

ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА В РАМКАХ СЛАВЯНОФИЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

Исследуется становление славянофильского национального дискурса в аспекте определения парадигмы развития русской нации и выстраивания системы отношений с другими народностями в рамках единой государственности. Показывается разнонаправленность трактовки его базовых понятий, ставшей естественным результатом стадии становления славянофильства как течения общественной мысли. В работе рассматривается влияние проведенной славянофилами этнорелигиозной идентификации великорусской народности на формирование представлений о механизме межнационального взаимодействия и его возможной экстраполяции на российское многонациональное сообщество.

Ключевые слова: народность; национальность; духовные ценности; православие; общечеловеческие ценности.

Основывая свои воззрения на идеалистической философии, славянофилы исходили из безусловного доминирования духовной сферы в жизни человека и общества. Развитие народа представлялось им как процесс духовного и интеллектуального поиска, реализовавшийся посредством искусства, религии, философии [1. С. 164].

И.В. Киреевский отмечал разнонаправленность трактовки базовых понятий, показывающую незавершенность формирования национального дискурса в России. Так, апеллируя к славянской идентичности, российские интеллектуалы понимали под ней и национальную, и религиозную обособленность, и противопоставление России всей европейской цивилизации. Другое важнейшее понятие – «народность» – также интерпретировалось в широком диапазоне: и как обозначение фактически социальной категории – простого народа, и как элемент идеи национализма, и для определения воздействия религиозного фактора на народные обычаи [2. С. 322–323].

Наиболее ярко этот разброс в дефинициях продемонстрировал К.С. Аксаков, одним из первых попытавшийся систематизировать славянофильские представления об этногенезе. В своих ранних трудах он предложил вариант эволюции этнических образований от низших форм к высшим. К.С. Аксаков дифференцировал понятия «народ» и «нация». Под народом он понимал собственно человеческое сообщество, объединенное духовными факторами, языком. Народ проходил в своем развитии несколько стадий. Первичной была стадия нации, когда народ обособлялся, проявлял себя как некая отдельная, отличная от других народов общность. Стремление к национальной самодостаточности проявлялось в литературе, в национальных песнях. Однако народ, продолжая духовные искания, поднимался на следующую, высшую ступень – народность. Не отказываясь от своей сущности, субстанции, он через своих индивидуумов, наполнявшихся общечеловеческим, должен был прийти к отрицанию национальной ограниченности [3. С. 42–43].

Позже К.С. Аксаков существенно меняет содержание основных понятий. Анализируя результаты европеизации России, он акцентировал внимание на расколе русского народа, в результате которого его элитные слои становятся носителями чуждых, европейских национальных духовных ценностей, языка. Аксаков обозначил эту категорию как публику. Собственно народом мыслитель считал теперь только крестьян –

простонародье, оставшееся носителем русских национальных черт.

Таким образом, у славянофила «слово “народ” употребляется в двояком смысле, или оно означает всех, в союзе народном живущих, без различия сословий и в таком случае соответствует более слову “нация”, или же оно означает простой народ, низшее сословие, которое есть народ собственно. Понятно и законно употребление этого слова и во втором случае» [4].

В то же время стадиальность в определении этнических категорий, сохранившаяся в воззрениях К.С. Аксакова, была свойственна и другим славянофилам. В определении признаков первичного, племенного единства различий между ними не было. Единство происхождения, крови и языка, по К.С. Аксакову, формировали племя, породу. Однако этого было недостаточно для создания народа. Чтобы возвыситься от породы до народа, людям необходимо было обрести единое нравственное убеждение. Славянофил писал: «Союз породы не исчезает, – человек существует в теле, но, как и другие естественные явления в человеке, союз породы при единстве общего духовного убеждения переходит в союз народа, из связи естественной, животной становится связью духовной, человеческой» [5. С. 302–303].

Совокупность национальных черт, обусловленных естественной и духовной связью или, по определению Аксакова, «физиогномия, вся живая человеческая наружность народа», трактовались им как «народность» [5. С. 303]. Важнейшим элементом народности являлось «народное воззрение», т.е. национальное самосознание, которое обнаруживается, проявляется в общественном быте народа, языке, обычаях, песнях [6. С. 205].

