Глава пятая

ОЦЕНКА ИДЕЙ КИРЕЕВСКОГО И ХОМЯКОВА В РЕВОЛЮЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

ак мы только что видели на примере работ Чаадаева, историография славянофильства стала возникать еще до того, как сформировалась сама их школа. Это утверждение не так уж парадоксально, как может показаться на первый взгляд: всякое идейное движение, находящее отзвук у своих современников, порождает свою «историографию» в качестве этого отзвука уже на первых порах своего формирования.

Чаадаев был одним из первых, кто вступил в полемику со славянофилами, но по мере формирования и развертывания программы славянофильство все более и более становилось объектом критического рассмотрения. Вслед за Чаадаевым с критикой воззрений Киреевского, Хомякова и других ранних славянофилов выступили Грановский, Герцен, Белинский, Чернышевский, Антонович, Писарев и многие другие их современники. Возникает и апологетическая литература, зародившаяся в недрах самого славянофильства, первыми шагами которой были отчасти уже известные нам отзывы Хомякова о работах Киреевского, Самарина — о работах Хомякова и т. д.

Впоследствии, когда славянофильство стало уже достоянием истории и критика взглядов Киреевского—Хомякова и апология их исходила от лиц, державшихся самых разных философских и политических взглядов, — от представителей просветительской революционно-демократической, а затем и марксистской мысли до деятелей русской религиозной мысли, как ортодоксальной,

академической, так и неортодоксальной, даже оппозиционной к официальному православию, каким был, например, Владимир Соловьев и т. д. и т. п.

В XX веке, особенно после того, как русская эмиграция начала свою деятельность за рубежами России, была создана и продолжает развиваться зарубежная литература о Киреевском, Хомякове, о славянофильстве в целом, хотя и она начала создаваться еще при жизни Хомякова, который, как известно, публиковал свои богословские сочинения за рубежом, вел переписку и полемику с западноевропейскими теологами.

Словом, литература о Киреевском, Хомякове и славянофильстве велика и многообразна как по тематике, так и по точкам зрения.

Несмотря на это обилие, до сих пор не существует не только историографии славянофильства, но даже не составлены более или менее полные специальные, отраслевые библиографии, как, например, библиография по философии славянофилов ⁶⁰.

Особо следует в этой связи отметить две обобщающие библиографии — в «Источниках словаря русских писателей» С. Венгерова [163, т. III, с. 80—82], где представлена литература о Киреевском только XIX века (до 1899 г.), и тем не менее охватывающая около 90 названий, и обширные библиографии о Киреевском, Хомякове и о славянофильстве в целом, напечатанные в библиографическом указателе «История русской литературы» [164], содержащем более 200 наименований.

Тема этой главы разбивается на три подтемы. Мы рассмотрим революционно-демократическую традицию в оценке философии Киреевского и Хомякова, точку зрения Плеханова на этот вопрос, и его историографию за советский период.

⁶⁰ Отмечу здесь библиографические обзоры в книгах В. Завитневича [17], Б. Щеглова [75], «Материалы для истории философии в России» со специальным разделом «Славянофилы» Я. Н. Колубовского [159], А. Кинчи [56], М. Чадова [160, с. 95—99], в книге Каатса [24]; в советской литературе — в статье Н. Рубинштейна [91], в книге «История философии в СССР» [161, с. 570—572]; в энциклопедических статьях по этой теме, в особенности в «Философской энциклопедии» о Киреевском [162, т. 2], Хомякове и славянофилах [162, т. 5].

1. Революционные демократы

1. Революционные демократы

Взгляды отдельных представителей русской революционной демократии середины XIX века на славянофильство различались, а у некоторых из них — эволюционировали. Эти различия и эта эволюция были определены как изменениями политической и общеидеологической ситуации, в которой высказывались их суждения о славянофильстве, так и различиями и изменениями самих более общих, теоретических взглядов этих деятелей русской общественной мысли. Так, например, вполне естественно, что придававшие такое большое значение общине Герцен и Чернышевский в ряде отношений смотрели на славянофильство (также ставившее общину в центр своего внимания) иначе, нежели свободные от симпатий к ней Белинский или Писарев. Герцен в 50-х годах смотрел на славянофильство не совсем так, как в 40-х, а Чернышевский — не так в начале 60-х, как в середине 50-х и т. п.

При всем том можно попытаться выделить некоторые общие моменты в их отношении к славянофильству, из которых хотелось бы отметить два.

- 1. Положительную оценку отдельных сторон и идей славянофильства.
- 2. Отрицательную оценку славянофильства в целом, в особенности же его философии, содержащуюся в наиболее обобщенных, резюмирующих высказываниях.

Что же положительного усматривали революционные демократы в славянофильстве?

Прежде всего они видели положительное в том, что славянофилы обсуждали, ставили в центр своего внимания действительно важные, насущные вопросы. Они видели также положительное в формальном решении некоторых частных вопросов и, наконец, в том значении (как они выражались — «отрицательном»), которое имела пропаганда славянофилов в условиях русской действительности 40-50-х годов.

Действительно, если исключить собственно богословские вопросы, то проблемы, которыми занимались, которые обсуждали славянофилы, были животрепещущими проблемами русской жизни и современной им науки. Стремление философски осмыс-

лить историю России, понять ее современное состояние и наметить пути ее развития, стремление осознать историко-философский процесс, выработать принципы философии истории с особенным вниманием к проблеме народности, национальности, осознать пути и формы процесса познания и критически рассмотреть гносеологические концепции прошлого, попытки построить систему онтологии и т. п. — все это было очень важно, очень существенно для развития философии, исторической и других общественных наук.

Факт актуальности самой проблематики, тематики теоретических изысканий славянофильских лидеров несомненен, и неудивительно, что едва ли не все революционные демократы это видели, отметили и оценили по достоинству. Ибо в условиях николаевской России это означало, что еще одна группа журналов, ряд книг, лекций, устных полемик становились ареной, на которой уже по самой природе идеологического развития появлялись дополнительные возможности для самих революционных демократов обсуждать эти проблемы и вести свою пропаганду.

Славянофильство, писал Белинский, «мы... во многих отношениях считаем весьма важным явлением... так называемое славянофильство, без всякого сомнения, касается самых жизненных, самых важных вопросов нашей общественности» [132, ч. X, с. 397, 1914].

В этом же смысле высказался о славянофилах Герцен [см.: 43, с. 135], и особенно развернуто — Чернышевский в «Очерках гоголевского периода русской литературы», в многочисленных «Заметках о журналах» за 1856 и 1857 гг.

Более того, революционные демократы видели положительное и в самом формальном решении славянофилами некоторых частных вопросов. Здесь мы подходим к одному из трудных пунктов освещения революционно-демократической интерпретации славянофильства и опасаемся, что нам будут именно здесь предъявлены обвинения в уловках, в стремлении спрятаться за термин «формальное решение» и потому должны достаточно определенно разъяснить, что здесь имеется в виду.

Как совместить многочисленные их высказывания о заслугах славянофилов в обсуждении важных вопросов «русской обще-

ственности» с тем, что мы отметили в качестве второй общей черты отношения революционных демократов к славянофильству, — с резко отрицательными наиболее общими оценками славянофильства как мировоззрения, как философии?

И в самом деле — таких положительных оценок мы найдем многое множество. Вот некоторые из них. В статье Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», по мнению Чернышевского, «очень много есть мыслей верных и прекрасных» [63, т. II, с. 68; ср., в том же духе, с. 576] и есть такие «частные вопросы, о которых славянофилы думают... справедливее, нежели многие из так называемых западников» [63, т. III, с. 149]. Чернышевский считает даже, что многие идеи славянофилов «положительно одинаковы с идеями, до которых достигла наука или к которым привел лучших людей исторический опыт Западной Европы» [63, т. III, с. 150], что славянофильство полезно тем, что, критикуя западноевропейскую философию, оно знакомит с некоторыми, неизвестными в России, великими идеями великих западных мыслителей. Чернышевский, далее, видел резон в мнении Киреевского, что «одних отвлеченных понятий недостаточно для живого решения вопросов жизни» [63, т. II, с. 576]. Множество такого же рода суждений мы встречаем у Герцена и даже у Белинского, которые, как и Чернышевский, положительно оценивали мысль славянофилов о национальной специфике развития народов и их стремление решить проблему народности, выяснить специфику русского развития, их протест против слепого подражания Западу и т. п. И наряду со всем этим — систематические заявления, что со славянофильскими концепциями они не согласны.

Дело в том, что те решения, с которыми как будто соглашались революционные демократы, были, с их точки зрения, верны лишь формально, но ошиботны по содержанию, по теоретитескому существу. Справедливо, например, утверждать, что развитие каждой нации специфично, что община играла большую роль в русской истории, что нельзя познавать жизнь только с помощью отвлеченных понятий и т. д. и т. п. Но теоретическое содержание всех этих концепций у славянофилов и у революционных демократов было существенно различно и вторые полемизировали с

первыми по поводу этого содержания. И тут-то и выяснилось, что, одобряя славянофилов за то, что они принимали участие в обсуждении всех этих проблем, что они включали их в свои работы и издания, революционные демократы ни с тем в славянофильской теории не соглашались по существу, по теоретитескому содержанию.

Решая таким образом это противоречие революционно-демократической интерпретации славянофильской теории, мы, в сущности, подошли и к третьей из названных выше черт, характеризующих положительные оценки революционными демократами этой теории. Ее значение они понимали как действие стимулятора, вызывающего обратные, противоположные импульсы.

Об этом недвусмысленно говорили и Белинский, и Герцен, и Чернышевский. Едва ли не яснее всех высказался по этому поводу Белинский. Продолжая приведенную мысль о том, что славянофильство касается самых жизненных вопросов русской общественности, Белинский писал: «Как оно их касается и как оно к ним относится — это другое дело»; «рассмотревши его (славянофильство. — 3. К.) ближе, нельзя не увидеть, что существование и важность этой теории чисто отрицательные, что она живет не для себя, а для оправдания и утверждения той идеи, на борьбу с которой обрекла себя» [132, ч. Х, с. 397—398; курсив мой. — 3. К.]. Славянофилы не объяснили сущности, причины возникновения фактов, которые они констатируют, «но зато они заставили если не сделать, то делать это своих противников. И вот где их истинная заслуга» [с. 398].

