

ИВАН ДРОНОВ

РУССКИЕ И КАПИТАЛИЗМ

Главы из книги

Славянофильство – первая антикапиталистическая идеология в России

Славянофильство возникло и развилось в целое мировоззрение в то “замечательное десятилетие” (1839–1849), которое стало временем рождения основных русских идеологий: национализма, либерализма, социализма. Возникновение русских идеологий отразило в себе один из важнейших переломов в истории России, не завершённый и поныне, – переход к капитализму, к обществу модерна, к рациональному мировоззрению и индустриальному хозяйству от традиционного жизнеустройства – земледельческого, религиозного, патриархального. Именно споры в дворянско-интеллигентских кружках о судьбах Старого порядка в России, об уничтожении крепостного права, об упразднении сословного строя и самодержавного правления, об образе чаемого будущего страны дали толчок к формированию славянофильского направления в русской общественной мысли. В борьбе и взаимовлиянии с западничеством славянофильство дало мощные побег и ответвления, протянувшиеся сквозь столетия в наши дни, и сегодня оно представляет собой вполне живую идеологическую традицию “самобытничества”, имеющую многочисленных последователей и почитателей, учителей и толкователей, организационные структуры и систему отрицательного соотнесения в лице современного “западничества”, выступающего, как и прежде, в роли ретранслятора западного индивидуализма, либерализма и капитализма.

Славянофильство, несомненно, занимает совершенно особое место в истории русского национального мышления. Когда-то Н. А. Бердяев в своей книге об А. С. Хомякове очень точно определил: “Славянофильство – первая попытка нашего самосознания, первая самостоятельная у нас идеология. Тысячелетие продолжалось русское бытие, но русское самосознание начинается с того лишь времени, когда Иван Киреевский и Алексей Хомяков с дерзновением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем её сущность, её призвание и место в мире”¹. Славянофилы и сами осознавали, что “оригинальная русская мысль” разрабатывалась в России “только славянофилами”, и оригинальность её заключалась единственно в том, что она выражала в текстах и идеологемах то, что уже было “воплощено в жизни русского народа”², что стало результатом тысячелетнего исторического творчества народа. Потому-то

наследие славянофильства всегда вызывало неубывающий интерес и ожесточённую идейную борьбу не только при их жизни, но и спустя 100, и 150 лет после смерти главных его представителей. Проникнуть в тайну славянофильской мысли означало бы понять само русское самосознание, а присвоить их наследие для того или иного идеологического течения равносильно тому, чтобы получить сертификат национальной подлинности.

Прежде чем приступить к разбору славянофильского учения в его отношении к капитализму, определимся с тем, кого мы имеем в виду, говоря о славянофилах. Нередко значение терминов “славянофил” и “славянофильство” неоправданно расширяют, прилагая их к лицам и явлениям, имеющим весьма мало общего с первообразом. “Славянофилами” называют и тех, кто придерживается мнения о национальной самобытности или исключительности России в каком бы то ни было смысле (в смысле этнокультурного своеобразия, особого государственно-политического или хозяйственно-бытового строя), и тех, кто является сторонником идеи “славянского единства”, или “братства”, то есть исторической близости и связности судеб славянских (особенно православно-славянских) народов. В этом последнем смысле даже товарищ Сталин аттестовал себя “славянофилом-ленинцем” и “славянофилом-большевиком”³. В данной работе мы придерживаемся максимально строгого и узкого понимания “славянофильства” и “славянофилов” как кружка представителей московской дворянской интеллигенции 1840–1850-х годов, которые создали это учение и сформулировали его важнейшие религиозно-философские, социологические и политические основания. Общепризнанными родоначальниками славянофильства являются Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) и Иван Васильевич Киреевский (1806–1856), впервые в 1839 году заявившие о России как самостоятельном культурно-историческом феномене, скрывающем в себе потенциал иного и более высокого типа развития, нежели западноевропейская цивилизация. Из тех, кто в 1840-е годы примкнул к кружку Хомякова–Киреевского, наибольший вклад в дальнейшую разработку славянофильского учения и превращение его первоначальных интуиций в тщательно продуманные и обоснованные теории внесли Юрий Федорович Самарин (1817–1876) и Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860). Очень важную роль в кристаллизации и систематизации комплекса славянофильских идей, а также в их печатной пропаганде сыграл Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886), взявший на себя бремя хранителя чистоты учения после смерти отцов-основателей славянофильства. Именно сочинения этих пяти главных идеологов славянофильства мы привлекаем для квалификации учения в целом. Другие члены же славянофильского кружка либо не обладали достаточными дарованиями, чтобы самостоятельно развивать идеи основоположников, и их высказывания не существенны, либо лишь частично разделяли положения славянофильской доктрины, и поэтому их воззрения не всегда могут служить адекватным выражением сути славянофильства⁴.

Уже издавна сформировались три влиятельных направления в истолковании славянофильства как общественно-политической идеологии. Одно из них, появившееся одновременно с самим славянофильством и окрепшее в полемике с западничеством, склонно видеть в славянофилах откровенно консервативное течение, враждебное современному им буржуазному Западу – источнику общечеловеческого развития и прогресса. В массовом сознании это направление преобладает, но в предельно утрированном виде, представляющем славянофилов и их последователей как малокультурных приверженцев водки, блинов, балалайки и косоворотки. Другое истолкование, высказанное ещё в конце XIX века, но утвердившееся позднее и особенно тщательно обоснованное в исследованиях некоторых современных историков, признаёт в славянофильстве российскую разновидность либерально-буржуазной идеологии, отягощённую в силу разных исторических обстоятельств некоторой национальной спецификой. Наконец, сторонники третьей концепции, отмечая наличие в славянофильстве противоречивых идеологических интенций, реакционных и прогрессивных, делают акцент на высказываниях славянофилов, роднящих их с некоторыми направлениями утопического социализма – и современного им европейского, и позднейшего российского (народнического).

В русле каждой из этих трёх историографических традиций написано неоглядное количество литературы, но мы кратко остановимся лишь на тех концептуальных исследованиях, в которых не только ставится проблема либе-

ральности или консервативности славянофильства вообще, но и выясняется именно отношение славянофилов к буржуазной цивилизации Запада и капиталистической модернизации России.

Рассмотрим сначала ту историографическую традицию, в которой славянофильство интерпретируется как учение, близко соприкасающееся с некоторыми социалистическими доктринами XIX века. Основания для этой точки зрения можно во множестве почерпнуть уже в наблюдениях и отзывах современников. Так, например, западник К. Д. Кавелин вспоминал, как “Белинский выражал славянофильскую мысль, что Россия лучше сумеет разрешить социальный вопрос и покончить с капиталами и собственностью, чем Европа”⁵. А. И. Герцен полагал, что “социализм, который так глубоко разделяет Европу на два враждебных лагеря”, признан “славянофилами так же, как нами”. “Это мост, на котором мы можем подать друг другу руку”, – утверждал он⁶. Н. Г. Чернышевский находил в славянофильстве “странную” смесь из сочинений П. Ж. Прудона и “жития Симеона Столпника”⁷. По признанию ещё одного западника, П. В. Анненкова, “русский социализм был впервые поставлен на вид славянофилами”⁸.

Известный историк народничества В. Богучарский в начале XX века отстаивал точку зрения, согласно которой славянофильство является одним из важнейших источников народнического “русского социализма”, который позаимствовал у славянофилов их идеи самобытности исторического пути России и особой роли крестьянской общины в русском социальном строе⁹. Народники, по мнению Богучарского, заострили антикапиталистический смысл этих идей для обоснования возможности России избежать капитализма, к которому привело развитие западноевропейской цивилизации. Преемственность идей славянофильства и народничества отмечали в конце XIX века С. Н. Южаков и П. Б. Струве, за что подверглись резкой критике В. И. Лениным¹⁰. Для Ильича и славянофилы, и народники являлись олицетворением традиционной помещицкой и крестьянской Руси, которая в любой своей ипостаси выступала реакционным препятствием на пути освободительной миссии интернационального пролетариата и подлежала дискредитации и ликвидации.

В советской историографии идейная близость между славянофилами и некоторыми течениями домарксистского социализма получила обоснование в работах С. С. Дмитриева. По его мнению, целый ряд черт, присущих славянофильству, “позволяет говорить о некоторых сторонах его как о своеобразной национально-русской разновидности христианского утопического социализма”¹¹.

Отчасти с этим соглашался и советский историк общественной мысли В. А. Малинин, посвятивший славянофильству специальный раздел в своей книге об истории русского утопического социализма. “Основные постулаты славянофильской идеологии, – писал он, – идеализация допетровской “святой” Руси... превознесение русского дворянско-православного и общинного образа жизни за счёт западного буржуазно-рационалистического, отрицание самой возможности “мерзкого” западного пути в русских условиях – напоминают некоторые постулаты народничества”¹². Однако “социализм” славянофилов был, по мнению Малинина, “патриархально-консервативным”, “романтическим”, “христианским социализмом”¹³. Впрочем, антибуржуазность славянофильства Малинин ни в коей мере не подвергал сомнению.

Обратимся теперь к той историографической традиции, которая отстаивает взгляд на славянофильство как на крайне консервативное учение, которое лишь несущественными нюансами отличается от официальной идеологии феодального государства и одинаково противостоит как либеральным, так и социалистическим направлениям общественной мысли дореформенной России. Приверженцы этой концепции не отрицают: славянофилы “видели, что капитализм есть зло и источник величайших несчастий для человечества”; они много справедливого высказывали о “духовном оскудении человека буржуазного мира, о трагическом подчинении личности власти чистогана, о катастрофической инфляции нравственных ценностей”¹⁴. Но славянофильство “возникло как дворянская реакция на развитие капитализма и освободительного движения в России и Западной Европе”, и “передовым общественным идеалам славянофилов противопоставляли реакционную утопию о мессианской роли России, о патриархально-монархической и христианской общине, осуществляющей гармоническое сотрудничество царя, церкви, дворянства и народа”¹⁵.

Поэтому мнимым является сходство взглядов славянофилов и Герцена, которые, отталкиваясь в своих идейных поисках от русской крестьянской общины, далеко затем расходились в разные стороны: Герцен — к народническому утопическому социализму, а славянофилы — к “патриархальной утопии, родственной феодальному социализму”. Тем не менее “обе утопии связывали некапиталистический путь развития России” с “возможностью не допустить создания в ней безземельного пролетариата, существующего в странах Западной Европы”. Равным образом “для обеих утопий характерно отрицательное отношение к политическим формам буржуазного общества” на базе общинной соборности русского крестьянства, но “это обстоятельство не меняет общего консервативного характера славянофильского традиционализма”, так как “у славянофилов община играла роль патриархального заслона против развития в стране капиталистических отношений и социалистического движения”¹⁶.

Наиболее основательно и всесторонне аргументирована концепция славянофильства как консервативно-традиционалистской идеологии в работе польского историка Анджея Валицкого “В кругу консервативной утопии” (1964). Валицкий признает “антикапиталистическую природу мировоззрения, нашедшего своё выражение в славянофильской утопии”, и относит её к числу аналогичных западных “феодально-социалистических” учений¹⁷. Однако, несмотря на несомненный тематический “параллелизм” в размышлениях славянофилов и западников (в том числе и социалистов), Валицкий расценивает их как “системы отрицательного соотнесения”, которые, подвергая критике капиталистические отношения, делали это с противоположных позиций. Совпадения здесь поверхностны, а вот различия между рационалистическим дискурсом социалистов-западников и патриархально-романтическим мировоззрением славянофилов носят фундаментальный характер¹⁸.

Таким образом, историки, признающие в славянофильстве одну из разновидностей хотя бы и “феодального”, “христианского”, но социализма, и сближающие их с русским народничеством, а с другой стороны, те интерпретаторы славянофильства, которые видят в нём проявление общеевропейской “патриархально-романтической” реакции на просвещенческую философию и “принципы 1789 года”, сходятся в одном — славянофильство несомненно является антикапиталистической, антибуржуазной, антилиберальной идеологией. Можно принять мнение некоторых исследователей, считавших, что классическое славянофильство его основоположников — И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова — заключало в себе возможности самых разнообразных интерпретаций, а отдельные элементы славянофильского учения могли встраиваться в различные идеологические течения. Отражённые в славянофильстве интересы патриархального общинного крестьянства оплодотворили русский (народнический) социализм и учение позднего Л. Н. Толстого¹⁹. С другой стороны, “идеологи официальной народности, как, впрочем, и других консервативных партий, находили у славянофилов обоснование царистского панславизма, русского и славянского национализма и шовинизма”²⁰.