Встал вопрос: что же составляло основу «убеждений»? Аксаков отрицал возможность их формирования на основе людских мыслей, теорий, идей или систем. В силу своей субъективности они всегда оставались мнением и не могли обрести всеобщего характера. «Следовательно, никакое человеческое мнение не может быть общим убеждением; следовательно, общим убеждением может быть только убеждение свыше» [5. С. 304]. В результате К.С. Аксаков пришел к выводу о возможности духовной консолидации народа только на основе религии – веры. Ею же обладал только русский народ. В Западной Европе идея народности – национальности стала обоснованием стремления к обретению национального единства. Но в случае с Италией и Германией славянофил видел движение к единству государствен-

ному. Не находя у немцев и итальянцев сформировавшихся убеждений, он предлагал рассматривать их по-прежнему как племена [5. С. 303]. Франция, по мнению славянофила, давно обрела государственное единство, но это не делало ее народом.

Отвергая на словах возможный упрек в попытке представить русский народ как единственный, поднявшийся на высшую стадию, К.С. Аксаков фактически признавал его уникальность в настоящем для себя времени, так как называл народами только евреев дохристианского периода и античных греков [5. С. 304–305]. В то же время он не считал переход русского народа на высшую стадию состоявшимся, а только указывал на наличие потенциала для этого. То есть религиозный фактор, по К.С. Аксакову, – не универсальная этническая доминанта, а элемент, являющийся в определенных исторических условиях консолидирующим тот или иной народ и создающий возможность для его духовного развития.

Близок к Аксакову в трактовке взаимоотношения этнических и религиозных факторов был Ю.Ф. Самарин, подобно большинству своих современников исходивший из отождествления народа с собирательной личностью. «Условиями народной личности», т.е. национальными чертами, славянофил определял язык, литературу, «историческую физиономию», «бытовые предания» [7. С. 326]. Народность же он рассматривал не только как национальные черты, характерные для данного народа в какой-то определенный период его развития, но как идеалы, основанные на высших началах, вере, которые не всегда сразу принимаются осознанно как народные, но которым он готов бессознательно следовать, воспринимая как единственно истинные [8. С. 150–151].

Если К.С. Аксаков при определении народа настаивал на дополнении факторов «единства породы» наличием единства духовного, религиозного, то А.С. Хомяков данные факторы противопоставлял. По его мнению, «признаками породы» являлись внешние признаки: цвет глаз, форма лица и т.д. Они были результатом не только происхождения племени, но и длительного воздействия природных явлений.

А.С. Хомяков первым поставил вопрос о приоритете национального самосознания в идентификации народа. Оно формировалось как результат развития народных обычаев, народной морали, нравственности, образа мышления и совместной исторической деятельности [9. С. 20]. Это сознание принадлежало только «личности народа» и было недоступно иностранцам, которые не могли его понять, даже выучив язык.

Принадлежность к народу у А.С. Хомякова не была связана с племенным родством, так как являлась результатом осознанного волеизъявления индивида «сознавать и любить нравственный и духовный закон, проявившийся (хотя, разумеется, не сполна) в его историческом развитии» [9. С. 8–9]. Именно религия определялась как приоритетное качество, характеризовавшее принадлежность к русскому народу, что ставило закономерный вопрос о том, насколько категория «народность» в интерпретации А.С. Хомякова могла рассматриваться как этническая.

Еще более данное противоречие заметно в рассуждениях И.В. Киреевского. Он указывал на существова-

ние у каждого народа базовых духовных ценностей, понятий, традиций, отражавшихся в национальном языке, в его религиозных, общественных и личных отношениях, – одним словом во всей полноте его жизни. Именно на их основе осуществляется культурное, духовное развитие [10. С. 146–147, 153]. Однако, по мнению Киреевского, особенности прошлого и современного ему состояния, уклада жизни русского народа не носили национального характера, равно и надежды на его процветание в будущем он не связывал с «природными какими-нибудь преимуществами словенского племени» [11. С. 224]. Источником уникальности истории, настоящего и будущего русского народа славянофил видел его духовные качества, ставшие результатом восприятия православия.

