

Хрусталёва Анна Владимировна

**К ВОПРОСУ О СВОЕОБРАЗИИ ПОНИМАНИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА У ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ
РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ НАЧАЛА XX ВЕКА**

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2011/7/57.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2011. № 7 (50). С. 168-170. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2011/7/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

УДК 82

*Анна Владимировна Хрусталёва**Саратовский государственный социально-экономический университет*

К ВОПРОСУ О СВОЕОБРАЗИИ ПОНИМАНИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА У ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ НАЧАЛА XX ВЕКА[©]

В 1980-е годы известный историк и глубокий знаток славянофильства Н. И. Цимбаев высказывал мысль о неправильном истолковании наименования и сути этого феномена в русской печати, которое наблюдается с 1910-1920-х годов вплоть до настоящего времени [7]. Ограничивая финальный период бытования учения А. С. Хомякова, П. В. и И. В. Киреевских, А. И. Кошелева, К. С. Аксакова и др. 1870-ми годами, Цимбаев, признавая несомненное влияние славянофилов на развитие общественной мысли, сетовал, что до сих пор, несмотря на огромное хронологическое расстояние, отделяющее нас от той эпохи, словоформа «славянофильство» лишена терминологической чёткости. Причин тому несколько. Здесь следует назвать и внутреннюю гетерогенность периода 1840-1870 годов, по которому проходит рубеж отмены крепостного права, и склонность гуманитарной науки к постоянному переосмыслению основных направлений собственной истории.

Но главная причина заключается в другом. Если мы проанализируем коннотации, которые вносила каждая конкретная эпоха в понимание сути этого учения, то подойдём к тому выводу, что славянофилы дошли до современного сознания истолкованными «сквозь призму» чужого видения. Большой «вклад» в искажённое и слишком общее понимание славянофильства как религиозно-этического учения о «панславизме» внесла русская философско-литературная критика эпохи модернизма, которая использовала труды Аксакова, Хомякова, Киреевских по своему усмотрению, внося туда порой излишне вольные коррективы. Религиозные философы поколения В. С. Соловьёва прочитали славянофилов так, как это было им удобно, и этот тезис, широко известный в русле историографии, нужно учитывать и литературоведу, сталкивающемуся с проблемой идентификации и классификации идейного содержания русской литературной критики эпохи модернизма.

Общепринятым является применение по отношению к российской академической и общегуманитарной мысли начала XX века понятия «религиозно-философский ренессанс». Имеется в виду, что отечественная культура переживала фазу явной перенасыщенности и избыточности, что всегда, если вспомнить Ю. М. Лотмана, - верный признак развития. Начало XX века было ознаменовано упадком идей позитивизма, кризисом доверия к естественным наукам, общим переосмыслением достижений материализма. Но полностью позитивизм изжит, естественно, не был - и, несколько обобщая идейную схему периода, можно подойти к следующей формулировке - умственное брожение шло в двух направлениях - во-первых, марксизма, явления откровенно «западнической» направленности, во-вторых, идеализма, носившего сразу у ряда представителей выраженный, как это иногда называют, *неославянофильский* характер. Отношение между двумя указанными векторами носит диалектическую окраску, подразумевающую борьбу и единство противоположностей.

В 1902 году вышел сборник «Проблемы идеализма», в котором философы, исповедовавшие марксизм, признаются в обращении к идеализму. Сильное влияние марксизма пережил С. Л. Франк, что не мешает литературоведению рассматривать его в русле субъективно-идеалистической критики Серебряного века. Эпоха модернизма была эклектична: политика, академическая жизнь, философия, а зачастую и несходные, несопоставимые явления сливались в ней в неразделимое целое, настолько велик был дух синтеза и созидания нового. Атмосфера Серебряного века, насыщенная предчувствием Нового Мира и идеями мессианства, зачастую предполагала лишь тонкую грань между рациональным и иррациональным, наследием позитивистской эпохи и веяниями эпохи модерна. Эклектика идей видна отчётливо в том, как генетически осмысляет русский религиозно-философский ренессанс Г. Флоровский: «В марксизме были и крипто-религиозные мотивы. Утопическое мессианство, прежде всего, и затем чувство общественной солидарности. И можно сказать, что именно марксизм повлиял на поворот религиозных исканий у нас в сторону Православия» [4, с. 454].

Таким образом, возымели силу сразу две культурных стихии - стремление ввести Россию в русло мирового прогресса, изжить былую точку зрения о том, что Россия - «буфер» между Европой и Азией, и, в то же время, усиленные попытки «воскрешения» славянофильства именно как национально окрашенного движения.

В. Эрн, В. Розанов, Н. Бердяев, С. Трубецкой, М. Гершензон пытались сделать из славянофилов неких предшественников для себя и своей философии. Учение Киреевских, Аксакова и Хомякова стало в данном случае базой и опорой для философского самоутверждения.

Тот контекст, в котором зарождалось славянофильство - деспотизм крепостного права, масса проблем, сопровождавших как сохранение этого института, так и перспективу его отмены, борьба с гегельянством и западничеством - все это было к апогею русского религиозно-философского ренессанса уже историей, и потому «неославянофильство» не могло не исказить суть доктрины, выбрав из нее только то, что понадобилось в изменившейся исторической ситуации.

Уже у В. С. Соловьёва находим отождествление славянофильства с национализмом, слова «национальный» и «славянофильский» последовательно используются им в качестве синонимов. Это наглядно

проявляется в известнейшей его максиме: «Славянофильство есть только систематическая форма нашего национализма, и вся сущность его состоит именно только в утверждении неперемнной удачи нашего национального дела». Точно таким же образом сужает славянофильство как явление и М. О. Гершензон, который характеризует учение славянофилов фанатической приверженностью к православию и узким политическим консерватизмом, в то время как суть этого направления общественной мысли не может быть определена в столь узком ключе.