Не подлежит сомнению, что следы влияния славянофильского учения можно обнаружить как в некоторых левых течениях в русской общественной мысли второй половины XIX — начала XX вв. (народничество, толстовство), так и в консервативно-монархических (Ф. М. Достоевский, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, В. П. Мещерский). Однако какая бы идеологическая конструкция ни возводилась на славянофильском фундаменте, в ней вольно или невольно проявлялась глубоко заложенная в славянофильстве антикапиталистическая интенция. Более того, эта интенция даёт о себе знать даже намного сильнее и определённое в пореформенную эпоху и по мере развития капиталистических отношений, по мере обострения социальных противоречий, порождаемых капитализмом, проявляется всё отчётливее как в левых, так и в правых ответвлениях славянофильства.

С этими утверждениями решительно расходится третья историографическая традиция, которая трактует славянофильство как одно из направлений отечественного либерализма, понимаемого как сугубо буржуазная идеология. Эта точка зрения наиболее основательно и детально была разработана в 1970–1980-е гг. в исследованиях советских историков общественной мысли Е. А. Дудзинской и Н. И. Цимбаева. В преддверии буржуазной реставрации в СССР ими обосновывалась концепция буржуазного характера славянофильских идей²¹, и тем самым фактически закрывался вопрос о какой-либо само-

стоятельной русской мировоззренческой и идейно-политической традиции, о каком-либо альтернативном — на базе этой национальной традиции — проекте развития, помимо западного проекта модерна — в буржуазно-либеральном или марксистском варианте. В самом деле — если уж такие паладины самобытности, как славянофилы, оказались тайными агентами влияния буржуазного Запада, то что остаётся делать России, как не выбросить белый флаг духовной капитуляции?

Но не будем спешить с белым флагом, рассмотрим, насколько основательные аргументы выдвигали Цимбаев и Дудзинская для обоснования буржуазной сущности славянофильства. И тут сразу обнаруживается определённая странность. Почему-то доводы исследователей преимущественно опираются на высказывания и тексты так называемых “младших” славянофилов (И. С. Аксакова, А. И. Кошелева, В. А. Черкасского, Ф. В. Чижова), большей частью имевших довольно косвенное отношение к славянофильскому учению и заслуживающих скорее наименования его эпигонов. Между тем, отцы-основатели славянофильства (И. В. Киреевский и А. С. Хомяков) и самый яркий из его идеологов, “передовой боец славянофильства” (К. С. Аксаков) занимают непропорционально малое место в концепции “буржуазно-либерального” славянофильства. Понятно, что взгляды “старших” славянофилов никак не укладываются в эту концепцию, причем настолько, что некоторых из них приходится попросту игнорировать. Так, Н. И. Цимбаев, хотя и обращается в своей книге “Славянофильство” к сочинениям И. В. Киреевского, но лишь для того, чтобы прийти к выводу: Иван Васильевич никаким либералом, сторонником буржуазно-капиталистического прогресса не был. “Идеал “общества христианского, православного” у Киреевского, — признает Цимбаев, — носил, бесспорно, консервативный характер”. Но в таком случае возникает вопрос о принадлежности идей Киреевского, признанного и его соратниками, и многими поколениями историков “отцом славянофильства”, к этому самому славянофильству, представляемому в качестве либерально-буржуазной идеологии. Прямо исключать главного родоначальника славянофильства из его рядов Цимбаев не решается, но прозрачно намекает на “уклон” Киреевского от “генеральной линии”. “Взгляды И. Киреевского, — пишет он, — несомненно и сильно отличались (не только в крестьянском вопросе) от взглядов других славянофилов”, а “к концу жизни И. Киреевский в этом вопросе остался в одиночестве”. Для подтверждения концепции либерализма славянофилов подвергается сомнению даже адекватность мыслителя: “Взгляд И. Киреевского безнадежно утопичен. Утопичен идеал “общества христианского, православного”, совершенно несостоятельны надежды на его скорое воплощение в жизнь. Кроме И. Киреевского, никто из славянофилов их не разделял”²².

Эти утверждения совершенно безосновательны. Каждый, кто хотя бы поверхностно знаком с учением славянофилов, не может не согласиться с тем, что идеал “общества христианского, православного” был, безусловно, общепризнанным и основополагающим в славянофильстве, а не только личным мнением И. В. Киреевского. Это легко подтвердить цитатами. Так, по убеждению А. С. Хомякова, разделяемому, без сомнения, всеми славянофилами, “внутренняя задача Русской земли есть проявление общества христианского, православного, скреплённого в своей вершине законом живого единства и стоящего на твёрдых основах общины и семьи”²³. К. С. Аксаков так и вовсе считал православно-соборный идеал уже отчасти воплощённым в истории русского народа: “История русского народа есть единственная история народа христианского не только по исповеданию, но по жизни своей, по крайней мере, по стремлению своей жизни”²⁴. Все славянофилы горячо верили в то, что их идеалу подлинно христианского общежития принадлежит будущее, потому что за ним Правда, и Жизнь, и Божий Промысел, а противоположный западный идеал, каковы бы ни были его видимые успехи, обречен на гибель, ибо гнил и мертв самый корень его. “Папство Григория идет туда же, куда Карлова империя, в исторический архив, — писал Хомяков в 1848 году. — Туда же за ними Протестантство и Католицизм. Поле чисто. Православие на мировом череду. Славянские племена на мировом череду. . . Наша Русская земля может и должна стать впереди других народов”²⁵.

Но, как указывал К. С. Аксаков, “если мы хотим, чтоб Бог был за нас, то надобно, чтобы мы были за Бога”, поэтому главное для русских — никогда не

забывать, что “закон наш – Божий закон, вера Христова, её святые указания, её вечная, всемирная, а не европейская правда; всё это выражается словом: *Святая Русь* – вот чем должна быть вполне Россия, прельщённая на время соблазном Западной Европы”²⁶.

Рассуждая в таком духе о Святой Руси как путеводном идеале для русского народа, славянофилы, очевидно, не имели в виду под этим идеалом ни частную собственность – “священную и неприкосновенную”, ни свободный рынок с банками и биржами, ни рост товарного оборота и накопление капитала, но нечто совсем другое и даже противоположное. Русский народ, предсказывал И. С. Аксаков, предложит человечеству “такое решение всемирно-исторической социальной задачи, какого не достигла Англия, при всей своей свободе. Я говорю о наделе землёю в собственность, об общинном землевладении”²⁷.

Ещё одним доводом в пользу буржуазности славянофильства будто бы служит тот факт, что некоторые славянофилы производили модернизацию хозяйства в своих имениях с целью повышения их доходности (А. С. Хомяков, А. И. Кошелев), а после реформы 1861 г. принимали участие в различных коммерческих предприятиях – банковских, железнодорожных и пр., что свидетельствует якобы об их приверженности буржуазным ценностям.

Что ж, подобные доводы не новы. Ещё первый биограф семьи Аксаковых В. Д. Смирнов усматривал парадокс в том, что заветные общинные идеалы славянофилов подмывала “сила денег, сила капитала и капиталистический дух наживы, индивидуализма, имущественного неравенства”, а между тем И. С. Аксаков “как директор богатого московского банка, был одним из первых и самых видных пионеров капитализма в России!”²⁸. Однако И. С. Аксаков принимал приглашения от московского купечества занять места в правлениях тех или иных коммерческих учреждений не по склонности или убеждению, а единственно для того, чтобы расплатиться с огромными долгами, оставшимися после издания газеты “День” (1861–1865): “День, – жаловался И. С. Аксаков в 1865 г., – в нынешнем году дал мне 5000 рублей серебром убытка, или долгу, а всего за 4 года тысяч более 10”²⁹. Вот таким “коммерсантом” был славянофил Иван Сергеевич Аксаков. Припомним, что Роберт Оуэн и Фридрих Энгельс были весьма состоятельными фабрикантами, что не мешало им быть убеждёнными противниками капиталистического строя.

Старозаветное и богобоязненное русское провинциальное купечество поначалу импонировало И. С. Аксакову, когда он в 1840–1850-е годы в качестве сенатского чиновника объезжал с казёнными ревизиями российскую имперскую глубину. Он даже вступал в споры по этому поводу со своим старшим братом, К. С. Аксаковым, и отцом, С. Т. Аксаковым, которые уже тогда были убеждены, что в силу барышнических своих занятий “купец никогда не может быть представителем русской жизни”, и поэтому “никто русских купцов не называет настоящими русскими людьми”³⁰. Жизнь доказала правоту последних: в пореформенные десятилетия прежние благообразные бородачи в старорусских кафтанах начали стремительно трансформироваться в циничных “Колупаевых и Разуваевых”, утрачивая былой национальный колорит. В этот период уже трудно найти в сочинениях И. С. Аксакова какие-то благоприятные отзывы о буржуазии и капиталистах, о буржуазной идеологии и духе капитализма, а вот противоположные оценки вырывались из-под его пера сплошь и рядом. В частности, своё отношение к буржуазии и её исторической роли сравнительно с ролью докапиталистической дворянской элиты И. С. Аксаков недвусмысленно выразил незадолго до смерти, что можно считать окончательным итогом его жизненных наблюдений и размышлений на эту тему. “Мы, – писал Аксаков, – уже имели случай высказать наше мнение о заслуге оказанной русским средним дворянством именно в том смысле, что оно, исполнив в русской жизни то самое дело (имеется в виду освобождение крестьян от крепостной зависимости. – **И. Д.**), которое на Западе выпало на долю так называемого среднего сословия, вместе с тем предохранило русское общество от растлевающего духа западной буржуазии. Со словом “буржуазия” связывается понятие о таком общественном классе, которого источник силы, причина и цель бытия, мирозерцание, предания, главный духовный двигатель и все идеалы заключались или заключаются в барыше и наживе, что и наложило на этот класс особую бытовую печать своекорыстия и эгоизма. Наше многочисленное дворянство, поставленное в более или менее благо-

приятные, — хотя, в большинстве, довольно скромные, — условия материальной обеспеченности, сознательно или инстинктивно-верное предания государственного служения (то есть служения идее общего, целого, следовательно, в существе своём не эгоистической), занимая, сверх того, положение передового сословия, естественно рознило наше просвещение с теми своекорыстными побуждениями, с которыми оно, более или менее, связывалось в западноевропейском tiers-état...³¹.

Итак, буржуазия и как общественный класс, и как человеческий тип вызвала у большинства славянофилов чувство нескрываемой брезгливости.

Чем ещё можно подкрепить тезис о буржуазной сущности славянофильства? Н. И. Цимбаев подкрепляет его ссылками на присущие славянофилам требования свободы слова и отмены крепостного права, их сочувствие сословно-представительным учреждениям в виде Земского Собора. Эти требования, наиболее ярко сформулированные в “Записке о внутреннем состоянии России” К. С. Аксакова (1855), считает Цимбаев, есть, по существу, либеральная, “объективно-буржуазная” программа реформ³².

Однако в этой аргументации есть слабые места. Прежде всего, смысл, который вкладывали многие представители славянофильства в эти по виду “либеральные” идеи, далеко не совпадал с западными буржуазными прототипами, что сами славянофилы не устали подчёркивать. Они действительно были горячими сторонниками свободы слова и печати, не в последнюю очередь потому, что натерпелись цензурных преследований в николаевское царствование, когда даже сочинения отцов церкви и самые Евангелия заподозрились ретивыми цензорами в пропаганде коммунизма³³. “Свободное слово” воспевал в одноимённых стихах К. С. Аксаков (1853), называя его “даром Бога святым”. Но свободное слово свято, в его понимании, только когда исходит от духа чистого и живого, от разума верующего, настроенного на горнее, а плотский разум (“лжедух”), поработанный дольнему, материальной пользе и корыстному интересу, порождает одни лишь “лжеподобья” духовного мира, — такие же по имени, но низменные по содержанию. И тогда “слов святых живая сила” превращается в “страшный яд”, “правда” — в “ложь”³⁴, а священная свобода слова оборачивается “диким разгулом торжествующей печати”, как в буржуазной Европе³⁵.

В своей “Записке о внутреннем состоянии России” К. С. Аксаков специально оговаривал, что и Земский Собор, и свобода слова могут быть осуществлены только после того, как современное российское космополитическое общество, соблазнённое западным рациональным “лжедухом”, искренне обратится к допетровским православно-русским идеалам, ибо только тогда эти институты (свобода слова, Земский Собор) будут играть ту зиждательную и животворную роль, которую отводили им славянофилы. “Полная свобода слова”, утверждал К. С. Аксаков, возможна лишь “со временем”, тогда, “когда будет понятно, что свобода слова неразрывно соединена с неограниченной монархией, есть её верная опора, ручательство за порядок и тишину”. Но до тех пор, недвусмысленно писал Аксаков, “цензура должна остаться”³⁶. Такого же мнения придерживался и И. В. Киреевский: “Позволяйте всё, — сказать нельзя и не должно. Есть книги безусловно вредные, именно те, которые возбуждают и воспаляют бурные страсти... Страсть, возбуждённая книгою, — вино фальшивое и вредное для здоровья. Если не запретить его продажу, то люди могут отравиться”³⁷.