Таким образом, в славянофильской традиции проявилось два подхода к определению содержания понятия «народность». У Аксакова и Самарина это сумма духовных, физиологических свойств, составлявших сущность национальных качеств народа. У Хомякова и Киреевского религиозная составляющая абсолютно доминировала и поэтому народность не рассматривалась как национальная характеристика, а, скорее, была важнейшим маркером в отграничении православной и католической цивилизаций, каждая из которых включала множество этнических образований на разной стадии развития [11. С. 221–222].

Славянофильский национальный дискурс формировался в ходе развернувшейся в русской общественной мысли этно-религиозной идентификации великорусской народности на фоне мирового исторического процесса. Ее абсолютно доминирующим направлением становится выявление степеней воздействия процесса европеизации, начатого в эпоху Петра I, на российское общество. Данная проблема достаточно полно исследована в российской и зарубежной литературе. Автор считает важным остановиться на одном аспекте – раскрытии славянофилами механизма межнационального взаимодействия и его возможной экстраполяции на российское многонациональное сообщество.

А.С. Хомяков выделял два уровня народного сознания: просвещение, которое можно трактовать как культуру, духовные ценности и науку. Просвещение, основываясь на народных традициях, духовной жизни, являлось результатом духовного развития народа на фоне его истории. Наука как система знаний носила «всечеловеческий», наднациональный характер. Но одновременно она была результатом стремления народа к знаниям, его научного поиска. В этом аспекте наука также национальна, поскольку связана с историей народа.

Именно несовпадение народного просвещения в России и пришедшей из Европы науки обусловило культурный разлом в российском обществе. Носителями европейской науки были образованные классы, просвещения – народ. Не отрицая значения заимствования европейской науки, А.С. Хомяков настаивал на необходимости ее гармонизации с традиционными русскими духовными ценностями [9. С. 22–23]. Только наука, соединенная с просвещением, т.е. с национальной культурой, сможет стать основой истинно народного образования России: «Тогда будет у нас то жизненное

сознание, которое необходимо всякому народу и которое обширнее и сильнее сознания формального и логического» [9. С. 28]. Европейская же наука была результатом поиска ответов на вопросы, которые ставила европейская историческая практика, историческая жизнь [12. С. 61].

И.В. Киреевский рассматривал проблему народности для России в контексте определения перспектив ее культурного развития. Он отмечал, что в русской общественной мысли набирало силу критическое отношение к политике европеизации, начатой Петром I. И.В. Киреевский не отрицал насильственного характера петровских преобразований в культуре России и того, что эти преобразования осуществлялись вопреки национальным традициям. Однако публицист считал, что альтернативы подобному варианту отсутствовали, поскольку европейская культура отличалась от русской и конфликт национальной традиции и чуждой культуры был неизбежен [13. С. 77].

В статье «Ответ А.С. Хомякову» И.В. Киреевский озвучил принцип, должный стать определяющим в выработке алгоритма развития России. Он посчитал неверной саму постановку проблемы как дилеммы между ориентацией на европейскую модель развития и возвращением в допетровскую Россию, к традиционному, ненарушенному европейским влиянием русскому укладу жизни. Критик отвергал идею возврата в прошлое, предлагая рассматривать безусловную необходимость прогрессивного развития, но равно считал невозможным развитие на основе замены существующего, исторически сложившегося типа новыми, полностью заимствованными элементами [14. С. 117–118].

И.В. Киреевский обозначил своими оппонентами представителей течения российской мысли, выступавших против любых заимствований западной культуры. При этом указывалось, что его сторонники фактически становятся проводниками европейского учения о национализме. Однако европейский национализм был формой выражения модернистских передовых идей, а русский национализм, апеллируя к ценностям ушедших эпох, изначально консервативен [13. С. 78].

И.В. Киреевский опирался на гегелевскую модель истории человечества как смены культурных эпох с отличной идеологией при лидерстве определенных народов, являвшихся выразителем идеи эпохи. Ценность культуры народа определялась не суммой накопленных знаний, а участием в общечеловеческом процессе через соответствие духу эпохи [13. С. 77–78].

