал Астафьев, видя «одну из главных и наиболее чреватых недоразумениями ошибок наших славянофилов в их чрезмерном преувеличении *соборного* начала в русской народной жизни» [13: 45, 48]. При этом Астафьев категорически отвергал теократические и мессианские иллюзии, считая их, как уже от-

мечалось выше, атавизмами западноевропейского Средневековья.

Что касается Н. Г. Дебольского, то его книга «О высшем благе» (1886) является поистине уникальным *философско-этическим обоснованием* национализма. При этом Дебольский дает, пожалуй, самую содержательную *дефиницию нации* из тех, которые можно встретить в русской, да и не только в русской мысли. Все прочие союзы основаны на тех или иных «частных определениях, связующих человека с человеком», и только нация является союзом, в котором реализуются *всесторонние связи* между людьми, в котором действует «вся совокупность их побуждений и *весь склад их духовной природы*» [58: 268, 271]. В этом смысле нация «есть общественный союз, основанный на *сознании человечности составляющих его людей*», «*всесторонне-определенный союз людей как таковых*» [58: 271–272]. В жизни каждой нации — достойной своего высокого звания — развивается не какая-то частная сторона человеческого бытия (как утверждали славянофилы и Данилевский), а *весь человек*, во всем богатстве своих *культурных* задатков, развивается *конкретно*, находя для этих задатков те или иные *индивидуальные* выражения. Но ведь истинное творчество и является по своей сути *индивидуализацией* общих идей и замыслов; как нельзя писать «роман вообще», а можно писать только конкретный роман, с конкретным сюжетом, персонажами, обстановкой и т. д., так нельзя создавать «культуру вообще», а можно творить только культуру, которая имеет свое индивидуальное лицо, но является, тем не менее, целостной культурой, актуализацией всех потенций человека. В это смысле нация — это собственно человеческий, или *гуманный* союз.

Приходится сказать в заключение данного исторического обзора: прославленный до небес «серебряный век» (то есть период между революциями 1905 и 1917 гг.) вообще не принес мыслителей, сумевших сказать что-либо философски весомое в области национальной идеологии; главные

же представители этого мимолетного «века», будучи продолжателями (или подражателями) В. С. Соловьева, стояли на *космополитических* позициях, только выраженных с разной степенью откровенности. Они для темы нашего исследования *несущественны*, в полном смысле этого слова.

Напротив, творчество Ап. А. Григорьева, Н. Н. Страхова, П. Е. Астафьева, Н. Г. Дебольского и еще сравнительно немногих мыслителей, подлинных классиков русской национальной философии, поможет нам глубже проникнуть в философское содержание национализма, выявить его основное метафизическое ядро.

Эпилог

Национальность человека является внутренним свойством его индивидуальной души — вот подлинный первоисточник национализма. Осознать этот первоисточник особенно важно в ситуации тотального сомнения в объективной реальности нации; а русский национализм находится именно в такой ситуации. Заявляя о необходимости отстаивать русские национальные интересы, русский националист сразу сталкивается с риторическим вопросом: *где вы видите русскую нацию?* Разве скопище этих обывателей, равнодушных ко всему, кроме мелочных житейских забот, этих «интеллигентов», стыдливо прячущих глаза, когда речь идет о русских интересах, этих вороватых чиновников и прочей криминальной публики, готовой прикрывать русскими интересами свои темные делишки, этой пустоголовой молодежи, балдеющей если не прямо от наркотиков, то от «попсы» и приманки легких денег, наконец, этих просто спившихся и опустившихся людей, которых полным-полно и в городах, и в уцелевших селах, — *разве это русская нация?*

И этот риторический вопрос трудно назвать клеветой на русский народ — в лучшем случае здесь можно говорить о

преувеличении. Но насколько оно велико, кто ответит? Однако каким бы ни был ответ, он отнюдь не предрешает решения — *быть или не быть русским националистом*. Национализм начинается не с нации, а с национальности, не с общественного союза, а с индивидуальности, не с внешнего, а с внутреннего. Если внутренний мир моей души — русский мир, то отречься от него — значит отречься *от самого себя*, значит потерять себя. Поэтому бедственное состояние русского народа является скорее аргументом в пользу русского национализма, чем против него. И не только потому, что низок тот, кто оставляет свой народ в беде. Если уж русский мир разрушается вне меня, то тем важнее сохранить его в себе. Все внешнее берет начало от внутреннего, а не наоборот.

Более того: если я понимаю, что национальность — это состояние души, я не буду поспешно судить о русском народе по тем или иным внешним признакам. Вообще, есть простое правило: зло всегда заметнее, чем добро, болезнь — чем здоровье, порочность — чем порядочность, глупость — чем ум. Увидеть национальность труднее, чем подметить отсутствие ее внешних выражений. Чтобы узнать в другом человеке русского, необходимо как-то заглянуть в его внутренний мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Цит. по: *Kemiläinen A. Nationalism. Problems concerning the word, the concept and classification.* — Jyväskylä, 1964. — 252 p.

[2] То, что эти силы манипулировали различными псевдонационализмами, не меняет сути «мировых войн» XX века.

[3] Слово «наци» первоначально обозначало униформу национал-социалистов. «Рядом с шофером, стоит Вождь Германского народа, Адольф Хитлер. Он в своем простом костюме: в желтоватом мундире “наци”, открытом на груди, в черном галстуке, в фуражке. На груди военный орден Железного креста, на рукаве

алая повязка с белым кругом и свастикой. Он сам создал себе этот свой, традиционный костюм, и в нем всё величие и вся простота Третьего рейха». Так описывал генерал П. Н. Краснов появление Гитлера на первомайском празднике (в романе «Ложь»: М.: «Алгоритм», 2013. С. 358).

[4] Известно, что так называемые *серийные убийцы* практически всегда мнят себя носителями «правосудия» по отношению к своим жертвам.

[5] *Левин К. А.* И. Герцен. Личность. Идеология. — М., 1918. С. 152.

[6] *Хомяков А. С.* Сочинения в двух томах. Т. 1. — М.: «Медиум», 1994. — 590 с.

[7] Из писем к Ю. Ф. Самарину в 1845 и 1849 гг. Цит по книге: *Владимиров Л. Е.* Алексей Степанович Хомяков и его этико-социальное учение. М. 1904. С. 19.

[8] *Аксаков К. С., Аксаков И. С.* Литературная критика. — М.: «Современник», 1981. — 383 с.

[9] *Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения. — М.: РОССПЭН, 1996. — 605 с.

[10] Русский мир в лицах. *А. С. Хомяков.* — М., 2007. — 760 с.

[11] Польский мессианизм повлиял на славянофилов не менее сильно, чем учение Гегеля о «всемирно-исторических» народах и фантазии немецких романтиков о возрождении средневековой теократии; тщательное изучение этого влияния — дело будущего.

[12] *Собрание мыслей Достоевского.* — М.: «Звонница-МГ», 2003. — 640 с. Слова на с. 186 были написаны Достоевским в 1876 г., когда он уже окончательно отрекся — пусть и не отдавая себе ясного отчета в этом отречении — от идей «почвенничества» и стал, можно сказать, ортодоксальным славянофилом.

[13] *Астафьев П. Е.* Философия нации и единство мировоззрения. — М.: Изд. журнала «Москва», 2000. — 539 с.

[14] *Гиляров-Платонов Н. П.* Жизнь есть подвиг, а не наслаждение. — М.: ИРЦ, 2008. — 717 с.

[15] *Хомяков А. С.* Всемирная задача России. — М.: ИРЦ, 2011. — 710 с.

[16] *Lemberg E.* Geschichte des Nationalismus in Europa. — Stuttgart, 1950. — 319 S.

[17] Ученые Записки Императорского Московского Университета. Январь-февраль 1836.

[18] Аксаков И. С. Сочинения. Изд. 2-е. Т. II. 1891.

[19] Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? — М.: РОССПЭН, 2002. — 1007 с.

[20] Бартошек М. Римское право. — М.: Юридическая литература, 1989. — 448 с.

[21] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. Изд. пятое. — СПб., 1895. — 629 с.

[22] Это, как поясняет Данилевский в другом месте (с. 131), индийский, иранский, греческий, римский и «германо-романский или европейский» культурно-исторические типы.

[23] Учитывая, что Данилевский то и дело отождествляет понятия «культурно-исторического типа» и «цивилизации», можно прямо сказать, что *славянского* культурно-исторического типа еще *не существует*, а существует только его расовая основа в лице «славянского племени».

[24] Настоящим апостолом этого «вероучения» в России стал, как известно, Вл. Соловьев. Вопросы о тех злобных нападках, с которыми этот последний обрушился на «Россию и Европу» Данилевского уже после смерти автора, спустя *шестнадцать лет* после ее появления, я здесь не касаюсь. Отмечу только, что нападки Соловьева носят всецело *космополитический* характер.

[25] С идеей, которая, напомню, уходит корнями в западноевропейские идеологемы XVIII — начала XIX вв.

[26] Бакунин П. А. Запоздалый голос сороковых годов. — СПб., 1881. — VIII + 458.

[27] Особенно это относится к трудам главного идеолога евразийства Н. С. Трубецкого. Его программная статья «Европа и человечество» (1920) переполнена прямыми заимствованиями из «России и Европы» Данилевского, который, однако, даже не упомянут. Нелишне вспомнить, что отцом Николая Трубецкого был известный либеральный деятель и «религиозный философ» Сергей Трубецкой, который в одной из статей обозвал Данилевского «зоологом в славянофильстве». Это не помешало сынку украсть у «зоолога» значительную часть своей аргументации.

[28] Рассуждений Константина Леонтьева, направленных против «политического национализма», я коснулся в работе «Воспоминание о будущем: русская национальная революция» (в журнале «Философская культура», № 2, 2005, с. 137–144).

Дополнение 2019: см. также статью «Антиреволюционный синдром» в данном сборнике.

[29] *Платонов С. Ф.* Лекции по русской истории. Изд. 5-е. СПб. 1907. — 651 с.

[30] *Платонов С. Ф.* Сокращенный курс русской истории. Изд. 2-е. Петроград. 1915. Курсив мой. Сегодня некоторые «профессиональные» историки договорились до того, что понятие «татаро-монгольского ига» было придумано ... при Сталине! Не мешало бы этим «профессионалам» прочитать хотя бы дореволюционные учебники для средней школы.

[31] Само слово «народность» было предложено *П. А. Вяземским* (в 1819 г. в письме к А. И. Тургеневу) по аналогии с польским словом *narodowość*, которое возникло как перевод французского слова *nationalité*.

[32] Это слово предложил в 1810 г. профессор Берлинского университета, известный педагог *Фридрих Людвиг Ян*, который относился к слову *Nationalität* так же отрицательно, как впоследствии славянофилы к слову «национальность». В те же годы появился и другой вариант слова «народность» — *Volkheit* (его использовал, в частности, Гёте).

[33] Замечу, что в фальшивое положение ставят себя и те современные публицисты, которые, говоря *как бы* от лица русского национализма, клянут «фашизм» и «нацизм», одновременно *замыкая* целый комплекс идей, связанных с этими идеологиями.

[34] *Кавелин К. Д.* Наш умственный строй. — М.: «Правда», 1989. — 654 с.

[35] Впрочем, в европейской мысли идея личности как *философская идея* начинает выходить на первый план только во второй половине XIX века, причем в трудах сравнительно немногочисленных и не слишком известных философов: Фихте-младшего, Г. Тейхмюллера, Ш. Ренувье.

[36] *Чичерин Б. Н.* Опыты по истории русского права. — М., 1858. — 402 с.

[37] Американская исследовательница *Лия Гринфельд* с восторгом сообщает, что Англия была первой страной, в которой «национальность приравнивалась к политическому гражданству» (Национализм. Пять путей к современности. М. ПЕР СЭ. 2008. С. 46), тогда как континентальная Европа так и не достигла этой вершины политической мудрости. *Лия Гринфельд* не совсем

права; в России этой «вершины» достиг еще «декабрист» Петр Пестель, утверждавший в «Русской Правде»: «Народ есть совокупность всех тех Людей, которые принадлежат к одному и тому же Государству, составляют Гражданское Общество, имеющее целью своего существования возможное Благодеяние Всех и каждого». См. Восстание декабристов. Документы. Т. VII. Госполитиздат. 1958. С. 116.

[38] Уже упомянутый выше немецкий историк О. Лемберг убедительно показывает, что «чистый патриотизм» неизбежно ведет к космополитизму и империализму ([16: 124–125]).

[39] Нельзя не отметить, что поражение Германии во второй мировой войне было именно *поражением Европы*, как, впрочем, и поражением *национальной России*.

[40] *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. — М.: «Правило веры», 2002. — 662 с.

[41] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. — М.: «Современник», 1984. — 383 с.

[42] Подробнее см. мою монографию «Трагедия русской философии» (М. Айрис-Пресс. 2008 С. 252–316), а также исследование, помещенное в журнале «Философская культура» (№№ 1–3. 2005–2006).

[43] Еще *четыре* раза он упомянут «за компанию» с Хомяковым, К. Аксаковым и своим братом Петром Киреевским.

[44] Основные черты мировоззрения Ап. Григорьева рассмотрены мною в «Трагедии русской философии» (указ. издание, с. 316–438).

[45] Григорьев отмечал: «я употребляю слова: народность, народный — в смысле слов: национальность, национальный». См. Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. М. 1915. Выпуск 11. С. 15.

[46] *Григорьев Ап.* Письма. — М.: «Наука», 1999. — 473 с.

[47] См. «Трагедия русской философии», с. 302–307.

[48] *Григорьев Ап.* Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 2. — М., 1915. — VI + 164 с.

[49] *Григорьев Ап.* Собрание сочинений под ред. В. Ф. Саводника. Выпуск 6. — М., 1915. — VI + 81 с.

[50] Не берусь категорически утверждать, что Страхов был первым, кто использовал словосочетание «русская цивилизация», но он был несомненно первым, кто видел в русской цивилизации — цивилизацию *sui generis*.

[51] Подробнее см. мою работу «Воспоминание о будущем: русская национальная революция» (в журнале «Философская культура», № 3, 2006, с. 176–205).

[52] Мимоходом замечу, что если в «польской идее» заключался известный трагизм, то нынешняя «украинская идея» воплощается в том, что даже в своих самых кровавых эпизодах остается лишь водевилем.

[53] *Страхов Н. Н.* Роковой вопрос // Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. третья. Изд. третье. Киев. 1897.

[54] Подчеркну, что эти мысли были высказаны Страховым за шесть лет до появления «России и Европы» Данилевского. Впрочем, ряд действительно ценных элементов «теории культурно-исторических типов» нетрудно заметить уже у Ап. Григорьева. В то же время какой-либо «панславизм» был совершенно чужд этим двух главным представителям «почвенничества»; у Григорьева мы находим даже особый акцент на «великорусской промышленной стороне России». См. Григорьев Ап. Письма. Указ. изд. С. 127.

[55] *Страхов Н. Н.* Из истории литературного нигилизма. — СПб., 1890. — XII + 596 с.

[56] *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в пятнадцати томах. Т. 11. — СПб.: «Наука», 1993. — 572 с.

[57] Не немецкие нацисты, а германофобы-славянофилы поднимали тосты за «гибель Петербурга» — и вряд ли имели при этом в виду только фигуральную гибель.

[58] *Дебольский Н. Г.* О высшем благе, или о верховной цели нравственной деятельности. СПб. 1886. — 369 с.

Раздел четвертый

**ШЕСТЬ СТАТЕЙ
ИЗ ЭНЦИКЛОПЕДИИ
«РУССКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ
СЕРЕДИНЫ XVIII — НАЧАЛА XX ВЕКА»**

АСТАФЬЕВ Петр Евгеньевич (7(19).12.1846, д. Евгеньевка, Воронеж. губ. — 7(19).4.1893, Петербург) — философ, психолог, публицист. Согласно семейному преданию, со стороны отца потомок греческой аристократической фамилии Кантакузен-Стефи-Фермати, прибывшей в Россию с Дмитрием Кантемиром в царствование Петра I; предки со стороны матери — вологодские дворяне Губаровы. Получил прекрасное домашнее образование (гимназические экзамены сдавал экстерном). В 1864–1868 гг. учился на юридическом ф-те московского университета, где слушал лекции Б. Н. Чичерина и П. Д. Юркевича; под руководством последнего специализировался в области философии права. В 1872–76 гг. читал соответствующий курс в Демидовском юридическом лицее в Ярославле. В конце 1870-х годов служил мировым посредником в Юго-Западном крае, печатался в киевской «Русской газете», основанной в 1864 г. В. Я. Шульгиным, отцом В. В. Шульгина. Вернулся в Мо-

скву в 1881 г. (по приглашению М. Н. Каткова), заведовал университетским отделением в лицее памяти цесаревича Николая; с 1890 г. приват-доцент исторического факультета московского университета; член Московского психологического общества. Скоропостижно скончался во время приезда в Петербург.

По мнению известного философа (и либерала) Н. Я. Грота, весьма скромные успехи Астафьева как в служебной, так и в преподавательской карьере были связаны с «его абсолютным неумением устраивать свои личные дела, с его философской правдивостью, неумением льстить, заискивать и достигать выгод». Не скрывая своих «совершенно консервативных и религиозных убеждений», Астафьев приобрел немало влиятельных врагов, от позитивиста М. М. Троицкого, возглавлявшего кафедру философии в московском университете, до «религиозного философа» В. С. Соловьева, занимавшего должность профессора этой кафедры (не читая при этом никакого постоянного курса лекций). Сохранился отзыв об Астафьеве одного из участников «астафьевских пятниц» (проводившихся в катковском лицее с участием К. Н. Леонтьева, Б. В. Никольского и др.): «Это был в высшей степени живой, сердечный и удивительно чуткий и отзывчивый человек <...> и притом человек русского склада ума и характера» («Памяти К. Н. Леонтьева». СПб. 1911. С. 145).