Относительно Земского Собора К. С. Аксаков писал, что он “в настоящую минуту бесполезен и созывать его теперь не нужно”, да и тогда, когда “Земские Соборы станут возможны”, они “не должны быть обязанностью правительства и не должны быть периодичны. Правительство созывает соборы и требует мнения, когда вздумает”³⁸. Очевидно, что этот орган не мыслился Аксаковым как нечто подобное западным буржуазным конституционным учреждениям.

Ю. Ф. Самарин уже после реформы 1861 г. восставал против любой идеи земского общероссийского представительного органа, идя наперекор мнению некоторых своих соратников (А. И. Кошелева): “Я решительно и всеми силами протестую против даже намёка на необходимость или хотя бы даже возможность центрального, то есть не местного, а общерусского или государственного земского представительства”³⁹. Самарин был убеждён, что в пореформенных условиях быстрого развития капиталистических отношений в русском

обществе центральное представительство, хотя бы и под именем “Земского Собора”, станет не инструментом воплощения славянофильской мечты о единении православного царя и православного народа, а обыкновенной копией западного буржуазного парламентаризма: “Народной конституции у нас пока ещё быть не может, а конституция не народная, то есть господство меньшинства, действующего без доверенности от имени большинства, есть ложь и обман. Довольно с нас лжепрогресса, лжепросвещения, лжекультуры; не дай нам Бог дожить до лжесвободы и лжеконституции. Последняя ложь была бы горше первых... Всякую попытку изменить форму правления у нас в настоящую минуту мы бы назвали преступлением против народа”⁴⁰. В допетровские времена в “Земских Думах, или Соборах”, как писал А. С. Хомяков, “основой мнения были не личные, шаткие и произвольные понятия, естественно склонные к разногласию, но древний обычай, который один для всех русских, и прямой закон божественный, который один для всех православных”⁴¹. Увы, Россия середины XIX века далеко ушла от былого единодушия, и в современных для него условиях Хомяков мог самоопределяться только как “антиреспубликанец” и “антиконституционалист”⁴².

Против парламентаризма и конституционализма резко выступал уже в 1880-е гг. и И. С. Аксаков, видя в томлении и тоске либеральной интеллигенции об “увенчании здания” завуалированное стремление буржуазных классов “установить господчину чуждой народному духу интеллигенции над народными массами, тиранию условно-либеральных чуждых доктрин над свободой жизни, над народною духовною самобытностью”⁴³.

При этом важно подчеркнуть, что для славянофилов, как выразился И. С. Аксаков, “самодержавие не есть религиозная истина или непреложный догмат веры”⁴⁴. Сама по себе неограниченная единоличная власть является лишь политической формой, могущей наполняться различным содержанием и представать и в виде чингисхановой орды, и в виде государства-Левиафана Томаса Гоббса. Такую власть нельзя считать поставленной Богом, но разве что попущенной. “Спаситель и апостолы, — писал Ю. Ф. Самарин, — создали церковь и дали человечеству учение об отношении человека к Богу, но они не создавали государственных форм и не писали конституций. Выработать себе государственную форму, монархическую, ограниченную или неограниченную, аристократическую или республиканскую — это дело самого народа. Каждый народ создаёт себе власть по своим потребностям и убеждениям”⁴⁵.

Но и народ был ценен для славянофилов не сам по себе как этнографическая масса. Для них народ — существо духовное, претворяемое православной верой в целокупное тело Церкви, объединяемое общим делом спасения. Как заметил один из славянофилов (А. И. Кошелев), “без православия наша народность — дрянь”, с православием же она “имеет мировое значение”⁴⁶. Многовековой опыт христианской церкви показал, что для дела спасения самодержавное правление наиболее пригодно, при условии, что сам государь понимает предназначение своей власти и распоряжается ею соответственно. Такой государь заслуживает полного повиновения и любви подданных. Но “любить его без всякого отношения к Святой Церкви как Царя сильного, а не как Царя православного, думать, что его господствование не есть служение Богу и Его святой церкви, но только управление государством для мирских видов, что его правительственные выгоды отделены от выгод Православия или даже что Церковь Православная есть средство, а не цель для бытия общенародного, что Святая Церковь может быть иногда помехою, а иногда полезным орудием для царской власти, — это любовь холопская”⁴⁷.

Православный же народ в России “любит царя как человека, который несёт на себе бремя попечения и заботы овсех, — которого положение представляет ту исключительность, что в то время, как каждому предоставлено право и свобода заботиться только о своих частных интересах, — царь служит всем”. Только это и легитимирует его неограниченную авторитарную власть, которая, впрочем, накрепко связана в своём произволе рядом неформальных, но фактически ненарушимых конвенций, не имеющих, разумеется, ничего общего с конституционными актами буржуазных государств. “В сущности, — считал И. С. Аксаков, — самодержавие в России даже теперь ограничено, например, по отношению к православной вере”, ведь “вздумаи русский самодержец переменишь веру или навязывать народу латинское вероисповедание, — он будет немедленно низведён с престола общим единодушным восстанием всего

народа”⁴⁸. Другой негласной конвенцией между царем и народом служит отеческий, патриархальный характер царской власти: “Народ смотрит на царя как на самодержавного главу всей пространной русской православной общины, который несёт за него всё бремя забот и попечений о его благосостоянии; народ вполне верит ему и знает, что всякая гарантия только нарушила бы искренность отношений и только связала бы без пользы руки действующим, наконец, что только то ограничение истинно, которое налагается на каждого христианина в отношении к его ближним духом Христова учения”⁴⁹.

Уместно заметить, что здесь политическое учение славянофилов развивает древнерусскую концепцию самодержавной власти, наиболее подробно и основательно выраженную в сочинениях Преподобного Иосифа Волоцкого (1439–1515). И он говорил о православной вере и христианском благочестии как важнейшем источнике легитимности русского самодержавия. “Если же некий царь царствует над людьми, но над ним самим царствуют скверные страсти и грехи: сребролюбие и гнев, лукавство и неправда, гордость и ярость, злее же всего – неверие и хула, – такой царь не Божий слуга, но дьяволов, и не царь, но мучитель, – писал Иосиф. – И ты не слушай царя или князя, склоняющего тебя к нечестию или лукавству, даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью”. Главная задача настоящего государя заключается в том, чтобы “охранять от всякого вреда, душевного и телесного, все, что ему подвластно”: “так у солнца своё дело: освещать живущих на земле, а у царя – своё: заботиться о всех своих подданных”⁵⁰.

Уже давно установлено историками, что многие положения иосифлянкой политической доктрины в значительной мере заимствованы из сочинения византийского писателя диакона Агапита “Главы наставительные, или Царский свиток”, предназначенного для поучения византийского императора Юстиниана (VI в.). Произведение Агапита, в древнерусском переводе получившее название “Поучение благого царства”, вообще пользовалось большой популярностью у средневековых русских книжников XVI–XVII вв. Так, например, обширные заимствования из Агапита вложены в уста митрополита Филиппа (1507–1569) автором его Жития в качестве наставлений святителя, адресованных царю Ивану Грозному⁵¹. “Поучение” Агапита, напоминавшее царю о лежащей на нём огромной ответственности, соразмерной обширности его власти, о его обязанности блюсти ненарушимо веру православную, конкретизировало эти требования в целой программе социальной политики, которая отнюдь не сводилась к простой благотворительности, к “милованию сирых и убогих”. Речь у Агапита шла и о довольно радикальном и систематическом перераспределении общественного богатства, ибо явно несправедливым представлялось ему положение, когда “одни лопаются от пресыщения, а другие погибают от голода; одни держат пределы мира, а у других нет места, куда ногу поставить”. И та, и другая крайность являются неестественным и болезненным состоянием для человека. Государю, “общему благодетелю всех”, надлежит уврачевать этот социальный недуг, отняв излишнее у пресыщенных, и прибавив обездоленным: “неравенство должно превратить в равенство”. Это будет душевспасительно как для “лопающихся”, так и для загнанных в нищету⁵². Разделяли эту мысль и славянофилы, считавшие что “роскошь частного человека есть всегда похищение и ущерб для общества”⁵³.

Есть основания полагать, что император Юстиниан не остался глух к поучениям дьякона Агапита. Во время его правления все сколько-нибудь значительные частные состояния были конфискованы в казну, и на эти средства было развернуто грандиозное строительство по всей необъятной империи. В частности, в Константинополе были возведены великолепный собор Святой Софии и множество других храмов, новые крепостные стены, городское водохранилище и система водоснабжения. Огромное количество неимущих получило хорошо оплачиваемую работу (только в постройке Святой Софии участвовало 10 тысяч человек). Таким образом, излишки “лопающихся от пресыщения” богачей перераспределялись в пользу бедных, но не в виде подачек, а в виде заработной платы за общественно полезный труд⁵⁴. Вполне социалистическая политика на христианской идейной основе. Результатом такой политики стал расцвет экономики, создание мировых шедевров архитектуры, взлёт военного могущества Византийской империи, позволивший отвоевать Рим у варваров...

В своих “Записках о всемирной истории” А. С. Хомяков давал самую лестную оценку императору Юстиниану и его правлению. По словам Хомякова

(в его устах это звучало высочайшей похвалой), Юстиниан был “беспримесный славянин, сын славянских родителей”, по имени Управда (по-гречески — Юстиниан), государственная деятельность которого “запечатлена величием и глубоким чувством христианства и правды”⁵⁵. Гибель Византии и древнерусские книжники, и славянофилы объясняли именно последующим отступлением от “христианства и правды” в государственной и общественной жизни империи ромеев, и столь же единодушно в Руси видели преемницу этой вселенского значения миссии (теория “Москвы — Третьего Рима” инок Филофея как раз об этом). При этом Русь, в отличие от Византии, не отягощённая наследием рационалистической греческой философии (“эллинских борзостей”, по выражению Филофея) и формально-логического римского права, представляла собой намного более обещающую почву для восприятия Благой Вести. А главное — здесь, на Русской земле, “дух христианский проник сельский мир, сосуд, готовый к его принятию, и развил в высокой и до тех пор невиданной степени общезначительное начало и добродетели, сопровождающие его”⁵⁶.

Разберём теперь, была ли “буржуазной” в интерпретации славянофилов идея освобождения крестьян от крепостной зависимости. Силлогизм в работах Дудзинской и Цимбаева выстраивается такой: “сама идея отмены крепостного права буржуазна”⁵⁷, а раз славянофилы в большинстве своём были сторонниками этой идеи, то, следовательно, правомерно считать их приверженцами капиталистического пути развития России.

Сразу можно возразить, что сама по себе личная свобода земледельца, за которую, конечно же, ратовали славянофилы, не обязательно представляет собой буржуазный институт. До конца XVI в. крестьяне на Руси были лично свободными, и никакого “капитализма” это не порождало. А ведь именно в тех стародавних временах славянофилы искали свой общественный идеал. Личная свобода крестьян сделалась предпосылкой капиталистического строя только в специфических условиях Англии периода “огораживаний” и подразумевала, прежде всего, “освобождение” крестьян от земли и обращение в их пролетариат, не имеющий ничего, кроме рабочей силы для продажи на рынке. Только на такой социально-экономической почве и возник капитализм.

Как же относились славянофилы к подобному “освобождению”? Резко отрицательно. Даже благоволивший к Англии за бережное сохранение многих консервативных устоев в своей государственной и общественной жизни, — всего того, что делало её “старой доброй Англией”, — Хомяков тем яростнее порицал в ней всё то, что превратило Англию в XIX веке в страну классического “манчестерского” капитализма. Анализируя английскую систему аграрного капитализма, Хомяков отмечал, что она “очень выгодна для сельского хозяйства и усиливает до невероятности массу богатства, напрягая умственные способности селянина посредством конкуренции в найме и бросая сильные капиталы на опытное усовершенствование земледельческой практики. Вот её достоинство; но зато самая конкуренция, безземелие большинства и антагонизм капитала и труда доводят в ней по необходимости язву пролетарства до бесчеловечной и непременно разрушительной крайности. В ней страшные страдания и революция впереди”⁵⁸. Разумеется, ничего подобного Хомяков не желал для России.