Таким образом, история человечества состояла из отличных этапов при смене ритмов развития, когда ускорение сменялось стагнацией. Однако одновременно Киреевский указал на непрерывность процесса прогрессивного развития человечества, когда последующий этап опирается на достижения предыдущего. Современная ему европейская цивилизация стала результатом синтеза культуры варварских германских народов и культуры Античности на основе христианства, который осуществлялся на протяжении столетий развития европейской истории [13. С. 72]. В XIX в. Европа подошла к новому этапу, отрицая предыдущий и в то же время продолжая его. Это выразилось во всех эле-

ментах жизни европейского общества – литературе, искусстве, политике, идеологии [13. С. 62–63].

И.В. Киреевский, таким образом, предлагал читателям сделать самостоятельный вывод о возможности России использовать достижения европейской цивилизации, но не в качестве идеала, а как базис для последующего развития на основе синтеза национальной культуры и европейской [13. С. 79–80].

Взаимодействие национального и универсального в процессе этого синтеза публицист попытался показать на примере европейских культурных процессов, отметив, что при формировании общего культурного пространства в Европе литература не утратила национального характера. Любое влияние извне, даже со стороны самой развитой культуры, проходило через «фильтр» национального языка, выражавшего особенности национального сознания. Происходила адаптация «чужой» традиции, иного взгляда, мировоззрения. Влияние культуры, литературы другого народа не вело к обязательному ущербу для национальной литературы, а напротив, служило ее развитию, включая национальную литературу в общемировые процессы духовного прогресса. Таким образом, «неосознанная мысль», выработанная самой народной жизнью посредством литературы, сохраняя национальные черты, «вступает в сферу всечеловеческого просвещения как живой неизъемимый элемент, как личность с голосом в деле общего совета» [10. С. 147].

Напротив, если литература и культура утрачивали связь с национальными корнями, это грозило национальности самыми негативными последствиями. В качестве примера И.В. Киреевский напомнил о судьбе Польши, чья элита была одной из образованнейших в Европе в XVI–XVII вв., но образованность ее основывалась на восприятии достижений других европейских культур и все более отрывалась от народной, собственно польской культуры. Созданные в этот период в Польше центры науки и образования несли «искусственное» просвещение, которое не являлось результатом развития народной самобытности. В итоге внешне блестящие польские культура и наука не оставили следа в мировой истории, что в трактовке Киреевского означало их нежизнеспособность [10. С. 149–150].

Критик, с одной стороны, оговаривал отсутствие сходства данной истории с ситуацией в России, но одновременно констатировал наличие разногласия между «литературной образованностью нашей и коренными стихиями нашей умственной жизни, которые развивались в нашей древней истории и сохраняются теперь в нашем так называемом необразованном народе» [10. С. 151]. И.В. Киреевский опровергал мнение о возможности полного изменения духовных ценностей и менталитета русского народа посредством развития образования на основе европейской культуры. Уничтожение «умственной жизни народной» он воспринимал не просто как смену культурной парадигмы, а как отказ от истории народа и гибель самого народа: «Ибо что такое народ, если не совокупность убеждений, более или менее развитых в его нравах, в его обычаях, его языке, в его понятиях сердечных и умственных, в его религиозных, общественных и личных отношениях, – одним словом во всей полноте его жизни?» [10. С. 153].

Однако это не означало необходимости отказаться от любых контактов с европейской литературой, образованием. Так же, как в представлении Киреевского, неприемлемо слепое копирование европейской культуры с целью замены ею русской национальной культуры, невозможна и полная изоляция от внешнего влияния. Критик ранее обозначил свое неприятие консервативного национализма с его идеализацией прошлого и стремлением к абсолютной культурной и духовной изоляции. Последнее было бы губительно для России, поскольку означало бы ее исключение из общемировых культурных и умственных процессов и неизбежную ущербность в результате одностороннего развития, утрату своего «общечеловеческого значения» [10. С. 154–155]. И.В. Киреевский подчеркивал невозможность изолированного развития народа, неизбежно ведущего к его стагнации.

Таким образом, мыслитель предложил алгоритм исследования проблемы взаимодействия национального и общечеловеческого, внешне схожий с западническим вариантом. Он объявлял национализм своим идейным противником, но, признавая важность межнациональных связей и контактов, приоритетом считал сохранность базовых элементов народности.