Последние слова — своего рода ключ к религиозным и философским убеждениям Астафьева. Непосредственно переживая свой «внутренний мир», самые задушевные чувства русского человека, Астафьев сумел философски раскрыть эти чувства (см., например, «Чувство как нравственное начало». М. 1886) и развенчать главный миф о «русской душе», которой якобы присуще утопическое стремление «построить Царство Божье на земле». В статье «Религиозное «обновление» наших дней» и в ряде других работ, посвященных критике «обновленчества» (термин

Астафьева), он показал, что стремление «упразднить *небо*, свести его на *землю*» (курсив Астафьева) восходит к средневековой теократии, переходит по наследству к различным толкам протестантизма, принимает социалистический характер в «новом христианстве» Сен-Симона, получает «научное» толкование у О. Конта в его «религии человечества», — короче, охватывает практически весь спектр религиозных движений на Западе. Именно из западных источников черпали вдохновение П. Я. Чаадаев и В. С. Соловьев, для которых «окончательная цель» религиозной жизни лежит, по выражению Соловьева, «в социальных судьбах всего человечества». Этому глубокому искажению смысла христианства противостоит, считает Астафьев, православная Россия и русский народ: «Наш народный дух не может считать религиозную задачу *земною* задачей, выполняемой устройением какой бы то ни было *организации* людей». Астафьев обосновывает это утверждение и с православно-христианской позиции, и путем тонкого анализа русского национального характера (см. особенно «Национальность и общечеловеческие задачи. К русской народной психологии». М. 1890). По словам Спасителя, «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17: 21), то есть осуществляется независимо от социальных условий внутренним нравственным усилием («силою берется»). Именно такое понимание находит отклик в народе, «духовный и умственный интерес которого сосредоточен на самом духе, на самом *внутреннем* человеке в его *полноте*», в народе, который выше всего ценит спасение души человеческой. «Душа всего дороже — таков основной мотив и Православия, и Самодержавия, и самой народности нашей». Из сказанного в работах Астафьева становится ясно, что любые утопии «земного рая» могут насаждаться в России только путем тотального отрицания ее исторических устоев.

Для сознательного сохранения этих устоев Астафьев считал совершенно необходимой национальную философию.

«Если нет и не может быть русской национальной философии, то нет и не может быть и русского национального самосознания, ибо философия <...> есть именно *самосознание* целого духа» — подчеркивал он в полемике с тем же В. С. Соловьевым, постоянно заявлявшем (см., напр., «Национальный вопрос в России») о «небытии» русской философии и о необходимости «национального самоотречения» (естественно, только для России). Нигилизму и софистике своего оппонента Астафьев противопоставил философское мировоззрение, которое, по словам Л. А. Тихомирова, «составляет прямое осуществление мечтаний Киреевского». Действительно, в сознательной преемственности к И. В. Киреевскому, Астафьев полагал «естественное начало» философии во внутреннем опыте, а еще точнее, в той «ведомости себе», которая характеризует чисто человеческий феномен рефлексии, феномен по своей сути глубоко жизненный, ибо с человеческой точки зрения «жизни столько же, сколько субъективности, ведомости себе»; «быть живым», пишет Астафьев, собственно и означает «быть собою, из себя и для себя» (единство самобытия, самоопределения и самосознания).

«Ведая о себе», человек открывает фундаментальное различие между пассивными и активными элементами душевной жизни, а тем самым открывает как свое свойство не только чувство знание, но и *волю*, «основную деятельную силу», причем силу личную и сознательную, в отличие от «безличной и бессознательной мировой воли» искусственных философских учений. Именно воля (конечно, в единстве с чувством и мышлением) является началом, побуждающим человека сообщить своему внутреннему миру «*объективную* жизненность» в произведениях искусства, науки, морали, права и т. д., то есть в культурных ценностях. Тем самым личная воля поднимается на уровень национального духа, ибо «конкретная культура всегда национальна».

Именно в связи с вопросом о том, что первично, национальная культура или национальный дух, возник известный спор Астафьева с К. Н. Леонтьевым, закончившийся фактическим разрывом отношений между бывшими единомышленниками. Признавая значение национальной культуры, Леонтьев отвергал «политический национализм», утверждая, в частности, что обретение государственной независимости и национально-политического единства Германией, Италией и Грецией повели или поведут в ближайшем будущем к утрате их культурного своеобразия (см. статью «Национальная политика как орудие всемирной революции» (1888)). Астафьев выступил (в «Московском городском листке») с резкими возражениями, подчеркивая, что политика и культура взаимосвязаны «в том органическом строе, в котором они поставлены национальным духом». Только национальный дух, считает Астафьев, сообщает произведениям искусства, философским и научным построениям и другим элементам культуры «значение живых мотивов дальнейшей культурной жизни», а не только «музейное» значение «культурных памятников» (см. К. Леонтьев, наш современник. СПб. 1993. С. 348–350). К сожалению, К. Н. Леонтьев выбрал крайне неудачный способ продолжения спора, призвав в качестве «третьей стороны» убежденного космополита В. С. Соловьева.

На почве метафизики «внутреннего человека» и национального духа Астафьев наметил (в работе «Из итогов века», М. 1891) оригинальную персоналистическую концепцию исторического процесса, связывая переломные моменты истории с принципиальными изменениями в понимании ценности человеческой личности. Главным итогом XIX века Астафьев считал «рост и развитие внешних форм, учреждений и благ за счет оскудевающей духовной личности», отмечая, в частности, что в России «прошлое царствование» (Александра II) успешно привлекало общественные силы для создания новых учреждений, но «дало несравненно меньше

талантов в сфере духовных интересов», чем царствование Николая I, «одно из самых блестящих в этом отношении». С точки зрения Астафьева, одновременное развитие личности (в ее основном духовном измерении) и общественных институтов возможно лишь до определенного предела, а затем все резче проявляется антагонизм «личность — учреждение», поскольку ценность человека начинает все больше определяться его «функцией» в обществе. Особенно опасной для личности Астафьев считает веру «в единоспасающие учреждения», будь то демократия или империя. Рассматривая эти институты в античном мире, Астафьев отмечает, что «политическая и духовная эмансипация личности от учреждения, совершенная христианством, была и гибелью классического мира»; именно христианство впервые признало «духовную личность, ее значение и ее внутреннюю жизнь за самое святое, высокое и ценное в бытии». Однако в буржуазном обществе произошла подмена идеала духовной личности представлением о «благополучной, сытой и посредственной особи», представлением, рано или поздно приводящим, по словам Астафьева, к «одичанию». При этом Астафьев фактически формулирует, на основании исторических данных, своеобразный «закон сохранения национальной энергии»: чем большее этой энергии уходит на социальные реформы и т. п., тем меньше остается ее для высокого культурного творчества. В целом можно утверждать, что культурно-историческая концепция Астафьева обладает значительным эвристическим потенциалом и по-своему дополняет теорию Н. Я. Данилевского, где значению личности уделено явно недостаточное внимание.

Остается добавить, что постоянным поводом к нападкам на Астафьева остается и до сих пор его «антисемитизм». Однако в своем единственном (и весьма кратком) очерке в этом жанре, «Евреи и Россия» (приложение к работе «Из итогов века», опущенное в ее современном переиздании) Астафьев пишет, что в России нужны «не специальные меры стесне-

ния еврейства», а «общие преграды <...> потоку денежной буржуазии», и особенно — преграды ее политическому и культурному влиянию. Тем самым, считает Астафьев, будет в достаточной степени ограничено и влияние еврейства, неразрывно связанное с властью «денежного мешка».

Опубликовав значительное число сравнительно небольших философских и публицистических работ, Астафьев только перед самой смертью собрал некоторые из них (в основном статьи метафизического характера) в отдельную книгу «Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии» (М. 1893); подавляющая часть его наследия так и остается не переизданной. Между тем, философская установка Астафьева на постижение «духовной личности» как первоисточника национального духа (вместе с его призывом не увлекаться «чрезмерным преувеличением *соборного начала* в русской народной жизни») полностью сохраняет свою актуальность для формирования русского консервативного мировоззрения в современной ситуации; глубина же самопознания русского человека в трудах Астафьева поражает и обогащает и по сей день.

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ

1. *Астафьев П. Е.* Философия нации и единство мировоззрения. М.: «Москва», 2000. Составление и вступ. статья М. Б. Смолина (единственное современное издание; включает большинство из вышеназванных работ Астафьева). К сожалению, издание изобилует ошибками в примечаниях и в переводах иноязычных цитат.

2. *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт критической монадологии). — М.: 1893.

3. *Астафьев П. Е.* Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М. 1882.

4. *Астафьев П. Е.* К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Труды Московского психологического общества. Выпуск III. 1889. С. 269–360.

5. *Астафьев П. Е.* Учение гр. Л. Н. Толстого в его целом. М., 1890, 1892.

6. *Астафьев П. Е.* Идеал и страсть // Сборник Московской иллюстрир. газеты. М. 1891. С. 147–180.

7. *Астафьев П. Е.* Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 16. С. 56–75. Работа посвящена философии Ф. Ницше.

8. *Астафьев П. Е.* Последние тени прошлого // там же. Кн. 19. С. 20–34.

9. *Астафьев П. Е.* Опыт о свободе воли (из посмерт. рукописей). М. 1897.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Введенский А. И.* П. Е. Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов // Богослов. Вестник. 1893. № 6.

2. *Гаврюшин Н. К.* Забытый русский мыслитель // Вопросы философии. 1996. № 12.

3. *Грот Н. Я.* Некролог П. Е. Астафьева // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18.

4. *Ильин Н. П.* «Душа всего дороже...». О жизни и творчестве П. Е. Астафьева // Русское самосознание. 1994. № 1. С. 9–33.

5. *Ильин Н. П.* Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб.: «Алетейя», 2019.

6. *Козлов А. А.* П. Е. Астафьев как философ // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18.

7. *Матвеев С. И.* Очерки русской философии. Философия усиления личности (учение Астафьева) // Светоч и дневник писателя. 1913. №№ 4–10 (наиболее тщательное исследование философского учения А.).

8. *Тихомиров Л. А.* П. Е. Астафьев // Тени прошлого. М. 2000. С. 652–653.

Более полную библиографию П. Е. Астафьева см. в издании: Русские писатели. 1800–1917. Т. 1. М., 1989.

ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович (16 (28) июля 1822, Москва — 25 сентября (7 октября) 1864, Петербург), литературный и театральный критик, поэт, переводчик. Внебрачный сын дворянина, титулярного советника Александра Ивановича Григорьева и дочери крепостного кучера Татьяны Андреевны; получил личное (а не наследственное) дворянство в 1850 г. (по др. сведениям в 1842 г., после окончания университета). В «Моих литературных и нравственных скитальчествах» Григорьев нарисовал яркую картину своего «взросления» в Замоскворечье, где сложилась его «вера в народ и народность», под которыми он понимал не только крестьянство, но и городской средний класс, купечество и «даже попорченные элементы», вроде «так называемой дворни».

Окончил юридический факультет московского университета, где слушал лекции Т. Н. Грановского, М. П. Погодина, С. П. Шевырева. Его товарищами по университету были А. А. Фет (снимавший комнату в доме Григорьевых), Я. П. Полонский, С. М. Соловьев. Григорьев «был примерным студентом» (Б. Ф. Егоров) и по окончании учебы некоторое время заведовал университетской библиотекой, но в 1844 г. переехал в Петербург, где целиком посвятил себя литературе («служба убивает» — из письма М. П. Погодину). Еще с 1843 г. Григорьев начал печатать стихи в «Москвитянине», в 1846 г. в Петербурге вышла тиражом 50 экз. его первая (и единственная прижизненная) книга «Стихотворения», на которую откликнулся В. Г. Белинский, назвав автора «певцом собственных страданий» (в стихах Григорьева отразилась его первая неразделенная любовь — к Антонине Корш, сестре Е. Ф. Корша, известного журналиста, переводчика и издателя). В 1847 г. Григорьев возвращается в Москву и вскоре женится на Лидии Корш (сестре Антонины); брак оказался крайне несчастлив, несмотря на рождение двух сыновей. В 1848–1857 гг. Григорьев работал учителем в ряде учебных заведений и в то же время все теснее сотруд-

ничал с «Москвитянином» М. П. Погодина, где в 1851 стал фактическим лидером т. н. «молодой редакции», в которую вошли также драматург А. Н. Островский, поэт и литературный критик Б. Н. Алмазов и др. По словам Григорьева, он и его единомышленники «несли со всем пылом и энергией молодости <...> лучшие силы, лучшие соки жизни на служение национальному направлению». Но конфликты с Погодиным (на почве как идейных, так и чисто практических проблем, связанных с недостаточным финансированием журнала) привели к окончательному закрытию «Москвитянина» в 1856.

В дальнейшем Григорьев пытался без особого успеха сотрудничать со славянофильской «Русской беседой», «Русским вестником», «Библиотекой для чтения» (ред. А. В. Дружинин). После продолжительной поездки за границу (которая только укрепила его «веру в свое, в народ», хотя и «смягчила фанатизм веры») Григорьев становится штатным сотрудником «Русского слова», напечатав здесь ряд статей, но так и не закрепившись надолго, прежде всего, из-за требования «диктаторских полномочий» (по собственному выражению Григорьева) в отделе критики. Наконец, в начале 1861 г. Григорьев «вошел в круг Ф. М. и М. М. Достоевских» и оставался здесь до конца жизни, печатаясь сначала во «Времени», потом в «Эпохе» (некоторое время, после очередного разлада с братьями Достоевскими, Григорьев издавал собственную газету «Якорь»). Вместе с тем, «любовь к безобразиям» (в которой сам Григорьев охотно признавался) неоднократно приводила его в долговую тюрьму (где он, впрочем, пользовался симпатией персонала и, как правило, достаточно плодотворно работал) и подтолкнула к женитьбе на бывшей проститутке Марье Дубровской. За этим последовала неудачная попытка осесть в Оренбурге, откуда Григорьев написал пронзительный «эпистолярный цикл», адресованный Н. Н. Страхову — единственному, кто проявил настоящее понимание лич-

ности Григорьева и его идей. По возвращении в Петербург (после развода с Дубровской) снова долговая тюрьма и, наконец, смерть от «апоплексического удара» (инсульта), предположительно во время очередных бесплодных переговоров об издании «своего» журнала. Еще в молодые годы Григорьев писал: «Есть две дороги — одна общая, избитая, и дорога креста; я выбрал последнюю». Если помнить что «дорога креста» означает не только духовные подвиги, но и жизнь, исполненную разочарований, нужды и унижений, Григорьев был верен своему выбору до конца.

Аполлон Григорьев принадлежит к числу тех мыслителей, чье значение, понятое при их жизни лишь очень немногими, выступает все более отчетливо и рельефно по мере роста «исторической дистанции». В связи с дальнейшим развитием русской общественной мысли становится ясно, что именно Григорьев (и уже преемственно к нему или под влиянием созданных им «веяний» Н. Н. Страхов, П. Е. Астафьев и др.) соединил наиболее жизнеспособный элемент славянофильства, стремление к пониманию «нашей народной самости, бытовой и исторической особенности», с «философическим» стремлением постигнуть «откровения мира души человеческой»; соединил, говоря снова его собственными словами, «веру в народ» с «верой в душу». В результате он создал концепцию «органической критики» в противоположность «теоретической» критике, которая игнорирует национальное и индивидуальное разнообразие, подчиняя все «отвлеченной идее человечества». Основным инструментом «органической критики» является категория «типа», в которой Григорьев пытается уловить «выражение» национального в индивидуальном, уловить единство народа и отдельной личности. Но не только единство; как отмечал Н. Н. Страхов в предисловие к первому тому «Сочинений» Григорьева (1876), между «типовым» и личностным происходит постоянная борьба, источник которой — «неспособность живой и вполне самобытной души

вполне отдаться типу». Этой борьбы не надо страшиться; она знакома каждому, чей национализм является не «теоретическим», а именно органическим. Поэтому, выявив два «полярных» типа — «хищный» и «смирный», Григорьев не отдавал предпочтения (как порою думают) второму из них; по справедливому замечанию Б. Ф. Егорова, «обе крайности Григорьев очень любил, видел, например, в Пушкине, воплощение обеих ипостасей» (термин «ипостась» здесь, конечно, не слишком удачен). Любовь к индивидуальной душе все-таки была для Григорьева главной, не только в эмоциональном, но и в идейном плане; эту персоналистическую традицию (восходящую к И. В. Киреевскому) также подхватили последующие русские философы «национального направления».

Неслучайно первым серьезным литературно-критическим выступлением Григорьева была небольшая статья «Гоголь в его “Переписке с друзьями”», напечатанная в «Московском городском листке» в 1847 г. (и своеобразно продолженная в трех письмах к Гоголю). Григорьев выступает в защиту Гоголя (против нападков как со стороны западников, так и славянофилов), движимый не только характерным для него убеждением, что «истина всегда гонима и на стороне гонимого». В «Переписке» Григорьев увидел искреннюю тревогу автора об упадке человеческой души, которая «обмелела», которой овладел «недуг бессилия». Вместе с тем Григорьев решительно отвергает тенденцию ряда писателей спекулировать на этом упадке, тенденцию еще больше унижить человека, изображая его рабом, «для которого нет исхода из рабства» (и даже упрекает в такой тенденции Ф. М. Достоевского). Вот почему для Григорьева особенно значима позиция Гоголя: видя, что «дрянь и тряпка стал всяк человек», писатель отвергает одностороннюю сатиру (в том числе и свою собственную) и «полон сознания о прекрасном человеке». Именно «образ вечно прекрасного» (то есть «образ Божий») в человеке должен

быть путеводную звездою художника, задача которого: вернуть человеку сознание своего достоинства, свободы и ответственности, то есть все то, что связано «с правом голоса всякой личности в общем деле».