Славянофилы отчетливо видели рост социальных антагонизмов и классовой борьбы на буржуазном Западе. “Всеобщее стремление во всей Европе свидетельствует об одном: о борьбе капитала и труда”, — писал Хомяков в марте 1848 г. Однако, в отличие от К. Маркса и Ф. Энгельса, которые буквально в эти же самые дни издали свой знаменитый “Манифест коммунистической партии”, Хомяков призывал не к разжиганию беспощадной гражданской войны между буржуазией и пролетариатом, а к “необходимости помирить этих двух соперников или слить их выгоды”⁵⁹. России было бы тем сподручнее разрешить этот роковой вопрос XIX столетия, что, как уверял Ю. Ф. Самарин, “все эти вопросы, эта тяжба, которая исстари ведётся между представителями капитала и представителями труда, до нас не касается”⁶⁰. Ведь в России нет противоречия между трудом и капиталом, потому что капитал (земля) не отделён от производителя (крестьянина), а соединён с ним в рамках института поземельной общины. “На Западе, где развилась так исключительно идея личной собственности, не было середины между дроблением земли до бесконечности и пролетариатством. Желанное примирение не заключается ли в общине?” — задавался вопросом Ю. Ф. Самарин⁶¹. Современный же евро-

пейский коммунизм с его отрицанием частной собственности, с его учением о промышленных и земледельческих ассоциациях, по мнению Самарина, на ощупь приближается к этому воплощённому уже в России идеалу.

В этих рассуждениях славянофилов можно было бы увидеть наивное бахвальство доморожденных прожектеров, но некоторые крупные идеологи Европы, современники славянофилов, признавали их правоту и в поземельной славянской общине с её коллективной собственностью и правом индивидуального пользования находили оптимальную модель разрешения социального вопроса и на Западе. Немец барон А. фон Гакстгаузен, специально приехавший в Россию для изучения общинного строя, общавшийся со многими славянофилами, написал объемистый труд (1847), в котором русская община вместе с помещичьей усадьбой, связанной с ней узами патриархальной общности, признавалась важнейшей социальной и экономической структурой, способной противостоять как капитализму, так и распространившимся в Европе социалистическим учениям⁶². “Община, – утверждал Гакстгаузен, – доставляет России ту неизмеримую выгоду, что в этой стране до сих пор нет пролетариата и он не может образоваться, пока существует такое общинное устройство”. Таким образом, в России становится невозможным социальный переворот, к которому стремятся социалисты-утописты на Западе: “Во всех государствах Западной Европы существуют предвестники социальной революции против богатства и собственности. Её лозунг – уничтожение наследства и провозглашение прав каждого на равный участок земли. В России такая революция невозможна, так как мечты европейских революционеров имеют уже своё реальное осуществление в народной жизни”. Существовавшее в России крепостное право, гарантировавшее незыблемость этого порядка вещей, Гакстгаузен сочувственно называл “вывороченным наизнанку сен-симонизмом”. Крепостничество, при всех своих тяготах, всё-таки служило и “крепостью” для крестьянина от знакомства с такими милыми вещами, как чиновник, коронный суд, рынок труда, и т. п. Благодаря крепостному праву, община только и могла выступать как “хорошо организованная свободная республика, которая покупала свою независимость определённой платой господину”. Есть основания предполагать, что именно К. С. Аксаков в наибольшей степени повлиял на усвоение Гакстгаузенем таких взглядов на русскую общину⁶³.

Антикапиталистические идеи славянофилов подхватывали и левые европейские идеологи. “Распространить славянскую форму владения было бы большим шагом вперёд в цивилизации, – утверждал, например, П. Ж. Прудон. – Эта форма более пригодна для применения в жизни, чем абсолютное “dominium” римлян, которое воскресло в нашем праве собственности. Никакой разумный экономист не может желать большего. При господстве славянского права владения рабочий получает должное вознаграждение, и плоды его трудов вполне обеспечены. Этот принцип славянской цивилизации есть самый славный факт в истории этой расы”⁶⁴.

Позднее и К. Маркс, уже применительно к общинному социализму народников, генетически восходящему к славянофильству, высказался в том смысле, что если Россия пойдёт по пути Западной Европы и допустит разрушение крестьянской общины, то “она упустит наилучший случай, который история когда-либо предоставляла какому-либо народу и испытает все роковые злоключения капиталистического строя”⁶⁵. Под этим утверждением Маркса охотно бы подписались многие из славянофилов.

Учитывая всё это, славянофилы категорически отвергали вариант аграрной революции посредством обезземеливания крестьян по примеру Англии. Именно под влиянием славянофильской пропаганды и прямого участия славянофилов в подготовке крестьянской реформы 1861 г. удалось пробить вариант освобождения не только с наделением крестьянства землёй, но и законодательным закреплением собственности на землю за крестьянским миром, что исключало рыночный оборот земли и пролетаризацию основной массы крестьян (без земельных наделов были освобождены только дворовые). Жизненно необходимым считали славянофилы и сохранение руководящей и покровительственной роли помещиков в отношении крестьянской общины. Наблюдая за подготовкой отмены крепостного права, Хомяков с удовлетворением отмечал, что правительством “общины признаны как необходимость, а дворянство удержано”. Это решение непременно повлечёт за собою необходимость сохранения самых основ сожития двух главных русских сословий. “Их придёт-

ся связать временною формою попечительства... и нравственная связь возникнет, — писал Хомяков Самарину. — Я её считаю необходимою теперь для придачи силы общины, которая в попечителе получит единство и смелость против своих собственных негодяев⁶⁶. Помещики, как надеялся Хомяков, постепенно “срастутся” с общиной, став её органической частью. К. С. Аксаков, приветствуя “уничтожение богопротивного крепостного права”, тем не менее, отмечал, что “помещичья власть в некоторой части имений барщинских и в имениях чисто оброчных вообще служила для крестьян как бы стеклянным колпаком, избавляющим их от государственной регламентации, от наружного административного благоустройства. Под защитою этих стеклянных колпаков жила жизнь нашего народа во всей самобытности своих начал, при отсутствии той чуждой нашему духу определённости, которая равняется ограниченности и уродует живое, изнутри образующее себя начало”⁶⁷.

И. В. Киреевский ещё задолго до реформы 1861 г. выражал глубокое сомнение в благотворности для самих крестьян немедленного освобождения от “стеклянного колпака” помещичьей опеки. “В теперешнее время”, считал он, “такая всеобъемлющая перемена произведёт только смуты, общее расстройство, быстрое развитие безнравственности и поставит отечество наше в такое положение, от которого сохрани его Бог!”. Освобождение, произведённое “по-английски”, всего лишь поставит крестьянина в “зависимость от продажного чиновника вместо зависимости от помещика”. Но это будет для мужика намного худшим злом, так как “выгоды помещика больше или меньше связаны с благосостоянием его крестьян”, и “помещики самые дурные имеют больше совести, чем чиновники”, а уж у хорошего помещика они живут “как у Христа за пазухой”⁶⁸. “Освобождённые крестьяне”, был уверен Киреевский, “будут не только разорены, но вместе и возвращены в самое короткое время с помощью кабаков, приказных и пр. и пр.”⁶⁹.

Напомним, что и А. С. Пушкин не считал положение русского крепостного крестьянина таким уж беспросветным, а рассказы об “ужасах” крепостного права, наподобие известной книги А. Н. Радищева, казались ему тенденциозным преувеличением: “Взгляните на русского крестьянина: есть ли и тень рабского унижения в его поступи и речи?... В России нет человека, который бы не имел своего *собственного жилища*. Нищий, уходя скитаться по миру, оставляет свою избу. Этого нет в чужих краях. Иметь корову везде в Европе есть знак роскоши; у нас не иметь коровы есть знак ужасной бедности... Прочтите жалобы английских фабричных работников, — предлагал Пушкин, — волоса встанут дыбом от ужаса. Сколько отвратительных истязаний, непонятных мучений! какое холодное варварство, с одной стороны, с другой — какая страшная бедность! Вы подумаете, что дело идёт о строении фараоновых пирамид, о евреях, работающих под бичами египтян. Совсем нет: дело идёт о сукнах г-на Смита или об иголках г-на Джаксона. И заметьте, что всё это есть не злоупотребления, не преступления, но происходит в строгих пределах закона. Кажется, что нет в мире несчастнее английского работника, но посмотрите, что делается там при изобретении новой машины, избавляющей вдруг от каторжной работы тысяч пять или шесть народу и лишаящей их последнего средства к пропитанию... У нас нет ничего подобного. Повинности вообще не тягостны. Подушная платится миром; барщина определена законом; оброк не разорителен...”⁷⁰.

Из сказанного не следует, однако, что Пушкин, Киреевский или кто-либо другой из славянофилов был врагом крестьянской свободы в принципе. Возражение вызывала лишь такая “свобода”, которая выдёргивала личность крестьянина из традиционных органических взаимосвязей с землёю, с общиной и с барином-помещиком, оставляя его один на один с подавляющей мощью бюрократического государства и густой сетью формально-юридических норм и процедур, к добру и злу предельно равнодушных, в которых мужик неизбежно запутается, как муха в паутине. Механизмы свободного рынка быстро dokonчат дело, поглотив и переварив крестьянскую личность в переменный капитал, принадлежащий тому, кто его пожелает купить.

Славянофилы мечтали о другой свободе для русского крестьянина, много сил потратили они на поиск формулы нерыночной, некапиталистической свободы (“русской свободы”, по выражению К. С. Аксакова), которая обеспечивала бы максимальный простор для самоопределения человека, сохраняя при этом все возможные амортизаторы и страховки, делающие его неза-

висимым от рыночной конъюнктуры, от котировок на лондонской или нью-йоркской бирже. Споры нет, и мирские институты, и помещичьи “стеклянные колпаки” налагали существенные ограничения на свободу крестьянина. Но так ли уж свободен и сытый представитель буржуазного класса, который никогда наверняка не знает, будет ли он завтра привычно сидеть в уютном офисе, счастливо следя на мониторе за ростом курса своих акций, или он будет висеть под мостом в петле, затянутой собственной рукой, распугивая чаек и клошаров?..

Как считают современные западные философы Ульрих Бек и Зигмунт Бауман, придерживающиеся вполне либеральных взглядов и пытающиеся изо всех сил спасти буржуазный модерн, но не закрывающие глаза и на его вопиющие противоречия, в корне трагической ситуации человека западного “свободного” мира лежит необходимость “биографического снятия системных противоречий”⁷¹. Речь идёт об уже давно констатированной предельной атомизации капиталистического общества: “Главная фигура развитого модерна — если додумать мысль до конца — это *одинокий* мужчина или *одинокая* женщина”⁷². Начав с демонтажа общин, цехов и корпораций, капиталистический рынок довершил дело разрушением семьи, которая представляет ныне одни развалины былого единства. Но чем более одинок и изолирован становится индивид, тем более беззащитен оказывается он перед лицом глобальных проблем и миросистемных противоречий, которые он вынужден решать своими индивидуальными, “биографическими” средствами. Что очевидным образом невозможно. Человек оказывается бессильной игрушкой не поддающихся никакому контролю и воздействию с его стороны стихийных рыночных сил, имеющих уже не региональный и даже не государственный, а всемирный характер. Всё это только в качестве утончённой издёвки может называться “свободой”.

Славянофилы предложили русское, общинное решение этого фундаментального противоречия свободы, неразрешимого индивидуалистическим путём. Ключевое место в славянофильской формуле “русской свободы” занимало обоснование “*исторического права крестьян на владение землёю, носящее название крестьянской, или мирской*”. С точки зрения Ю. Ф. Самарина, до закрепощения “кто жил на земле, кто пахал её, тот ею и владел бесспорно”. Крестьяне “в то время землёю пользовались, как пользуется искони веков всё человечество воздухом, светом и другими благами, по существу своему не подлежащими ничьему усвоению”. Только впоследствии, по воле государства, “эта земля сделалась вотчинною собственностью помещиков”⁷³, но и они никогда не владели землёю как своею абсолютной частной собственностью. Даже в период расцвета крепостничества и дворянского полновластия в XVIII — начале XIX вв., помещики не имели права ни согнать своих крестьян с земли, ни продать её, кому вздумается (но только таким же представителям благородного сословия).

В России вообще, по убеждению А. С. Хомякова, “право собственности истинной и безусловной не существует: оно пребывает в самом государстве (великой общине), какая бы ни была его форма”, а “всякая частная собственность есть только более или менее пользование, только в разных степенях”⁷⁴. То же самое утверждал и К. С. Аксаков: “Замечательно очень, что крестьянин, не имея собственности, часто продаёт свой участок. Он говорит: *земля моего владения*. Здесь продаёт он не собственность, а только право своего владения, своё место, своё положение в общине и отношение к земле; он передаёт за деньги своё право, как можно передать подряд и проч. Частной собственности нет”⁷⁵.