Противником изоляционизма позиционировал себя и К.С. Аксаков. К пониманию нации он приходит через рассмотрение различных состояний человеческой личности: индивидуума, т.е. обособленной личности вне каких-либо сообществ, человека вообще, т.е. части общего – человечества, и человека как части народности – нации. Все эти состояния характеризуют личность, т.е. индивидуума, который всегда несет в себе национальные и общечеловеческие черты. Вначале человек обособляется как индивидуум, осознавая себя личностью и отрицая принадлежность к общему – человеческому. Затем, становясь частью нации, он отрицает индивидуальное. Наконец, отрицая национальное, личность приходит к осознанию себя частью человечества, но не утрачивает при этом ощущения своей национальной принадлежности [3. С. 45]. Таким образом, нация – совокупность личностей. Так же, как личность, индивидуализируется, но остается частью нации и человечества, народ стремится к обособлению, но не перестает быть частью человечества. Однако соотношение данных свойств исторически меняется. Мыслитель исходил из наличия двух этапов развития народа.

Первый этап – национальное обособление, национализм. Национальность в этот период настаивает на абсолютной своей уникальности и защищает ее. Ощущение национальности настолько сильно, что подавляет даже индивидуальное, т.е. человек воспринимается только как часть национальности и национальная идентичность абсолютно доминирует в характеристике личности [3. С. 43, 45]. Чтобы влиться в общемировой процесс, необходимо отречься от национальности и перейти на стадию народности, т.е. сохраняя самобытность, проникнуться общечеловеческой идеей. Осуществляется данный процесс посредством личностей, которые, одновременно являясь частью нации, постигают общечеловеческое, т.е. ощущают себя частью человечества. Индивидуумы освобождаются от национальной односторонности и в них развивается «человек

вообще» [3. С. 45]. Народность возвышалась над национальной односторонностью и таким образом постигалось значение народа и «отношение его к общему, ко всему человечеству», т.е. место нации в мировой цивилизации. Однако национальность в результате не растворялась, а получала «истинный глубокий смысл». Чем сильнее проявлялось в нации общечеловеческое, «тем, стало быть, выше становилась нация». Развитие человечества возможно через развитие народов, поднявшихся над своей национальной односторонностью [3. С. 42–43].

Россия в московский период пребывала на стадии национальной обособленности. Ее отличия от Европы были predeterminedены прежде всего религиозным фактором. Национальная обособленность опиралась на национальную государственную традицию – национальную династию. Однако уже в XVI в. становится очевидным вызревание необходимости перемен. Смута стала проявлением кризиса национальной обособленности, чье разрушение началось с прерывания царской династии как символа национального единства [3. С. 63–64]. Изгнание иностранных интервентов и воцарение новой династии, казалось, реанимировали национальную замкнутость. Но необходимость перемен назрела в самом народе и уже в предпетровский период изоляция от внешнего мира стала разрушаться. В России пробудилась «потребность перехода к высшей сфере» [3. С. 65].

В петровский период произошло отрицание национальной односторонности, но это не привело к переходу на стадию народности, так как вместо русской национальной традиции во всех областях жизни была насильно внедрена европейская [3. Т. 2. С. 65–66]. Однако русская национальная субстанция не была утрачена. Здесь впервые К.С. Аксаков пишет о расколе русского общества. Он отказывается воспринимать данный период только как «петербургский». Петербург стал символом экспансии европейской культуры, но Москва, утратив статус политического центра, осталась духовным центром, где сохранялись русские национальные духовные основы. Поэтому петровские преобразования в целом Аксаков оценивает позитивно. Они сломали национальную отчужденность России и дали возможность перехода на высшую стадию национального развития, но она была бы невозможна без сохранения русской субстанции, носителем которой был народ. То есть возвышение есть возврат к национальным истокам, но с преодолением национальной ограниченности и наложением общечеловеческих ценностей на национальную духовную основу [3. С. 68–69].

К.С. Аксаков вновь возвратился к проблеме взаимодействия национального и общечеловеческого в своей работе 1846 г. «Несколько слов о нашем правописании». Здесь он несколько сместил акценты в оценке последствий европеизации России. Оставаясь сторонником отказа от национальной ограниченности и понимая важность обращения к общечеловеческим ценностям, он подчеркивал сохранение актуальности данной проблемы для России.