Многократно высказывал ту же мысль и Чернышевский: славянофильство «приносит пользу» тем, что «возбуждает деятельность ума», в особенности же в том смысле, что «вызывает противодействие», «например, своим стремлением перенести на русскую почву идеи реакционных западноевропейских мыслителей» [63, т. II, с. 73], и эту пользу он называет, как и Белинский, «отрицательной», или «относительной» [там же]. И ложные гипотезы полезны — пишет Чернышевский о теоретических построениях славянофилов, — «они возбуждают деятельность мысли. Особенно важна эта выгода в тех случаях, когда мысль, слишком привыкшая к рутине и апатии, нуждается в возбудительных сред-

1. Революционные демократы

ствах, чтобы проснуться из дремоты», как это и имеет место в России [132, ч. II, с. 428; курсив мой. — 3. K.].

Теперь мы можем подытожить все то, что сказали о первой черте, характеризующей отношение революционных демократов к славянофильству: они усматривали его значение для развития русской общественной мысли в том, что славянофильство приняло участие в обсуждении важных проблем формально правильно, хотя и по существу ложно решало некоторые из них, а, решая их неправильно, подчас являлось «возбудительным средством» развития мысли, «вызывая противодействие» и обладая тем самым «чисто отрицательным» «существованием».

Рассмотрим теперь вторую черту, характеризующую отношение революционных демократов к славянофильству, — отрицательную оценку славянофильства в целом, особенно его философии и социально-политической направленности, обращая внимание на то, что такого рода оценки носят у революционных демократов как бы резюмирующий характер.

Едва ли не труднее всего найти такую резюмирующую линию в оценке славянофильства у Герцена, который, как известно, более других революционных демократов колебался в своем отношении к славянофильству, сначала осуждал его, потом отчасти одобрял, затем снова осуждал и снова одобрял... Известно, что за эти колебания еще в 40-х годах его критиковали Грановский, Кетчер, Белинский (см. письма Белинского к Боткину 6.II.1843, записи Герцена в «Дневнике» 4 сентября и 20 ноября 1844 г., письмо его к Кетчеру 17 февраля 1845 г. и другие материалы). Эти колебания Герцена были предметом специального рассмотрения в советской литературе.

В хорошо обоснованной интерпретации отношения Герцена к славянофильству, данной в книге 3. В. Смирновой «Социальная философия А. И. Герцена» [165], где есть, разумеется, и спорные пункты, признаются два важнейших тезиса из числа тех, которые выдвинуты выше как некие общие для всех революционных демократов моменты отношения к славянофильству. Это, во-первых, утверждение, что у Герцена «мы неизменно встречаем резко отрицательные отзывы о религиозно-философской доктрине славянофильства» [с. 195; курсив мой. — 3. К.]; во-вторых (хотя

автор, к сожалению, не возводит этого, фактически содержащегося в ее книге, мнения, в обобщенный вывод), мысль о том, что даже и в те периоды, когда Герцен не только критикует, но и высоко, положительно оценивает некоторые из сторон славянофильской доктрины (а такими периодами З. В. Смирнова считает и 50-е, и 60-е годы), он резко критикует другие стороны, и притом отнюдь не только «религиозно-философские» ее моменты, но и социально-политические.

Впрочем, из материалов и интерпретаций З. В. Смирновой следует еще и третий вывод об отношении Герцена к славянофильству: большинство высоких оценок Герценом славянофильства связаны либо с его желанием найти в их лице союзников в борьбе с русским крепостничеством и самодержавием (закономерность, которую мы прослеживаем особенно отчетливо в работах и оценках Чернышевского), либо с заблуждениями самого Герцена, когда, например, он видел в них близких себе социалистов или сторонников народа и т. п.

Солидаризируясь с этими мнениями, я полагаю, что резюмирующая оценка Герценом славянофилов заключена в словах: «Мы видели в их учении новый елей, помазывающий царя, новую цепь, налагаемую на мысль, новое подчинение совести раболепной византийской церкви» [106, с. 284]; славянофилы «оказались на стороне правительства»; славянофильство «шло не вперед, а назад», славянофилы — «реакционеры» [43, с. 138, 139].

Такова же итоговая оценка славянофилов Белинским, который не был подвержен в этом вопросе таким колебаниям, как Герцен.

Я усматриваю резюмирующую оценку Белинским славянофильства в его словах о том, что его убеждения «диаметрально противоположны» славянофильским [132, ч. Х, с. 402], что «славянофильское направление в науке» не заслуживает «никакого внимания ни в ученом, ни в литературном отношениях»... [132, ч. ІХ, с. 455].

Равным образом и Писарев, который как будто даже пытался в какой-то мере оградить И. Киреевского от критики «Современника» в 60-х годах и который с не свойственной этому «радикальному разночинцу» мягкостью подчеркивал «добросовест-

ность» и «даровитость» этого основоположника славянофильства, совершенно недвусмысленно оценил его философские воззрения в целом. Рецензируя, как и «Современник», двухтомник сочинений славянофила, он отвергает мнение друзей Киреевского о том, что он был «двигателем русского самосознания, что принесенная им польза будет оценена последующими поколениями. Тут, несомненно, имелось в виду прежде всего мнение Хомякова, который именно в этом смысле отзывался в печати в конце 50-х годов о значении философских воззрений своего друга. «С подобным мнением согласиться невозможно, — заявляет Писарев, — Киреевский был плохой мыслитель — он боялся мысли; Киреевский никуда не подвинул русское самосознание, он даже не затронул его... Пользы Киреевский не принес никакой и... последующие поколения... пожалеют только о печальных заблуждениях этого даровитого человека». Киреевский «хотел остановиться разум на пути его развития», «порывался поворотить его назад» [58, с. 129].

Наконец, таково же резюмирующее мнение о славянофильстве и Н. Г. Чернышевского, который до начала 60-х годов XIX века никогда не позволял себе критиковать славянофильства, без того чтобы не отметить известное его положительное значение. «Мы никогда не разделяли и не чувствуем ни малейшего влечения разделять мнения славянофилов», —писал он в 1856 г. [63, т. II, с. 66], имея в виду главным образом идеи Киреевского. В «Очерках гоголевского периода русской литературы», где он дает многие из приведенных выше положительных оценок славянофильства и, в частности, его роли в ознакомлении русской читающей публики с идеями зарубежных мыслителей, он делает оговорки, показывающие, насколько формальным было его одобрение и насколько по существу он расходится со славянофилами, в частности с Киреевским. Славянофильство он называет «хлебом с мякиной», который приходится есть ввиду отсутствия какого-либо другого. По его утверждениям (не совсем точным, ибо, как мы видели, и Киреевский и Хомяков были знакомы с этими идеями по первоисточникам и критиковали непосредственно их идеи), свои «верные мысли» славянофилы заимствовали, и притом не из первоисточников, а из сочинений второстепенных французских и немецких писателей [см.: 63, т. III, с. 150].

Обобщающее, резюмирующее значение имеет и заявление Чернышевского о том, что «можно и должно не соглашаться с почтенным автором (т. е. Киреевским. -3. K.) в средствах к достижению цели», - речь шла о «просвещении» и «улучшении русской жизни» [63, т. II, с. 74]. В том же году в «Заметках о журналах» он заявляет, что мнения славянофильской «Русской беседы» ложны [с. 422]. В следующих такого же рода «Заметках», где дана посмертная характеристика идей Киреевского (и в силу этого характера заметки Чернышевский не считал возможным в полный голос критиковать теоретические несообразности итоговой философской работы только что умершего славянофила), Чернышевский все-таки в общем виде заметил, что в статье Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» «мы... находим ошибки, которые нам кажутся важными и, как следствия ошибок, некоторые мнения, как нам кажется, не соответствующие или нынешнему состоянию науки, или потребностям жизни» [с. 576]. В последних «Заметках» этого же года Чернышевский повторяет тот упрек, который уже сделал несколько месяцев до этого, — упрек в том, что славянофилы не оправдывают его ожиданий на то, что опыт и критика заставят их изменить, прокорректировать некоторые свои взгляды [см. с. 424]; в «Русской беседе» — писал он там же — «мы до сих пор не могли найти нитего такого, с чем бы можно было согласиться...» [с. 656; курсив мой. -3. K.).

Революционные демократы, Чернышевский в их числе, сделали большое число критических замечаний в адрес основоположников славянофильства по отдельным вопросам теории ⁶¹.

⁶¹ Даже апологет славянофильской философии, особенно философии Хомякова, Б. Щеглов, ставивший в заслугу западникам (т. е. даже более широкому кругу деятелей русской общественной мысли середины XIX века, чем тот, который интересует сейчас нас), что они «старались отделить здоровое звено в учении славянофилов от их крайностей и ошибок», даже он понимает, что их отношение к учению славянофилов в целом может быть резюмировано как отрицательное, кри-

В письме к А. С. Зеленому (июнь 1857 г.) Чернышевский говорит о «нелепости славянофильства», что «можно оценить вполне только тогда, когда говоришь с его последователями свободно, не стесняясь цензурою. Боже праведный, какие несовместимые со здравым умом мысли соединяются в их головах!» [61, т. XIV, с. 347].

В отношении Чернышевского к славянофилам нельзя не заметить весьма знаменательной динамики. В 50-е годы он, систематически критикуя славянофильство, почти всегда сопровождает эту критику указаниями на его положительное значение. Резкий перелом и изменение самого характера оценок славянофильства со стороны Чернышевского и «Современника» в целом мы обнаруживаем в 60-х годах, особенно в статьях Чернышевского «Народная бестолковость» (1860) и «Самозванные старейшины» (1862), а также в итоговых неподписанных статьях М. А. Антоновича «Московское словенство» [62] и в заметке «Новые книги» (напечатанной в том же номере журнала [166]).

Изменения состоят в том, что в статьях 60-х годов уже нет традиционного для статей 50-х годов уравновешения критиче-

тическое, осудительное. «Подводя итоги» рассмотрению этого вопроса, Щеглов пишет, что «все они смотрели на славянофильство как на реакционный обскурантизм» и считали, что оно «в положительной части своего учения, безусловно, нелепо» [75, с. 26]. Он резонно замечает при этом, что западники, в особенности Белинский и Герцен, основывали свои оценки по преимуществу «на социально-политических идеях славянофилов, а не философско-религиозных» [там же]. Но тут-то и ограничивается «резонность» рассуждений автора: он полагает (хотя и имплицитно), что если бы западники занялись изучением философских идей славянофилов, то пришли бы к другим выводам, как это произошло с многочисленными интерпретаторами философии Киреевского— Хомякова из числа последующих русских религиозных философов (он кратко рассматривает высказывания протоирея Сидонского, протоирея Иванцова-Платонова, Завитневича, Бердяева и др.).