Углубление проблематики статьи о Гоголе мы находим в работе Григорьева «О правде и искренности в искусстве» (Русская беседа, 1856), опубликованной уже после закрытия «Москвитянина». Основой этой работы остается убеждение в том, что «не истощается и вечно нова только внутренняя и притом искренне передаваемая жизнь души человеческой». Поэтому искусство несовместимо с «клеветой на себя и на душу человеческую»; клеветой, характерной, по мнению Григорьева, для Байрона, Гейне, Полежаева. В «клевете на себя» Григорьев видит позу, фальшь, «возведенную в принцип» (о Гейне), *неискренность* в ее самом опасном выражении. Эта фальшь вовсе не ограничена искусством; размышления Григорьева заставляют вспомнить В. С. Соловьева с его утверждением, что самосознание как отдельного человека, так и нации должно быть исключительно «сознанием вины», «самоосуждением» и т. д. Григорьев угадал одно из самых глубоких искажений человеческого духа и, следовательно, культуры и общественной жизни; искажение, позволяющее, под видом «самообличения», заниматься, по сути, пропагандой безнравственности и безответственности. Это мы наблюдаем и в современном мире, к которому вполне применимы слова Григорьева о «ханжестве догматической безнравственности», именуемой сегодня «политкорректностью». Да и иным российским консерваторам, особенно православного склада, стоит задуматься, не слишком ли пленяет их «клевета на человека» (увлечение некоторых «православных авторов» Фрейдом, Фроммом и проч. — тому пример). Конечно, художник должен избегать и другой крайности, «наклонности художества к поэтизации всех сторон *человечности*, добрых и порочных», продолжает Григорьев. Поэтому «художество

требует высокого спокойствия и полного обладания формами»; вот, согласно Григорьеву, настоящий императив искусства, которому следовали Данте, Гете, Пушкин, и потому несли «свет правды своей личной, своей народной, своей человеческой».

В последних словах еще не вполне понятно соотношение «трех правд», о которых говорит Григорьев. Но на деле к середине 1850-х годов Григорьев уже жил с «обновленной верой в грунт, почву, народ». Главным стимулом этого обновления, кроме изначального восхищения народностью Пушкина, стало для Григорьева творчество А. Н. Островского, «новое слово» которого «есть самое старое слово — народность». В цикле статей, посвященных творчеству А. Н. Островского («Москвитянин», 1855 г.) Григорьев развивает идею народности в очевидной преемственности к И. В. Киреевскому; имя последнего здесь не называется, но его суждения в отдельных случаях повторяются почти дословно. Прежде всего, Григорьев подчеркивает, что необходимо различать «целую народную личность, собирательное лицо, слагающееся из черт всех классов народа», от *части* народа, которая «находится в непосредственном, неразвитом состоянии». Только «первого рода народность есть то, что на точном, хотя бедном языке цивилизации, зовется *nationalité*». И далее Григорьев не устает говорить о «народности как национальности», о том, что важнейший вопрос о каждом писателе «есть вопрос о том: народен ли он и в какой степени народен, т. е. национален» и т. д. Подобная настойчивость вполне оправдана. Практически все ранние славянофилы (за исключением И. В. Киреевского) отстаивали мысль о некоем коренном различии между «русской народностью» и «европейской национальностью» (особенно К. С. и И. С. Аксаковы). Подобная мысль присутствует и в среде современных «русских националистов», лишая это словосочетание всякого ясного смысла.

Не менее актуальны и другие моменты, отмеченные Григорьевым в связи с понятием «народности, или национальности». Так, он замечает в русской литературе «тревожное искание своей народности», но вовсе не считает такое искание проявлением какой-то ущербности («кризиса самоидентификации», на нынешнем жаргоне). Напротив, здесь ценно то, что «литература наша представляет постоянное стремление к *сознанию* народности» (курсив мой — *Н. И.*). Более того, в статье «После «Грозы» Островского» Григорьев подчеркивает необходимость «ясности» и «отчетливости» в рассуждениях о народности, повторяя (и вряд ли совсем случайно!) известные выражения Декарта. В той же работе Григорьев выражает убеждение, что «не словесностью создается народ, а народом словесность», попадая этими словами в самое «яблочко» современных попыток представить вопрос о нации как некую «чисто лингвистическую проблему». Нельзя не заметить: жизненность практически всех принципиальных убеждений Григорьева просто поразительна!

Но особенно важным является вывод, сделанный Григорьевым из своего понимания роли «поэта» (то есть творца, художника в широком смысле этих слов). «Поэт — учитель народа только тогда, когда он судит и рядит жизнь во имя идеалов, жизни самой присущих» и потому доступных «для массы», под которой, подчеркивает Григорьев, он понимает все «великое целое, называемое народом». А отсюда вывод: «Истинное искусство было и будет всегда народное, демократическое, в философском смысле этого слова». Лозунг демократизма, который постоянно присутствует также и в поэзии Григорьева, имеет для него одновременно и эстетическое, и политическое, и философское содержание. Это не диктатура плебса или, что бывает куда чаще, диктатура манипулирующей плебсом охлократии; демократия — это осознанное национальное единство. В этом единстве есть, конечно, свои лидеры — но это «передовые слои наро-

да», то есть «не касты и не слои, случайно выдвинувшиеся, а верхи самобытного народного развития, ростки, которые сама из себя дала жизнь народа». Это действительно «почвенная» демократия.

Необходимо понять, однако, что акцент Григорьева на «почве», как и еще более важный акцент на «душе», вовсе не означают какого-либо ухода в сферу иррационального, бессознательного и т. п. Вопреки известной легенде, Григорьев является одним из самых духовно трезвых, подлинно рациональных мыслителей. Причем свою требовательность к ясности мысли он распространял на искусство, признавая, по сути дела, настоящим искусством — искусство «аполлоническое». В статье «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики» (Библиотека для чтения, 1858 г.), характерным образом посвященной Аполлону Майкову, Григорьев в самом начале говорит о том, что «миры», создаваемые подлинным искусством, «живут и, как все живое, озаряются мыслью». Отметив, что «великого искусства без великого разума я не понимаю», Григорьев четко определяет основной смысл художественной критики: «Что́ художество в отношении к жизни, то критика в отношении к художеству: разъяснение и толкование мысли, распространение света и тепла, таящихся в прекрасном создании».

Таким образом, «органическая критика» для Григорьева — это, по сути, и эстетика, и социально-политическое учение, и, конечно, философия; полнота всего, что заключает в себе жизнь. Только в свете такого «тотального» характера созданной Григорьевым концепции становятся понятными его статьи «Несколько слов о законах и терминах органической критики» (Русское слово, 1859 г.) и «Парадоксы органической критики» (Эпоха, 1864 г.). Это, по сути, философские эссе, в которых собственно литературная критика стоит на заднем плане. В первую очередь, Григорьев отмечает, что понятие «бытия» становится конкретным, только

переходя в понятие «типового бытия», то есть бытие действительно только «как тип, как нечто по существу своему конечное, определяемое, особое». И это отнюдь не абстрактный тезис. Из него следует, что «истина — *цветная*», поскольку всегда отражает «местности и народности». Григорьев совершает решающий шаг к полному развенчанию космополитизма, делая вывод, что «собираетельного лица (даже хотя бы только «собираетельного»! — *Н. И.*), называемого человечеством, <...> не существует, а существуют народности, расы, семьи, типы, индивидуумы с особенными отливами». Это для Григорьева «факт несомненный», причем факт, теснейшим образом связанный с условиями свободы. «Признавая прежде всего свободу духа, я думаю, что первый план в законах исторической философии занимают представители духа, племенные начала, а не климатические, территориальные условия» — продолжает Григорьев, замечая еще в середине XIX в. стремление подменить *духовное начало* народности некими, как принято выражаться сегодня, «геополитическими факторами». Комично, что современные идеологи «геополитики» порою ссылаются на термины Григорьева «почва» и «местность», вырванные, естественно, из совершенно ясного контекста его мысли.

Бросая, в завершение разговора о человечестве, еще один пронизательный взгляд на будущее, Григорьев пишет: «Когда луна соединится с землей и когда типы сольются в роде, — ни знанию, ни творчеству, ни индивидуальной жизни нечего будет делать. Бытие и того, и другого, и третьей обусловлено бытием типическим, бытием оттенков в мироздании». Другими словами, торжество «глобализма» означало бы конец культуры. Григорьев первый сказал об этом в русской философии *совершенно ясно*. Конечно, его взгляды нашли продолжение и несомненное углубление в работах Н. Н. Страхова, Н. Я. Данилевского, П. Е. Астафьева, Н. Г. Дебольского. К сожалению, только первый из них

понимал, чем обязана русская национальная философия создателю «органической критики».

Еще раз подчеркнем, что именно с постоянной апелляцией к «человечеству» Григорьев связывал основной порок т. н. «теоретиков» (оторванных от жизни догматиков): когда «вместо действительной опоры — души человеческой, берется точка воображаемая <...> отвлеченный “дух человечества”», «тут-то и начинается деспотизм теории». И совсем не случайно он стал относить к числу «теоретиков» и ранних славянофилов, особенно резко выступая в конце жизни против А. С. Хомякова, своего бывшего кумира, а позже «нашего великого софиста». Чтобы понять причины такой перемены, достаточно вспомнить, что «историческая философия» Хомякова покоилась на тезисе: «Не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории». Конечно, Григорьев вряд ли читал эти слова из «Семирамиды», но он верно уловил «веянья» того же рода во всем, что писал А. С. Хомяков.

Из отрицания «собирающего человечества» и утверждения прав «местностей и народностей» Григорьев извлекает важнейшее социально-политическое следствие, а именно, выдвигает «федеративную идею» в противовес «централизации». Наиболее полное обоснование концепции федерализма мы находим в самой обширной работе Григорьева — «Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина» (Время, 1861 г.). Характерно, что критику «централизма» Григорьев направляет не столько против Петра I и «петербургского периода» русской истории, сколько против московских «князей-приобретателей», которые создали, по мнению Григорьева, «разрыв» как с нашим прошлым (киевским периодом, который видится Григорьеву в «окраске» федерализма), так и с «нашим федеративным будущим». В увлечении федерализмом Григорьев осуждает «татарское и московское иго, оба

в сущности равносильные». Но не эти крайние (и не слишком справедливые) суждения важны. Заслуживает внимание другое. Отнюдь не разделяя мнение о «безгосударственности» русского народа (наиболее резко выраженное К. С. Аксаковым), Григорьев в то же время пишет о том, что «наша самость, особенность, народность постоянно, как жизнь, уходит из-под различных более или менее тесных рамок, накладываемых на нее извне». Нашей народности требуется форма государственности, а шире, общественной жизни, которая оставляла бы достаточно место для ее свободного развития, и в первую очередь развития духовного, против которого и выступают, по словам Григорьева, «духовные централизаторы». Такую форму Григорьев увидел в федерализме, но не успел по-настоящему прояснить здесь свою позицию.

Впрочем, и того, что Григорьев выразил совершенно ясно, более чем достаточно. Особенно важным представляется следующее: Григорьев понял, что критическая рефлексия на произведения искусства является не просто «критикой», но особой формой философского творчества. Тем самым он решил, и решил совершенно правильно, проблему взаимодействия искусства («художества») и философии в русской культуре. Так что «после Григорьева» по меньшей мере странно заявлять, что «в России» один из этих элементов (искусство) якобы вполне «заменяет» другой элемент (философию). «Вера в народ» и «вера в душу» привели Григорьева к вере в философию. И эта вера принесла результаты, вполне сохранившие свою ценность.

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ

1. *Григорьев Ал.* Сочинения. Т. 1. Издание и предисловие Н. Н. Страхова. — СПб., 1876. Том включает основные литературно-критические статьи.

2. Собрание сочинений *Аполлона Григорьева* под ред. В. Ф. Саводника. Вып. 1–14. — М., 1915. Наиболее полное издание.
3. *Григорьев Ап.* Воспоминания. Изд. подготовил Б. Ф. Егоров. — М.: «Наука», 1988. — 439 с.
4. *Григорьев Ап.* Письма. Изд. подготовили Р. Виттакер и Б. Егоров. — М.: «Наука», 1999. — 473 с.
5. *Григорьев Ап.* Сочинения в двух томах. Составление и вступ. статья Б. Ф. Егорова. — М.: «Художественная литература», 1990. — 607 + 510 с.
6. *Григорьев Ап.* Стихотворения, поэмы, драмы. Составление и вступ. статья Б. Ф. Егорова. — СПб.: «Академический проект», 2001. — 760 с.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Авдеева Л. Р.* Русские мыслители: Ап. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов. М.: МГУ, 1992. — 195 с.
2. *Егоров Б. Ф.* Аполлон Григорьев. М.: «Молодая гвардия», 2000. — 219 с.
3. *Гроссман Л. П.* Три современника (Тютчев, Достоевский, Григорьев). — М., 1922. — С. 39–62.
4. *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. — М.: «Айрис-Пресс», 2008. — С. 317–438.
5. *Калягин Н. И.* Последний романтик. К 175-летию Аполлона Григорьева // Русское самосознание. 1998. № 4. С. 90–110.

Более подробную библиографию Григорьева см. в энциклопедическом издании: Русские писатели. 1800–1917. Т. 2. М., 1992.

ДЕБОЛЬСКИЙ Николай Григорьевич (16 (28).11.1842, Петербург — 26.2.1918, Царское Село (г. Пушкин)), философ и педагог. Родился в семье богослова, магистра Санкт-Петербургской духовной академии, настоятеля Казанского собора Г. С. Дебольского. Получил высшее фи-

зико-математическое образование в Горном институте и Санкт-Петербургском университете, закончив последний в 1865 г. Работал воспитателем и преподавателем в ряде учебных заведений Петербурга. Не оставляя педагогических занятий, служил в министерстве народного просвещения, «достигнув высокого служебного положения и некоторого влияния на ход дела» (Э. Радлов). «С 1882 по 1888 г., по поручению Петербургской духовной академии читал в ней, в качестве доцента, курс по метафизике, логике и психологии» (С. Грузенберг); входил в состав членов-учредителей Петербургского философского общества (1897). Автор большого числа статей философского характера в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона (в том числе и статьи «Философия» (систематическая часть)).

В случае Дебольского можно говорить о преемственности идей «от отца к сыну», поскольку в своих религиозно-педагогических брошюрах его отец настойчиво подчеркивал необходимость сочетать Православие с воспитанием «в духе *отечественной народности*» («О любви к Отечеству и труде по слову Божию», 1859, курсив автора). Сын пошел существенно дальше и написал, наряду с множеством чисто философских и философско-педагогических работ, фундаментальное исследование, посвященное понятию народности — «О высшем благе, или о верховной цели нравственной деятельности» (СПб. 1886).

В этой книге (по сути единственной в русской философской литературе) Дебольский систематически развивает концепцию, которую было бы точнее всего назвать *этическим национализмом*. «Коренной вопрос национализма» заключается, по убеждению Дебольского, в том, «какая обязанность выше для меня как *нравственного деятеля*: обязанность к моему *народу* или ко *всему человечеству*». Чтобы ответить на этот вопрос, надо прояснить основные понятия этики, и прежде всего, понятие высшего блага (*summum bonum*). Дебольский показывает, что высшее

благо может быть реальной целью нравственной деятельности, только если является целью 1) достижимой (причем в пределах земного бытия человека); 2) постоянной, т. е. сохраняющей свое значение цели и после достижения (ср. здоровье, свобода и т. д.); 3) объединяющей все «подчиненные» («более низкие») цели, а не отрицающей их; 4) составляющей вместе с подчиненными целями конкретное (или «типическое») единство. Путем строгой логико-философской аргументации Дебольский приходит к выводу, что цель, обладающая всеми указанными качествами, состоит «в самосохранении *определенного субъекта*». Но кто же этот субъект, или «неделимый (индивид) высшего порядка»?

Отвечая на этот вопрос, Дебольский подвергает тщательной критике ряд известных этических систем. Во-первых, этику Канта с ее известным положением о «человеке как цели» (ошибка Канта в том, что человек — это «нравственный *деятель*, но не цель своей деятельности). Во-вторых, традиционную (а вернее, инерционную) «религиозную этику», которая некритически отождествляет «высшее благо» с Богом; это неверно, поскольку Бог не нуждается в человеке для Своего самосохранения; подлинное этическое значение Бога состоит в том, что он требует от человека нравственной деятельности и наделяет его способностью «различать добро и зло». Наконец, этику космополитизма (или абстрактного гуманизма), для которой на первом плане стоит самосохранение человечества. Комментируя известные рассуждения В. С. Соловьева о человечестве как высшем «общественном организме», Дебольский отмечает, что человечество не является ни организмом, ни обществом, поскольку эти понятия подразумевают «постоянное, типическое, своеобразное целое», а в понятии человечества заключено лишь неопределенное представление о «множестве типов»; другими словами, «человечества как *целого* <...> в *действительности* нет». Более того, как верно за-

мечает С. Грузенберг, излагая взгляды Дебольского, «даже идея человечества — фикция, поглощающая и растворяющая в себе идею индивидуальности».

