

*И. И. Евлампиев, Е. В. Громова\**

## **СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЗАПАДНИЧЕСТВО КАК ФОРМЫ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ: АНАТОМИЯ КОНФЛИКТА И ЕГО РЕЗУЛЬТАТЫ\*\***

В статье развитие конфликта между славянофилами и западниками рассматривается как отражение процесса становления в XIX в. самобытной русской культуры. Показано, что этот конфликт имел два основных этапа: на первом были созданы предельно противоположные идеальные модели исторического развития России, на втором этапе они были скорректированы и сведены к одной модели общественного развития, различающейся у представителей двух направлений только второстепенными деталями. Было признано, что эта модель лишь частично была воплощена в истории Европы (в эпоху Возрождения, по мнению А. И. Герцена) и остается целью как для России, так и для европейских стран. Показано, что эта модель наиболее точно была выражена Ф. М. Достоевским в идее «русского европейца» (роман «Подросток») и в концепции «всемирной отзывчивости» русской культуры (Пушкинская речь). В результате сделан вывод о неправомерности традиционного резкого противопоставления взглядов западников и славянофилов на историю России.

**Ключевые слова:** славянофильство и западничество, А. И. Герцен, А. С. Хомяков, Ф. М. Достоевский, «русский европеец».

*I. I. Evlampiev, E. V. Gromova*

*SLAVOPHILISM AND WESTERNISM AS A FORM OF RUSSIAN NATIONAL IDENTITY:  
ANATOMY OF THE CONFLICT AND ITS RESULTS*

The article considers the development of the conflict between Slavophiles and Westerners as a reflection of the process of the emergence in the XIX century of original Russian culture.

---

\* Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского университета; [yevlampiev@mail.ru](mailto:yevlampiev@mail.ru).

Громова Екатерина Викторовна, доктор физико-математических наук, профессор кафедры математической теории игр и статистических решений, Санкт-Петербургский государственный университет; [ekaterina.shevkorplyas@gmail.com](mailto:ekaterina.shevkorplyas@gmail.com).

\*\* Исследование осуществляется при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта № 18-00-00628 (18-00-00727 (К)).

It is shown that this conflict had two main stages: at the first stage extremely opposite ideal models of Russia's historical development were created, at the second stage they were adjusted and reduced to one model of social development differing in the two directions by only minor details. It was recognized that this model was only partially embodied in the history of Europe (in the Renaissance, according to A. I. Herzen) and remains the goal for both Russia and European countries. It is shown that this model was most accurately expressed by F. M. Dostoevsky in the idea of "Russian European" (the novel "The Raw Youth") and in the concept of "worldwide responsiveness" of Russian culture (Pushkin speech). As a result, it was concluded that the traditional sharp opposition of the views of the Westernizers and Slavophiles on the history of Russia is illegitimate.

**Keywords:** Slavophilism and Westernism, A. I. Herzen, A. S. Khomyakov, F. M. Dostoevsky, "Russian European".

Бурное самобытное развитие России началось на рубеже XVIII и XIX вв., и оно сопровождалось естественными спорами об историческом пути и предназначении России. Широко известно, что в этих спорах ясно обозначились два идейных течения, которые очень по-разному относились к этой проблеме, — западники и славянофилы. Очень часто сущность этих направлений определяют предельно просто: западники предполагали, что Россия должна идти по тому же цивилизационному пути, что все европейские страны, а славянофилы, наоборот, утверждали, что у России должен быть свой неповторимый путь развития. Однако исследователи, детально анализирувавшие взгляды наиболее известных представителей этих течений, уже давно заметили, что столь простое описание двух идейных направлений не соответствует действительности, на самом деле ситуация здесь гораздо более сложная и неоднозначная. Особенно неверно распространенное мнение об абсолютном отрицании славянофильством западной культуры и философии; если иметь в виду самых известных теоретиков этого направления, они с огромным уважением относились к достижениям европейской мысли и не боялись опираться на них в своих размышлениях о России [1, с. 17; 9, с. 133–134]. Мы попытаемся показать, что пришло время полностью отвергнуть указанное представление и признать, что теоретические взгляды западников и славянофилов очень близки по всем основным вопросам, а различия касаются исключительно второстепенных и непринципиальных моментов. Только выдвигание этих второстепенных моментов на первый план и эмоциональное преувеличение их значения создавало иллюзию радикального различия позиций, которая легко опровергается точным определением главного и неглавного в них.

Проблема зависимости русской культуры от западной и связанная с этим необходимость самобытного развития была очень острой в обозначенную эпоху. В начале XIX в. все сферы высокой культуры в России просто копировали западные образцы. Костюмы, светский этикет, формы общения были буквально перенесены из западных стран. Русский культурный слой говорил исключительно на французском языке, а ведь язык — это основа культуры. Наглядную иллюстрацию этой ситуации дает начало романа Л. Н. Толстого «Война и мир», изображенный здесь салон Анны Павловны Шерер ничем не отличался от любого парижского салона той эпохи. Первое значимое философское сочинение в русской традиции — «Философические письма»

П. Я. Чаадаева — было написано (в 1820–1830-е гг.) на французском языке. Можно вспомнить, что и пушкинская Татьяна Ларина пишет свое письмо Онегину на французском.

Культурная зависимость является самым надежным способом подчинения одной нации другой. В некоторых случаях, когда речь идет о взаимодействии явно разных по уровню культур, это даже полезно для менее развитой нации, поскольку причастность более развитой стимулирует ее национальное становление (таким было положение многих малых наций внутри Российской империи). Но для вполне развитой в начале XIX в. русской нации зависимость от Франции и ее культуры была губительна. Можно признать большой исторической удачей тот факт, что экономические и политические противоречия в конце концов привели к тому, что французская нация на некоторое время стала для нас *врагом* и между Францией и Россией началась война, инициированная Наполеоном.