Можно не сомневаться, вопреки мнению Б. Щеглова, что если бы Белинский и Герцен занялись более подробным анализом собственно философских идей Киреевского и Хомякова, то их оценки были бы еще более резкими и отрицательными.

ских суждений о славянофильстве высказываниями о его достоинствах. Сами же эти критические замечания резко обостряются. Статьи «Народная бестолковость» и «Самозванные старейшины» резко осуждают главным образом панславистские идеи славянофильства, которые были ему свойственны и ранее, а к 60-м годам еще отчетливее определились и выявились. Этим как бы снижаются те различия, которые проводил Чернышевский ранее между славянофилами и панславистами. Да и как можно было проводить эти различия, когда статья Чернышевского подвергала острой и решительной критике документ, под которым стояли подписи и тех, и других?

Статья «Московское словенство» (1862) имела итоговое значение также и потому, что к этому времени уже закончили свой жизненный путь два главных основоположника и теоретика первоначального славянофильства, и потому, что к этому времени (в 1861 г.) появились оба тома сочинений Киреевского и первые тома — Хомякова и К. Аксакова, так что стало возможно сосредоточенно рассмотреть их наиболее общие философские идеи, разбросанные по многим изданиям, выходившим в течение 20 лет. «Признаемся откровенно, — заявляет рецензент, — мы сами имели несколько лучшее понятие о славянофилах до появления в печати полного собрания их сочинений», отсутствие которого «препятствовало правильной оценке их учения» [62, с. 18]. Теперь же, — говорит он, — можно «заглянуть в самый корень славянофильства, рассмотреть главную ось, на которой оно вертится» [с. 16].

И вот, глядя в этот «корень», статья утверждает, что «славянофилы — это научные и литературные раскольники-староверы» [62, с. 17], что они вместе с хорошим, что было в старом, «возвращались к старому невежеству, к воззрениям, порожденным этим невежеством... Мы высказываем такое суждение о славянофильстве, даже имея в виду и те услуги, какие оно оказало нашей науке, особенно исторической», ибо «эти частности не выкупают общего безобразия их воззрений, философских и исторических» [с. 16]. Статья критикует «дикость» и «безобразие» идей славянофилов не в частностях, «а в самом принципе, в самом корне направления, в его основном характере. Существенная тенден-

ция, может быть и бессознательная, заключалась в том, чтобы убить всякую самостоятельность мысли, отнять у ней то, что она приобрела во все продолжение своего исторического развития, воротить ее назад, подчинить случайному авторитету, затянуть ее в старую рамку...» [с. 18].

И далее автор рецензии рассматривает ретроградные идеи славянофильства — их превратные представления о народности, их взгляды на историю и специфические черты России, их претензии на оригинальность, при том, что, в сущности, они воспроизводили идеи ретроградных западноевропейских писателей и отечественных реакционеров, - вскрывает априоризм и софистичность их методологии. Специально рассматриваются философские идеи славянофилов и отвергается их претензия на построение особой философии, русской по содержанию, их претензия на то, что другие народы должны будут перестроить свою философию на русский лад, в чем автор усматривает националистическую тенденцию славянофильства и т. д. Интересно подчеркнуть, что ответственность за деградацию мировоззрения И. Киреевского (по сравнению с дославянофильским периодом) статья возлагает на старцев Оптиной пустыни [62, с. 31-32]. В таком же духе выдержана статья-рецензия о сочинениях славянофилов в разделе «Новые книги» того же номера журнала [166, с. 261-281].

Итак, этими четырьмя заключительными статьями Чернышевского и Антоновича русская революционная демократия окончательно сводила свои счеты с классическим славянофильством.

В чем же дело? Чем объяснить несомненную эволюцию в оценках славянофильства этих представителей русской революционной демократии? Почему они, с самого начала не разделяя по существу принципов, философских основ этой идеологии, сперва считали возможным и даже стремились, так сказать, выискивать в ней то, что можно было бы, хотя бы и чисто формально, оценить положительно, почему стремились выдвинуть это на первый план, противопоставить собственной же критике? В поисках ответа на эти вопросы мы обращаем внимание на то обстоятельство, что, находя в славянофильстве те или иные положи-

тельные моменты, революционные демократы видели в них или старались их представить в глазах публики как идеи, противостоящие косности, застою, - всему тому, с чем они сами боролись, — или как пропагандирующие то, что сами они старались довести до русского народа. Революционные демократы боролись за просвещение народа — и они отмечали как положительное в славянофильстве то же их стремление. Славянофилы боролись с подражательностью, за развитие русской национальной культуры и государственности — и революционные демократы ценили их за это. Белинский, Герцен, Чернышевский считали необходимым знакомить русского читателя с сочинениями передовых зарубежных ученых – историков, философов, эстетиков, экономистов и т. п. – и они хвалили славянофилов за подобные же стремления. Говоря современным языком, можно было бы сказать, что революционная демократия стремилась установить со славянофильством единый фронт в борьбе с царизмом, а также и с другими своими противниками (например, космополитамизападниками), использовать славянофильство в целях борьбы со своими врагами. Вот откуда эта видимая двойственность и противоречивость в оценках, порой представляющиеся даже и беспринципностью, вот откуда и стремление революционных демократов всячески противопоставить, отделить славянофильство от официальной профессуры, от Погодина и Шевырева 40-50-х годов, от официального панславизма и других форм официальной идеологии.

Это мнение — не только наш вывод, сделанный на основании изучения соответствующих материалов. Об этом писали и сами революционные демократы, и исследователи их отношений со славянофилами.

Белинский, как мы помним, выделял из славянофильской доктрины те проблемы, которые, по его мнению, имели значение для развития русской мысли, и усматривал в постановке этих вопросов заслугу славянофилов, подчеркивал, как бы предлагая тактику единого фронта, что «каковы бы ни были их (славянофилов. — 3. К.) понятия, или, по-нашему, ошибки и заблуждения, мы уважаем их источник» [132, ч. Х, с. 402], а борясь с космополитическим отрицанием значения народности в историческом и

культурном развитии, заявлял даже, что в этом вопросе он «скорее согласен перейти на сторону славянофилов, нежели оставаться на стороне гуманистических космополитов» [132, ч. X, с. 408].

Не вызывает удивления, что такой единый фронт хотел установить и Герцен. Что называется, «заигрывая» со славянофилами еще в 40-х годах, он и позже в ряде вопросов, и особенно в вопросе об общине, усматривал в славянофилах возможных союзников и действительных единомышленников. Вот почему наряду с острой критикой славянофильских идей он делает такие, например, заявления: «Разве нет в нашем распоряжении открытой арены для примирения? Разве славянофилы не приняли, подобно нам, того самого социализма, который так решительно и глубоко разделяет Европу на два враждующих лагеря? На этом мосту мы можем протянуть друг другу руку» [43, с. 161]. Или: «Борьба между нами давно кончилась и мы протянули друг другу руки» [106, с. 284]; Герцен называл славянофилов «нашими друзьями-врагами или, вернее, нашими врагами-друзьями» [там же] 62.

Едва ли не отчетливее, чем у других революционных демократов, это стремление к единому фронту со славянофилами обнаруживается в работах Чернышевского. Он в публикациях 50-х годов все время отделяет славянофилов от реакционной профессуры — Погодина и Шевырева, все время противопоставляет своим критическим суждениям о славянофильстве положительные его оценки и сам же объясняет эту двойственность: «Вопросы теоретические, пока еще вовсе не имеющие у нас приложения к жизни, — вопросы, ведя спор о которых (насколько возможен у нас спор о них), можно и должно у нас не разрывать рук, соеди-

няемых в дружеское пожатие согласием относительно вопросов, существенно важных в настоящее время для нашей родины» [63, т. II, с. 423]. Но уже здесь Чернышевский делает существенную оговорку: союз возможен, пока славянофильство «не изменит делу просвещения и житейской правды» [там же]. Подчеркивая, как и Белинский, что есть «частные вопросы, о которых славянофилы думают... справедливее, нежели многие из так называемых западников» [63, т. III, с. 149], Чернышевский отмечал, что едва ли не один только «Современник» находил в славянофильстве нечто положительное и искал с ним союза. Он, в особенности, надеялся на единство в трактовке проблемы общины, в борьбе с преклонением перед Западом [с. 199].

Не будем говорить здесь о том, что и Герцен, и даже гораздо более трезвый в отношении к славянофилам Чернышевский в ряде случаев исходили из ложных посылок, как, например, Герцен, видевший в славянофилах сторонников социалистической интерпретации общины.

Для нас существенно то, что они искали союза, единого фронта со славянофилами.

Однако ничего из этого не могло выйти и не вышло. И Чернышевский вынужден был это признать еще в 50-х годах. Уже после того, как он систематически и в течение нескольких лет искал этого союза, он вынужден был заявить о славянофилах: «их я могу уважать за многое», но «симпатии» их «не заслуживаю, как они сами объявляют и как я сам чувствую» [63, т. IV, с. 305, примеч.] (Чернышевский имел в виду, по всей вероятности, статьи Кошелева «По поводу журнальных статей...» [167, с. 165, 170] и Самарина «О поземельном общинном владении» [168, см. также: 131, т. III, с. VIII]). Славянофилы отвергли идею единого фронта с революционной демократией. Но к 60-м годам окончательно выяснилось, что такого союза, независимо от их согласия, быть не может, потому что, во-первых, публикация собрания сочинений главных теоретиков славянофильства дала возможность полнее и разностороннее осознать, какова же их теория, т. е. появилась возможность развеять известные, сложившиеся здесь иллюзии; во-вторых, как бы завершилось развитие самого классического славянофильства и определилась их пози-

⁶² Следует подчеркнуть, что направление развития отношения к славянофилам у Герцена было обратным по сравнению с Чернышевским: в 40-х годах Герцен острокритичен, в 50-х, к которым относится последнее из приведенных высказываний, он хочет примирения, а предыдущее суждение о «протянутой руке» относится к 60-м годам, причем его не было в редакции того же текста, относящейся к 1855 и 1858 гг. Эта особенность развития отношения Герцена к славянофилам лежит в особенностях развития его собственных теоретических и социально-политических взглядов.

ция относительно насущнейших проблем русской жизни: выяснилась их враждебность главным устремлением революционной демократии, включая сюда крестьянский вопрос и проблему взаимоотношения с другими, в частности славянскими, народами, их панславизм.