В итоге на роль высшей нравственной ценности может претендовать только «общественный союз», наделенный определенным типом связи между его членами, «которые действуют в интересах его самосохранения». Конечно, известно множество таких союзов (начиная с семьи), но существует лишь один союз высшего типа, «*всесторонне определенный союз людей*», в котором они имеют возможность реализовать «все основные задатки» человеческой природы. Таким союзом является союз «народный, или национальный», а высшим благом «*совершенное строение <...> народного союза*». Что касается понятия «народности», то Дебольский использует его в значении «духовного типа», характерного для данного народного союза. Поэтому с полным правом можно сказать, что «борьба за свой духовный тип» составляет глубочайший смысл национального существования, выражает, по словам Дебольского, «историческое достоинство нации». Только на почве этически осмысленного национализма возможно воспитание человека, который не становится «ни расчетливым эгоистом, ни беспочвенным идеалистом <...> но истинным гражданином», как отмечал Дебольский в цикле статей «О содержании нравственного закона», явившихся продолжением его основного труда (см. библиографию).

Конкретизируя содержание духовного типа нации, Дебольский выделяет его основные проявления в четырех видах единства: *этнического* («единство породы»), *лингвистического*, *конфессионального* и *политического* (государственного). Важно то, что у Дебольского нет абсолютизации этих аспектов общего национального единства; необходимая «степень единства» определяется для него необходимостью самосохранения духовного типа в целом. Так, этническое (или «этнографическое») единство не ис-

ключает «племенного разнообразия» нации. Но «хотя народный дух может поглотить и слить в себе различные породы», для надлежащей устойчивости народного союза должна существовать «господствующая в данной народности порода» (в русской народности — «великорусская порода»). Следует отметить, что понятие «породы» (как постоянно подчеркивает Дебольский, биологическое, в отличие от понятия народа), в ряде случаев стоит у него ближе к понятию расы, чем этноса (племени); в частности, Дебольский отмечает, что различие между составляющими нацию «породами» не должно заходить слишком далеко (как, например, различие «*между белым и черным человеком*»)

Что касается языка, то он «во многих случаях служит лучшим признаком народности, чем порода, так как с языком связано понятие духовного общения». Но и этот признак сам по себе не является критическим; например, «евреи весьма легко принимают языки тех народов, в среде которых они живут, но при этом обыкновенно сохраняют от них такую степень отчуждения, что остаются в среде их особой народностью». Лингвистическое разнообразие в национальном союзе допустимо, «но это разноязычие всегда должно сопровождаться единством *языка образования*», подчеркивает Дебольский. Характерно, что в дискуссиях о реформе школьного образования Дебольский настаивал, что обязательными предметами от начала до конца обучения в школе должны быть только русский язык и закон Божий. Однако и религиозное единство Дебольский считал подчиненным моментом единства национального, отмечая, что «согласие в догматах еще не делает людей братьями по духу; но разногласие в них, если оно получает первенство над началом народности, способно разъединить людей, которые без него могли бы жить в братском согласии». Дебольский резко выступал против «господства идеи теократии» среди части религиозно настроенной интеллигенции, считая эту идею чуждой православия и подчеркивая «не-

соизмеримость» задач церкви с задачами национального самосохранения. Непонимание этой несоизмеримости и попытка «спроектировать» на государство идею христианской общины, «где нет ни эллина, ни иудея» (Кол. 3:11), приводят к тому, что в теократической идеологии «нередко находит себе прибежище современный космополитизм», пронизательно отмечал Дебольский еще задолго до расцвета «религиозной философии» в России.

Проявление народности в государственно-политической жизни имеет для Дебольского особое значение. Отмечая, что «или ненародное государство должно распасться или негосударственная народность должна разъединиться», Дебольский, по-видимому, близок к тому, чтобы считать суверенную государственность необходимым проявлением национального духа. Отсюда вытекает его общий политический прогноз, отличный от весьма темных «пророчеств» некоторых известных мыслителей: «В какие бы искусственные комбинации ни приводились народы Европы силою завоевания, дипломатии и пресловутую систему политического равновесия, общий процесс развития направлялся и направляется к торжеству идеи народности, то есть к тому, чтобы государство и народность совпали в своих границах» (здесь нельзя не вспомнить известное определение национализма у современного философа Э. Геллнера). Тем не менее, Дебольский далек от узкого «этатизма», от подчинения народности государству. Народность выступает у него не только как сила, созидаящая государство, но и как начало, способное существенно изменить форму и содержание государства, поднять его на принципиально новый уровень. «Народность есть одухотворение государства, то есть замена его насильственного характера свободным». То, что «одухотворенность» в первую очередь связана со свободой, естественно вытекает из понимания национального сохранения как нравственной задачи; нравственность невозможна в условиях

несвободы, какие бы осанны ни пелись несвободе иными «консерваторами» Именно «одухотворенное государство» является «пределом духовного развития», идеалом национально-государственной жизни, своей у каждого народа «в его живой оригинальности».

Принцип развития органично включен Дебольским в понятие самосохранения; последнее никоим образом не является стремлением сохранить status quo. В связи с этим Дебольский различает «нормальное» и «совершенное» строение народного союза. Нормальным является народный союз, способный к самосохранению «в данных условиях своего существования». Но это далеко не высший тип самосохранения. «Совершеннейшее, вполне *пластичное* общество, способное самосохраняться во всех условиях существования, есть общество, для которого *нет непредвиденных случайностей*, нет таких влияний, встретить которые оно не было бы заранее приготовлено». С этой точки зрения, русское государство накануне первой мировой войны было, несомненно, вполне «нормальным», но весьма далеким от совершенства как способности нации адекватно реагировать на любые исторические катаклизмы, на новые, неожиданные и весьма опасные «влияния». При этом Дебольский понимал (пожалуй, единственный среди русских мыслителей еще в XIX веке), откуда конкретно исходит основная опасность. Вряд ли случайно Дебольский выделял (в 1886 г.!) среди других вопросов — вопрос о том, не приведет ли «водворение американского типа жизни к разрушению того неделимого, которое называется Россией; и, при утвердительном ответе на этот вопрос, мы должны признать любую попытку такого водворения процессом аномальным, какое бы увеличение братской любви, равенства и счастья она ни обещала русскому народу как собирательной массе».

Очевидно, что концепция народности у Дебольского дает ясные и глубокие ответы на важнейшие вопросы,

связанные с национальным самосохранением и развитием; делает в связи с этим основательные и достаточно конкретные прогнозы. И что не менее важно, этически обоснованный национализм русского мыслителя разрушает миф о якобы присущем национализму антигуманизме, аморализме и проч. Подлинный национализм — это и подлинный гуманизм, это прочный стержень конкретной нравственной деятельности. Таково кредо Дебольского, несомненно, актуальное и в наше время. Остается только отметить, что до сих не переиздано (за исключением кратких фрагментов) ни одного из произведений Дебольского. *Cui prodest* ?

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ

1. *Дебольский Н. Г.* Философские основы нравственного воспитания. СПб., 1880.
2. *Дебольский Н. Г.* О подготовке родителей и воспитателей к делу воспитания детей. СПб., 1883.
3. *Дебольский Н. Г.* Философия феноменального формализма. Вып. I–II. СПб. 1892–95 (мы приводим это основное чисто метафизическое сочинение Д., опуская ссылки на остальные работы аналогичного характера).
4. *Дебольский Н. Г.* Понятие красоты. ЖМНП. Август 1898.
5. *Дебольский Н. Г.* Об эстетическом идеале. Вопросы философии и психологии. Кн. 55, 1900.
6. *Дебольский Н. Г.* Чем должна быть русская общеобразовательная школа. ЖМНП. Июль 1900.
7. *Дебольский Н. Г.* Жгучие вопросы антропологии и этнографии. ЖМНП. Июль — август 1906.
8. *Дебольский Н. Г.* О содержании нравственного закона. ЖМНП. Декабрь 1908. Апрель–май, июль–август 1909. Отрывок из этой работы был перепечатан в ежегоднике «Русское самознание». № 2. 1995. С. 65–7.
9. *Дебольский Н. Г.* Начало национальностей в русском и немецком освещении. ЖМНП. Февраль 1916.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Грузенбург С.* Очерки современной русской философии. СПб. 1911. С. 7–23.
2. *Ильин Н. П.* Этика и метафизика национализма в трудах Н. Г. Дебольского. Русское самосознание. № 2. 1995. С. 7–64. Сокращенный вариант в журнале: Молодая гвардия. № 4. 1996.
3. *Ланге Н. Н.* Философия феноменального формализма Н. Дебольского. ЖМНП. 1900. (наиболее обстоятельное изложение и рассмотрение собственно философских взглядов Дебольского).

КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (22.3 (3.4).1806, Москва — 11(23).6.1856, Санкт-Петербург; похоронен в Оптиной Пустыни), философ, литератор, публицист. Происходил из дворянского рода, первые сведения о котором приходятся на начало царствования Михаила Романова. Отец, Василий Иванович, «православный англоман» (по выражению В. В. Розанова), сочетал интерес к естественным наукам и философии эмпиризма со страстностью религиозных убеждений (собирал и сжигал сочинения Вольтера и других «безбожных» деятелей французского Просвещения); в ноябре 1812 г. умер от тифа, заведя больницу в г. Орле, куда поступали раненные французские пленные. Мать, Авдотья Петровна, урожденная Юшкова (из рода Буниных), серьезно увлекалась западноевропейской литературой и даже, по некоторым сведениям, помогала в переводах своему родственнику В. А. Жуковскому; в 1817 г. вторично вышла замуж — за Алексея Андреевича Елагина, «почитателя Шеллинга» (В. Н. Лясковский). С 1830-х гг. ее дом и салон в Москве «были одним из наиболее любимых и посещаемых средоточий русских литературных и научных деятелей» (Кавелин). Исключительно важную роль в духовном становлении Ивана Киреевского, особенно в его юные годы, сыграл В. А. Жуковский, выступавший «и в качестве наставника,

и в качестве личного образца для своего воспитанника» (Э. Мюллер). Религиозно-философский пиетизм Жуковского наложил неизгладимый отпечаток на образ мыслей и чувств И. Киреевского.

До 1822 г. Иван Киреевский, как и его брат *Петр Киреевский*, получал чисто домашнее образование под руководством близких в родовом имении Долбино, недалеко от городка Белёва на Оке, и только после переезда семьи в Москву стал брать уроки у известных профессоров Московского университета, а также слушать публичные лекции «по физике» (по сути — натурфилософии) шеллингианца М. Г. Павлова. Сдав в 1824 г. т. н. «комитетский» экзамен, И. Киреевский поступил на службу в Архив министерства иностранных дел. Здесь, в среде «архивных юношей», среди которых выделялся Д. М. Веневитинов, поэт с ясно выраженной философской тональностью (*Его богиня — протота // И тихий гений размышленья*), сложился кружок, впоследствии названный «обществом Любомудров», участие в котором сделало тягу К. к умозрению необратимой. Отклонив предложение о переезде в Санкт-Петербург для продолжения службы, он выходит в отставку в 1828 г. и всецело отдается литературно-философскому труду.

Особое место И. К. в истории русской мысли определяется, в первую очередь, его убеждением в том, что национальная философия является необходимым и, более того, смыслообразующим элементом национальной культуры. Уже в статье «Обозрение русской словесности 1829 года» (Денница. Альманах за 1830 год, изданный М. Максимовичем. М. <1830>. С. 9–84) он подчеркивал: «Нам *необходима* философия: все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенствующим наукам, и самая жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности» (здесь и далее курсив И. К. — *Н. И.*). Отмечая ту роль, которую на первых шагах русской философии неизбежно

играет «философия немецкая», И. Киреевский пишет в той же работе: «Но чужие мысли полезны только для развития собственных. *Наша* философия должна развиваться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов *нашего* народного и частного быта». В этих словах ясно намечен поиск тех «новых начал», которые связаны с основным характером национального существования. Но чтобы найти такие начала, И. Киреевскому пришлось пройти через серьезные испытания, первым из которых стала неудачная попытка издавать (после поездки в Германию и бесед с Шеллингом) собственный журнал «Европеец» (1832), запрещенный после второго номера по прямому указанию Николая I.

В программной статье «Девятнадцатый век» И. Киреевский провозглашает образцом для России то «сближение с жизнью», которое он находит в «целом мире европейской образованности», отмечая здесь «*исключительное стремление к практической деятельности*» и, соответственно, нарастающий коллективизм, когда господствует некое «общее дело» (суть которого автор явно затрудняется ясно сформулировать) и когда невозможно «образовать себе жизнь особую посреди общества, образованного иначе». В продолжении статьи (предназначенном для третьего номера) Киреевский переходит к резкой критике культурно-исторического бытия России, лишенного, по его мнению, «необходимых элементов европейского просвещения». Среди этих элементов он выделяет, прежде всего, римское право, которое способствовало, в частности, «устройству торговых городов», сыгравших роль «сильнейших пружин» в становлении европейских наций, тогда как у нас существованию Новгорода и Пскова «противоречило все состояние остальной России». Не менее, если не более важное значение Киреевский придает «римской церкви», которая «дала один дух всей Европе», «стала не только источником духовного образования, но и главою устройства политиче-

ского», тогда как «влияние нашей церкви <...> не было ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние римской церкви», в результате чего Россия распалась «на уделы, не связанные духовно», а затем «на несколько веков подпала владычеству татар».

Таково, согласно взглядам И. Киреевского в начале 1830-х гг., «своеобразие» России, и отсюда неизбежно следовал основной вывод его программной статьи: «<...> у нас искать национального — значит искать *необразованного*». Нельзя не отметить, что в этот период имело место тесное «духовное общение» (Койре) Киреевского с П. Я. Чаадаевым; характерно, однако, что Киреевский первым решился высказать свой, по сути нигилистический, взгляд на Россию. Очевидно также, что данная статья Киреевского предвосхищает не только «Философические письма» Чаадаева, но и «теократическую» схему В. С. Соловьева, концепцию «буржуазного» происхождения европейского национализма у К. Н. Леонтьева, «христианский социализм» С. Н. Булгакова. Поэтому тем более важен тот факт, что все дальнейшее творчество Ивана Киреевского стало *преодолением* этих схем и концепций. На пути этого самопреодоления (и самосозидания, если использовать одно из ключевых понятий в позднейших работах Киреевского) особое значение имело приобщение Киреевского к учению и жизни Православной Церкви. Толчком к этому приобщению послужила его женитьба в 1834 г. на Н. П. Арбеновой, духовник которой о. Филарет Новоспасский стал и духовным отцом Киреевского. Постепенно у Киреевского установились прочные связи с Оптиной Пустыней; под руководством старца Макария Оптинского он приступает к переводу творений св. отцов. Но при этом он отнюдь не «ушел в религию» от проблем, волновавших его в молодости, а нашел иное и более продуманное решение этих проблем.

В 1845 г., когда истек срок запрета на редакционно-издательскую деятельность, И. Киреевский временно заме-

няет М. П. Погодина в качестве редактора журнала «Москвитянин», где помещает (в первых трех номерах за тот же год) свою самую обширную работу «Обозрение современного состояния литературы». В этой работе Киреевский аргументировано доказывает, что первоосновой культурной продуктивности любого народа является его «национальная крепость», в которую он может возвращаться как «к внутреннему своему основанию», черпая здесь силы для самостоятельного развития. И это верно, подчеркивает Киреевский, в равной мере и для Европы, и для России; притом Киреевский, что в целом для него не характерно, делает в статье 1845 г. несколько резких замечаний в адрес евреев, равнодушных, по его мнению, к национальным интересам тех народов, в среде которых они проживают (одно из этих замечаний направлено в адрес Дизраели, который, по мнению Киреевского, «разрушает» классический торизм). Весьма интересно, что в той же работе он дает своего рода «опережающую критику» идеи «всемирной отзывчивости» как якобы главной черты русского человека. «Если мы оторвемся от народных убеждений», отмечает Киреевский, то следствием этого отрыва как раз и окажется склонность «сочувствовать всем интересам, принимать все убеждения», то есть утрата «определенного образа мыслей». Для Киреевского именно «народные убеждения» и «заветные пристрастия» народа сообщают культуре определенный характер, дают ей силу и жизнь. Бытийственный ранг «национального» для него несравненно выше, чем ранг «общечеловеческого» (или «человеческого вообще»); в этом состоит одно из наиболее принципиальных отличий позиции И. Киреевского в 1840–1850-е гг. от позиции других «ранних славянофилов», которые, так или иначе, видели в «национальностях» лишь инструмент, с помощью которого «совершается дело человечества» (К. С. Аксаков). Для Киреевского любая национальная культура самоценна, как позже для Н. Н. Стрехова и Н. Я. Данилевского. Именно на-

родность является той «субстанцией», которая сохраняет интеллектуальные формы культурного сознания: «Уничтожить особенность умственной жизни народа так же невозможно, как уничтожить его историю».

Весьма важно и то, что Киреевский отвергает представление о русском народе, которое много позже нашло выражение в понятии «суперэтнoса»; словно полемизируя с этим понятием (и соответствующей идейной позицией), он порицает тех, кто «смешивает» в русском народе «существенное с случайным, необходимое с посторонними искажениями чужих влияний: татарских, польских, немецких и т. д.». Рассмотрев основополагающее культурно-историческое значение народности, Киреевский заключает «Обозрение» 1845 г. выводом, диаметрально противоположным выводу «Девятнадцатого века»: «<...> направление к народности истинно у нас как высшая ступень образованности, а не как душный провинциализм».