Односторонность петровской модернизации привела к подмене понятий. Европейские национальные

ценности стали восприниматься как общечеловеческие. Между тем русский народ, как и любой другой, имел право на прямое восприятие общечеловеческого без посредства чуждых культурных традиций [15. С. 405].

«Русская природа» не отвергает общечеловеческое, «которое по преимуществу лежит в ней». Аксаков подчеркивал широту русской национальности как открытость к восприятию извне. Освобожденная от рамок исключительности, она придает «силу и крепость» общечеловеческим ценностям [15. С. 406], поэтому духовный прорыв России возможен только на основе ренессанса ее самобытности и национальности.

В работах славянофила конца 1840-х гг. уже заметно изменение взглядов на актуальность проблемы защиты русской национальной идентичности. Он не отказывался от идеи перехода на высшую стадию развития народа в результате преодоления национальной ограниченности (исключительности), но будущее России связывал прежде всего с необходимостью национальной консолидации на основе преодоления одностороннего воздействия европейской культуры и обращения к духовным истокам народа.

Здесь становится заметным его расхождение с В.Г. Белинским, который видел в петровских реформах выход на новую – высшую стадию народного генезиса, приведшую к консолидации русской нации [16. С. 123]. Аксаков все более сосредотачивался на культурном расколе русской нации как прямом следствии петровской европеизации России, приведшей к утрате ее элитой связи с национальной субстанцией [17. С. 167, 196]. Носителем последней остался только простой народ, поэтому для развития русского народа было необходимо, чтобы элита вернулась к национальным ценностям, не отказываясь от общечеловеческих.

В советской исторической литературе указывалось на поворот в сторону консерватизма в работах К.С. Аксакова 1850-х гг., носивший политический характер, в том числе со все большим противопоставлением российского и европейского путей развития [18. С. 162–163]. Представляется, что в его принципиальных взглядах на национальный вопрос каких-либо значительных изменений не произошло. Скорее, можно говорить об ужесточении полемики между западниками и славянофилами, в процессе которой позиции сторон приобретали несколько односторонний характер.

Так, в номерах «Русской беседы» за 1856 г. были опубликованы статьи К.С. Аксакова «О русском воззрении», «Еще несколько слов о русском воззрении», в которых он вновь обратился к соотношению народного (национального) и общечеловеческого. Публицист отвергал обвинение оппонентов в противопоставлении славянофилами национальных аспектов мировоззрения общечеловеческим ценностям. Он настаивал на безусловной приверженности идее участия русского народа в прогрессивном развитии человечества. Но этот прогресс осуществлялся национально, через достижения конкретных наций в литературе, искусстве, образовании. Именно национальный плюрализм, разнохарактерность вклада отдельных народов лежали в основе общего прогрессивного движения [19. С. 197].

Данный процесс всегда носил двусторонний характер – нации вносят свой вклад в развитие человечества и одновременно обогащаются участием в нем. Поэтому пока незначительное участие России в общих культурных процессах было результатом несложившегося национального самосознания – «самобытного воззрения», так как Россия в послепетровский период стоит «на почве исключительно национальности европейской, в жертву которой принесена наша народность» [19. С. 197–198]. Вывод К.С. Аксакова достаточно категоричен: «Итак, у народа может быть или воззрение народное (самостоятельное, свое), – или никакого (ибо чужое воззрение ему не принадлежит)» [6. С. 203]. Поскольку русское народное воззрение, т.е. национальное самосознание, еще не сложилось, русский народ еще не занял подобающего ему места в мировом развитии.

Публицист предостерегал от понимания народности как национальной исключительности, противопоставления одного народа другим: «Но исключительность есть уже злоупотребление». Однако бороться с идеей национальной исключительности следовало не отрицанием собственной народности, а признавая «всякую народность», поскольку «из совокупности их складывается общечеловеческий хор» [20].