Словом, сложный клубок обстоятельств, связанных отчасти с изменением ситуации в стране (подготовка и проведение реформы 1861 года), а отчасти с самоопределением самого славянофильства и с уточнением представлений революционных демократов о славянофильстве, привели к тому, что они, и прежде всего Чернышевский и «Современник», оконтательно распрощались со своими иллюзиями относительно возможности единого фронта со славянофилами и привели свои оценки в соответствие с этим.

Этот характер эволюции отношения революционных демократов к славянофильству понял еще Плеханов. По его выражению, Чернышевский со временем «совершенно махнул рукой на русскую общину», надежда на которую была одним из звеньев, связывающих в какой-то мере Чернышевского со славянофилами [125, т. VI, с. 31-34]. Плеханов утверждал, что, преодолев свои общинные иллюзии, Чернышевский пошел на обострение отношений со славянофилами [с. 40-41].

В начале 60-х годов борьба Чернышевского со всеми враждебными революционной демократии группировками вступает в новый этап. Она принимает весьма острую форму. С новой силой разгорелись споры между Чернышевским и славянофилами, о взаимном сглаживании в этой полемике острых углов уже не могло быть и речи» [141, с. 76]. Если, несмотря на отрицательное отношение к славянофилам и в то время, Чернышевский в середине 50-х годов вел полемику с ними «в смягченных тонах», то в конце 50-х — начале 60-х годов произошло резкое обострение отношений, тем более что и славянофилы резко эволюционировали вправо в лагерь правительственной реакции [с. 79].

Ко всему этому следует добавить, что как иллюзии революционных демократов относительно взглядов славянофилов, так и положительная оценка ими отдельных сторон взглядов славянофилов не распространялись на то, что нас в особенности интересует в настоящей книге — на их собственно философские взгляды.

2. Г. В. Плеханов

Как я уже заметил, большую роль в развитии литературы о славянофильстве сыграли работы Г. В. Плеханова, в которых впервые был дан его марксистский анализ. Плеханов много внимания уделил анализу славянофильства, и мы отчасти уже знакомы с его высказываниями по этому поводу. Мы знаем, как оценил он книгу Бердяева о Хомякове, как он осознавал отношение Чернышевского к славянофильству и т. д..

Плеханова, как и революционных демократов, мало интересовали собственно философские взгляды Киреевского, Хомякова и их учеников. Он не очень-то занимался этими вопросами даже в таких работах, которые, казалось бы, должны были быть специально посвящены этой проблематике, как, например, рецензия на книгу Бердяева о Хомякове или рецензия на двухтомное издание сочинений Киреевского. В центре внимания Плеханова выяснение социальной природы славянофильства, его места в борьбе идеологических сил России середины XIX века, проблема его социальных и теоретических источников, его значения для развития русской общественной мысли.

Плеханов считал, что славянофилы — «консервативные представители образованного дворянства» [125, т. XXIII, с. 197], что их «миросозерцание... было чисто дворянским миросозерцанием» [с. 100], что «славянофильство Хомякова, Киреевских, К. Аксакова и других... было философией русской истории, созданной идеологией помещичьего сословия» [с. 190]. Именно в силу такой оценки он приходил к выводу, который обосновывал также и сравнительным анализом отношения славянофилов и представителей официальной народности к ряду теоретических проблем, что между первыми и вторыми (Погодиным, Шевыревым и др.) нет такой разницы, какую усматривала либеральная критика например А. Н. Пыпин (почему Плеханов и считал его воззрения устаревшими [см., например: 125, т. XXIII, с. 46, 116]). Плеханов был столь категоричен именно потому, что он - в отличие от революционных демократов и либералов — провел классовый анализ этих учений и убедился в принципиальной социальной общности этих течений русской общественной мысли. Он не отрицал различия мнений славянофилов и представителей официальной народности, но считал, что между ними не было «существенных разногласий», а были лишь «простые оттенки одной и той же мысли... не имея существенного значения в теории, оттенки эти могли иметь большое влияние в области практических отношений» [с. 46—47]. С помощью анализа текстов он показал, что у тех и других наблюдалось единство в ряде принципиальных вопросов — в отношении к Европе, православию, самодержавию, народности, в общей ретроградности, в трактовке многих проблем истории России и в выводах из ее анализа относительно будущего России [с. 47—51]. Он подчеркнул, что славянофилы, так же как и представители официальной народности и в отличие от революционных демократов, «боялись классовой борьбы» [с. 69].

Следовательно, хотя и можно упрекнуть Плеханова в том, что он был здесь несколько схематичен и односторонен, что он не занялся подробнее различиями идеологии официальной народности и славянофильства (не сосредоточился, например, на том, что в славянофильстве содержался протест против русской действительности, которого не было в официальной народности, на том, что революционные демократы усматривали в славянофильстве положительные моменты и стремились к единому фронту с ними и т. п.), но нельзя не видеть, что, проведя классовый и историко-идейный анализ проблемы, он был прав, усматривая и в славянофилах, и в деятелях официальной народности представителей, может быть, и несколько различающихся, но все-таки групп одной классовой природы.

Что касается проблемы социальных и теоретических источников славянофильства, то ее Плеханов решал в том смысле, что рассматривал славянофильство как реакцию на западноевропейское революционное движение, как попытку, хотя бы только теоретически, предотвратить подобные процессы у себя на родине, а потому и видел его теоретические источники в тех идеологических построениях западных и отечественных идеологов, которые были озабочены теми же тревогами.

 ${
m W}$ славянофильство, и идеология официальной народности «сложились — по его мнению — под влиянием того ужасающего

впечатления, которое произвела Великая французская революция на многих наших соотечественников» [125, т. XXIII, с. 69], а также и реакционных идеологов Запада вроде Бональда [там же]; славянофильство возникло «под сильнейшим влиянием факта классовой борьбы на Западе» [с. 190].

Возникнув под этим воздействием, славянофильство стремилось развить такую философию истории и такую социально-политическую программу, которые обосновывали бы возможность развития России и русского помещичьего сословия вне классовой борьбы и революционных потрясений. Такое построение неизбежно оказывалось утопическим, и притом реакционно-утопическим. Воспроизводя (хотя и без ссылки) известную уже нам характеристику славянофильства Чаадаевым, Плеханов писал, что «славянофильское учение было ретроспективной утопией, основанной на идеализации таких общественных отношений, которые предполагались свободными от классовой борьбы. Классовая борьба была в глазах славянофилов источником всех зол, от которых страдал Запад и от которых нужно было во что бы то ни стало предохранить Россию» [125, т. XXIII, с. 108]. Называя славянофильство «консервативной утопией», Плеханов отметил, что «славянофильское противопоставление нашего отечества Западу имело лишь тот смысл, что консервативные элементы радовались за Россию, как за страну, будто бы совершенно избавленную от классовой борьбы и ее социально-политических, а также всякого рода духовных последствий» [с. 116].

Таковы социально-политические источники славянофильства, определившие ориентацию его на определенные теоретические источники. Славянофилы использовали и западные, и отечественные философские, исторические и прочие теории для решения своей основной социально-политической задачи. При этом использование это было и прямым, когда интерпретировались родственные учения, и косвенным, когда подвергались критике и приспосабливались к своим нуждам чуждые славянофильству по своей устремленности теоретические построения.

Из числа родственных учений Плеханов едва ли не энергичнее всего выделял идеологию официальной народности в ее университетском варианте — тех же самых Погодина и Шевырева, —

показывая в целом ряде сопоставлений, что славянофилы по многим вопросам выступили с теми же идеями, что и эти представители официальной народности, но позже их и под их воздействием [см.: 125, т. XXIII, с. 56-57, 77 и др.].

Из западных источников, родственных славянофильству по духу, Плеханов упоминает романтизм, считая, что славянофильская теория «представляет собой отражение «мирового романтизма», вызванного к жизни великими потрясениями, пережитыми Западной Европой в конце XVIII и в начале XIX столетий в умах некоторой части русского помещичьего и служилого сословия...» [125, т. XXIII, с. 115].

Из числа тех теорий, которые приходилось перерабатывать и приспосабливать, Плеханов особенно настойчиво упоминает французских историков Гизо и Тьерри, а также и Сен-Симона, имея в виду идею борьбы социальных сил и завоеваний как начал истории Западной Европы [125, т. XXIII, с. 59-69], при этом он подчеркивал, что воздействие этих мыслителей на славянофильство осуществлялось не столько непосредственно, сколько через посредство того же Погодина и, отчасти, Полевого. Плеханов отметил также и воздействие на славянофильство немецкой философии конца XVIII — начала XIX века Гтам же, с. 53, примеч. 110-111], подчеркнув, что славянофилы везде отсекали диалектику, содержащуюся в учениях немецких философов. Именно в этом смысле, т. е. в том смысле, что славянофилам всячески приходилось перерабатывать, приспосабливать к своим «ретроспективным» задачам эти учения, следует, по моему мнению, понимать утверждение Плеханова о том, что славянофильство возникло «под сильнейшим идеологическим — хотя... отрицательным влиянием» Запада [с. 116].

Что же касается значения славянофильства для дальнейшего развития русской общественной мысли, то Плеханов писал, что «из мнений И. В. Киреевского — как и вообще из мнений славянофильской школы — выросла вся та реакционная политическая идеология, на которую доныне опираются все наши враги народной свободы и народного просвещения, и именно потому, что это правда, нам всем уже давно пора отделаться от того весьма распространенного мнения, согласно которому славянофильское учение заключало в себе какие-то прогрессивные элементы, та-

3. Советская литература

ких элементов в нем не было. Чтобы выразиться точнее, я скажу иначе: такие элементы были в нем близки к нулю» [125, т. XXIII, с. 103, 109].

Этой последней фразе обычно не придают значения или считают формальной отпиской Плеханова его критики из числа тех авторов, которые, особенно в последние годы, стремятся к реабилитации славянофильства, в том числе и к дезавуированию критики Плеханова, на том основании, что он-де не заметил пресловутых «прогрессивных сторон» славянофильства. Между тем фраза эта не является формальной отпиской. Она обобщает частные высказывания Плеханова, который отнюдь не игнорировал этих «прогрессивных сторон», но только давал им надлежащую оценку и отводил им надлежащее место.