Резкий (и концептуально новый для русской мысли) акцент Киреевского на начале народности и сближение этого начала с европейским национализмом, убеждение в том, что у каждого народа должна быть своя «национальная крепость», — определили разногласия Киреевского не только с М. П. Погодиным, но и с другими славянофилами, «отказавшими новому редактору в той активной и единой поддержке, на которую он рассчитывал» (Э. Мюллер). В пользу такого взгляда на основную причину ухода Киреевского из «Москвитянина» говорит и его известное письмо «москoвским друзьям» (во время празднования 700-летия Москвы в 1847 г.). Отмечая, что «темные сочувствия между нами» еще «не развились в единомыслие», он выделяет «понятие о народности» как то центральное понятие, которое требует «полного выражения», а не «частного толкования», даже если при таком толковании на первый план выдвигается «церковное устройство» (явный намек на «соборность» А. С. Хомякова). На тот факт,

что категория народности применяется у зрелого К. «не к народу (в смысле «простого народа» — *Н. И.*) <...> а к национальности», обращает внимание М. О. Гершензон, добавляя: «Еще юношей, задолго до выработки своей теории о «русском начале», он гордился тем, что он русский». А. Койре отмечает, что «романтический национализм И. Киреевского ведет его к формулировке идеи национальной философии», то есть к решению своей главной задачи. Все это особенно значимо потому, что и по сей день один из главных пунктов разногласий в среде русских консерваторов связан с отношением к национализму.

Между тем, в тех же номерах «Москвитянина» Киреевский совершает важный шаг к углублению идеи народности и к пониманию особого характера русского национализма. В небольшой статье «по поводу» повести Ф. Глинки «Лука да Марья» Киреевский ставит вопрос о первоисточнике «умственной жизни народа» и находит этот первоисточник в личности «смирненного инока», который «в тишине уединенной кельи» соединял «дело самоусовершенствования с делом самопознания». Киреевский еще только на полпути к тому, чтобы соединить национализм с персонализмом; характерен заключительный (риторический?) вопрос его статьи: «Один не может ничего; но если не будет одного, как будет два?». Тем не менее, «направление к народности» уже вполне явственно (хотя для многих неожиданным образом) оказывается у Киреевского и направлением к личности. Только поняв этот ключевой момент, можно понять новаторский (и в метафизическом, и в «идеологическом» плане) характер последних работ Ивана Киреевского.

После 1845 г. у Киреевского снова наступил период продолжительного «молчания» и «тихих размышлений», уже никак не связанный с какими-либо запретами, а типичный для его творческой мысли. В этот период Киреевский интенсивно работает над переводами святоотеческого наследия и одновременно черпает в этом наследии идеи и

стимулы для постижения личностного начала. В 1852 г. он помещает статью «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» в первом томе «Московского сборника», редактором которого стал И. С. Аксаков. Здесь Киреевский уже последовательно проводит мысль о том, что «русское Просвещение» возможно только на почве духовного развития *личности*. Следует отметить, что как советская, так и эмигрантская историография русской философии всячески приглушала персоналистический характер взглядов позднего Киреевского: как в целях максимального сближения этих взглядов с «общинностью» и «соборностью» других славянофилов, так и для того, чтобы поместить творчество Киреевского в некий «зазор» между П. Я. Чаадаевым и В. С. Соловьевым, мыслителями ярко выраженных антиперсоналистических взглядов (ипостась — лишь «подставка» для чего-то сверхличного, по характерному каламбуру Соловьева). Философский персонализм Киреевского позволяет понять настоящий смысл категории цельности как характеристики существенно личностного бытия. Цельность для Киреевского — это, прежде всего, «внутренняя цельность самосознания», достигаемая «собираанием» и «сосредоточением» всех душевных сил. Главное значение святоотеческого любомудрия Киреевский видит в том, что оно учит заботиться о «правильности внутреннего состояния мыслящего духа», или «свободно-разумной личности». С этой позиции абсолютной ценности «внутреннего человека» Киреевский жестко критикует римско-католическую церковь за ее стремление к «наружному единству» и к расширению своего внешнего «светского владычества», в результате чего эта церковь стала являть «наружность блеска при внутреннем потемнении».

Однако И. Киреевский не идеализирует и состояние современной ему Русской церкви. Более того, в отличие от большинства славянофилов, он отнюдь не сосредотачивает свою критику на реформах Петра I, а проводит глубокую

мысль о том, что стремление Русской церкви исключительно к сохранению «полноты и чистоты» христианского вероучения незаметно привело уже в XV–XVI вв. к тому, что «уважение к форме» получило перевес над «уважением к духу». При этом Киреевский отмечает чрезмерное увлечение в Московской Руси «византийскими формами» светской и церковной жизни, которые уважались «наравне почти с постановлениями общецерковными». И это не случайное место у Киреевского; в своих «Отрывках» (см. ниже) он подчеркивает еще более определенно, что со склонности «смешивать христианское с византийским» как раз и «начинался упадок русской образованности».

Тем не менее, для Киреевского несомненно, что «в устройстве русской общественности личность есть первое основание», сохраняющее свою силу во всех перипетиях русской истории, тогда как на Западе личность, по существу, производна от той или иной «общности», возникает, по характерному выражению ряда европейских мыслителей, как «точка пересечения» различных социальных отношений (правовых, экономических и т. д.). Именно поэтому русскому человеку «надобно было почти уничтожить свою народную личность, чтобы сродниться с образованностью западною». Это замечание имеет принципиальный характер, поскольку оно фиксирует, в сжатом виде, три основных убеждения, к которым пришел Киреевский, выбрав еще в 1840-е годы «направление к народности»: 1) русский народ отличает глубокое уважение к личности, обладающей, как и подобает подлинной личности, богатой внутренней жизнью; именно такая личность «фундирует» русскую общественную жизнь; 2) личность нельзя свести к отношениям (в том числе и к отношениям между личностями, что характерно для ряда течений европейской мысли, которые Киреевский объединяет под названием «рационализм» (хотя правильнее говорить о релятивизме, а в свете дальнейшего развития европейской философии — о позитивизме,

первым критиком которого в России стал *de facto* именно И. Киреевский); 3) коренною чертой подлинной личности является ее ясное национальное самосознание, позволяющее говорить о ней как о «народной личности» (последнее выражение Киреевский подчеркнуто относит к русскому человеку, а не к русскому народу; народность, или национальность у Киреевского по существу имманентна личности).

Иван Киреевский заканчивает статью в «Московском сборнике» призывом: не пытаться «воскресить» древнюю Русь («Да воскреснет Древняя Русь» — А. С. Хомяков), но стремиться к тому, чтобы начала жизни, хранимые Православием и «замеченные» в нашем историческом прошлом, «обнимая собою» европейское просвещение, стали «уделом настоящей и будущей» России. Консерватизм Киреевского имел отчетливо выраженный творческий характер (что вполне естественно при акценте на личностном созидательном бытии) и призывал строить настоящее и будущее с учетом, строго говоря, не «прошлых», а «вечных», то есть внутренне живых ценностей русского духа.

Статья Киреевского, его философский персонализм в сочетании с отмеченными выше религиозными и историческими оценками, вызвали резко отрицательную реакцию среди ведущих славянофилов. И. С. Аксаков заверял И. С. Тургенева: «Знайте, что ни Константин, ни я, ни Хомяков не подписались бы под эту статью»; аналогичные чувства главный редактор выражал и в письме к отцу. В такой ситуации ужесточение цензурных требований к «Московскому сборнику» стало для его участников основанием (или предлогом?) для прекращения этого издания.

Последняя статья Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» появилась в 1856 г. во втором номере журнала «Русская беседа», который начал выходить под редакцией А. И. Кошелева, его многолетнего друга. Эта статья, которую принято считать «введением» в обширное философское сочинение, осталась

незаконченной; ее дополняют, однако, подготовительные заметки Киреевского к задуманному сочинению, напечатанные вскоре после его смерти в той же «Русской Беседе» (№ 5, 1857) под названием «Отрывки». Из вышеназванных источников очевидно, что проблема личности окончательно становится для Киреевского центральной, а понимание значения личности — критерием ценности философского мировоззрения. «Ибо существенного в мире есть только свободно-разумная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное». Еще в статье «Девятнадцатый век» «существенное» определялось Киреевским как «индивидуальное, определено-историческое»; от этого формально верного, но несколько абстрактного определения Киреевский переходит к пониманию «существенности» как конкретного личностного бытия. При этом подлинная личность «разумно-свободна», а потому «свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно-мыслящего». Такая личность обладает огромной духовно-нравственной силой, и потому «каждая победа в тайне одной души христианской есть уже духовное торжество для всего христианского мира» (ср. со словами св. Серафима Саровского: «Спасись сам, и тысячи вокруг тебя спасутся»). Вера осмысливается Киреевским как «сознание об отношении живой Божественной Личности к личности человека»; но первичным остается личность, а не отношение. Вот почему Киреевский избегает, в отличие от Хомякова, апологии любви и делает очевидный акцент на справедливости, обязанности и долге («охотник в делах человеколюбия» часто «беглец из рядов обязанностей») как категориях, ярче выражающих внутреннее нравственное состояние личности. Добавим, что в своей последней статье Киреевский еще более определенно выражает симпатии к протестантизму и Реформации, которая «спасла Запад от умственного угнетения Римом, самого невыносимого из всех угнетений».

В той же книжке «Русской Беседы», где была напечатана последняя статья И. В. Киреевского, был помещен и его некролог. Приехав в Петербург по делам, связанным с сыном Владимиром (доставившим отцу немало хлопот), Киреевский заразился холерой и, проболев только три дня, скончался. Символично, что надгробную речь при его отпевании произнес протоиерей Ф. Ф. Сидонский, внесший свою лепту в развитие русской философии.

Не успев создать всесторонне разработанное философское учение, Иван Киреевский сделал нечто более важное — наметил глубоко перспективную программу русской национальной философии. Программу, которую осуществляли Ап. Григорьев, Н. Н. Страхов, П. Е. Астафьев и другие мыслители с отчетливо национал-персоналистической установкой, понимавшие, что «национальную крепость» надо творить и сохранять для развития духовной личности, которая, в свою очередь, понимает национальные интересы как свои собственные.

К сожалению, как уже отмечалось, незрелые элементы философии И. Киреевского, особенно заметные в статье «Деятнадцатый век», также нашли своих адептов, прежде всего, в лице В. С. Соловьева и эпигонов. Как уже отмечалось, в историографии русской философии стало своего рода традицией представлять именно их «преемниками» И. Киреевского, искажая или игнорируя его зрелые идеи; сохранилась эта «традиция» и поныне: например, в современном издании «Русская философия. Малый энциклопедический словарь» (Наука. 1995) В. Сапов произвольно приписывает Киреевскому некое учение об «общинном духе» и отрицание самостоятельного значения индивидуума (якобы присущее России как таковой). Так историко-философское невежество подает руку русофобии. И такое отношение к наследию Киреевского по-своему понятно. Его философия, исходящая не из абстрактных схем трансцендентального идеализма и не из приземленной исто-

рической эмпирики, но из жизненно-конкретных и одновременно глубоко метафизических начал — личность и народность, создает основу для формирования динамичного, активного, созидательного консерватизма.

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ

1. *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений в 2 т. под ред. М. О. Гершензона. — М.: «Путь», 1911.
2. Ранние славянофилы. Составление и вступ. статья Н. Л. Бродского. — М., 1910. — С. 1–50.
3. *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений в четырех томах. — Калуга: «Гриф», 2006.
4. Европеец. Журнал *И. В. Киреевского*. 1832. М. 1989. Издание подготовил Л. Г. Фризман.
5. *Киреевский И. В.* Разум на пути к Истине. — М.: «Правило веры», 2002. — 661 с.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Антонов К. М.* Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. — М., 2006. — 234 с.
2. *Гершензон М. О.* Избранное. Т. 3. Образы прошлого. М. — Иерусалим, 2000. — 703.
3. *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. — М.: «Айрис-Пресс», 2008. — С. 252 — 316.
4. *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. — М.: «Модест Колеров», 2003. — 304 с.
5. *Лясковский В.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. — СПб., 1899. — 99 с.
6. *Розанов В. В.* Историко-литературный род Киреевских // Признаки времени. Статьи и очерки 1912 г. — М., 2006. — С. 201–221.
7. *Müller E.* Russischer Intellekt in Europäischer Krise. Ivan V. Kireevskij. — Köln–Graz: Böhlau Verlag., 1966. — 512 S.

Наиболее полный указатель литературы о *И. В. Киреевском* (до 1990 г.) см.: Русские писатели. 1800–1917. Глав. редактор П. А. Николаев. Т. 2. М. 1992. С. 538.

КИРЕЕВСКИЙ Петр Васильевич (11(23).2.1808, с. Долбино — 25.10(6.11).1856, Киреевская Слободка), фольклорист, литератор. Брат И. В. Киреевского, с которым сохранял тесные отношения в течение всей жизни, участвуя практически во всех его литературно-издательских начинаниях. С 1822 г. Петр Киреевский брал домашние уроки у профессоров Московского университета, в частности, у известного исследователя русских древностей И. М. Снегирева; в 1823 г. вместе с братом помогал польскому этнографу З. Доленга-Ходаковскому разбирать фольклорные материалы русского Севера. Самостоятельную литературную деятельность начал как переводчик Байрона, Кальдерона, Шекспира (знал семь иностранных языков). В 1829 вслед за братом Иваном отправился в Германию, где провел более года, неоднократно бывал на «пятницах» в доме Шеллинга, вел «философский дневник» (частично напечатан в «Литературном наследии», т. 79).

В 1831 г. Петр Киреевский приступил к «делу жизни» — систематическому собиранию русских народных песен, постепенно расширяя их «географию» и охотно используя помощь целого ряда современников, начиная с А. С. Пушкина и Н. В. Гоголя. В 1837 г. после раздела имения с братом (отношения с которым не испортила, как отмечает М. О. Гершензон, даже «алчность» богобоязненной супруги И. В. Киреевского), поселился в Киреевской Слободке под Орлом. Здесь Киреевский работал над подготовкой собранных материалов к изданию, решая новые для его времени текстологические проблемы и пополняя свое собрание, как в ходе собственных экспедиций, так и благодаря сотрудничеству с другими собирателями. С начала 1840-х гг. особое

значение имела для Киреевского помощь П. И. Якушкина (двоюродного брата известного декабриста), «благородную ревность» которого Киреевский подчеркнул в предисловии к самому обширному прижизненному изданию составленного им сборника народных песен духовного содержания (в «Чтениях в обществе истории и древностей российских», 1847). Поздней осенью 1856 г. Петр Киреевский умирает «от горя» (как единодушно отмечали его биографы) или «от стресса» (как сказали бы сегодня), связанного с неожиданной кончиной его любимого брата.

В статье «Историко-литературный род Киреевских» В. В. Розанов утверждал, что именно младший из братьев «открыл ворота *русской смелости*, — смелости называться собою, чувствовать, как чувствуетса самому русскому, думать, как думается самому русскому, никому не вторя, никому не подражая» (курсив и ударение Розанова). В этих словах есть важная (пусть и не свободная от преувеличения) правда. В качестве примера можно привести письмо Киреевского к Н. М. Языкову от 17 (29) июля 1833 г., где категорически отвергается «проклятая чаадаевщина», которая «ругается над могилами отцов и силится истребить все великое откровение воспоминаний» (заметим, что до появления в печати первого «философического письма» оставалось почти три года). Примечателен термин «чаадаевщина», с помощью которого Киреевский указывает на ту антинациональную позицию, «которая только что доведена *ad absurdum* в сумасшедшей голове Ч.» (таким образом, у Николая I был предшественник в оценке умственных способностей автора «Философических писем»). Но Киреевский не просто выражает свое отвращение к «чаадавшине», но исключительно четко формулирует и собственную позицию, когда пишет далее о том, что «отличительное, существенное свойство варварства — беспамятность» и что «чувства собственного достоинства нет без национальной гордости, а национальной гордости нет без национальной памяти».

И все это — не случайные мысли в случайном письме. Еще раньше, в дневнике, который Петр Киреевский вел во время поездки в Германию, он подчеркивал значение памяти для отдельной человеческой личности: «Связь умственных способностей человека есть память. На памяти основана его личность». Нетрудно заметить, что память как основа личного и национального достоинства, даже просто — душевного здоровья, является для Киреевского конкретным выражением той «умственной цельности», о которой впоследствии напряженно размышлял его старший брат. Несомненно и то, что Киреевский наметил, пусть предельно лаконично, «философию памяти», которую позже разработали П. А. Бакунин (в «Основах веры и знания»), В. А. Снегирев (в фундаментальной «Психологии»), а также Л. М. Лопатин и другие классики русской философии.

Тема взаимосвязи ясной исторической памяти и обоснованной гордости за «высокие дела» предков является главной темой статьи Киреевского «О древней русской истории. Письмо к М. П. Погодину», напечатанной в «Москвитянине» (№3, 1845). Главный редактор «Москвитянина» М. П. Погодин высказал на страницах своего журнала идею, которая чуть позже увлекла некоторых видных славянофилов — о готовности русского народа принять «чужих господ без всякого сопротивления», о «равнодушии» того же народа к вопросам общегосударственного значения и т. п. (ср. с рассуждениями К. С. Аксакова о «безгосударственности» русского народа в известной «Записке о внутреннем состоянии России»). Петр Киреевский решительно возражает Погодину, отмечая такие кульминационные моменты русской истории, как 1612 г. и 1812 г., когда русский народ проявил твердую волю к национально-государственной самостоятельности; особенно же тщательно Киреевский доказывает, что «призвание варягов» (как и аналогичные «призвания» у других славянских на-

родов) не внесло никаких принципиальных изменений в «государственный быт славян». Для русского народа и до «призвания варягов» князья (или «старейшины») были «знаменем его единства» — не менее, но и не более того, подчеркивает Киреевский. Можно спорить с отдельными аргументами Киреевского, но миф о «равнодушии к общественным делам и к своему собственному достоинству» со стороны русского народа он не только отверг, но и достаточно убедительно опроверг.