Частная собственность в России никогда не существовала и, по мнению И. В. Киреевского, а поземельные отношения в треугольнике “крестьянин — помещик — государство” строились на совсем иных основаниях: “Одно из самых существенных отличий правомерного устройства России и Запада составляют коренные понятия о праве поземельной собственности. Римские гражданские законы, можно сказать, суть все не что иное, как развитие безусловности этого права... Можно сказать: всё здание западной общественности стоит на развитии этого личного права собственности, так что и самая личность в юридической основе своей есть только выражение этого права собственности. В устройстве русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только её случайное отношение. Общине

земля принадлежит потому, что община состоит из семей, состоящих из лиц, могущих землю возделывать. С увеличением числа лиц увеличивается и количество земли, принадлежащее семье, с уменьшением — уменьшается. Право общины над землёю ограничивается правом помещика или вотчинника; право помещика обуславливается его отношением к государству. Отношения помещика к государству зависят не от поместья его, но его поместье зависит от его личных отношений... Одним словом, безусловность поземельной собственности могла являться в России только как исключение. Общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность”⁷⁶.

Как умели, славянофилы старались выразить в социологических, юридических и культурологических категориях исконное и коренное представление русского народа о земле, которое заключалось в том, что “в основе личного или частного права собственности на землю лежит право общественное, которым первое всегда обуславливается, что общежитие слагается не из разрозненных и самостоятельных Я и моё, а строится на том начале, что всё принадлежит всем, моё как часть целого, мне как члену союза, семьи, рода, общины или государства”⁷⁷. Подобные рассуждения вызывали у современников, в том числе у жандармов, подозрения славянофилов в коммунистической пропаганде, вынуждая их постоянно оправдываться. И. С. Аксаков в марте 1849 г. даже был арестован и подвергнут допросу в III Отделении. Среди заданных Аксакову вопросов был и такой: “Не питаете ли Вы мыслей коммунистических и вообще противных образу нашего правления?”⁷⁸. А. С. Хомяков в своих “Политических письмах 1848 года” описывает и вовсе трагикомический случай, когда петербургским высшим обществом под впечатлением европейской революции 1848 г. в проповеди коммунистических идей был заподозрен архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий (Борисов). Хомяков приводит исполненный достоинства ответ владыки, который могли бы повторить и славянофилы: “Кому-то на вопрос: “говорят, Преосвященный, Вы проповедываете коммунизм?”, — он отвечал: “Я никогда не проповедовал: берите, — но всегда проповедовал: давайте”⁷⁹.

Чтобы лучше понять и по справедливости оценить позицию славянофилов в ключевом для России вопросе о земле, о крепостном праве и общине, необходимо взглянуть на ситуацию середины XIX века в общеевропейском контексте. В ходе великой “капиталистической революции” XVIII–XIX вв. в Европе, которую Карл Поланьи метко назвал “революцией богатых против бедных”⁸⁰, атаке подверглись природа человека и окружающая среда. Напомним, что для бесперебойного функционирования рыночная экономика требует свободной, ничем не стеснённой купли-продажи не только готовых товаров, но и всех факторов, или средств, производства. Важнейшими же средствами производства являются рабочая сила человека, земля, дающая разнообразное сырьё, и деньги. “Однако, — замечает Поланьи, — совершенно очевидно, что труд, земля и деньги — это отнюдь не товары... Труд — это лишь другое название для определённой человеческой деятельности, теснейшим образом связанной с самим процессом жизни, которая, в свою очередь, “производится” не для продажи, а имеет совершенно иной смысл; деятельность эту невозможно отделить от остальных проявлений жизни, сдать на хранение или пустить в оборот; земля — это другое название для природы, которая создаётся вовсе не человеком, и, наконец, реальные деньги — это просто символ покупательной стоимости, которая, как правило, вовсе не производится для продажи”. Поэтому “характеристика труда, земли и денег как товаров есть полнейшая фикция”, что, однако, не помешало этой “фикции” и “утопии”, фанатично насаждаемой в жизнь от имени рациональной науки, стать источником неисчислимых трагедий человеческих обществ во всех частях земного шара за последние три столетия.

Объясняя механизм возникновения этих трагедий, Поланьи писал: “Мнимый товар под названием “рабочая сила” невозможно передвигать с места на место, использовать, как кому заблагорассудится, или даже просто оставить без употребления, не затронув тем самым конкретную человеческую личность... Распоряжаясь “рабочей силой” человека, рыночная система в то же самое время распоряжается неотделимым от этого ярлыка существом, которое обладает телом, душой и нравственным сознанием. Лишённые предохраняющего заслона в виде системы культурных институтов, люди будут погибать

вследствие своей социальной незащищённости; они станут жертвами порока, разврата, преступности и голода, порождённых резкими и мучительными социальными сдвигами. Природа распадётся на составляющие её стихии; реки, поля и леса подвергнутся страшному загрязнению; страна уже не сможет обеспечивать себя продовольствием и сырьем. Наконец, рыночный механизм управления покупательной способностью приведёт к тому, что предприятия будут периодически закрываться, поскольку излишек и недостаток денежных средств окажутся таким же бедствием для бизнеса, как засуха и наводнение — для первобытного общества. То, что рынки труда, земли и денег представляют собой неотъемлемые элементы рыночной экономики, сомнению не подлежит. Однако никакое общество, даже в течение самого короткого времени, не смогло бы выдержать последствия подобной системы откровенных фикций, если бы его человеческая и природная основа, а также его экономический строй не были ограждены от разрушительного действия этой “сатанинской мельницы”...”⁸¹.

Если “сатанинская мельница” не смолотила в прах всё человечество, то причину этого Поланьи видел в упорном сопротивлении рыночной “свободе” подавляющего большинства населения подвергшихся либеральному эксперименту стран Европы и остального мира. Это всенародное сопротивление, принимавшее самые различные формы — активные и пассивные, бунта и саботажа, заокеанской эмиграции и агитации за изменения законодательства, — в течение долгого времени олицетворяли как наиболее действенная сила вовсе не плебейские революционеры с красными знаменами, а, казалось бы, такие реликты прошлого, как духовенство и поземельная аристократия. “Огромное влияние, которым пользовались крупные землевладельцы в Западной Европе, а также сохранение в XIX в. феодальных порядков в Центральной и Восточной Европе легко объясняются жизненно важной защитной ролью этих сил в замедлении процесса мобилизации земли”, — считал Поланьи. Включение в рыночный оборот пахотной земли, превращение природных ресурсов и рабочей силы человека в товар, распространение на них принципа свободно отчуждаемой частной собственности *ius utendi et abutendi* (“право употребления и злоупотребления”) несло смертельную угрозу всему обществу. В условиях, когда социалистические идеологи предавались мечтам о хрустальных дворцах далёкого будущего, единственным печальником и защитником деревенского большинства от обезземеливания, пауперизма и “выварки в фабричном котле” мог стать только дворянин-помещик. Он им и стал в большинстве европейских стран. Вот как пишет об этой метаморфозе Поланьи: “Колоссальные промышленные достижения рыночной экономики были куплены ценой громадного ущерба, нанесённого субстанции человеческого общества. В этих условиях феодальным классам представилась отличная возможность вернуть себе часть утраченного престижа, превратившись в певцов земли и заступников тех, кто на ней трудится. В литературном романтизме Природа заключила союз с Прошлым; в аграрном движении XIX в. феодализм попытался, и не без успеха, воскресить собственное прошлое, выступив в роли стража и блюстителя земли — естественной среды человека. Не будь угроза вполне реальна, данная стратегия не имела бы успеха”.

Именно “противодействие мобилизации земли являлось социальной подоплекой той борьбы между либерализмом и реакцией, которая составила главное содержание политической истории континентальной Европы в XIX в.”. В противостоянии агрессивному вторжению в общественный организм либерально-рыночной “утопии” поместное дворянство было не одиноко, “военные и высшее духовенство выступали в этой борьбе союзниками землевладельческого класса... Все эти классы готовы были поддержать любую реакционную попытку выхода из тупика, в который грозила завести общество рыночная экономика и её естественное следствие, конституционная система, — ведь ни традиция, ни идеология не связывали их с принципами гражданской свободы и парламентского правления”⁸². Именно такой антикапиталистический, протекционистский для аграрной, крестьянской России характер имела создаваемая помещиками-славянофилами идеология.

Обратимся теперь снова к славянофильской теории государства и общества и выясним, имели ли они какое-нибудь сходство с либеральным, буржуазно-рациональным политическим учением, рассматривающим общество как конгломерат самодеятельных индивидов, а государство как результат “обще-

ственного договора”, этими индивидами заключаемого и имеющего целью обеспечение свободного, равного, безопасного и эквивалентного между ними обмена. Буржуазное учение о государстве возникло в Западной Европе на базе философии Просвещения и политэкономии Адама Смита. Последний, словно бы споря со славянофилами, утверждал, что “когда между различными членами общества даже нет ни взаимной любви, ни расположения”, то “общество всё-таки может существовать, как оно существует среди купцов, сознающих пользу его и без взаимной любви”, и тогда общественное единство вполне “может поддерживаться при содействии корыстного обмена взаимными услугами”⁸³.

Не подлежит никакому сомнению, что отношение славянофилов к этому корневому принципу буржуазной социологии было сугубо отрицательным и своё учение они выстраивали как его антитезу. “Идея о праве не может разумно соединиться с идеею общества, основанного единственно на личной пользе, ограждённой договором, — писал А. С. Хомяков. — Личная польза, как бы она себя ни ограждала, имеет только значение силы, употреблённой с расчётом на барыш. Она никогда не может взойти до понятия о праве, и употребление слова право в таком обществе есть не что иное, как злоупотребление и перенесение на торговую компанию понятия, принадлежащего только нравственному обществу”⁸⁴.

Вообще сопоставление и противопоставление Запада и России, Европы и России всегда выступало не только одной из главных тем в размышлениях славянофилов, но и служило для них основанием самого метода мышления, способа раскрытия существенных качеств и внутреннего смысла того или иного предмета, в частности, капитализма. При этом “Запад” у славянофилов означал не столько географическое, сколько духовное явление; это — некий тип жизнепонимания и жизнеустройства, который может передаваться от народа к народу, заимствоваться или навязываться. И это навязывание с петровских времён западной идеологии и образа жизни славянофилы подвергали уничтожающей критике. Антизападничество славянофилов само по себе ставит под очень большое сомнение гипотезу о буржуазном характере их взглядов. Можно всецело согласиться с мнением Е. Ю. Тихоновой, которая в своей работе “В. Г. Белинский в споре со славянофилами” справедливо отмечает относительно последних, что “Европа порицалась ими не за чуждость русскому “менталитету” (в этом случае они должны были ещё более яростно нападать на нехристианский Восток), а именно за избрание буржуазного пути”⁸⁵.

Полнейшее воплощение буржуазного духа Запада славянофилы весьма прозорливо для своего времени увидели в Северо-Американских Соединённых Штатах. “Казалось, — писал И. В. Киреевский, — какая блестящая судьба предстояла Соединённым Штатам Америки, построенным на таком разумном основании!.. И что же вышло? Развились одни внешние формы общества и, лишённые внутреннего источника жизни, под наружную механику задавили человека”. Почти лабораторный эксперимент по созданию рационального общества в Америке без груза стародавних традиций, без давления закоснелых обычаев прошлого произвёл, с точки зрения Киреевского, самые убогие и жалкие последствия: “Совершенное бесчувствие ко всему художественному; явное презрение всякого мышления, не ведущего к материальным выгодам... дух сообщничества из личных выгод, при некраснеющей неверности соединившихся лиц, при явном неуважении всех нравственных начал, так что в основании всех этих умственных движений, очевидно, лежит самая мелкая жизнь, отрезанная от всего, что поднимает сердце над личною корыстию, утонувшая в деятельности эгоизма и признающая своею высшею целью материальный комфорт”. Обществу грозит опасность “задохнуться в этой прозе фабричных отношений, в этом механизме корыстного беспокойства”⁸⁶.