Что он не игнорировал их, видно, например, из того, что Плеханов считал более предпочтительной точку зрения славянофилов, нежели взгляд Белинского, когда они, «указывая на решающее значение русского «быта», тем самым признавали зависимость общественного сознания от общественного бытия» [125, т. XXIII, с. 65, примеч. 1]. Плеханов, разумеется, не отрицал и того, что в славянофильстве содержался протест против крепостного права, требования свободы печати, хотя и полагал, не без основания, что эти идеи не вытекали «из сущности славянофильского учения» [с. 103, 107]. Плеханов, как мы видели, в известной мере отличал славянофилов от представителей идеологии официальной народности, хотя и думал, что эти различия касались не столько теории, сколько «практических отношений».

Таковы наиболее существенные идеи, которые высказывал Плеханов, анализируя идеи славянофилов и их место в истории русской общественной мысли, хотя он высказывал и множество других мнений и суждений о них, сделав немало тонких наблюдений, сопоставлений, заключений.

3. Советская литература

Как видно из всего изложенного, к исследованию славянофильства советская наука подходила, имея уже в своем распоряжении богатый опыт просветительской революционно-демократической критики этого течения русской общественной мысли. Она имела в своем распоряжении также либеральную (в том числе либерально-критическую) и апологетическую литературу — как на русском, так и на иностранных языках.

По ряду обстоятельств, по которым русский идеализм, даже прогрессивной направленности, а уж тем более консервативный и реакционный, почти не исследовался до 50-х годов XX века, в орбиту внимания советских историков философии в это время почти не попадало и славянофильство. Правда, в более общем смысле, как течением общественной мысли в целом, славянофильством занимались историки, литературоведы, экономисты, и в их исследованиях затрагивались некоторые из вопросов, занимавших наше внимание при изучении философии славянофильства.

Основные проблемы, которые затронуты литературой, использованной нами в соответствующих разделах книги — это проблемы социально-политической сущности, классовой природы славянофильства (решаемые более или менее единогласно в том смысле, что славянофилы были идеологами русских помещиков, стремящихся приспособиться к неизбежному капиталистическому развитию России); это, далее, проблемы отношения к революционному движению (решаемые в том смысле, что славянофилы боялись развития революционного движения и революционного сознания народа). Мы рассмотрели также его позицию в национальном вопросе (национализм и панславистские тенденции); его отношения к другим направлениям русской общественной мысли – а) официальной идеологии (славянофильство и официальная народность различались как направления внутри одного лагеря — дворянского) и б) идеологии Просвещения, революционного демократизма (хотя в поисках союзника по борьбе с царизмом, в поисках основы для некоторого единства действий представители этого лагеря стремились выявить в славянофильстве и критический по отношению к русской феодальной действительности элемент, а также и элементы общенационального протеста против подражательству Западу, — они понимали несостоятельность и ретроградный характер славянофильской идеологии в целом, особенно философии, и подвергали славянофильство всесторонней и острой критике).

При всем том с конца 30-х годов выявилась и периодически вновь возникала тенденция несколько иначе решить именно этот комплекс вопросов. Возникает стремление отчасти пересмотреть решение вопроса о социально-политической, классовой природе славянофильства, посчитать большим удельный вес прогрессивных идей в нем и невозможным установление некоторой резюмирующей его оценки. В начале 1970-х годов появилось стремление распространить эту реабилитационную тенденцию и на философские идеи славянофильства.

Поскольку эта тенденция не только по существу, но и по намерению ее представителей есть стремление пересмотреть оценку славянофильства, сложившуюся в марксистской литературе со времен Плеханова и утвердившуюся в основной советской литературе, и в известной мере оградить славянофильство от марксистской критики, я и считаю целесообразным именовать эту тенденцию так, как уже неоднократно это делалось, а именно как стремление к реабилитации славянофильства.

Тенденция эта зародилась в среде историков, и ее первым представителем, насколько мне известно, был Н. Державин. В статье «Герцен и славянофильство» [169] он определяет социальную природу и политическое лицо славянофильства 40-х годов существенно отличным от традиционного образом: «Московские славянофилы 40-х годов, – пишет Н. Державин, – представляли собой группу националистически настроенной либеральной буржуазии» [169, с. 126]; они выросли и воспитались на «традициях национально-освободительного движения, воспринятых от европейской буржуазии начала XIX века» [с. 127]. Итак, представители «либеральной буржуазии», воспитанные на традициях «национально-освободительного движения», а не идеологии консервативного дворянства, возросшие на традициях консервативной западноевропейской мысли, «правой» интерпретации Гегеля, позднего Шеллинга и идеологов европейской реставрации — вот кто такие славянофилы!

Вторым шагом в развитии этой тенденции был доклад С. С. Дмитриева в Институте истории АН СССР, опубликованный вместе с обзором его обсуждения в журнале «Историк-марксист» [170]. С. С. Дмитриев уже прямо выступал против концеп-

ции славянофильства, выдвинутой Г. В. Плехановым, и, ссылаясь на сложность славянофильства, утверждал, что наряду с «реакционными началами в нем были заключены иные начала, отнюдь не реакционные для своего времени» [170, с. 91].

Следует отметить, что многие из участников дискуссии по докладу С. С. Дмитриева в Институте истории АН СССР, приветствуя его стремление к более конкретному и детальному исследованию славянофильства, отметили, что автор доклада преувеличил прогрессивные стороны славянофильства, и подвергли критике его суждения по этому поводу. Может быть, под влиянием этой критики С. С. Дмитриев в статье, вышедшей позже, подчеркивая наличие в славянофильстве и прогрессивных, и консервативных сторон, писал, что «в целом славянофильство в общественно-идейной борьбе 40-х — 50-х годов имело консервативный характер» [171, с. 42]; «по своей классовой сущности славянофильство являлось помещичьей теорией» [с. 45]; «славянофильство, обращенное «к преданиям старины глубокой», осталось в стороне от широкой столбовой дороги развития русской общественной мысли» [с. 49].

Следует здесь заметить, что его взгляды на проблему социальной сущности и исторической функции славянофильства не были неизменными. Сперва С. С. Дмитриев считал их позицию защитою «широко понятых интересов помещичьего класса», отличаемую от позиции «помещиков-«плантаторов», помещиковкрепостников». В более поздней своей статье он утверждал, что «взгляды славянофилов были идеологией буржуазно-помещичьей, по ее политической направленности либерально-консервативной» [172, с. 303], хотя и писал, что «по ряду вопросов их (славянофилов и идеологов «официальной народности». -3. K.) точки зрения соприкасались» [там же], в частности в «панславистских устремлениях» [там же]. Все же и в этой статье С. С. Дмитриев делал основной упор на выявление так называемых прогрессивных сторон славянофильства. Наконец, в статье на ту же тему в Советской исторической энциклопедии [173] он делает шаг назад — к своей исходной позиции 40-х годов, варьируя приведенную формулу определения «политической направленности» идеологии славянофильства за счет исключения из нее указания на

«консервативность» и определяя ее только как «умеренно-либеральную» [173, с. 34].

Но вернемся к 40-м годам. Через несколько лет после доклада С. С. Дмитриева появилась книга В. М. Штейна «Очерки развития русской общественно-экономической мысли XIX—XX вв.» [174], где в специальной главе о славянофильстве эта степень была существенно увеличена. В. М. Штейн стремился доказать, что славянофильство было в основном, по преимуществу прогрессивным тетением русской мысли. Признавая противоречивость славянофильского учения, он восклицает: «Но все же должен быть в нем какой-то стержень! Неверно, что славянофилов тянет только назад. Все своеобразие их учения заключается в том, что они одновременно стремятся и назад и вперед, причем тяга вперед явно доминирует» [174, с. 210].

Начало было положено — требование реабилитации было выдвинуто, первые попытки такого рода были сделаны.

Дальнейший (после работы В. Штейна) интерес к выявлению и анализу прогрессивных сторон славянофильства, инициатива в исследовании этих проблем были проявлены в литературе по истории русской философии — в работах А. Галактионова и П. Никандрова, которые, однако, не распространили этой инициативы на собственно философские идеи славянофилов, инициатива же в этом последнем деле принадлежит литературоведам, а не философам.

Помня об этих приоритетах, скажем несколько слов про дискуссию о славянофильстве 1969 года, а уж затем вернемся к собственно историко-философской литературе вообще. Эта дискуссия была весьма многосторонней и вышла за пределы намеченного — быть дискуссией о литературно-критических идеях славянофилов. Крайними приверженцами традиции в этой дискуссии выступили С. Покровский [175], А. Дементьев [176] и В. Кулешов [146]. Крайними приверженцами противоположной тенденции — стремления к реабилитации славянофильства — инициатор дискуссии А. Янов [177, 178], А. Иванов [179] и В. Кожинов [34]. Остальные участники дискуссии — Б. Егоров [180], Л. Фризман [181], Е. Маймин [50], С. Дмитриев [49] и автор заключительной статьи С. Машинский [51] — занимали более или менее

среднюю линию, тяготея, как мне кажется, к традиционной точке зрения.

В эволюции советской историографии славянофильства дискуссия эта в целом сыграла двойственную роль. В дискуссии были развиты и сложившаяся со времен Плеханова традиция, и тенденции, намеченные работами Н. Державина, С. Дмитриева, В. Штейна, А. Галактионова и П. Никандрова.

Следует заметить, что тенденция к реабилитации славянофильства в советской литературе все время подвергалась критике. Против нее возражали Б. Б. Кафенгауз, Н. М. Дружинин, Ловецкий, Н. Цаголов, А. Дементьев, подвергший критике Н. Державина и С. Дмитриева (1951), И. Рябков (1962), В. Малинин (1967), А. Хайкин, критически рассмотревший эту тенденцию в целом в аспекте истории этики, и автор этих строк при характеристике советской историографии славянофильства (1970).

Реальный положительный результат этой дискуссии состоял, по моему мнению, в том, что была выявлена настоятельная необходимость конкретней исследовать славянофильство со всех его сторон. И хотя инициатор дискуссии А. Янов и некоторые ее участники имели при этом в виду, что надо конкретней представить себе прогрессивные его стороны, сама дискуссия показала, что и о так называемых консервативных и реакционных сторонах славянофильства мы писали до сих пор столь же недостаточно конкретно и детально, как и о прогрессивных.