Для славянофила было удивительно, что национальный характер прогресса отрицался западниками, ориентированными на европейские ценности. Между тем именно европейцы стали основоположниками идеи о прогрессе человечества через прогресс национальностей. В любой европейской стране были бы невозможны сомнения в важности защиты национального мировоззрения и противопоставления его общечеловеческому [6. С. 200].

Отношение К.С. Аксакова к европеизации России не изменилось, он возражал против, как ему представлялось, одностороннего подхода западников, считавших, что реформы пробудили Россию из небытия, и отрицавших какой-либо смысл допетровской ее истории [21].

Ю.Ф. Самарин видел причину расхождения между славянофилами и западниками в утверждении последними необходимости заимствования только общечеловеческих ценностей и отрицания национального, если в нем отсутствовало общечеловеческое [22. С. 102–103]. Здесь крылась, по мнению Самарина, методологическая ошибка, поскольку некие ценности (человеческие) объявлялись «безусловно истинными», обязательными к восприятию, другие – «полуложные» (национальные) – отвергались. Самарин задавался закономерным вопросом: кто и на основе каких критериев будет определять национальное-ложное и человеческое-истинное?

Подобные ошибки уже делались многими направлениями общественной мысли прошлого и приводили к искреннему навязыванию ложных ценностей. Проблема заключалась не в навешивании ярлыков «национальное» – «человеческое», а в нахождении действительно общечеловеческих начал, универсальных для разных времен, народов и сфер жизни. Иначе славянофилы, обращаясь к российскому прошлому, находили в нем общечеловеческие ценности, объявляемые запад-

никами национальными, и, наоборот, западники полагали, что заимствовали у Европы не ее исключительно национальные элементы (в понимании славянофилов), а общечеловеческие [22. С. 104].

Самарин не считал правильным сам подход, при котором противопоставлялись понятия народного и общечеловеческого. Общечеловеческие свойства, по его мнению, и составляли то, что именовалось народностью, т.е. систему национальных ценностей. Национальными становятся общечеловеческие начала, к которым у данного народа существует предрасположенность, основанная на его природных свойствах, большая, чем у других. Здесь славянофил обратился к идеям Гегеля, служившим основой размышлений и у Белинского. Поэтому отправные положения о более полном воплощении каким-либо народом определенных общечеловеческих качеств у обоих мыслителей схожи. Однако далее Белинский идет от национального к общечеловеческому, видя смысл и цель в прогрессе человечества, ради которого и «трудятся» народы. Самарин, наоборот, шел от общечеловеческого к национальному. Для него развитие народа и есть главная цель, для чего и происходит использование общечеловеческих начал [22. С. 105–106]. И само развитие человечества, его история осуществляется «через народности и только через них, как драма на сцене разыгрывается действующими лицами и только ими» [8. С. 152].

Если существование общечеловеческих, универсальных ценностей славянофил признавал, то возможность рассматривать на их основе человечество как уже состоявшуюся целостность отрицал. В статье «По поводу мнения “Русского вестника” о занятиях философию, о народных началах и об отношении их к цивилизации» Самарин доказывал, что для признания существования «всемирной цивилизации» из ее черт или характеристик потребуется исключить религиозные и политические начала, равно как и все то, что выросло и вырастает от этих корней; иными словами – все, что образует людей изнутри, чем обуславливается их нравственный уровень и основной характер их общежития, поскольку для него были очевидны принципиальные различия в этой сфере между Россией и Европой [23. С. 282–283]. Поэтому он защищал противопоставление славянофилами «цивилизации западноевропейской, или католико-протестантской, цивилизации православно-русской» как реальность [23. С. 283–284].

И.В. Киреевский также делал акцент на различии духовных основ, мировоззрения европейцев и россиян, определивших несовпадение принципов государственного и общественного строя и даже экономического устройства и форм собственности. При этом подчерки-

вались разлом, противоречивость и двойственность сознания европейцев и целостность сознания россиян [24. С. 236–237].

Антизападничество славянофилов было направлено не против самой Европы, а против «слепых ее подражателей». Основываясь, как и их непримиримые противники – западники, на гегелевской философии истории, славянофилы представляли ее единым поступательным процессом развития человечества, в ходе которого синтезировались культурные и духовные достижения различных народов. «Принцип народности» предполагал возможность широкого использования опыта, знаний других народов в процессе межнационального общения [6. С. 205]. Однако духовные основы нации не подлежали передаче или заимствованию, так как любое воздействие на них извне приводило к денационализации, т.е. ассимиляции.