Впрочем, “Северо-Американские штаты”, как считал К. С. Аксаков, “являют только крайнее ожесточение Европейского недуга, для которого в Америке уже нет смиряющей его родной почвы, ни чувства народности, ни исторического предания. Условное устройство взаимных политических отношений заменило здесь вполне чувство любви. Северо-Американские штаты — это великодушное общество-машина”. Здесь нашли своё воплощение все рационалистические утопии просветителей XVIII столетия, Адама Смита, Локка, Мальтуса: “Северная Америка вся насквозь проникнута эгоистическим, холодным

началом и вся представляет обширную общественную сделку людей между собою, лишённую всякой любви, сделку спокойную, крепкую, ибо основанную на себялюбивом расчёте”. Однако, “как бы широко ни была составлена общественная сделка, как бы в пределах своих ни признавала она всякую личность, всё же она эгоистична, как сделка относительно всего, вне её находящегося; она признает существование других народов и человеческих обществ только из страха и из выгоды. Вражда лежит тайно в основе. Ожесточённый бой возможен каждую минуту. Одно, по-видимому, могло бы отвратить эту опасность. Если бы всё человечество на всём земном шаре отказалось от всех народных и других нравственных общественных условий, от высших связей веры, обратилось в разрозненные единицы, в эгоистические личности, и составило одну всеобщую сделку, основанную на эгоистическом расчёте каждого, — тогда это было бы всеобщая смерть жизни на земле. Механическое начало условности восторжествовало бы беспрепятственно, и всё человеческое общество обратилось бы тогда в машину...”⁸⁷. Таковым и представлялось славянофилам западное буржуазное общество — хорошо прибранной и комфортабельной мертвецкой.

Эти взгляды И. В. Киреевского К. С. Аксакова вполне разделяли и И. С. Аксаков и А. С. Хомяков. В Соединённых Штатах И. С. Аксаков признавал небывалое в истории человеческой цивилизации развитие материального могущества, оплаченное невиданной же атрофией нравственной жизни, почти до животного эгоизма доходящей. В корне же этого печального парадокса лежит то, что Североамериканские Штаты — это не более чем “агломерат людей”, который “не имеет для союза никакого другого цемента, кроме материального расчёта”⁸⁸, или, по замечанию Хомякова, признает себя за “торговое скопление лиц”, и не более того⁸⁹. Никаких других форм связи между людьми, кроме рыночных, в таких обществах не существует. Во Франции Хомякову тоже бросилось в глаза “какое-то стремление к коммерческим оборотам, или, лучше сказать, к деньгам (следствие конституции)”⁹⁰. Буквально в тех же выражениях, что и славянофилы, написал об американской демократии А. С. Пушкин, когда увидел эту “демократию в её отвратительном цинизме, в её жестоких предрассудках, в её нестерпимом тиранстве”, а “всё благородное, бескорыстное, всё возвышающее душу человеческую — подавленное неумолимым эгоизмом и страстию к довольству (comfort)”, столь свойственным демократическому буржуазному обществу⁹¹.

Но и в России также имелся свой внутренний “Запад” — образованное на европейский манер высшее общество. “Под русским народом, — считал Хомяков, — надобно разуметь простой народ, но не так называемое просвещённое общество, ибо оно образовалось по западному направлению”. Вследствие чего русское озападнившееся общество “мертво, не имеет жизни, и соединение его равно соединению зёрен песка”⁹². Именно здесь возобладали люди, “которые видят в обществе компанию акционеров, в жизни народной — торговое предприятие, а в жизни человека — процесс пищеварения”⁹³, превратив верхний образованный слой в иностранцев в собственной стране.

Славянофилы отрицательно относились не только к либеральным обществам, основанным на контрактах, но и к любой социальной организации, регулируемой формально-рациональным правом, которое не принимает в расчёт своеобразия каждой личности, невосприимчиво к голосу совести и любви, то есть в прямом смысле слова бессердечно. Это бессердечие присуще в равной мере и тому рационально-бюрократическому порядку, который утвердился в России со времен Петра I и имел в России, по мнению славянофилов, такое же инородное происхождение, как и конституционализм. “В понятиях русского народа, — утверждал Киреевский, — даже самое слово “закон” и до сих пор ещё значительно скорее возбудит в нём мысль о Законе, Богом данном, Законе Церкви, чем о законе, писанном в указах”⁹⁴. Следовательно, для русского законность власти повернется соответствием её деяний Закону Божьему, а не формулам римского права, гарантиям конституционных хартий или предписаниям бюрократических циркуляров. Глубочайшее убеждение русского народа, по словам К. С. Аксакова, заключается в том, что “истинная свобода только там, иде же Дух Господень”, а любое формально-юридическое установление свободу убивает, так как носит внешне принудительный, по существу полицейский, характер. “Полиция есть душа гражданства”, — согласно одному из элементов Петра I.

Это было совершенно неприемлемо для славянофилов. Между властью и народом должно установиться “свободное согласие”, основанное на “полной доверенности”. “Но нет никакого обеспечения, скажут нам, – рассуждал К. С. Аксаков, – или народ, или власть могут изменить друг другу. Гарантия нужна! – Гарантия не нужна! Гарантия есть зло. Где нужна она, там нет добра; пусть лучше разрушится жизнь, в которой нет доброго, чем стоять с помощью зла. Вся сила в идеале. Да и что значат условия и договоры, как скоро нет силы внутренней? Никакой договор не удержит людей, как скоро нет внутреннего на это желания. Вся сила в нравственном убеждении. Это сокровище есть в России, потому что она всегда в него верила и не прибегала к договорам”⁹⁵. Разъясняя мысль брата, И. С. Аксаков в 1862 г. писал, что идеал русского народа “не государственное совершенство, а создание христианского общества”. “Начало государства есть начало принуждения неволи; начало закона (по Апостолу) – грех”, а “начало христианства есть освобождение от закона, внутренняя свобода”. “Запад ищет спасения в законе”, а “русский идеал выше, хотя, без сомнения, в тысячу раз труднее, и непрактичен”. Но оттого-то “на Западе “душа убывает”, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутреннее побуждения – регламентом”⁹⁶.

В 1884 г. И. С. Аксаков по-прежнему придерживался этих славянофильских взглядов: “Верховная власть в России вручена не парламенту, не иному коллективному учреждению, не бездушному механизму, а живому лицу, – человеку. И чем неограниченнее эта власть, тем менее может она мыслиться иначе как наделённую человеческою душою и сердцем. В этом все наши, так называемые в других странах гарантии. Не на контракте, не на договоре живут в России отношения народа к царю, а на страхе Божием, на вере в святую человеческой совести и души”⁹⁷. Действительно, многопартийный парламент, состоящий из выборных депутатов, ни совести, ни души, не имеет. А предмет, ни души, ни совести не имеющий, есть труп, в лучшем случае, бездушная механическая машина. Живым, цельным общественным организмом может быть только соборная церковная община, соединяемая из множества лиц в единую личность общею верою во Христа-Спасителя и во Святую Единую Троицу.

“Направление философии зависит, в первом начале своём, от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице”, – утверждал И. В. Киреевский⁹⁸. Средневековые православные русские книжники во всём Божьем творении усматривали отражение Животворящей Троицы: и в космическом порядке Вселенной, и в устроении существ и вещей материального мира, в законах общественной и государственной жизни, и в строе внутреннего духовного мира человека. По словам русского писателя XVI в. Ермолая-Еразма: “Начало любви есть союз Божий – соединение Пресвятыя Троица Отца и Сына и Святого Духа, понеже убо от Бога Отца к безначальному едиnorodному Сыну его и Пресвятому Духу истекание соединения содержащее любовь”. Такая любовь носит космический характер, связывая и единя всех со всеми, пронизывая отношения не только человека к человеку, но и человека ко всей живой и неживой природе. Движимый этой вселенской любовью, Ермолай-Еразм призывал христиан не умерщвлять животных ради пищи, но воздерживаться от мясного, в чём “не токмо бо к человеком любовь” проявится, но и к “скотом, и зверем, и птицам, и рыбам, всякому живот имущу” Божьему творению⁹⁹.

Иной подход к познанию мира и человека выработался к концу христианского Средневековья на Западе. Современник Ермолая-Еразма знаменитый физик и астроном Галилео Галилей утверждал, что “книга природы написана на языке математики”¹⁰⁰, и, следовательно, подчиняется законам формальной логики, когда $1 + 1 + 1 = 3$, а $3 > 1$. Но для того, чтобы анализировать сложные единства в этих рационалистических категориях, их прежде необходимо разъять на простейшие неделимые элементы, а затем складывать из этих элементарных единиц любую конструкцию. Так храм можно разобрать на кирпичи, а затем сложить из них хлев, потому что он полезней и разумней. Именно это аналитическое, разлагающее могущество рационального метода представлялось его адептам знанием-силой, дающим Разуму право и власть обладать и помыкать природой. Таким методом сначала живую Космос, насыщенный Божественными энергиями, в котором каждое творение – от камней и цветов до ангелов и звёзд – своим существованием поёт гимн Всевышне-

му, был разобран на атомы и преобразовался в ньютоновской космологии в механический агрегат, представ “в виде какой-то крупы, более или менее туго набивающей бесконечную пустоту пространства”¹⁰¹. Затем западноевропейское общество, пройдя через рациональный анализ капиталистического рынка, превратилось в кучу песка, состоящую из индивидов-крупинки. Наконец, сама человеческая личность подверглась расчленению на несколько самостоятельных функций: “Западный человек, — писал И. В. Киреевский, — раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и, хотя связывает их рас­судком в один общий план, однако же, в каждую минуту жизни, является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом — отдельно, — силы разума и усилия житейских занятий; в третьем — стремления к чувственным утехам; в четвертом — нравственно-семейное чувство; в пятом — стремление к личной выгоде; в шестом — стремление к наслаждению изящно искус­ственным; и каждое из частных стремлений подразделяется ещё на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются раз­розненно одно от другого и связываются только отвле­ченным рассудочным воспоминанием”¹⁰². И космос, и общество, и личность утрачивают свой центр и стержень, рассыпается иерархия и порядок целостностей, переворачиваются вверх и низ, перемешиваются добро и зло. Расколота личность шизофреника, казавшаяся ненормальной и больной ещё людям XIX и даже середины XX века, постепенно становится преобладающей и демонстрирующей наибольшую адаптивность в современном обществе, которое уже гораздо точнее описывается в качестве шизома­ссы, какою она представлена в известной книге Ж. Делёза и Ф. Гваттари “Капитализм и шизофрения”. Именно в этом смысле славянофилы говорили, что Запад “разлагается”, “гниёт”, и т. п.

Предчувствуя подобную эволюцию западного рационализма, славянофилы противопоставили его принципу анализа и разложения свой принцип “единства во множестве”, как Хомяков определил сущность христианской Церкви, или “принцип Троицы”, согласно которому $1 + 1 + 1 = 1$. Путь от шизофрении к духовному здоровью лежит через воспитание культуры “верующего мышления”, которое “заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объём ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в её первозданной неделимости”¹⁰³. По такому же универсальному закону “единства во множестве”, “союза любви” в Троице должны подчиняться отношения людей в сообществе, прообраз таких отношений славянофилы видели в православной Церкви, а их мирскую проекцию — в русской крестьянской общине.

Именно в этом-то пункте и расходились общинные идеалы славянофилов и коллективистские идеологии XIX столетия, в том числе, русское народничество. И. С. Аксаков писал, что “народники очень к нам близки” своей приверженностью крестьянской общине, “но и разделяются от славянофилов целую бездною”, так как “славянофильство не мыслится вне религиозной почвы, вне христианского идеала”, ведь “крестьянин значит не что другое, как христианин”¹⁰⁴. Для славянофилов община — это, прежде всего, духовно-нравственное братство во Христе, а для народников — равноправный союз на почве сугубо материальных и экономических интересов. Такая ассоциация, как заметил К. С. Аксаков, такая “сделка эгоизмов совершенно возможна и между бездушными разбойниками, не терпящими друг друга или равнодушными друг к другу”¹⁰⁵.

По общему убеждению славянофилов, “общинное начало тождественно с учением Христовым”¹⁰⁶. И они никогда не стеснялись прямо говорить о “коммунистическом начале церковного общества”, как оно было выражено “в Иерусалиме в первые дни Апостольской проповеди”¹⁰⁷. Общность имущества и трудов, братское единодушие и равенство в апостольских общинах, конечно, не в совершенной чистоте и полноте, но находили своё воплощение на Руси и в обиходе православных общежительных монастырей, и в практике крестьянской поземельной общины. Этот драгоценный исторический опыт русских, и ещё не утраченный ими навык такого общежития, и ещё живая у них вера в истину и справедливость апостольских заветов вселяли в славянофилов надежду на некапиталистическое будущее России.

Итак, славянофилы принципиально отрицали право частной собственности (прежде всего, на землю) и рассматривали государство не как последствие “общественного договора” (“суммы контрактов”), а как “великую общину”, имея в виду, конечно не только крестьянскую поземельную, но и христианскую церковную общину. Государство, основанное на религиозной христианской правде, а не на римском языческом праве, было идеалом и И. В. Киреевского, и А. С. Хомякова, и К. С. Аксакова. Тем самым славянофилы решительно отвергали важнейшие принципы либерализма, и если не играть словами, а признать либеральную идеологию тем, чем она явилась в истории человечества, — отражением самосознания и классовых интересов буржуазии, — то для того, чтобы видеть в славянофилах либеральных деятелей и буржуазных идеологов, нет серьёзных оснований.