Удивительно, однако, что, как ни «сердились» даже самые «правые» участники дискуссии, апологеты славянофильства и борцы с «вульгарно-социологической» «антиславянофильской традицией», все-таки никто из них не заявил о необходимости пересмотра основной — традиционной — социально-политической квалификации славянофильства как идеологии дворянской, помещичьей. А. Янов, усматривавший в славянофилах активных и самоотверженных борцов с пороками русской действительности 63 и ратовавший за резкое противопоставление славянофилов

и охранителей, тем не менее утверждал в своей заключительной статье, что «славянофилы были утопистами и реакционерами в самом глубоком и точном смысле этого слова». Это, конечно, еще не есть утверждение дворянской сути славянофильской идеологии, но это уже не очень-то апологетическая формула, потому что кто же из приверженцев традиционной оценки славянофилов не согласится с тем, что славянофилы подвергли реакционно-утопической критике русскую действительность.

И в этом смысле представляется, что упреки, сделанные представителям «левой» фракции дискуссии в том, что они держатся традиционных взглядов и не реагируют на требования конкретизировать наши исследования славянофильства (этот упрек отчасти бросает им С. Машинский), недостаточно осмысленные. Ибо в чем «упорствуют» эти представители — С. Покровский, А. Дементьев, В. Кулешов? Именно в том традиционном марксистском тезисе, выдвинутом и обоснованным еще Плехановым и не поколебленным дискуссией, — что славянофилы были идеологами русского дворянства, русских помещиков. Ведь когда С. Покровский говорил, что славянофильство не является загадкой, как необоснованно утверждал А. Янов, то он имел в виду прежде всего именно это.

А. Янов с статье в «Вопросах философии» и в выступлении на дискуссии был озабочен поисками новой методологии для изучения консервативных идеологических течений. Мне очень понятен этот пафос, я также заражен и руководим им, занимаясь проблемами методологии историко-философского исследования, включая и проблемы терминологии. Но стоит ли нам в поисках нового отказываться от достигнутого? Вряд ли! И здесь я имею в виду социальный, классовый анализ идеологических течений. Думается, что, если бы А. Янов вел свои поиски нового, отталкиваясь от этой базы, он достиг бы большего, и, думаю, пришел бы

⁶³ Сильнее, нежели в дискуссии, эта тенденция во взглядах А. Янова проявилась в его статье в «Вопросах философии», напечатанной в то же время, в которое проходила дискуссия, так что он ссылается на ста-

тью «Вопросов философии» в исходной дискуссионной статье; тут он прямо заявил, что стереотипом славянофильства является «народ—свобода», а «позитивная социальная функция» его состояла в борьбе с «политическим идолопоклонством, с чудовищной религией государства» [182, с. 101].

к тем же выводам, что и ненавистные ему традиционалисты. Никто из них не отрицает ни совершенно определенных различий между славянофилами и представителями официальной народности, ни элементов протеста в выступлениях славянофилов 64, ни тем более «позитивной функции» их поисков в области славистики, истории России, истории фольклора и т. п. (чем особенно озабочен другой рыцарь апологетики славянофильства — А. Кожинов). Но все дело в том, что «традиционалисты» не дают обмануть себя, как это делает А. Янов, этими иллюзорными идеологическими формами, поскольку в поисках новых методов они

(Янов и др.) утратили метод социального анализа. Если бы А. Янов руководствовался им, он не удивлялся бы тому, что дворянские идеологи протестуют, критикуют, подвергаются гонениям и т. д., несмотря на то что их протест был «реакционно-утопическим», каковым, по его же формуле, является протест славянофилов; он не удивлялся бы тому, что, по мнению «традиционалистов», славянофильство относится к другому «виду» того же рода, что и официальная народность, - традиционная формула Плеханова и его преемников, согласно которой славянофилы — «вид» родовой квалификации «дворянская идеология». Предложенное А. Яновым разделение «реакционной идеологии», по крайней мере, на два типа – «охранительную» и консервативную» [182, с. 100], - которое, по-видимому, он и выдает за результат своих методологических поисков «некоторых основных понятий, необходимых для анализа реакционных идеологий», и предлагает как решение «загадки» славянофильства «на новой методологической базе» с учетом «современной социологии» [178, с. 90] и новой терминологии («набор связей», «элементы системы», «структура системы», «стереотип», «генетический код» [см.: 182, с. 100]), — все это и есть давно установленное марксистской литературой разделение «видов» реакционной «дворянской идеологии» как родового для славянофилов и официальных идеологов понятия. И тогда бы по-новому и гораздо более осмысленно зазвучали те места его заключительной статьи, где он проводит доказательство того, что реакционность и протестация, и даже реакционность и обращение к народу, вполне совместимы. В самом деле, если и пора с чем-то нам покончить в этой области историко-идеологических исследований, так это с какой-то детской наивностью в представлении о реакционном или консервативном идеологе. Нельзя представлять их себе в виде неких драконов, изрыгающих пламя из уст, что бы они ни говорили, так что наличие какого бы то ни было протеста и даже просто здравой мысли уже лишает нас права считать их «охранителями». Достаточно отойти от суммарной, групповой характеристики охранителей, чтобы убедиться, что с их уст слетали нормальные человеческие суждения и что даже их деятельность имела свою «позитивную функцию», будь это даже Аракчеев или Николай I.

⁶⁴ Сошлюсь на Н. Г. Сладкевича, одного из ранних представителей традиционной марксистской оценки славянофильства, выступившего еще в 40-х годах, а затем и в начале 60-х годов, который тоже еще задолго до дискуссии 1969 г. писал, что «реакционный характер критики Петра со стороны... печати славянофильского и неславянофильского толка сочетался с мыслями, на которых лежал отпечаток оппозиционного отношения к полицейскому режиму в стране» [142, с. 232]. Подобных высказываний марксистских традиционалистов можно привести немало! В общем-то, наличие струи протеста в политической идеологии славянофильства, которое кажется мнимым новаторам чуть ли ни открытием, которое должно существенно изменить наши представления и оценки славянофильства, давно было не только высказано, но и осмыслено в духе традиции и давно стало банальностью, которая ясна даже и немарксистским авторам. Так, даже американский ученый, Ричард Пайпс, приезжавший к нам на XIII Международный конгресс исторических наук в августе 1970 г., к которому мы в меньшей степени, чем к А. Янову, можем предъявить претензии по части необходимости проведения социального анализа идеологических явлений, понимает, что сам по себе протест и критика русского самодержавия не являются еще прогрессивностью. Р. Пайпс понимает, что к середине 50-х годов XIX века участники «жарких обсуждений будущего России» (т. е. славянофилы в их числе), и даже те из них, которые были «поборниками консерваторов», «отвергают status quo», стремятся «изменить его на собственный лад» [183, с. 4]. Я, разумеется, не присоединяюсь к концепции Пайпса, но хочу лишь подчеркнуть, что протест против существующей официальной действительности, критика ее вполне могут осуществляться в рамках консерватизма и не есть сами по себе, без учета содержания этих протестов и критики, признак прогрессивности.

Действительное содержание иллюзорных форм и формул различных концепций славянофилов должен раскрыть теоретический и, особенно, классовый анализ. Это позволит понять, что значат с теоретической точки зрения и что значат в социальном смысле те или иные, иногда и попросту демагогические, а иногда и объективно, непреднамеренно закамуфлированные, их теоретические построения.

Впрочем, дискуссия 1969 года показала, что вопрос о социальной природе славянофильства в целом — как об идеологическом явлении русской общественной жизни 40-х — 50-х годов — решен в марксистской литературе. В целом дискуссия углубила то, к чему пришла марксистская мысль при исследовании славянофильства на предшествующем этапе своего развития. Она потребовала, чтобы все это и многое другое, о чем вообще в нашей литературе почти не было речи, должно быть изучено более подробно, детально, доказательно, что эпоха общих работ и обзоров, сводных характеристик и скороспелых обобщений для этой темы уже прошла и наступила пора специальной научной обработки предмета.

Теперь же мы должны, как и обещали, рассмотреть проблему славянофильства в историко-философской литературе.

Разделы в обзорных курсах истории русской философии 65 и эстетики 66, статьи об отдельных проблемах и представителях философии славянофильства 67, диссертации 68 и разделы в монографиях о русских философах и русской философии 30-х — начала 60-х годов XIX века выдержаны в целом в той марксистской традиции, о которой до сих пор шла речь и в русле которой написана настоящая книга. Нет поэтому необходимости характеризовать эти работы. Но нужно отметить одну общую черту: за очень небольшим и несущественным исключением (только что назван-

ные статьи Д. И. Чеснокова, З. А. Каменского, А. А. Галактионова и П. Никандрова и соответствующих глав в двух их курсах по истории русской философии), эти работы характеризуют философию славянофильства в целом как единую школу. Надо признать, что такое осознание национальной философии представляется ее осознанием на самом высшем из желаемых уровней. Но вот беда — все эти обобщения были сделаны прежде, чем осуществлены детальные и конкретные исследования философских идей каждого из славянофилов, в том числе и тех двух главных теоретиков и основоположников славянофильства, которые были предметом изучения в настоящей книге. Такой способ характеристики мнений ведет к чрезвычайному хаосу. В неоднородном, отчасти эволюционировавшем, представленным большим числом лиц учении славянофилов исследователи могли найти – и находили – поистине то, что хотели и скрепляли эти — иногда уникальные! — находки нитями аподиктических связей, констатируя единство взглядов разных славянофилов, уверяя нас в том, что таким образом реконструировались идеи школы.

И напрасно! Никакой уверенности в такой аподиктичности мы не испытываем, тем более что методику подобной реконструкции в нашей науке только еще начинают разрабатывать, а некоторые историки философии и вообще отрицают возможность, да и целесообразность такой реконструкции. Подобных реконструкций можно осуществлять сколько угодно и весьма разнообразных типов и направленности, и каждый исследователь, как бы ни отличалось его мнение от мнения другого, может считать свое мнение ничем не хуже другого.

Та линия на реабилитацию славянофильства, которая в конце 30-х и в 40-х годах XX века наметилась в литературе по русской истории и истории экономической мысли, перекинулась в 60-х и на специальную литературу о философии славянофилов. Явление это — а именно высокая оценка философии славянофилов как учения европейского уровня, — вообще говоря, не новое. С ним мы столкнулись, изучая оценки этой философии, данные в середине XIX века, и в начале XX, с ним мы встретимся и в зарубежной литературе последних десятилетий.

⁶⁵ И. Иовчука (1942), З. Смирновой (1955), А. Галактионова и П. Никандрова (1961, 1970), М. Григорьяна (1968).

^{66 3.} Смирновой (1963).