Именно в свете ключевых для Киреевского идей национальной памяти и национального достоинства становятся более ясными и причины его мировоззренческой трагедии. Глубоко проникнув в дух русских народных песен, он пришел к выводу, что «вся их красота, все, что составляет существенное достоинство их характера, — уже старина и что эта старина уже не возрождается в новых, себе подобных отраслях, как было в продолжении стольких веков» (из предисловия к изданию 1847 г.). Той русской песни, на которой отразилось «влияние городской моды», Киреевский не принял, увидев здесь только «ужимистый характер сословия лакейского»; тем самым он не заметил или не захотел заметить рождение русской песни нового типа, русского романа. «Своенародности подвижник просвещенный», как отозвался о Киреевском его друг и единомышленник Н. М. Языков, Петр слишком строго (и потому узко) понимал драгоценную для него «своенародность», национальную самобытность. Эту узость, от которой не был вполне свободен и его старший брат, предстояло преодолеть Ап. Григорьеву, Н. Н. Страхову и другим. Но, вероятно, без строгой «узости» П. В. Киреевского, его «абсолютного слуха», исключительно чуткого к чистоте национального голоса, у нас не было бы и способности «чувствовать, как чувствует-ся самому русскому».

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ

1. *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений в четырех томах. — Калуга: «Гриф», 2006.
2. Письма *П. В. Киреевского* Н. М. Языкову. М.-Л. 1935.
3. Собрание народных песен *П. В. Киреевского*. Записи П. И. Якушкина. Т. 1–2. Л.: «Наука», 1983, 1986. Подготовка текстов и статьи З. И. Власовой и М. А. Лобанова.
4. Собрание народных песен *П. В. Киреевского*. Тула, 1986. Издание подготовил В. И. Калугин.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Гершензон М. О.* П. В. Киреевский // Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989.
2. *Маркович А.* Воспоминания о П. В. Киреевском // Русская беседа. 1857, №6.
3. *Соймонов А. Д.* П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л., 1971.

Наиболее полный указатель литературы о *П. В. Киреевском* (до 1990 г.) см.: Русские писатели. 1800–1917. Глав. редактор П. А. Николаев. Т. 2. М. 1992. С. 539.

СТРАХОВ Николай Николаевич (16 (28) октября 1828, Белгород — 26 января (7 февраля) 1896, Петербург), философ, публицист, литературный критик. Родился в семье протоиерея Николая Петровича Страхова; мать, Мария Ивановна (урожденная Савченко) происходила из мало-российского духовно-дворянского семейства. Обучался в костромской семинарии, где усвоил, по собственным (неопубликованным) воспоминаниям, не внешнее, а внутреннее («со стороны чувств и понятий») отношение к Православию, взгляд на патриотизм как «естественное единение

со своим народом» и, наконец, глубокое уважение к «царству ума», к «созданиям мысли и творчества» (Б. В. Никольский). Поступил в 1845 г. на математическое отделение Петербургского университета, но из-за недостатка средств перевелся на естественное отделение педагогического института. По окончании в 1851 г. работал в течение десяти лет школьным учителем (по условиям обучения за казенный счет), не прекращая научных занятий и став в 1857 г. магистром зоологии.

В 1861 г. Страхов вышел в отставку; к этому времени он уже познакомился с братьями Ф. М. и М. М. Достоевскими, но особенно тесно сблизился с Ап. Григорьевым. Вошел в состав редакции журнала «Время»; после закрытия журнала в 1863 г. из-за статьи Страхова «Роковой вопрос», которую консервативные круги (М. Н. Катков, И. С. Аксаков) сочли «полонофильской», активно сотрудничал с «Эпохой». В дальнейшем печатался и в «Русском Вестнике» Каткова, и в аксаковской «Руси», а также в др. изданиях, включая «Вопросы философии и психологии». В 1872 г. вышло основное произведение Страхова «Мир как целое», а уже в следующем году он возвратился на казенную службу, сотрудником в Императорскую публичную библиотеку; кроме того, с 1874 г. (и до самой смерти) работал в ученом комитете Министерства народного просвещения. В 1870-е годы у Страхова сложились тесные отношения с Л. Н. Толстым («От всей души обнимаю вас, дорогой и единственный духовный друг, Николай Николаич» — письмо Л. Толстого от 26 ноября 1877 г.), с А. А. Фетом (Страхов редактировал его знаменитый перевод основного труда А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление») и с Н. Я. Данилевским. Творчество последнего стало предметом особых забот Страхова. Он способствовал изданию «России и Европы» и «Дарвинизма», а затем энергично отстаивал значение этих книг в полемике с отечественными дарвинистами и В. С. Соловьевым.

В 1882 г. выходит первая книжка «Борьбы с Западом в нашей литературе» (содержащая, в частности, исследование жизни и творчества А. И. Герцена, возможно, лучшее в обширной литературе об этом писателе, позицию которого Страхов охарактеризовал так: «глубокая любовь к России без настоящего понимания России»).

1880-е — 1890-е годы были особенно плодотворными для Страхова: он издает ряд философских трудов («О вечных истинах» и др.), литературно-критические работы (о Пушкине, Льве Толстом, Тургеневе), новые сборники «Борьбы с Западом», переводы трудов Куно Фишера, И. Тэна, Ф. Ланге («История материализма») и т. д. В тот же период вокруг Страхова «образуется ряд молодых поклонников — Говоруха-Отрок, В. В. Розанов, Ф. Шперк, Б. В. Никольский и др., — старающихся создать Страхову репутацию одного из крупнейших русских мыслителей», как с явной антипатией был вынужден признать С. А. Венгеров. В 1889 г. Страхов избирается в Императорскую Академию наук, а в 1893—1894 гг. — почетным членом Славянского общества, а также Московского психологического общества (одновременно с Л. Н. Толстым и В. С. Соловьевым). Американская исследовательница творчества Страхова, Линда Герстейн пишет в связи с этим: «Триумф последнего десятилетия его жизни отражает выдающиеся достоинства человека, который не только не покорился интеллектуальному деспотизму своего времени, но и прозревал будущее». К сожалению, это был не триумф, а по сути вынужденное признание очевидных заслуг. После смерти Страхова, несмотря на усилия В. В. Розанова и блестящего пушкиниста, «черносотенного» публициста Б. В. Никольского, а также литературного наследника Страхова — И. П. Матченко, его творчество предается забвению «религиозными философами» с их культом Вл. Соловьева.

Страхов жил в эпицентре борьбы за русскую национальную культуру, сохраняя при этом те свойства харак-

тера, с которыми редко «выживают» в борьбе. «Он был вежлив и деликатен с мыслями и мнениями, как с людьми» (Б. Никольский). «Тайна Страхова вся — в мудрой жизни и мудрости созерцания» (В. Розанов). Эта мудрость в сочетании с поразительным энциклопедизмом позволили Страхову принципиально расширить и углубить национально-консервативное мировоззрение. Если братья Киреевские, Ап. Григорьев и др. раскрывали, в первую очередь, то значение, которое имеет в русской культуре литературно-художественное творчество, то Страхов, будучи блестящим литературным критиком, сделал следующий важнейший шаг — понял, что в современную эпоху полноценный образ культуры невозможен без учета естественнонаучных знаний. По существу Страхов создал *критическую философию науки*, придя к выводам, многие из которых предвещают научно-философскую мысль XX в. В частности, он понял, что «существенная часть науки состоит не в фактах, а во взгляде на факты» (современный принцип присутствия «теоретической нагрузки» в любом «научном факте»); проанализировал «дух рационализма, к области которого, без сомнения, принадлежит все, что в науках есть истинно научного» (ср. современные дискуссии о типах «научной рациональности»); подметил (задолго до Т. Куна и др.), что научные революции («перевороты в науке») происходят только тогда, когда резко меняются «нравственные и философские понятия людей» (статья «Дарвин», 1872 г.).

Проникновение Страхова в характер естественных (особенно биологических) наук позволило ему существенно углубить ключевую для консерватизма идею самобытности (по сравнению с пониманием, которое и до сих пор сводит самобытность к практически постоянному набору неких «особенностей»). Согласно Страхову, суть дела совсем иная; она в том, что на уровне подлинно самобытного существования «развитие идет совершенно самостоятельно».

В книге «Мир как целое» Страхов прослеживает, как возрастает самостоятельность в развитии живых существ по мере перехода от низших организмов к более к высоким, достигая высшей степени в человеке, в его уникальной способности превращать те «внешние влияния», которые «стремятся его подавить», во влияния *развивающие*. Нетрудно понять, какое огромное значение имеет это положение для верного решения одной из самых острых проблем консервативной идеологии: проблемы соотношения «открытости» и «закрытости» в жизни нации. По словам Страхова, человек по сути своей есть «центр, в котором сходятся все лучи мироздания, все влияния, которые только есть в мире». Но подобная открытость сочетается в человеке с тем, что он «может стать выше всего, что думает покорить его». А это, в свою очередь, возможно потому, что человек *«усваивает себе <...> только то, чему есть отзыв в его душе, что само уже просится на свет»*; остальное же, оцененное им «как вполне чуждое», человек, верный своей человеческой сущности, отбрасывает. Так рассуждает Страхов в книге «Мир как целое»; а в «Борьбе с Западом» он выражает тот же *принцип открытой самобытности* в словах: «Европейские влияния только пробудили те струны и силы, которые уже хранились в русских душах». Поэтому Страхов решительно отвергал культурную изоляцию (склонность к которой и до сих пор приписывают ему иные недобросовестные авторы), отмечая, что «все наше рабство перед Западом, все наши обезьянничанья и все беды, которые мы от этого терпим и будем еще терпеть, получают себе даже некоторое историческое оправдание, если ценою их мы достигнем, наконец, *сознательной самобытности*» (из предисловия к первой книжке «Борьбы с Западом»). Борис Никольский исключительно метко назвал Страхова «нашим первым *неочарованным* западником», в отличие от «очарованных западников» типа Чаадаева, Герцена и проч.

Тесная связь натурфилософии Страхова с его философией культуры определяется еще одним важнейшим для его мировоззрения принципом, согласно которому «для духа необходима *самая высокая степень животности*»; «человек *духовный*» стал возможен только после того, как природа достигла высшего совершенства в «человеке биологическом». Понимание человека как «предела природы» резко отличает антропологическую концепцию Страхова от восходящего к И.-Г. Гердеру положения о человеке как «пасынке природы», который *вынужден* создавать культуру («вторую природу») как своего рода убежище от биологической борьбы за существование, на поражение в которой он обречен из-за атрофии «инстинктов». Напротив, с точки зрения С. (обоснованной с обычной для него тщательностью) человек является «наиболее совершенным существом в природе» и потому творит культуру *свободно*, от избытка как духовных, так и чисто витальных сил. Но в первую очередь человек является творцом своей собственной жизни, *совершенной* даже и в том, что она *конечна*, — ибо «художественное произведение не может тянуться без конца». Смерть «не дает нам *пережить себя*», впасть в состояние пролонгированного упадка или, что немногим лучше, остановки развития («вечности»); смерть — это знак того, что «мы способны дожить до чего-нибудь, стать *вполне человеком*». Так в мировоззрении С. органично (и одновременно трагично) соединяются его собственно философские, естественнонаучные и эстетические взгляды.

Таково, в общих чертах, ядро философского учения Страхова; из этого ядра исходят лучи, бросающие яркий свет на многочисленные и вполне современные проблемы. В уже упоминавшейся статье «Роковой вопрос» Страхов ясно формулирует, на примере русско-польской борьбы, идею *конфликта цивилизаций* (впоследствии детально развитую Н. Я. Данилевским) и одновременно вскрывает

опасность, которая таится в лозунге «мировой культурной (и религиозной) миссии»; в лозунге, совершенно чуждом, с точки зрения Страхова, русскому народу. В «Письмах о нигилизме» (вторая книжка «Борьбы с Западом») Страхов раскрывает природу «европейского нигилизма» как суррогата религии, который позволяет его адепту «быть зверем и считать себя святым»; подмечает «гражданское монашество», характерное для образа жизни революционного подполья, извращение в этом подполье высокой идеи самопожертвования и т. д. Нетрудно заметить, что Страхов выявил все те черты нигилизма, о которых много позже говорили (причем практически теми же словами) авторы знаменитых «Вех». Но в отличие от этих авторов Страхов ясно формулирует то истинное отношение, которое должно существовать между государством, народом и отдельной личностью, чтобы нигилизм не имел возможности выйти из своего подполья на политический простор.

«Живое, органическое государство всегда национально; разница может быть только в том, насколько ясно и сознательно оно понимает свои национальные начала и требования; чем яснее, тем лучше». Именно сознательного национализма не хватает Российскому государству — Страхов подчеркивал это многократно и недвусмысленно. Вершину пробуждения русского самосознания Страхов видит в Отечественной войне 1812 г., о которой он пишет: «Французы явились как представители космополитической идеи <...> Вопрос о национальностях был поставлен на Бородинском поле, и русские решили его здесь в первый раз в пользу национальностей». Нетрудно понять — Страхов считает победу над Наполеоном началом общеевропейского движения за национальную независимость. Важно и то, что приведенные слова о роли «Бородинского поля» в истории мы находим в статьях Страхова о «Войне и мире». В отношении Льва Толстого Страхов фактически решает задачу подлинной герменевтики: «понять автора лучше, чем

он сам себя понимает» (Г. Гадамер). Лев Толстой показал, по мнению Страхова, не только величие русского народа *in toto*, но и величие отдельного русского человека, отдельной личности, несмотря на «теоретическое отрицание личности» в религиозно-философских рассуждениях Толстого. Это величие заключено в том качестве русского человека, которое Страхов называл, чаще всего, «героической простотой»; Л. Толстой художественно раскрыл это качество глубже, чем какой-либо другой русский писатель после автора «Капитанской дочки». Можно сказать, что идея «героической простоты» является у Страхова своего рода «диалектическим снятием» противоположности «хищного» и «смирного» типов у Ап. Григорьева; слиянием этих типов в единый национально-русский тип, как его уже предчувствовал Григорьев, говоря о том, что он «одинаково любит» оба типа. В типе героической простоты выражается главная сила русского человека, который «всякую минуту готов к горю и беде, он не забывает своего смертного часа, для него жить — значит исполнять некий долг, нести возложенное бремя». Это снова слова из «Писем о нигилизме», слова о том типе русского человека, который способен противостоять «русскому» и прочему нигилизму. И разве этот тип русского человека исчез сегодня? Его не находят просто потому, что не понимают, как не понимают и значение Страхова, по сути своей *выразителя русского героического начала в философии*.

Все элементы наследия Страхова — философская антропология и психология, критика научного знания и литературная критика — это не *disjecta membra poetae*, но взаимосвязанные части единого целого, или, по выражению, которое ввел в русскую философию тоже Страхов, единой «естественной системы». Естественной в смысле ее непреходящей адекватности миру русской культуры, русской народности, русского человека.

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ

1. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. — СПб., 1865. Второе изд.: Киев, 1900.
2. Критический разбор «Войны и мира» — СПб., 1871.
3. Мир как целое. Черты из науки о природе. — СПб., 1872. Второе изд.: СПб., 1892. Третье изд.: М. Айрис-Пресс, 2007.
4. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. Книга I. СПб., 1882; СПб., 1887; Киев, 1897. Книга II. СПб., 1883; СПб., 1890; Киев, 1897. Книга III. СПб., 1896; Киев, 1897.
5. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском. В книге: «Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского», издатели О. Ф. Миллер и Н. Н. Страхов. — СПб., 1883. Также: Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т.1. — М., 1990. С. 375–531.
6. Об основных понятиях психологии и физиологии. — СПб., 1886. Первая часть (Об основных понятиях психологии) переиздана: Философская культура. 2006, № 3. С. 55–112.
7. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). — СПб., 1887.
8. Заметки о Пушкине и других поэтах. — СПб., 1888; Киев, 1897; Киев, 1913.
9. Из истории литературного нигилизма (1861–1865). — СПб., 1890.
10. Воспоминания и отрывки. — СПб., 1892.
11. Философские очерки. — СПб., 1895; Киев, 1906.
12. Литературная критика. — М.: «Современник», 1984; Составление и предисловие Н. Н. Скатова.

Наиболее полная библиография трудов Страхова составлена А. Л. Будиловской и Б. Ф. Егоровым: Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 184. 1966.