Этот вывод подтверждает и весьма подозрительное отношение славянофилов к развитию индустрии и машинной техники, которое везде выступает необходимым элементом капиталистической организации производства. “Сколько семейств пошло ходить по миру вследствие иной новоизобретённой машины!” — восклицал Ю. Ф. Самарин¹⁰⁸. Серьёзные опасения своими социальными последствиями вызывало внедрение паровых машин и распространение фабрично-заводской промышленности и у И. В. Киреевского¹⁰⁹. Неподдельный ужас внушали ему “железные дороги и электрические телеграфы и пексаны (артиллерийские орудия большой разрушительной силы. — **И. Д.**) и все открытия, которые подчиняют мир власти бездушного расчёта”¹¹⁰. Горячий промышленный бум на Западе, увлечение машинами и механизмами представлялся Киреевскому прямым результатом духовного оскудения общества под влиянием рационалистических и материалистических доктрин: “Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, даёт направление наукам, характер — образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются”¹¹¹.

Славянофилы намного выше ценили кустарную и ремесленную промышленность, издавна известные на Руси. “Вообще я небольшой охотник до фабричной промышленности, — писал Хомяков, — но меня радует промышленность старая, которой начало теряется в веках, которая основана на истинной потребности и улучшена давнею привычкою. Ещё больше радует та промышленность, которая не вводит в большом размере безнравственность фабричного быта, а мирится с святынею семейного быта и с стройной тишиною быта общинного в его органической простоте: ибо тут, и только тут, сила и корень силы”¹¹². Главное, чтобы промышленная деятельность не входила в противоречие с устоями русской общинной жизни, а на этой почве со временем, как надеялся Хомяков, вырастет нечто вроде “совершенно промышленной общины, так сказать фаланстера”. Первые ростки будущего строя некапиталистической промышленности, по мнению Хомякова, уже существовали в России — “например, есть мельницы, эксплуатируемые на паях, есть общие деревенские ремесла и, что ещё ближе, есть деревни, которые у купцов снимают работу и раздают её у себя по домам”¹¹³.

Конкретный пример такой промышленной “деревни-фаланстера” встретил в Ярославской губернии во время своих служебных командировок И. С. Аксаков и подробно описал её социально-хозяйственный уклад. “Летом крестьяне занимаются хлебопашеством, а осенью и зимою — столярным и плотничным ремеслом, от которого и получают главную прибыль” (речь шла в основном об изготовлении деревянной тары для купцов-оптовиков). Будучи на оброке у своих владельцев-помещиков, несколько деревень “заключили между собою союз и завели у себя совершенно особый порядок”, “для того, чтобы обеспечить за каждым право на труд и на законную от него прибыль, достаточную для уплаты оброка и для предохранения от нищеты, равно и для устранения вредного для бедных соперничества с богатым”. Суть этого порядка заключается в том, что он “представляет образец применения к ремесленному промыслу общинного начала, не в виде обыкновенного артельного положения, а в смысле тяглового устройства, нечто вроде *тяглового надела, только не землёю, а трудом и прибылью*”. Уникальность этого опыта Аксаков усматривал в том, что все вопросы раскладки и нормировки работы, отноше-

ния с заказчиками и установки расценок осуществляются мирским сходом на принципах единогласия и уравнилельно-трудоого распределения, как это истари делалось в поземельной крестьянской общине. Такой порядок обеспечивал “каждому тяглу, как бедному, так и богатому, равный, определённый, умеренный, прочный доход”, а что касается нерадивых и неисправных членов крестьянского “фаланстера”, то ленивец здесь “наказывается собственной бедностью, вина которой будет лежать уже на нём самом, а не в общественном устройстве, как почти везде на Западе”¹¹⁴. В такого рода ремесленно-земледельческой общине И. С. Аксаков видел “способ предотвратить распространение капитализма, то есть жестокости, безнравственности, рационализма и расчёта”¹¹⁵.

Вдохновляясь примерами, подобными описанному И. С. Аксаковым, И. В. Киреевский выражал желание, чтобы “все фабрики, не вдруг, но постепенно и неприметно, были выведены из столиц и больших городов в маленькие города и села”. Такую реформу он находил “весьма полезною: 1) потому что от излишнего скопления бессемейных рабочих ощутительно с каждым годом портится нрав низшего класса народа в больших городах, а от испорченной закваски скоро и легко портится народ и новый рабочий, туда приходящий, а из городов порча расходится по всей России; 2) существование огромного фабричного класса народа в городе даёт возможность к непосредственным беспорядкам, подстрекательствам, бунтам и пр.; 3) существование фабрик в селах и деревнях даст развитию промышленности то направление, которое, соединяя земледелие с промыслом, фабричную работу с близостью семьи, одно может сколько-нибудь остановить быстрое распадение нравов, которое вместе с водворением западной образованности очевидно совершается в нашем народе; 4) фабричные изделия, произведённые в столицах, не могут так дешево обходиться и, следовательно, продаваться, как те, которые произведены в селах, где съестные припасы и топливо обходятся дешевле”¹¹⁶.

Сторонником диффузного размещения промышленности, сохраняющей непосредственную связь с сельским хозяйством и социальной организацией крестьянства, был и Самарин. Такой строй промышленности, без урбанизации, концентрации производства и пролетаризации работников, гораздо больше соответствует и суровым природно-климатическим условиям России: короткую летнюю страду крестьянин посвящает землепашеству, а зимние месяцы — разнообразным ремесленным промыслам, тут же, в своём селе или деревне¹¹⁷. Разделение труда, таким образом, должно быть не пространственным и не сословным, а временным, что препятствовало бы, говоря марксистским языком, “отчуждению” работника, превращению целостной личности в “обрубок” человека — придаток одной какой-либо производственной функции. С другой стороны, это позволило бы сохранить социальную однородность и цельность народного организма, без которой повисали в воздухе все “христианско-коммунистические” конструкции славянофилов. Наконец, этим обеспечивалось доминирование земледельческого труда в крестьянском хозяйстве, литургийный характер которого был подмечен ещё русскими средневековыми писателями.

Вообще сельскохозяйственный по преимуществу характер экономики представлялся славянофилам намного предпочтительнее для осуществления их идеалов, чем индустриальный. “На пашне, — утверждал Хомяков, — жить хорошо без денег трудолюбием и хозяйством; но деньги знают только одно хозяйство — процент и спекуляции. То и другое более развращает, чем хлебопашественные занятия”¹¹⁸. “В деревню!”, — призывал русского интеллигентного человека К. С. Аксаков, ибо только там “человеческое и народное чувство оживает в душе перед русской природой и ещё более перед русским человеком среди природы, перед крестьянином, перед деревней”. Бежать из города, воспроизводящего искусственный, заёмный на Западе образ жизни, — единственный способ для представителей образованного класса воскресить в себе заглушенный и замусоренный источник русской народности, искупить “позорную измену русской жизни, русскому народу, русской земле” и почувствовать под модным европейским пальто крестьянский зипун¹¹⁹.

В целом перед Россией, по мнению славянофилов, открывалось в наступающей по всему миру промышленной эпохе два магистральных пути: один путь, капиталистический, — означал “создать крупную личную собственность для нескольких единиц” и “скопить в городах бездомное, бессильное население

ние”, как это произошло в Западной Европе; другой, русский, путь – предполагал развивать “село с его сельскою промышленностью, торговлею, ремесленным, фабричным и заводским производством, село пашенное, село торговое, село с неотъемлемым от него общинным обычаем, с общинным самоуправлением”¹²⁰.

Сегодня мы знаем, что этот “русский путь” развития в том виде, как он задумывался славянофилами в середине XIX века, не осуществился. Пока не осуществился. Капитализм справляет свой пир победителя, подобно монголам на Калке, наслаждаясь стонами раздавленных им жертв. Означает ли это, что наследие славянофилов безнадежно устарело и его пора сдать в архив? Едва ли стоит спешить с таким умозаключением. История – дама непостоянная и капризная и любит менять своих фаворитов. И монгольское иго оказалось не вечным. Капитализму как общественно-экономической формации от роду 200, максимум – 300 лет, а он уже трещит по всем швам и готов рухнуть под грузом собственных противоречий. И вот когда это произойдет, а это произойдет неизбежно, то человечество, размышляя на обломках капитализма, как бы устроить свою жизнь, обязательно обратится к творчеству славянофилов, особенно если оно захочет устроить свою жизнь не как-нибудь, а по истине и по справедливости – по-Божьи, по-христиански.

(Окончание следует)

ПРИМЕЧАНИЯ:

- ¹ Аксаков И. С. Игнорирование основ русской жизни нашими реформаторами (День. 1865. № 11. 13 марта) // Он же. Отчего так нелегко живётся в России? М., 2002. С. 308.
- ² И. С. Аксаков – М. Ф. Раевскому, 15/27 января 1860 г. // Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. 3. М., 2004. С. 206.
- ³ См. речь И. В. Сталина на приёме чехословацкой делегации 28 марта 1945 г., записанную в дневнике наркома В. А. Малышева (Источник. 1997. № 5. С. 128).
- ⁴ Некоторые члены славянофильского кружка, которых точнее было бы назвать случайными и временными попутчиками, настолько далеко отступали от славянофильских идеалов, что подвергались настоящей обструкции со стороны “ревнителей”. Так, К. С. Аксаков назвал князя В. А. Черкасского “врагом народа” именно за то, что тот, участвуя в работе Редакционных комиссий по подготовке проекта освобождения крестьян от крепостной зависимости, допустил в них “западный”, буржуазный принцип большинства при решениях мирской сходки, вместо единогласия. “Вы – враг общины и, следовательно (по моему убеждению), враг народа, – писал К. С. Аксаков Черкасскому. – То-то и дело, что Русский-то Вы далеко не полный, что надышались Вы с детства Французским воздухом, и вообще иностранным. Славянофильство освежило было Вас до некоторой степени от иностранного чада, окунувши Вас в народную крещенскую прорубь по своей суровой методе. А теперь Вы опять на иностранной дороге...” (Письма К. С. Аксакова князю В. А. Черкасскому (1859) // Записки Отдела рукописей. Вып. 50. М., 1995. С. 212).
- ⁵ Кавелин К. Д. Воспоминания о В. Г. Белинском // Белинский в воспоминаниях современников. М., 1948. С. 91.
- ⁶ Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Он же. Сочинения в девяти томах. Т. 3. М., 1956. С. 497.
- ⁷ Н. Г. Чернышевский – А. С. Зеленому, 16 июня 1857 г. // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 14. М., 1949. С. 347.
- ⁸ Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1960. С. 271.
- ⁹ Богучарский В. Активное народничество семидесятых годов. М., 1912. С. 7–24.
- ¹⁰ Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Полное собрание сочинений. 5-е издание. Т. 1. М., 1971. С. 422.
- ¹¹ Дмитриев С. С. Раннее славянофильство и утопический социализм // Вопросы истории. 1993. № 5. С. 39. Ср.: Дмитриев С. С. Славянофилы и славянофильство // Историк-марксист. 1941. № 1. С. 85–97.
- ¹² Малинин В. А. История русского утопического социализма (от зарождения до 60-х годов XIX века). М., 1977. С. 79.