⁶⁷ Д. Чеснокова (1939, 1940), И. Рябкова (1962), З. А. Каменского (1962, 1970, 1970), В. Малинина (1967), Б. Парамонова (1969, 1969), М. Григорьяна (1970), С. Новикова (1972), А. Хайкина (1972).

⁶⁸ Б. Парамонова (1971), С. Новикова (1973).

3. Советская литература

Но, повторюсь, в советской историко-философской литературе в 60-е годы XX века ситуация изменилась. Как ни расходились мнения исследователей идеологии славянофилов, до начала 60-х годов все они были единодушны в том, что философия славянофилов являлась наиболее консервативной частью их учения и, насколько мне известно, никогда не заходила речь о том, что сколько-нибудь существенные «прогрессивные идеи» содержатся и в ней. И вот теперь в нашей литературе заходит речь о заслугах славянофилов в философии.

Как отнестись к этой новой для советской науки реабилитационной тенденции? Вопрос этот прежде всего касается нашего отношения к так называемому рационализму в истории философии, к критике рационализма в истории западноевропейской и русской дореволюционной философии, т. е. к нашему отношению

к иррационализму.

Разумеется, в настоящей книге нельзя решить всех этих задач — они должны решаться в специальных работах и исследованиях. Но что мы должны сделать, так это выявить и в самых общих чертах рассмотреть само это явление, саму эту тенденцию. Прежде всего необходимо установить библиографию вопроса, которой я умышленно не касался в перечне работ, приведенном выше.

Первым «реабилитационным» выступлением в литературе истории отечественной философии были две статьи А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова: «Историко-социологические взгляды К. Аксакова» [184] и «Славянофильство, его национальные источники и место в истории русской мысли» [185], хотя в известной мере авторы сами дезавуируют их главой «Историко-социологическая и философская концепция славянофилов» в вышедшей позже их книге «Русская философия XI—XIX веков» [186]. Далее эта тенденция выявилась в статье А. Янова «Славянофилы и К. Леонтьев» [182], в его диссертации «Славянофилы и К. Леонтьев» [187] и в уже известных нам двух его статьях в дискуссии 1969 года, хотя и родственных по духу идеям другим названным работам, но не относящимся к литературе по истории философии. Но далее всех зашли по этому пути В. Кожинов, выступивший в дискуссии 1969 года, а также Р. Гальцева и И. Роднянская

в неоднократно уже упоминавшихся статьях 5-го тома «Философской энциклопедии» — «Славянофильство» и «Хомяков» (эти статьи состоят из двух конфронтирующих по сущности, по направлению частей: первой, написанной автором этих строк, и второй, написанной совместно двумя названными авторами).

Говоря о двух статьях и книге А. Галактионова и П. Никандрова, следует отметить, что является некоторым преувеличением обвинение их в том, что они распространяют реабилитационную тенденцию на философию славянофилов. Точнее было бы сказать, что они переносят эту тенденцию из исторической и экономической литературы в литературу по истории отечественной философии, но в том же виде, в каком она сформировалась там, т. е. в виде подчеркивания и некоторого преувеличения пресловутой прогрессивности славянофильского учения и стремления сдвинуть «влево» его социально-политическую характеристику.

Притом авторы проделали своеобразную «синусоидную» эволюцию: от вполне традиционной для марксистской литературы позиции в книге «История русской философии» [188; см. общую характеристику славянофильства на с. 217—218, а также последующие характеристики воззрения Хомякова и И. Киреевского] через стремящиеся к реабилитации славянофильства статьи 1965 и 1966 гг., в которых они доходят до самопокаяния относительно книги 1961 г., подвергая себя, а заодно и всю традицию оценки славянофильства в марксистской литературе, начиная с Плеханова, критике, к книге 1970 г., где они в значительной мере дезавуируют (хотя уже и без нового покаяния) позицию своих статей и, по сути дела, хотя и с некоторой конкретизацией традиционной марксистской точки зрения на славянофильство, возвращаются на исходную позицию.

Мы можем, к счастью, не подвергать подробному анализу и критике «мятежные», «отступнические» статьи А. Галактионова и П. Никандрова, во-первых, потому, что эти «блудные сыновья» в общем-то вернулись в отчий дом; во-вторых, потому, что в печати заблуждения двух их статей уже были подвергнуты весьма убедительной и достаточно подробной критике (в специальной статье В. А. Малинина «О социальных и теоретических истоках славянофильства» [189] и в работе А. Хайкина [47]), и, в-треть-

их, потому, что даже и в главной «реабилитационной статье» 1966 г. А. Галактионов и П. Никандров остаются верны марксистской традиции в том, что представляет предмет нашего специального внимания, — в оценке собственно философских взглядов Хомякова и Киреевского, в которых они справедливо видят главных теоретиков славянофильства. «Религиозно-идеологическая философия, — пишут они, — была существенной частью идеологии славянофильства и отражала наиболее реакционную сторону их воззрений»; «религиозно-идеологическое миросозерцание, пронизывает и историко-социологические построения славянофилов... Хомякова, И. Киреевского, К. Аксакова и Ю. Самарина» [185, с. 126].

Однако, если А. Галактионов и П. Никандров, в сущности, не вышли за традиционные рамки в оценке философских идей славянофилов, то сама эта тенденция к реабилитации не пресеклась на них, а через усиление за пределами философской проблематики в работах и выступлениях А. Янова захватила уже собственно философскую область в выступлениях В. Кожинова, Р. Гальцевой и И. Роднянской.

В. Кожинов провозгласил необходимость расширения плацдарма реабилитации. Конечно, «очень важно», по его мнению, выяснить «общую социальную позицию славянофилов», «но при этом еще не затрагивается специфическая сущность учения славянофилов», которая заключена в «утверждении принципиальной самобытности России», «в особенности самой русской мысли» [34, с. 126].

Оставляя в стороне спорные оценки В. Кожиновым других сторон славянофильского учения, рассмотрим его точку зрения именно на философские идеи славянофильства, под которыми он подразумевает главным образом идеи Киреевского. В целом она состоит в том, что основатели славянофильства «были глубокими самобытными мыслителями» [34, с. 118], что они подвергали плодотворной критике западноевропейскую рационалистическую традицию [там же], что «иные размышления И. Киреевского предваряют те идеи, которые стали всеобщими лишь через столетие» [там же], что философская мысль славянофилов обладала «глубиной и богатством» [с. 119], что их сочинения «рас-

крывают перед любым непредубежденным читателем богатство и глубину идей» [с. 129], причем касается эта характеристика не «социальной позиции», а «специфических идей славянофилов, их многогранной и сложной философии» [с. 128], что «в основных философских исканиях славянофилов» нет «никакого староверства» — «это искания людей, стоящих на уровне современной мировой философско-научной мысли» [с. 131].

В пределах этой концепции, все без исключения пункты которой опровергаются материалами и выводами предшествующих глав нашей книги и которая резко отличается от той, которая сложилась в советской литературе и до В. Кожинова никем не оспаривалась, прослеживаются две противоречащие друг другу интерпретации философских идей славянофилов. Одна дается на основе противопоставления их философии экзистенциализму, другая — на основе ее характеристики, данной западногерманским «Философским словарем» (перевод которого был у нас напечатан в 1961 г.) и рассмотрения некоторых высказываний Киреевского.

Первая из этих двух интерпретаций строится на утверждении того, что «философия славянофилов... несовместима с экзистенциализмом» [34, с. 128]. В антитезисах славянофильской философии и экзистенциализма В. Кожинов характеризует первую следующими чертами:

- 1) включение в нее «понятия о народе», ее определяемость «народной идеей»;
- 2) отсутствие «иррационалистической, принципиально антинаучной закваски»;
 - 3) проникнутость «пафосом историзма» и
- 4) стремление «к практическому, реальному претворению своих идей в жизнь народа» [34, с. 128—129].

О первом пункте этого противопоставления я не буду говорить, так как он характеризует философию славянофилов лишь опосредованно, и мы видели, каково было истинное отношение Киреевского и Хомякова к народу и их «народная идея».

Что касается второго пункта — об отсутствии у славянофилов «иррационалистической... закваски», — то это утверждение неверно и, как увидим, противоречит тому, что говорит сам же

3. Советская литература

В. Кожинов в своей второй интерпретации славянофильской философии. Я позволю себе не доказывать здесь тезис, что, вопреки, уверениям В. Кожинова, эта философия была проникнута религиозным иррационализмом, поскольку я уже имел возможность подробно обосновать это в тексте книги.

Несостоятелен и третий пункт этой концепции — утверждение о «пафосе историзма». Славянофильская философия — принципиально метафизическое, антидиалектическое учение.

И, наконец, четвертая черта — стремление «к практическому, реальному претворению своих идей в жизнь народа» — ни в коей мере не свойственна славянофильству. Что бы ни понимал В. Кожинов под словами «стремление... к претворению», такого стремления у славянофилов не было. Из множества общественных группировок России 40-50-х годов XIX века славянофильство было едва ли не самым инертным в практическом отношении славянофилы 40-50-х годов не преподавали, толком не создали журнала, не печатали книг, да и статьи их (многие принципиальной важности) появились лишь после смерти авторов. Какое уж там «стремление к претворению»! Для страны, где одни группы организовывали восстание, другие вели систематическую литературную пропаганду, третьи ходили в народ, четвертые организовывали тайные кружки и революционное подполье, — для такой страны смешно считать «стремящимися к претворению своих идей в жизнь народа» группу лиц, подобную славянофилам! Да и что могли они претворять? Допетровские общины? Принципы перестройки мышления? Нет, у ранних славянофилов, по самой сути их учения, не было даже и сферы, где они могли бы выступить практическими деятелями!

Нельзя при характеристике этой интерпретации славянофильского учения не обратить внимания на то, что, искажая его таким образом, В. Кожинов осуществляет относительно славянофильства то, что принято у нас называть «приукрашиванием»: он приписывает этому учению черты, которых у него не было, но которые, если бы они ему были присущи, давали бы ему право на внимание и симпатии исследователя и читателя. В. Кожинов элиминирует из славянофильства присущие ему отрицательные черты — иррационализм, антиисторизм, удаленность от практической деятельности — и приписывает ему черты с обратным знаком, т. е. такие, которые составляют элементы традиции передовой общественной мысли.