В ряде изданий в перечень работ Страхова ошибочно включены работы его полного тезки Н. Н. Страхова (1852–1928); см., например: Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: «Наука», 1995. Дополнение 2019 г. К сожалению, сегодня дело дошло до издания книги «второго Страхова» как якобы книги классика русской философии Н. Н. Страхова.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Антонов Е. А. Антропоцентрическая философия Н. Н. Страхова как мыслителя переходной эпохи. Белгород, 2007.
2. Грот Н. Я. Памяти Н. Н. Страхова // Вопросы философии и психологии. Кн. 32, 1896.
3. Ильин Н. П. Понять Россию. К 175-летию Н. Н. Страхова // Российский консерватизм в литературе и общественной мысли XIX века. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 12–34.
4. Он же. Трагедия русской философии. М., 2008. С. 439–544.
5. Он же. Последняя тайна природы. О книге «Мир как целое» и ее авторе // Страхов Н. Н. Мир как целое. М. 2007. С. 5–62.
6. Кокишенева К. А. Русские критики. М., 2007.
7. Никольский Б. В. Н. Н. Страхов. Критико-библиографический очерк // Исторический вестник. Т. 64, 1896. С. 215–268.
8. Розанов В. В. О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 27–64 (спец. отд.).
9. Он же. Литературные изгнанники. Т.1. СПб., 1913 (и последующие издания).
10. Gerstein L. Nicolai Strakhov, philosopher, man of letters and social critic. Harvard University Press. 1971.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Произведения классиков русской философии, рекомендуемые для первого чтения

Аскольдов С. А. Основные проблемы теории познания и онтологии. — СПб., 1900. — VII + 250 с. Примечание: ясное изложение философии *спиритуализма* (или «панпсихизма»), принципиальные положения которой близки к философии А. А. Козлова, отца автора.

Аскольдов С. А. Гносеология. Статьи — М., 2012. — 200 с. Примечание: особого внимания заслуживает статья «Сознание как целое. Психологическое понятие личности».

Астафьев П. Е. Стрдание и наслаждение жизни. Выпуск первый (вопрос пессимизма и оптимизма). — М.: 1885. — 70 с. Примечание: лучшее введение в философско-психологические взгляды автора.

Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М. 1890. — 47 с. Примечание: яркая формулировка характера и основного принципа русского национализма.

Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. — М.: Изд. журнала «Москва», 2000. — 539 с. Примечание: сборник включает большинство основных работ П. Е. Астафьева, но отличается обилием ошибок в комментариях и переводах иноязычных цитат, а вступительная статья М. Б. Смолина скорее искажает, чем проясняет взгляды мыслителя.

Бакунин П. А. Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). — СПб., 1881. — VIII + 458. Примечание: начать лучше всего с этой, не слишком интригующе названной, но очень содержательной работы.

Григорьев Ап. Письма. — М.: «Наука», 1999. — 473 с. Примечание: письма Аполлона Григорьева дают богатый материал о его философских взглядах и о перипетиях его непростой жизни.

Григорьев Ап. Эстетика и критика. — М.: «Искусство», 1980. — 496 с. Примечание: сборник содержит основные работы по «органической критике», как он называл свою *философскую* концепцию.

Дебольский Н. Г. О высшем благе, или о верховной цели нравственной деятельности. — СПб., 1886. — 369 с. Примечание: *единственный* в русской философии труд, посвященный углубленному рассмотрению идеи народности, *или* национальности.

Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М.: «Правило веры», 2002. — 662 с. Примечание: содержит полный текст «Отрывков», важных для понимания окончательных убеждений И. В. Киреевского.

Киреевский И. В. Избранные статьи. — М.: «Современник», 1984. — 383 с. Примечание: особого внимания заслуживает редко принимаемое во внимание «Обозрение современного состояния литературы» (1845). «Обозрение» ярко характеризует принципиальные расхождения Ивана Киреевского с так называемыми «славянофилами» по вопросу отношения к Западу и содержит резкую критику идеи «русской всечеловечности».

Л. М. Лопатин. Аксиомы философии. Составление и вступительная статья И. В. Борисовой. — М.: РОССПЭН, 1996. — 560 с. Примечание: сборник, включающий ряд основных статей Л. М. Лопатина и названный так же, как одна из них, в определенном смысле ключевая. Единственный недостаток: совершенно «пустая» вступительная статья составителя.

Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. Часть первая. Область умозрительных вопросов. — М., 1911. — 435 с. Примечание: превосходное введение в анализ основных философских учений; имеется репринтное издание.

Л. М. Лопатин. Лекции по истории Новой философии. — М., 2007. — 264 с. Примечание: репринтное издание, которое освещает докантовский период в истории философии Возрождения и Нового времени. До сих пор так и не переиздано (хотя бы в виде репринта) продолжение этих лекций.

Несмелов В. И. Наука о человеке. Том первый. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. — Казань, 1898. — 466 с. + с. I–III. Примечание: имеются современные репринтные издания. Внимательное изучение первого тома вполне достаточно для понимания «загадки о человеке» как основной проблемы философии.

Снегирев В. А. Психология. Систематический курс чтений. — Харьков, тип. Адольфа Дарре, 1893. — XXV, 700 с. Примечание: Этот фундаментальный труд учителя В. И. Несмелова является одним из самых ярких и всесторонних рассмотрений идеи *личности*. Имеется современное переиздание.

Страхов Н. Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. Изд. 2-е. — СПб., 1894. — XIX + 317 с. Примечание: лучшее введение в проблематику *cogito ergo sum*. Наиболее важная философско-психологическая часть книги была опубликована в журнале «Философская культура» (№ 3, январь-июнь 2006, с. 55–112).

Страхов Н. Н. Мир как целое. Черты из наук о природе. — М.: «Айрис-Пресс», 2007. — 570 с. Примечание: основное и вполне доступное вдумчивому читателю произведение Н. Н. Стрехова.

Страхов Н. Н. Философские очерки. Изд. второе. — Киев, 1906. — XII + 488 с. Примечание: сборник (к сожалению, до сих пор не переизданный) отражает многогранность философского таланта автора и, кроме того, проясняет настоящий смысл его «гегельянства».

Страхов Н. Н. Ход нашей литературы, начиная от Ломоносова // Борьба с Западом в нашей литературе. Книжка вторая. — СПб., 1883. — С. 1–59. Примечание: блестящая характеристика «развития нашей *самобытности* в словесном творчестве».

Общие работы по истории русской философии

Из дореволюционных работ можно выделить только небольшую, но крайне полезную книжку: *Грузенберг С.* Очерки современной русской философии. — СПб., 1911. — 84 с.

Из эмигрантских работ я не могу отметить ни одной обзорной работы, автор которой избежал бы явных замалчиваний и искажений.

Известные мне работы современных российских философов воспроизводят эмигрантские стереотипы.

Из двух изданий моей «Трагедии русской философии» — в одной части (СПб., 2003) и в двух частях (М.: 2008) — я бы рекомендовал для первого чтения более краткое издание.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Первоисточники публикаций

Что такое — русская философия? Первый шаг к ответу. Источник: Мысль. Ежегодник петербургской ассоциации философов. № 1. 1997. С. 60–69.

Живое и мертвое в русской философии. Источник: К. Леонтьев, наш современник. — П.: «Издательство Чернышёва», 1993. — С. 441–454. Статья была опубликована под псевдонимом Н. Мальчевский.

Время самосознания. О задачах журнала «Философская культура». Источник: Философская культура. Журнал русской интеллигенции. № 1. Январь — июнь 2005. С. 4–9.

Русский философ как историко-философская категория. К 150-летию Л. М. Лопатина (1855–1920). Источник: Славянский мир. Выпуск 3. — Ростов-на-Дону: «ЦВВР», 2005. — С. 86–92.

«Счастливая вина». Лейбниц и «аутсайдеры» русской философии. Источник: Философский век. Альманах. Г. В. Лейбниц и Россия. К 350-летию со дня рождения Г. В. Лейбница и 275-летию Академии Наук. — СПб.: «СПб НЦ», 1996. — С. 124–144.

Самосознание и мировоззрение. О связи философии и естественных наук. Источник: Философская культура. Журнал русской интеллигенции. № 1. Январь — июнь 2005. С. 234–256.

Что такое метафизика? Связь метафизики с идеями личности и национальности. Статья публикуется впервые.

«Нераздельно и неслиянно». Двуетдинство философии и богословия в свете «загадки о человеке». Статья написана на основе цикла докладов, прочитанных в 1990-е годы на семинарах Санкт-Петербургского Общества Русской Православной мысли имени И. А. Ильина. Публикуется впервые.

Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке». Статья публикуется впервые.

Понять Россию. К столетию смерти Н. Н. Страхова (1828–1896). Источник: Русский консерватизм в литературе и общественной мысли XIX века. — М.: ИМЛИ РАН, 2003. — С. 12–34.

Последняя тайна природы. О книге «Мир как целое» и ее авторе. Источник: вступительная статья к книге: *Страхов Н. Н. Мир как целое. Черты из наук о природе.* — М.: «Айрис-Пресс», 2007. — С. 5–62.

Страхов как метафизик. Источник: Русское самосознание, № 3, 1996, с. 21–29. В основу статьи положен доклад, прочитанный на совместном заседании РФО им. Н. Н. Страхова и кафедры русской философии Петербургского Университета 22 февраля 1996 года.

Николай Страхов — русский философ XXI века. Источник: Славянский мир. Выпуск 1. — Ростов-на-Дону: «ЦВВР», 2004. — С. 99–103.

Соратники. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов в борьбе за христианский гуманизм. Источник: Толстой. Новый век. Журнал размышлений. № 1, 2005, с. 129–148.

Но истина дороже (по поводу одного письма Н. Н. Страхова Л. Н. Толстому). Статья печатается впервые. Источник приложения: <https://introvertum.com/pismo-n-strahova-lvu-tolstomu-o-dostoevskom/>.

Личность и народность в метафизике И. В. Киреевского (к проблеме «новых начал» русской философии). Источник: Материалы 3-й международной конференции

«Наследие В. В. Кожина и актуальные проблемы критики, литературоведения, истории и философии». — Армавир, 2004. — С. 44–58.

«Недостающее звено». Ключевая роль Аполлона Григорьева в становлении русской классической философии. Источник: Н. Н. Страхов в диалогах с современниками. — СПб.: «Алетейя», 2010. — С. 185–190.

Дух как союзник души. Очерк «конкретного спиритуализма» Л. М. Лопатина. Источник: Философская культура. Журнал русской интеллигенции. № 2. Июль — декабрь 2005. С. 33–59.

Эстетика художественного настроения в работах П. Е. Астафьева. Источник: публикация в электронном журнале «Парус»: <http://parus.ruspole.info/node/9327>.

«Томов премногих тяжелей...» (предисловие к публикации одной из статей А. А. Козлова). Источник: Философская культура. Журнал русской интеллигенции. № 1. Январь — июнь 2005. С. 59–63. В оригинале: «Предисловие к публикации» статьи А. А. Козлова «Сознание Бога и знание о Боге».

От отца к сыну. Размышления в связи с книгой С. А. Аскольдова о А. А. Козлове. Источник: вступительная статья к книге: Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. — СПб.: «РХГИ», 1997. — С. 3–32.

Преодоление безвременья (заметки Н. Н. Страхова и С. А. Аскольдова о природе времени). Источник: Философская культура. Журнал русской интеллигенции. № 3. Январь — июнь 2006. С. 247–250.

Подлинное столетие. Несколько слов о философии П. А. Бакунина. Источник: Русское самосознание. Философско-исторический журнал. № 7, 2000, с. 5–11.

На пути к «Науке о человеке». Святоотеческий источник христианской философии В. И. Несмелова. Статья публикуется впервые по рукописи 1990-х годов.

«Отравленная льдина». Очерк жизни и мысли П. Я. Чадаева. Полностью очерк публикуется впервые. Со значительными сокращениями был опубликован в журнале «Родная Кубань»: № 4 (2017), № 1–2 (2018).

Первый урок — не впрок? Критика Б. Н. Чичериным религиозно-философской системы В. С. Соловьева. Пу-

бликуется впервые на основе доклада, прочитанного на семинарах РФО им. Н. Н. Страхова в 1990-е годы.

Русская философия и «бедный Демьян» (о «критике» русской философии у Галковского-Одинокова). Источник: Философская культура. Журнал русской интеллигенции. № 3. Январь — июнь 2006. С. 4–11.

Солженицын: ложь «под трели Соловьева». Статья размещена в интернете: http://www.hrono.info/statii/2005/ilin_solzhe.php. В «бумажном» виде публикуется впервые.

Формирование основных типов русской национальной идеологии от М. В. Ломоносова до Н. Я. Данилевского. Источник: Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. — 1991 г.). — М.: РОССПЭН, 2015. — С. 9–112.

Антиреволюционный синдром в русской консервативной мысли XIX века (К. С. Аксаков, Ф. И. Тютчев, К. Н. Леонтьев). Источник: Философская культура. Журнал русской интеллигенции. № 2. Июль — декабрь 2005. С. 114–144.

«Русские духовные силы! Где они?». Роковой вопрос Николая Страхова. Источник: Философская культура. Журнал русской интеллигенции. № 3. Январь — июнь 2006. С. 176–205. Статья печатается с незначительными изменениями.

Десять тезисов о русской национальной революции. Источник: Русское самосознание. Философско-исторический журнал. № 7, 2000, с. 58–62.

Политика и философия (к обоснованию русского национализма). Источник: Русское самосознание. Философско-исторический журнал. № 5, 1998, с. 110–119.

Народность как высшее благо. Этический национализм Н. Г. Дебольского. Источник: Русское самосознание. Философско-исторический журнал. № 2, 1995, с. 7–64. Первоначально статья появилась под названием «Этика и метафизика национализма в трудах Н. Г. Дебольского».

Национал-либерализм А. Д. Градовского. К 175-летию со дня рождения. Источник: Студия Русской культуры Капитолины Кокшeneвой (<http://koksheneva.ru/posts/gradovskiy/>).

Сущность национализма. Подведение итогов. Статья публикуется впервые; основана на докладе «Проблемное поле философии нации», прочитанного 14 марта 2011 г. в помещении редакции журнала «Москва».

Петр Евгеньевич Астафьев. Источник: Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века. Энциклопедия. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 40–41.

Аполлон Александрович Григорьев. Источник: там же, с. 131–133.

Николай Григорьевич Дебольский. Источник: там же, с. 150–151.

Иван Васильевич Киреевский. Источник: там же, с. 239–242.

Петр Васильевич Киреевский. Источник: там же, с. 242–243.

Николай Николаевич Страхов. Источник: там же, с. 494–496.

Указатель имен ко второму тому (не распространяется на примечания и приложения)

А

- Адальберт Войтех (Войцех)
Пражский (955–997) – 195
- Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886) – 7, 84, 90, 96, 107, 115, 116, 134, 190–193, 197, 211, 213, 217, 335, 342, 357, 358, 373, 378, 379
- Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860) – 49, 61, 82, 84–89, 93, 99, 117, 124, 149, 163–176, 187, 198, 267, 268, 335, 342, 349, 357, 368, 369, 372, 373
- Александр I Павлович (1777–1825) – 15, 26, 34
- Александр II Николаевич (1818–1881) – 48, 84, 90, 99, 135, 163, 164, 168, 170, 257
- Александр III Александрович (1845–1894) – 135, 181
- Алексей I Михайлович (1629–1676) – 171
- Аристотель (384–322 до н. э.) – 19
- Аскольдов (Алексеев) Сергей Алексеевич (1871–1945) – 129
- Астафьев Петр Евгеньевич (1846–1893) – 7, 139, 151, 175, 218, 219, 225, 242, 289, 298, 353, 379, 381, 388–394

Б

- Байер Готлиб Зигфрид (1694–1738) – 21
- Байрон Джордж Гордон (1788–1824) – 68

- Бакунин Павел Александрович (1820–1900) – 151, 224, 225
- Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1847) – 53–56, 82, 107, 108, 112, 166
- Беранже Пьер-Жан де (1780–1857) – 68
- Бёрк Эдмунд (1729–1779) – 127
- Бетховен Людвиг ванн (1770–1827) – 293
- Бисмарк Отто фон (1815–1898) – 23
- Болтин Иван Никитич (1735–1792) – 21, 22
- Брентано Франц (1838–1917) – 279
- Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) – 239

В

- Вагнер Рихард (1813–1883) – 180
- Валуев Дмитрий Александрович (1820–1845) – 65, 66
- Василий III Иванович (1479–1533) – 172
- Веневитинов Дмитрий Владимирович (1805–1827) – 38
- Верди Джузеппе (1813–1901) – 179
- Вико Джамбаттиста (1668–1744) – 356
- Войков Александр Федорович (1779–1839) – 19
- Вольтер (Аруз Франсуа-Мари) (1694–1778) – 50
- Вяземский Петр Андреевич (1792–1878) – 37, 50, 83

Г

- Галинковский Яков Андреевич (1776–1816) – 19, 20
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) – 43, 49, 52, 86, 276, 277, 282, 300, 370
- Генон Рене (1886–1951) – 332
- Гераклит Эфесский (ок. 544 до н. э. – ок. 483 до н. э.) – 140
- Гердер Иоганн Готфрид (1744–1803) – 48, 49, 103, 356
- Гермоген (ок. 1530 – 1612) – 316
- Герцен Александр Иванович (1812–1870) – 189, 217, 379
- Гете Иоганн Вольфганг (1749–1832) – 68
- Гизо Франсуа (1787–1874) – 64
- Гиляров-Платонов Никита Петрович (1824–1887) – 335, 355, 356
- Гинзбург Лидия Яковлевна (1902–1990) – 33
- Глинка Федор Николаевич (1786–1880) – 53
- Гобино Жозев Артур де (1816–1882) – 81
- Гоголь Николай Васильевич (1809–1852) – 60, 68
- Градовский Александр Дмитриевич (1841–1889) – 330–342
- Грановский Тимофей Николаевич (1813–1855) – 65
- Григорьев Аполлон Александрович (1822–1864) – 6, 97–105, 108, 111, 112, 115, 116, 120, 121, 123, 138, 190, 289, 291, 342, 353, 354, 374, 375, 378, 381, 396–406
- Гринфельд Лия Владимировна (р. 1954) – 30
- Гулыга Арсений Владимирович (1921–1996) – 289