- ¹³ Такая же оценка славянофильства дана в кн.: Пантин И. К., Плимак Е. Г., Хорос В. Г. Революционная традиция в России: 1783–1883 гг. М., 1986. С. 143–146.
- ¹⁴ См.: Машинский С. И. С. Т. Аксаков. Жизнь и творчество. М., 1973. С. 233.
- ¹⁵ Дементьев А. Г. Очерки по истории русской журналистики 1840–1850 гг. М.-Л., 1951. С. 355.
- ¹⁶ Смирнова З. В. Социальная философия А. И. Герцена. М., 1973. С. 194–229.
- ¹⁷ Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджева Валицкого. Вып. 2. М., 1992. С. 37–38.
- ¹⁸ Там же. С. 180–181.
- ¹⁹ Попов В. П. Славянофилы и русские писатели (Н. Гоголь, С. Аксаков, Л. Толстой, А. Островский). Токус, 1988. С. 159.
- ²⁰ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли // Вопросы философии. 1966. № 6. С. 128.
- ²¹ Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983; Она же. Славянофилы в пореформенной России. М., 1994; Цимбаев Н. И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978; Он же. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986.
- ²² Цимбаев Н. И. Славянофильство. С. 180–182.
- ²³ Хомяков А. С. Об общественном воспитании в России (1850) // Он же. О старом и новом. М., 1988. С. 224.
- ²⁴ Аксаков К. С. О русской истории // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1861. С. 19.
- ²⁵ А. С. Хомяков – А. Н. Попову, 17 марта 1848 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 1900. С. 177–178. Под “папством Григория” Хомяков подразумевает притязания папского Рима на безусловное первенство католической церкви и её главы в христианском мире, а также не только духовное, но и политическое верховенство папы над христианскими государями, что нашло своё наиболее яркое воплощение и достигло наибольшего успеха в деятельности папы Григория VII (1073–1085). “Карлова империя” – империя, созданная франкским королем Карлом Великим (742–814, император с 800 г.) как наследница и преемница Западной Римской империи, бывшая для славянофилов символом экспансионистского духа Запада, его миродержавных поползновений.
- ²⁶ Цит. по: Анненкова Е. И. Аксаковы. СПб., 1998. С. 253–254.
- ²⁷ И. С. Аксаков – М. П. Погодину, 1859 г. // Аксаков И. С. Отчего так нелегко живётся в России? С. 905.
- ²⁸ Смирнов В. Д. Аксаковы. Их жизнь и литературная деятельность. СПб., 1895. С. 82.
- ²⁹ Цит. по: Цимбаев Н. И. И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. С. 122.
- ³⁰ См.: Аксаков И. С. Письма к родным 1849–1856. М., 1994. С. 511–512.
- ³¹ Аксаков И. С. Призвание дворянства – служить государству и народу в звании землевладельцев и земских людей (“Русь”, 15-го января 1884 г.) // Сочинения И. С. Аксакова. Т. 5. М., 1887. С. 547.
- ³² Цимбаев Н. И. Славянофильство. С. 164.
- ³³ См.: Хомяков А. С. Политические письма 1848 года // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 115.
- ³⁴ Аксаков К. С. Лже-дух (1855) // Сочинения К. С. Аксакова. Т. 1. Пг., 1915. С. 109–112.
- ³⁵ См.: Ю. Ф. Самарин – А. С. Хомякову, август 1849 г. // Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. М., 1997. С. 182.
- ³⁶ Записка К. С. Аксакова “о внутреннем состоянии России”, представленная государю императору Александру II в 1855 г. // Ранние славянофилы. М., 1910. С. 94–96.
- ³⁷ И. В. Киреевский – А. И. Кошелеву, 11 ноября 1855 г. // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1911. С. 288.
- ³⁸ Записка К. С. Аксакова “о внутреннем состоянии России”. С. 94–95.
- ³⁹ См.: Ю. Ф. Самарин – И. С. Аксакову, 1867 или 1868 г. // Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. С. 227.

- ⁴⁰ Самарин Ю. Ф. По поводу толков о конституции (1861) // Он же. Статьи. Воспоминания. Письма. С. 98.
- ⁴¹ Хомяков А. С. Тринадцать лет царствования Ивана Васильевича (1845) // Он же. О старом и новом. С. 373.
- ⁴² А. С. Хомяков – А. Н. Попову, январь 1850 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 201.
- ⁴³ Аксаков И. С. О записке К. С. Аксакова, поданной императору Александру II (Русь. 1881. № 28. 23 мая.) // Он же. Отчего так нелегко живётся в России? С. 468.
- ⁴⁴ Аксаков И. С. Самодержавие не есть религиозная истина (ок. 1868 г.) // Он же. Отчего так нелегко живётся в России? С. 897.
- ⁴⁵ Самарин Ю. Ф. По поводу толков о конституции (1861). С. 96.
- ⁴⁶ А. И. Кошелев – И. С. Аксакову, 15 октября 1858 г. // Колюпанов Н. П. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2. М., 1892. С. 251.
- ⁴⁷ Киреевский И. В. Записка об отношении русского народа к царской власти (1855) // Он же. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 52.
- ⁴⁸ Аксаков И. С. Самодержавие не есть религиозная истина. С. 897–898.
- ⁴⁹ Аксаков И. С. Письма к родным 1844–1849. М., 1988. С. 500.
- ⁵⁰ См.: Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 1993. С. 189, 367–368.
- ⁵¹ См.: Л о б а к о в а И. А. Житие митрополита Филиппа: Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 47–61. В этом издании приведены и тексты древнерусских переводов агапитовского “Поучения благого царства” в двух редакциях (С. 285–296). См. также: Колобков В. А. Митрополит Филипп и становление московского самодержавия: Опричнина Ивана Грозного. СПб., 2004. С. 511–536.
- ⁵² Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб., 2008. С. 170.
- ⁵³ Хомяков А. С. К сербам. Послание из Москвы (1860) // Он же. О старом и новом. С. 362. Послание, помимо Хомякова, было подписано К. С. и И. С. Аксаковыми, Ю. Ф. Самариным, А. И. Кошелевым, Ф. В. Чижовым, М. П. Погодиным и др.
- ⁵⁴ Вальденберг В. Е. Указ. соч. С. 173.
- ⁵⁵ Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 7. М., 1906. С. 50–53.
- ⁵⁶ Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского “О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России” (1852) // Он же. Избранные статьи и письма. М., 2004. С. 147.
- ⁵⁷ Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. С. 93.
- ⁵⁸ Хомяков А. С. О сельской общине (1848) // Он же. О старом и новом. С. 163.
- ⁵⁹ Там же. С. 166.
- ⁶⁰ Ю. Ф. Самарин – Ф. В. Самарину, 12 марта 1848 г. // Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. С. 178.
- ⁶¹ Ю. Ф. Самарин – А. С. Хомякову, август 1849 г. // Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. С. 182.
- ⁶² Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого. Вып. 1. М., 1991. С. 116–121.
- ⁶³ Малинин В. А. История русского утопического социализма (от зарождения до 60-х годов XIX века). С. 86–90.
- ⁶⁴ Прудон П. Ж. Что такое собственность, или Исследование о принципе права и власти; Бедность как экономической принцип; Порнократия, или Женщины в настоящее время. М., 1998. С. 329.
- ⁶⁵ См.: Письмо К. Маркса в редакцию “Отечественных записок”, ноябрь 1877 г. // Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями. М., 1951. С. 221.
- ⁶⁶ А. С. Хомяков – Ю. Ф. Самарину, 3 октября 1858 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 299.
- ⁶⁷ Письма К. С. Аксакова князю В. А. Черкасскому (1859). С. 207–208.
- ⁶⁸ И. В. Киреевский – М. В. Киреевской, 17 марта 1847 г. // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 242–243.
- ⁶⁹ И. В. Киреевский – А. И. Кошелеву, весна 1851 г. // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 255.

- ⁷⁰ Пушкин А. С. Путешествие из Москвы в Петербург // Он же. Избранное. М., 1980. С. 88–89.
- ⁷¹ Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000. С. 201; Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2005. С. LII.
- ⁷² Бек У. Указ. соч. С. 182.
- ⁷³ Самарин Ю. Ф. О праве крестьян на землю (1857) // Он же. Сочинения. Т. 2. М., 1878. С. 147–148, 152.
- ⁷⁴ А. С. Хомяков – Ю. Ф. Самарину, 1848 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 273.
- ⁷⁵ Аксаков К. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 626–627. Ср.: К. С. Аксаков – А. С. Хомякову, ноябрь 1852 г. // Хомяковский сборник. Т. 1. Томск, 1998. С. 157.
- ⁷⁶ Киреевский И. В. О характере просвещения и о его отношении к просвещению России (1852) // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1911. С. 209–210.
- ⁷⁷ Самарин Ю. Ф. Ответ на статьи Д. Ф. Самарина, напечатанные в № 7 и 10 “Дня” (1862) // Он же. Сочинения. Т. 4. М., 1911. С. 394.
- ⁷⁸ См.: Аксаков И. С. Письма к родным 1844–1849. С. 507.
- ⁷⁹ Хомяков А. С. Политические письма 1848 года // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 120.
- ⁸⁰ Поланьи Карл. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. СПб., 2002. С. 46.
- ⁸¹ Там же. С. 86–88.
- ⁸² Там же. С. 204–207.
- ⁸³ Смит Адам. Теория нравственных чувств. М., 1997. С. 101.
- ⁸⁴ Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России (1845) // Он же. О старом и новом. С. 92–93. По мнению И. В. Киреевского, наука политэкономии как дисциплина о средствах искусственного наращивания производительных сил ради обогащения русскому человеку вообще не понятна (Киреевский И. В. О характере просвещения и о его отношении к просвещению России (1852) // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 214–215)
- ⁸⁵ Тихонова Е. Ю. Человек без маски. В. Г. Белинский: Грани творчества. М., 2006. С. 147.
- ⁸⁶ Киреевский И. В. Обзорение современного состояния литературы (1845) // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 153–154.
- ⁸⁷ Аксаков К. С. О современном человеке // Он же. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 429, 443–444.
- ⁸⁸ Аксаков И. С. Об отсутствии духовного содержания в американской народности (День. 1865. № 5. 30 января) // Он же. Отчего так нелегко живётся в России? М., 2002. С. 431–440.
- ⁸⁹ Хомяков А. С. Об общественном воспитании в России (1850) // Он же. О старом и новом. С. 223.
- ⁹⁰ А. С. Хомяков – Ф. С. Хомякову, 25 февраля 1826 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 9.
- ⁹¹ Пушкин А. С. Джон Теннер // Он же. Избранное. С. 111.
- ⁹² Тезисы А. С. Хомякова по меморандуму В. Ф. Одоевского (1847) // Хомяковский сборник. Т. 1. С. 49.
- ⁹³ Ю. Ф. Самарин – А. С. Хомякову, август 1849 г. // Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. С. 181.
- ⁹⁴ Киреевский И. В. Записка об отношении русского народа к царской власти (1855). С. 75.
- ⁹⁵ Аксаков К. С. Об основных началах русской истории (1850) // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 9.
- ⁹⁶ И. С. Аксаков – А. Д. Блудовой, 15/16 января 1862 г. // Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. 3. С. 388–389.
- ⁹⁷ Аксаков И. С. По поводу совершеннолетия Государя Наследника Николая Александровича (“Русь”, 15-го мая 1884 г.) // Сочинения И. С. Аксакова. Т. 5. С. 155–156.
- ⁹⁸ Елагин Н. А. Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 74.

- ⁹⁹ Ермолай-Еразм. Слово о рассуждении любви и правде и о побеждении вражде и лже // Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 319, 327.
- ¹⁰⁰ Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. С. 152.
- ¹⁰¹ Хомяков А. С. Второе письмо о философии Ю. Ф. Самарину (1860) // Он же. Избранные статьи и письма. С. 190.
- ¹⁰² Киреевский И. В. О характере просвещения и о его отношении к просвещению России (1852). С. 210.
- ¹⁰³ Киреевский И. В. Отрывки // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 275.
- ¹⁰⁴ К биографии И. С. Аксакова // Исторический вестник. 1886. Т. XXV. С. 569–575.
- ¹⁰⁵ Аксаков К. С. О современном человеке. С. 440.
- ¹⁰⁶ Ответное письмо А. И. Кошелева А. С. Хомякову об общине (1848) // Колупанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2. С. 107 (Приложение).
- ¹⁰⁷ А. С. Хомяков – Ю. Ф. Самарину, 1848 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 272.
- ¹⁰⁸ Ю. Ф. Самарин – Ф. В. Самарину, 12 марта 1848 г. // Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. С. 178.
- ¹⁰⁹ Киреевский И. В. Девятнадцатый век (1832) // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 106–107.
- ¹¹⁰ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии (1856) // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 238.
- ¹¹¹ Там же. С. 246.
- ¹¹² Хомяков А. С. Письмо в Петербург о выставке (1843) // Он же. О старом и новом. С. 57.
- ¹¹³ Хомяков А. С. О сельской общине (1848) // Он же. О старом и новом. С. 167.
- ¹¹⁴ Аксаков И. С. О ремесленном союзе в Ярославской губернии (Письмо к издателю) // Русская беседа. 1858. Кн. II (X). Отдел V (Смесь). С. 209–215.
- ¹¹⁵ “Русская беседа”: История славянофильского журнала. СПб., 2011. С. 145.
- ¹¹⁶ Киреевский И. В. Каких перемен желал бы я в теперешнее время в России? // Он же. Разум на пути к истине. С. 28–29.
- ¹¹⁷ Самарин Ю. Ф. Замечания на статью г. Соловьева “Шлецер и антиисторическое направление” (1857) // Он же. Избранные сочинения. М., 1996. С. 520.
- ¹¹⁸ А. С. Хомяков – И. В. Киреевскому, 1840 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 48–49 (Приложение).
- ¹¹⁹ Сочинения К. С. Аксакова. Т. 1. С. 279, 292–293, 557.
- ¹²⁰ Аксаков И. С. Игнорирование основ русской жизни нашими реформаторами (День. 1865. № 11. 13 марта) // Он же. Отчего так нелегко живётся в России? С. 308.