Вторая интерпретация славянофильской философии В. Кожиновым состоит в том, что он, вслед за словарем Шмидта, утверждает: «Реальная и существенная основа философского творчества» славянофилов, как самобытных и глубоких мыслителей, состоит в следовании платоновской традиции, в то время как западноевропейская следовала традиции аристотелевской; опираясь на эту традицию, истинно русские мыслители постигали мир в некоей полноте духовных сил, в то время как западноевропейцы постигали его разные стороны разобщенными, разорванными. Славянофилы подвергли критике западноевропейский рационализм, противопоставив ему идею полноты познания — идею "существенности" его» [34, с. 128].

В. Кожинов приводит формулировку И. Киреевским идеи «существенности», бессодержательность которой мы вскрыли в разделе о его гносеологическом учении. «Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступно. Только существенность может прикасаться к существенному. Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий. Законы разума и вещества, которые составляют его содержание, сами по себе не имеют существенности...» [цит. по: 34, с. 128]. Эта формула не является наиболее откровенной и законченной формулировкой гносеологической точки зрения славянофилов и самого Киреевского, так как в ней не видна религиозная завершенность идеи «существенности» и отсутствует центральное в этом отношении для славянофилов противопоставление западноевропейского рационализма мистической православной религиозности. Но и эта формула свидетельствует об иррационалистичности философии славянофильства.

Впрочем, нельзя не отметить, в целях соблюдения объективности характеристики интерпретации славянофильской философии В. Кожиновым, что сам он здесь ничего не говорит об ее иррационализме, а в первой интерпретации даже и отрицает ее. Но объективно сущность славянофильской идеи «существенности» именно такова, и В. Кожинов чрезвычайно высоко ценит

именно эти идеи славянофилов. Ему представляется недостаточными «восхищения» Герцена по поводу того, «что И. Киреевский в 1830-х годах на десять лет опередил развитие европейской мысли» [34, с. 128]. По мнению В. Кожинова, эти идеи имели величайшее значение, и именно в этой связи он заявляет, что «иные размышления И. Киреевского предваряют те идеи, которые стали всеобщими лишь через столетие».

Таким образом, эта вторая интерпретация славянофильской философии В. Кожиновым сводится к утверждению, что, следуя платоновской традиции, славянофилы, в особенности Киреевский, развили концепцию «существенности» и были философами всемирно-исторического значения.

Относительно этой второй интерпретации следует сказать, что она, в отличие от первой, в основном адекватно воспроизводит идеи славянофилов, если только учесть, что идея «существенности» есть идея иррационалистическая и что предложенная словарем Шмидта и воспринятая В. Кожиновым оценка славянофильских идей как интерпретация платоновской традиции есть слишком определенное, слишком одностороннее развитие намека, содержащегося в работах Киреевского. Как мы помним, у него есть лишь мысль о большем соответствии философии Платона духу православия, чем других школ античной философии; прямого утверждения о платоновской традиции как основе самобытной русской мысли у славянофилов не было и быть не могло, так как такой основой они считали самое православную религию.

Тенденцию к реабилитации философии славянофильства содержит и часть статьи «Славянофильство» в V томе «Философской энциклопедии», написанная Р. Гальцевой и И. Роднянской. Она чрезвычайно напоминает статью В. Кожинова по устремленности и методу. Устремленность ее состоит в доказательстве того, что «славянофилы представляют собой творческое направление русской мысли» [64, с. 27] и что именно «в мышлении славянофилов выявляется своеобразное лицо русской философии» [с. 28].

Однако творческим в собственном смысле этого понятия, и в особенности применительно к философии, славянофильство не было — мы видели по анализу всех составных частей философ-

ского учения и Киреевского, и Хомякова, что они не сумели создать ничего плодотворного и даже вразумительного, что они потерпели крах, пытаясь дать критику западноевропейской философской традиции и, особенно, стремясь построить собственную философскую систему.

Не менее произвольно и антиисторично второе из двух приведенных утверждений. Как бы ни относились Р. Гальцева и И. Роднянская к материалистической и диалектической традиции в русской философии, к просветительству, связанному с диалектикой, к русскому идеализму, как бы ни относились они и к той традиции в истории русской философии, к которой они примыкают этим своим заявлением, и к той традиции, которую они им отвергают, вряд ли даже они — вполне справедливо рассматривая славянофильство в противопоставлении другим течениям русской философии середины XIX в., - будут утверждать, что русские просветители-деисты и идеалисты Чаадаев и Надеждин, Станкевич и Грановский, материалисты Белинский и Герцен, Чернышевский, Писарев и другие русские мыслители XIX века, конфронтирующие со славянофильством, в меньшей мере, чем Киреевский и Хомяков, могут считаться представителями и выразителями русской мысли.

Метод построения этой концепции славянофильской философии состоит у Р. Гальцевой и И. Роднянской в том же, в чем и у В. Кожинова, — в ограждении славянофильства от критики с помощью отрицания того, что ему присущи философские идеи, которые дискредитировали себя. Пользуясь этим методом, авторы статьи утверждают, будто славянофилы (в отличие от Кьеркегора, в других отношениях близкого в философии к славянофилам) противостояли иррационализму в гносеологии с помощью идеи «соборности... как гарантии целостного человека и истинного познания» [64, с. 27]; будто «они избегали... националистического изоляционизма» [там же], и к «национализму и империалистическому панславизму» пришли не они сами, а лишь их «вульгаризаторы» Данилевский и Леонтьев [с. 28]; будто они не противостояли «овладению» западной культурой [с. 27]; будто они видели выражение последнего этапа западной философии только в «гносеологизме» (кстати, такого термина и понятия у Киреевского и Хомякова нет, его придумали авторы статьи) и «идеализме», которые и критиковали, в то время как на самом деле славянофилы, особенно Хомяков, видели это выражение также и в материализме (в частности, Фейербаха) как продукте гегелевской школы и направили свою критику на материализм не менее, чем на гегельянство.

Доказывать, что, представляя философию славянофилов в таком виде, Р. Гальцева и И. Роднянская стремятся скрыть ее существенные слабости и несостоятельность, нам нет необходимости после того, что мы сказали в главах этой книги и процитировали в надлежащих местах их статью. Нет в этом необходимости и при выяснении второй стороны их метода реабилитации славянофильства — расточении высоких оценок, призванных обосновать мнение этих авторов о «творческом» характере философии славянофилов.

На первое место здесь надо поставить пресловутую критику западной цивилизации, явившейся «концептуальным завершением» «темы кризиса западной культуры», «зазвучавшей в русской мысли с конца 18 в. и усилившейся к 30-м гг. 19 в.» [64, с. 27]. Развертывая именно этот тезис, Р. Гальцева и И. Роднянская говорят о том же, о чем писал и В. Кожинов, а именно что своей концепцией «цельного» «соборного» знания славянофилы преодолели западноевропейский рационализм, подвергли плодотворной критике весь тип западной культуры с его «торжеством рассудочности, эгоизма, утратой душевной целостности» и выступили как «ранние критики процветающей буржуазности» [там же]. Это развертывание имплицитно содержат в себе признание со стороны авторов того, что, во-первых, западная культура и философия действительно могут быть рассмотрены как нечто единое, характеризующее некоего осредненного «европейца», отличного от некоего столь же нивелированного единого «типа русского человека» [там же], что, во-вторых, Запад действительно вступил в кризисное состояние.

Далее, согласно этой интерпретации, именно славянофилам принадлежит монополия на действительное решение проблемы национальной, народной формы развития человечества, культуры, в то время как «западники» (кстати говоря, авторы статьи

пользуются этим термином для наименования всей противостоящей славянофильству прогрессивной русской мысли середины XIX века, не различая ее направлений и подразумевая под западничеством также и всю революционно-демократическую мысль) будто бы рисовали «единый путь для всех народов цивилизованного мира, рассматривали самобытность как аномалию» [64, с. 27]; будто славянофилам принадлежит монополия на критику Запада, в то время как «западники» некритически требовали устранения «аномалии» самобытности посредством исправления по образцам европейского прогресса».

Надо ли доказывать, что Р. Гальцева и И. Роднянская целиком находятся здесь во власти заблуждений? Разве европейская культура, философия да и сам «тип» европейского человека (как и русские культура, философия и человек) были едины? Разве Западная Европа не вступила в середине XIX века в полосу безнадежности, но тем не менее сохранила все необходимые потенции для преодоления трудностей своего развития? Славянофилы же если и критиковали буржуазность, то даже и не зная, что это такое, и критиковали ее с позиций патриархальных «справа». Заслуга же глубокой и плодотворной разработки идеи народности, национального момента развития человечества и человеческой культуры была осуществлена не славянофильской, а противостоящей ей философский традицией. Именно последней принадлежит заслуга более глубокой критики Запада, понимания его бед, но и его социальной неоднородности. Славянофилы же все более и более втягивались в национализм и панславинизм, руководствовались идеей национального превосходства и исключительности, религиозного мессианизма и т. д. и т. п. Иначе говоря. не было у них тех заслуг перед русской и тем более мировой философской мыслью, которые позволили бы считать эту философию - как думают и В. Кожинов, и Р. Гальцева, и И. Роднянская, — «творческим направлением русской мысли».

В чем же причина того, что эти авторы встали на путь реабилитации самой консервативной стороны идеологии славянофилов — их философии и историософии? В статье В. Кожинова это видно ясно, а в статье двух других авторов — лишь косвенно. Они встали на этот путь потому, что сами разделяют ряд положе-

Глава пятая. ОЦЕНКА ИДЕЙ КИРЕЕВСКОГО И ХОМЯКОВА

ний этой философии: они сами считают, что рационализм в том широком смысле, в каком его понимали Киреевский и Хомяков, оказался несостоятельным; что его преодоление должно произойти на путях иррационализма — «целостного» знания, посредством теории того типа, к которому принадлежит концепция «существенности» Киреевского (как думает В. Кожинов, видящий в гносеологии Киреевского и в его идее «существенности» познания великую ценность и глубокое предвосхищение), или типа концепции «соборности» и преодоления «гносеологизма» (как думают, по-видимому, Р. Гальцева и И. Родянская).

Может быть, В. Кожинов, Р. Гальцева, И. Родянская не согласятся с таким пониманием их собственного философского кредо. Мы были бы этому очень рады — и не только потому, что речь идет о наших товарищах, с которыми нам довелось немало вместе поработать, но и потому, что в этом случае была бы выбита основа из-под всего этого странного построения, ставящего себе целью реабилитировать не имеющего никаких серьезных шансов на возрождение философского учения славянофилов. Ибо ни один из мало-мальски существенных пунктов историко-философской, гносеологической, историософской, онтологической концепций Киреевского и Хомякова не выдержал ни теоретической, ни исторической критики.