- Гумбольдт Александр фон (1769–1859) – 78
- Гумбольдт Вильгельм фон (1767–1835) – 331
- Гумилев Лев Николаевич (1912–1992) – 138, 366
- Гуссерль Эдмунд (1859–1938) – 238, 239

Д

- Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) – 7, 8, 105, 122–134, 138, 161, 194, 205, 209, 272, 291, 340, 349, 359–366, 372, 380
- Данте Алигьери (1265–1321) – 102
- Дебольский Григорий Сергеевич (1808–1872) – 256
- Дебольский Владимир Николаевич (1877–1917) – 264
- Дебольский Николай Григорьевич (1842–1918) – 6, 7, 139, 225, 241, 247, 248, 256–279, 281–324, 342, 378, 379–381, 407–414
- Дебольский Николай Николаевич (1869–1903) – 264
- Державин Гавриил Романович (1743–1816) – 44, 68, 250,
- Джаншиев Григорий Аветович (1851–1900) – 95
- Джентиле Джованни (1875–1944) – 179
- Диккенс Чарльз (1812–1870) – 68
- Достоевский Федор Михайлович (1821–1881) – 51, 97, 105–116, 121, 137, 138, 190, 265, 269, 338–341, 351–354, 372, 376, 378
- Достоевский Михаил Михайлович (1820–1864) – 105, 376, 378
- Дугин Александр Гельевич (р. 1962) – 243

Е

- Еврипид (480-е – 406 до н. э.) – 19
Екатерина II Великая (1729–1796) – 12, 15, 18, 21, 35, 43, 138, 250, 251
Елизавета I Петровна (1709–1761) – 10, 251

Ж

- Жданов Иван Николаевич (1846–1901) – 366
Жорж Занд (Амандина Дюпен) (1804–1876) – 68
Жуковский Василий Андреевич (1783–1852) – 20, 55

З

- Заблоцкий-Десятковский Андрей Парфёнович (1808–1881) – 95
Зарудный Сергей Иванович (1821–1887) – 95
Зиновьев Александр Александрович (1922–2006) – 237

И

- Иван III Васильевич (1440–1505) – 172
Иван (Иоанн) IV Грозный (1530–1584) – 73, 138
Ильин Иван Александрович (1883–1954) – 139

К

- Кавелин Константин Дмитриевич (1818–1885) – 65, 71-76, 82, 333, 350, 369, 370
Казаков Н. И. – 18
Кайсаров Андрей Сергеевич (1782–1813) – 18
Канкрин Егор Францевич (1774–1845) – 28

- Кант Иммануил (1724–1804) – 275, 276, 284, 370
Кантор Владимир Карлович (р. 1945) – 369
Каракозов Дмитрий Владимирович (1840–1866) – 164
Карамзин Николай Михайлович (1766–1826) – 9, 12, 15, 16, 20-23, 25-28, 36, 62, 68, 114, 121, 139, 250
Карл XII (1682–1718) – 25
Карлейль Томас (1795–1881) – 103
Катков Михаил Никифорович (1818–1887) – 7, 115, 116, 190-193, 211, 213, 217, 378
Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) – 6, 52, 60-62, 64-71, 120, 191, 192, 196, 202, 211, 216, 342, 347, 372-375, 415-427
Киреевский Петр Васильевич (1808–1856) – 58-60, 91-93, 428-431
Киселев Павел Дмитриевич (1788–1872) – 28
Ключевский Василий Осипович (1841–1911) – 18,
Константин I Великий (272–337) – 132
Конт Огюст (1798–1857) – 337
Кошелев Александр Иванович (1806–1883) – 61, 83, 92, 96
Кроче Бенедетто (1866–1952) – 178

Л

- Лассаль Фердинанд (1825–1864) – 319
Лев XIII (1810–1903) – 180
Леклерк Никола-Габриэль (1726–1798) – 21
Лемберг Ойген (1903–1976) – 356, 371

Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) – 138, 149, 175, 176–182, 187, 219, 366, 372
Линкольн Уильям Брюс (1938–2000) – 95
Лист Фридрих (1789–1846) – 319
Ломоносов Михаил Васильевич (1711–1765) – 8–12, 15, 21, 27, 44, 250
Лопатин Лев Михайлович (1855–1920) – 151, 234, 235, 239, 240, 242
Лямин Иван Артемьевич (1822–1894) – 90
Ляпунов Александр Михайлович (1857–1918) – 319

М

Майков Аполлон Николаевич (1821– 897) – 101, 112, 230, 374
Маркс Карл (1818–1883) – 319
Межевич Василий Степанович (1814–1849) – 44–46, 82, 357
Мерзляков Алексей Федорович (1778 – 1830) – 18
Местр Жозеф де (1753–1821) – 18, 158, 159, 332
Меттерних Клеменс фон (1773–1859) – 331
Мечислав (Мешко) I (935–992) – 195
Миллер Алексей Ильич (р. 1959) - 31
Миллер Орест Федорович (1833–1889) – 22
Милютин Николай Алексеевич (1818–1872) – 95
Монтескье Шарль де (1689–1755) – 332, 356
Моцарт Вольфганг Амадей (1756–1791) – 284
Муравьев Никита Михайлович (1795 –1843) – 34

Мюллер Адам (1779–1829) – 319

Н

Надеждин Николай Иванович (1804–1856) – 46
Наполеон I Бонапарт (1769–1821) – 23, 25, 28, 34, 40, 155
Некрасов Николай Алексеевич (1821–1878) – 189
Несмелов Виктор Иванович (1863–1937) – 242, 261
Николай I Павлович (1796–1855) – 5, 27–29, 34–36, 38–41, 44, 46, 47, 57, 83, 94, 95, 160, 161, 249
Никон (1605–1681) – 316
Ньютон Исаак (1642–1727) – 284

О

Огинский Михаил Клеофас (1765–1833) – 202
Островский Александр Николаевич (1823–1886) – 97, 296
Оттон III (980–1002) – 195
Оуэн Роберт (1771–1858) – 352

П

Павел ап. (ум. ок. 65) – 355
Панин Никита Иванович (1718–1783) – 13
Панин Петр Иванович (1721–1789) – 13
Паскевич Иван Федорович (1782– 1856) – 160
Перикл (ок. 494 – ок. 429 до н. э.) – 176
Пестель Павел Иванович (1793–1826) – 29–34, 42
Петерсон Карл Александрович (1811–1890) – 190
Петр I Великий (1672–1725) – 8–10, 23, 35, 40, 47, 57, 62, 64,

- 65, 73, 86, 92, 106, 109, 138,
166-169, 171, 173, 251, 367
- Печерин Владимир Сергеевич
(1807–1885) – 254
- Писемский Алексей Феофилак-
тович (1821–1881) – 104
- Плавильщиков Петр Алексее-
вич (1760–1812) – 16, 17, 19, 46
- Платон (427–347 до н. э.) – 238,
242
- Платонов Сергей Федорович
(1860–1933) – 28, 366, 367
- Плетнев Петр Александрович
(1792–1865) – 41-44, 46, 82, 121
- Победоносцев Константин Пе-
трович (1827–1907) – 114
- Погодин Михаил Петрович
(1800–1875) – 47-51, 63, 82,
99, 137
- Померанц Григорий Соломоно-
вич (1918–2013) – 289
- Пушкин Александр Сергеевич
(1799–1837) – 12, 36, 37, 38,
46, 60, 68, 99, 100-103, 293,
375, 376
- Р**
- Рафаэль Санти (1483–1520) –
284
- Ренан Эрнест (1823 – 1892) –
217
- Роггер Х. (Rogger H.) – 13
- Розанов Василий Васильевич
(1856–1919) – 191
- Ростопчин Федор Васильевич
(1763–1826) – 19, 24
- Руссо Жан-Жак (1712–1778) –
332, 356
- С**
- Саводник Владимир Федорович
(1874–1940) – 97, 105
- Салтыков-Щедрин Михаил
Евграфович (1826–1889) –
189, 190
- Самарин Юрий Федорович
(1819–1876) – 49, 61, 74-78, 90,
96, 123, 165, 335, 350, 352
- Сен-Симон Анри (1760–1825) –
76, 352
- Сильвестр II (946–1003) – 195
- Снегирев Вениамин Алексеевич
(1842–1889) – 75
- Соловьев Владимир Сергеевич
(1853–1900) – 34, 45, 54, 134,
136, 163, 239, 244, 258, 269,
290, 294, 361, 363, 381
- Соловьев Сергей Михайлович
(1820–1879) – 65, 367
- Софокл (496–406 до н. э.) – 19
- Сперанский Михаил Михайло-
вич (1772–1839) – 23, 28
- Столыпин Петр Аркадьевич
(1862–1911) – 379
- Страхов Николай Николаевич
(1828–1896) – 6, 7, 15, 26, 34,
97, 105, 106, 115-122, 133, 134,
138, 139, 174, 187, 188, 190-219,
225, 226, 241, 242, 250-252,
257, 289, 291, 376-378, 381,
432-439
- Суворов Александр Васильевич
(1730–1800) – 44
- Сумароков Александр Петрович
(1717–1777) – 12
- Т**
- Татищев Василий Никитич
(1686–1750) – 21
- Тихомиров Лев Александрович
(1852 –1923) – 182, 297, 298
- Толстой Лев Николаевич (1828–
1910) – 24, 25
- Тредиаковский Василий Кирил-
лович (1703–1769) – 12

Трубецкой Николай Сергеевич
(1890–1938) – 366, 368
Тургенев Александр Иванович
(1784–1845) – 37
Тургенев Андрей Иванович
(1778–1801) – 18
Тьерри Огюстен (1795–1856) –
48
Тютчев Федор Иванович (1803–
1873) – 137, 149, 154–164, 171,
172, 174, 175, 187, 188, 198

У

Уваров Сергей Семенович
(1786–1855) – 5, 27, 38–41, 47,
70, 106, 249, 250, 253, 272
Устрялов Николай Васильевич
(1890–1937) – 137

Ф

Федоров Николай Федорович
(1829–1903) – 294
Феодосий I Великий (346–395)
– 132
Фет Афанасий Афанасьевич
(1820–1892) – 286
Фихте Иоганн Готтлиб (1762–
1814) – 103, 276, 337
Фонвизин Денис Иванович
(1745–1792) – 13, 16, 44, 121,
251
Франк Семен Людвигович
(1877–1950) – 239
Фридрих II Великий (1712–1786)
– 362
Фурье Шарль (1772–1837) – 352

Х

Хайдеггер Мартин (1889–1976)
– 332
Хейс (Hayes) Карлтон (1882–
1864) – 344

Хомяков Алексей Степанович
(1804–1860) – 49, 59–64, 77–
83, 92, 93, 123, 136, 165, 196,
197, 253, 254, 335, 338, 342,
349, 350, 353, 355–357, 372,
373, 377
Хомяков Дмитрий Алексеевич
(1841–1919) – 93, 94, 191, 254

Ц

Цимбаев Николай Иванович (р.
1946) – 74

Ч

Чаадаев Петр Яковлевич
(1794–1856) – 46, 58–63, 136,
158, 188, 254, 361, 364
Черкасский Владимир Алексан-
дрович (1824–1878) – 90, 96
Чемберлен Хьюстон Стюарт
(1855–1927) – 81
Чехов Антон Павлович (1860–
1904) – 296
Чижов Федор Васильевич
(1811–1877) – 90
Чичерин Борис Николаевич
(1828–1904) – 88–90, 117, 369,
370, 377

Ш

Шатобриан Франсуа Рене де
(1768–1848) – 34
Шевырев Степан Петрович
(1806–1864) – 47, 51, 52, 92, 112
Шишков Александр Семенович
(1754–1841) – 12, 24, 25
Шлёцер Август Людвиг (1735–
1809) – 20
Шопен Фридерик (1810–1849)
– 202
Штейн Генрих Фридрих (1757–
1831) – 331

Шувалов Иван Иванович
(1727–1797) – 10

Э

Эвола Юлиус (1898 – 1974) – 332

Ю

Юркевич Памфил Данилович
(1827–1874) – 258

Юстиниан I Великий (483–565)
– 132

Я

Языков Николай Михайлович
(1803–1847) – 59, 188, 191

Яковенко Борис Валентинович
(1884–1949) – 258

Ян Фридрих Людвиг (1778–
1852) – 37

Янов Александр Львович (р.
1930) – 289

Ярослав I Мудрый (ок. 978–
1054) – 73

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие ко второму тому (<i>краткий обзор основного содержания</i>)	5
--	---

Раздел первый

Историко-философское введение в русский национализм

Формирование основных типов русской национальной идеологии от М. В. Ломоносова до Н. Я. Данилевского	8
--	---

Раздел второй

Три статьи о необходимости и возможности Русской Национальной Революции

Антиреволюционный синдром в русской консервативной мысли XIX века (<i>К. С. Аксаков, Ф. И. Тютчев, К. Н. Леонтьев</i>)	149
«Русские духовные силы! Где они?» <i>Роковой вопрос Николая Стрехова</i>	187
Десять тезисов о Русской Национальной Революции	224

Раздел третий

Фундамент и разнообразие русского национализма

Политика и философия (<i>к обоснованию русского национализма</i>)	231
Народность как высшее благо. Этический национализм Н. Г. Дебольского.	247

Национал-либерализм А. Д. Градовского (к 175-летию со дня рождения).....	330
Сущность национализма. Подведение итогов	344

Раздел четвертый

**Шесть статей из энциклопедии «Русский консерватизм
середины XVIII — начала XX века»**

Петр Евгеньевич Астафьев	388
Аполлон Александрович Григорьев	396
Николай Григорьевич Дебольский	407
Иван Васильевич Киреевский	415
Петр Васильевич Киреевский	428
Николай Николаевич Страхов	432
Приложения	442
<i>Приложение I.</i> Произведения классиков русской философии, рекомендуемые для первого чтения	442
<i>Приложение II.</i> Первоисточники публикаций	445
Указатель имен ко второму тому	450

В издательстве «Алетейя» вышла в свет книга:

Н. П. ИЛЬИН

•
МОЯ БОРЬБА
ЗА РУССКУЮ
ФИЛОСОФИЮ

•
РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ
ПРОТИВНИКИ



А Л Е Т Е Й Я

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ

в Санкт-Петербурге:

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 273 50 53 www.podpisnie.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ВСЕ СВОБОДНЫ»
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23 (с 12:00 до 22:00)
8 (911) 977 40 47 www.vse-svobodny.com
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»
Санкт-Петербург, Невский пр., 66 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 640 44 06 www.lavkapisateley.spb.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «СЛОВО»
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9 (с 11:00 до 20:00)
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00 www.slovo.net.ru
.....

**ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ «НЕВСКИЙ, 177»**
Санкт-Петербург, Невский пр., 177 (с 10:00 до 20:00)
8 (812) 643 77 43 www.vk.com/dpcspbe
.....

в Москве:

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА»
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (с 09:00 до 24:00)
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17 www.moscowbooks.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ФАЛАНСТЕР»
Москва, Малый Гнездниковский пер., 12/27 (с 11:00 до 20:00)
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21 www.falanster.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЦИОЛКОВСКИЙ»
Москва, Пятницкий пер., 8 (с 11:00 до 22:00)
8 (495) 951 19 02 www.primuzee.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БУКВЫШКА»
Москва, ул. Мясницкая, 20 (пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00)
8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60 www.bookshop.hse.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БИБЛИО-ГЛОБУС»
Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1 (пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00)
www.biblio-globus.ru

.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «У КЕНТАВРА»
Москва, ул. Чайнова, 15 (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00)
8 (495) 250-65-46 www.rsuh.ru/kentavr

.....

в Минске, Киеве, Варшаве, Риге:

.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЭПОСЕРВИС»
Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4
+375 17 338 95 23 www.tregross.com

.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНЫЙ БУМ»
Киев, Вербовая ул., 8 (вт.–вс. с 11:00 до 17:30)
+38 067 273-50-10 www.academbook.com.ua

.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН при «Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego w Warszawie»
Ptasia 4, 00-138 Warszawa
+48 22 826 17 36 www.jezykrosyjski.com.pl

.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «Intelektuāla grāmata»
Kr. Barona iela 45/47, Rīga (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00)
+371 67315727 www.merion.lv

.....

Электронные книги:

.....

ДИРЕКТ-МЕДИА www.directmedia.ru
ЛИТРЕС www.litres.ru

.....

Интернет-магазины:

.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА» www.moscowbooks.ru
OZON www.ozon.ru
NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS www.nkbooksellers.com
ESTERUM www.esterum.com
БУКВОЕД www.bookvoed.ru
ЧИТАЙ ГОРОД www.chitai-gorod.ru
MY-SHOPRU www.my-shop.ru
КНИЖНЫЙ БУМ www.academbook.com.ua

.....

Ильин Николай Петрович
МОЯ БОРЬБА ЗА РУССКУЮ ФИЛОСОФИЮ
Избранные очерки и статьи

Том 2

Становление национал-персонализма
как философской основы русской идеологии

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин



Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Е. Г. Орловский*
Корректор *Д. А. Потапова*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г. Издательство «Алетейя»
Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция: тел. (812) 577-48-72, e-mail: aletheia92@mail.ru,
191015, г. Санкт-Петербург, ул. 9-ая Советская, д. 4, офис 304

www.aletheia.spb.ru

Книги издательства «Алетейя» можно приобрести в Москве:

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97

«Фаланстер», М. Гнездиновский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16

Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6

Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Трэгросс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.

Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,

ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»

Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88 1/8. Усл. печ. л. 28,9. Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Заказ №