Нельзя не заметить, что Гершензон ещё со времен своей ранней статьи «Славянофильство», а также вплоть до более позднего времени, когда он редактировал избранные труды И. В. Киреевского [3], фактически «привязал» свою философию к его идеям.

Киреевский в ряде статей [2] утверждал, что Россия и Запад усвоили разные типы античной культуры. Западная Европа всегда отличалась преклонением перед буквой закона, рассудочностью, в России все сложилось иначе. На первом месте всегда был дух, а не закон. Гершензон так описывает духовный идеал Киреевского: «высший идеал стремлений - душевная цельность. Святыня, которую я ощущаю в своей душе, не может быть частью ее: она должна вся владеть моим существом, одна управлять моей волею» [1, с. 92]. В труде «Исторические записки» (1910), исследуя биографии Киреевского и Самарина, Гершензон указывает, что главным началом для них была воля, в противоположность западному рационалистическому пути освоения мира, предлагавшего в качестве основного пути познания интеллект. Позднее он последовательно будет сводить труды славянофилов к религиозным поискам некоего интуитивного, внелогического миропознания. Фактически славянофилы нужны исследователю для обоснования собственной философии целостной личности, живущей во власти космических законов. Последовательное противопоставление разума и воли - излюбленная идея Гершензона - приобретает от ссылки на Киреевского некую дополнительную силу, оказывается вписанной в русло существующей традиции.

Но при этом Гершензон не спешит подчёркивать, что в учении любимых им славянофилов присутствовало и сильное либеральное начало: они не отрицали необходимость перемен во многих областях русской гражданской жизни. В статье «Девятнадцатый век» И. Киреевский писал: «...У нас искать национального, значит искать необразованного; развивать его на счет европейских нововведений, значит изгонять просвещение; ибо, не имея достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, если не из Европы?» [3, с. 105].

Хомяков, перечисляя преобразования, необходимые николаевской России, называл грамотность, городской порядок, распределение должностей между гражданами, а также заведения, которые облегчили бы доступ малоимущим к правосудию, суд присяжных, и т.п. Все эти требования, конституционные по своему характеру, лежат далеко за пределами возвеличивания патриархальной Руси, признания примата воли над разумом и т.п.

С. Л. Франк дал другой пример свободного трактования идей славянофилов. У Франка славянофильство становится синонимом всего косного и реакционного, без различения конкретных общественных деятелей: «Те же два моральных импульса служат основами для двух общественных учений у нас в России: любовь к народу и любовь к высшим формам жизни. Вся история общественных учений России XIX в. вкладывается в борьбу этих начал: *славянофильство и западничество* (курсив авт. - А. Х.) - это воплощение любви к непосредственно окружающим людям и любви к «призракам» - разуму, справедливости, благодетельству...» [6, с. 47]. Белинского мыслитель выделяет особо, так как в последний период его деятельности он ненавидел все народническое. В русле характерного противопоставления этики любви к дальнему и ближнему, Франк подчёркивает, что самое характерное и важное в марксизме в России - это пробуждение общекультурных интересов против прежней «малой пользы» народничества. Франк полагает, что гораздо больше пользы человечеству принесёт интерес к неким высшим, более развитым формам жизни, чем попытка решить конкретные социально-экономические вопросы сегодняшнего дня.

Особый интерес рассматриваемое выше свободное трактование славянофильства вызывает в том свете, что фактически все свои гражданские, публицистические, общественно-политические взгляды представители религиозно-философского ренессанса реализовали в полной мере в литературно-критических статьях. Так, и в статье о литературе С. Л. Франк крайне отрицательно высказывается о стремлении В. Иванова придать коллективный характер мифу: он называет такую попытку воскрешением народничества и *славянофильства* [5, с. 35].

Таким образом, говорить о славянофильской критике как истоке критики религиозно-философской, следует, очевидно, с большой осторожностью. Уместно вспомнить про композиционные, жанровые, стилистические особенности славянофильской критики - «исповедальность» повествования, тяготение к формальным атрибутам проповеди, наставления, поучения, абстрактную нормативность (понимать произведение следует так, а не иначе).

Но в данном случае нельзя переносить суждение о теоретической близости на эстетические взгляды. Эстетика славянофильства, с его осуждением «чистого искусства» была неприемлема ни для Соловьева, ни для Франка и Гершензона, ни для многих других деятелей культуры эпохи рубежа веков.

Религиозно-философская критика использовала термин «славянофильство» для обозначения национализма и панславизма, критикуя или возвеличивая угодных или негодных авторов. Если для Гершензона быть славянофилом - значит быть исключительно гармоничной личностью, для Франка исповедование каким-либо автором подобных идей - свидетельство крайней его реакционности и отсталости.

Противопоставление славянофильства и западничества было в трудах религиозно-философской критики фактически метафорой, за которой скрывалась борьба политических взглядов. Реальное содержание учения славянофилов интересовало мыслителей в куда меньшей степени, чем изложение их собственных идей. Еще раз следует подчеркнуть, что, как видно из процитированных фрагментов, славянофильскую традицию следует искать исключительно в формальных, но не содержательных аспектах литературных статей русской религиозно-философской критики.

Список литературы

1. Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. 5-е изд. М., 1910. С. 92.
2. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Критика и эстетика. М., 1979.
3. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений / под ред. М. О. Гершензона. М.: Путь, 1911.
4. Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 1931. С. 454.
5. Франк С. Л. Артистическое народничество // Русская мысль. Кн. 1. Отд. 2. С. 35.
6. Франк С. Л. Саратовский текст. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2006. С. 47.
7. Цимбаев Н. И. Славянофильство. М.: Изд-во МГУ, 1985.