Славянофилы признавали наличие общечеловеческих ценностей, но как результат творчества конкретных народов, принимаемых остальными в качестве идеала. Таким образом, общечеловеческий прогресс мог осуществляться только национально, т.е. посредством духовного творчества наций. Восприятие универсальных ценностей из «общечеловеческой копилки» могло происходить исключительно как добровольное познание и приобщение. Славянофилы категорически отвергали навязывание чужой шкалы моральных и духовных ценностей как обязательного для подражания идеала. Они критиковали оппонентов за стремление выдать национальные ценности европейских народов за общечеловеческие и на этом основании вытеснить русские.

Убежденность в духовной мощи и величии русского народа подпитывала стремление славянофилов избавить русское общество от комплекса неполноценности по отношению к Европе. Распространяя «принцип народности» на Россию, они отказывались догонять Европу. Это не означало отрицания достижений европейцев в культуре, литературе и искусстве, достижений, которые могли и должны были знать и ценить в России.

Однако в то же время славянофилы пришли к выводу о несовпадении, а где-то и противоположности самих основ европейской и русской культуры, духовности, определивших разнонаправленность исторических путей развития. Это также делало копирование европейского опыта не просто бесполезным, а угрожавшим самому существованию русской народности. Нельзя игнорировать и мессианские мотивы славянофильских идей, заключающиеся не в призывах к духовной экспансии, а в искреннем убеждении в скором наступлении эпохи лидерства русского народа, сохранившего чистоту веры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков К.С. О некоторых современных собственно литературных вопросах // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 158–175.
2. Киреевский И.В. Моим московским друзьям // Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 322–323.
3. Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Полн. собр. соч. : в 3 т. М., 1875. Т. 2. С. 23–388.
4. Аксаков К.С. Передовая статья // Молва. № 9. 8 июня 1857 г.
5. Аксаков К.С. Западная Европа и народность // Литература и история. Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв. СПб. : Наука, 1992. С. 301–305.
6. Аксаков К.С. Еще раз о русском воззрении // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М. : Современник, 1981. С. 198–205.

7. Самарин Ю.Ф. Современный объем Польского вопроса // Соч. М. : Тип. А.И. Мамонтова, 1877. Т. 1. С. 325–350.
8. Самарин Ю.Ф. Замечания на заметки «Русского Вестника» по вопросу о народности в науке // Соч. М. : Тип. А.И. Мамонтова, 1877. Т. 1. С. 148–161.
9. Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Полн. собр. соч. М. : Университетская типография, 1900. Т. 1. С. 3–30.
10. Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 127–169.
11. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 224.
12. Хомяков А.С. Мнение Русских об иностранцах // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 31–72.
13. Киреевский И.В. Деятельный век // Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 61–79.
14. Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 117–126.
15. Аксаков К.С. Несколько слов о нашем правописании // Полн. собр. соч. : в 3 т. М., 1875. Т. 2. С. 389–404.
16. Белинский В.Г. Деяния Петра Великого // Полн. собр. соч. : в 13 т. М., 1954. Т. 5. С. 123.
17. Аксаков К.С. Три критические статьи г-на Имрек // Литературная критика. М. : Современник, 1981. С. 166–197.
18. Цимбаев Н.И. Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М. : Изд-во МГУ. 1986. 271 с.
19. Аксаков К.С. О русском воззрении // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М. : Современник, 1981. С. 197–198.
20. Аксаков К.С. Передовая статья // Молва. № 5, 11 мая 1857 г.
21. Аксаков К.С. Передовая статья // Молва. № 4, 4 мая 1857 г.
22. Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника», исторических и литературных // Соч. М., 1877. Т. 1. С. 104.
23. Самарин Ю.Ф. По поводу мнения «Русского вестника» о занятиях философию, о народных началах и об отношении их к цивилизации // Соч. М. : Тип. А.И. Мамонтова, 1877. Т. 1. С. 266–282.
24. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 192–237.

Статья представлена научной редакцией «История» 24 марта 2012 г.