Ситуация кризиса, борьбы, конкуренции и, наконец, войны помогает выявить принципиальные различия между нациями. Наличие «экзистенциальных», жизненных различий в характерах русской и французской наций хорошо показывает Толстой в «Войне и мире». Не случайно В. К. Кантор характеризует этот роман как «национальный эпос» и видит в нем в качестве главного изображение «столкновение культур» [7, с. 286]. Русские относились к своему собственному положению во время войны и к вторжению противника совсем иначе, чем другие народы, которые покорил Наполеон. Толстой обращает внимание на то, что русские ни при каких условиях не желали жить «под французом», и именно эта черта, обнаружившееся желание быть собой, не покорятся даже тому народу, перед которым еще недавно преклонялись как перед более развитым и культурным, помогла сначала победить врага, а потом встать на путь самобытного развития.

Обнаружившись на жизненно-экзистенциальном уровне, различия между нациями должны быть отрефлексированы и перемещены на уровень высокой культуры, иначе они не приобретут существенного значения. Именно своеобразие высокой культуры определяет значение нации и степень ее самостоятельности и влияния на другие нации. В начале процесса создания собственной высокой культуры неизбежно происходит выдвижение на первый план наиболее заметных и явных элементов национальной характерности, несмотря даже на то, что в реальности культура еще не столь существенно самобытна, а указанные элементы случайны, не относятся к сущности культуры. В окончательной зрелой форме модель национального развития была выражена главными теоретиками славянофильства в конце 1830-х — начале 1840-х гг., но первый этап этого движения был связан с более прямолинейной тенденцией, которая носила откровенно охранительный характер. Имеется в виду то общественное движение, которое в первые два десятилетия XIX в. инициировал и возглавлял адмирал А. С. Шишков. Обычно его характеризуют крайне негативно, как консерватора, противника любых новшеств, что лишь затрудняло развитие культуры (например, он выступал против обновления языка, за сохранение громоздкого церковнославянского). Однако в конце XVIII в. общество еще только готовилось к самостоятельному культурному

развитию, поэтому тенденция к национальной характерности не могла быть ничем иным, как именно консерватизмом, не способствовавшим, а препятствующим развитию. Тем не менее наличие такого общественного движения было важно, поскольку оно давало базу для более гибкого решения проблемы зависимости и самобытности, только во взаимодействии с ним могло родиться более сложное понимание идеи самостоятельного развития, которое дали славянофилы. Когда значительная часть общества повернулась в сторону «национально-русского», стали появляться талантливые сторонники оригинального, а не подражательного развития, и это развитие стало реальностью.

Те, кто был нацелен на такое развитие, неизбежно преувеличивали отличие своей нации от всех других, хотя оставалось достаточно много тех, кто продолжал настаивать на ее несамостоятельности и зависимости от внешних влияний. Выдвижение этой проблемы в центр общественного внимания привело к тому, что общество поляризовалось, а споры между «партиями» приобрели очень резкий характер. Это наглядно видно в деятельности первых мыслителей, получивших название «славянофилов» и «западников».

Первое «Философическое письмо» Чаадаева дает поздний пример убеждения в безусловно вторичном характере русской культуры; его парадокс состоял в том, что опубликовано оно было уже в то время (1836), когда нация проделала значительный путь в независимом развитии. Именно поэтому оно вызвало всеобщий общественный протест и реакцию в виде движения, обобщающего абсолютную самобытность русской нации.

Как часто бывает в начале значимого общественного движения, его представители заняли слишком крайнюю и резкую позицию, в данном случае — позицию противопоставления России западным странам. Поскольку собственное развитие еще не дало достаточно богатых культурных плодов, они предельно идеализировали русскую старину и придавали ей большее культурное значение, чем это требовалось для правильного развития. Движение за национальную самобытность первоначально в значительной степени пошло по стопам Шишкова, хотя теперь его поддерживала гораздо большая и, главное, культурно плодотворная часть общества. В результате стремление к противопоставлению себя более высоким в культурном смысле нациям привело на первом этапе не столько к стимулированию оригинального культурного развития, сколько к созданию *идеального образа собственной развитой культурной идентичности*, не существовавшей еще в реальности. Это, в частности, породило убеждение об особом характере российского государства, в отличие от западных государств якобы обеспечивающего единство власти и народа; возник известный тезис С. С. Уварова о плодотворном единстве «православия, самодержавия и народности», поддерживающем прочность русского общества. Такое идеальное представление хорошо работает на уровне обыденного сознания и даже полезно для формирования идентичности нации. Но все его результаты являются очень поверхностными и непрочными, поскольку не имеют культурной глубины, без которой не может быть прочным ни одно национально-общественное явление.

Поскольку сформировавшийся идеал не соответствует действительности, он не мог не вызывать протеста и критики. В результате совершенно естествен-

но появилась «партия» противоположного типа, отрицающая реалистичность и плодотворность этого идеала для развития общества и культуры; вместо идеала самобытности здесь возник идеал развития на основе уже известных, проверенных в истории и теоретически ясных принципах. Таким образом оформилось движение за «подражание» Западу и в пользу следования за ним во всех общественных новациях. Нужно обратить внимание на бытующее не вполне правильное представление о сущности этого движения. В его основе видят требование «следовать западному пути общественного развития», не замечая, что никакого *единого* «пути общественного развития» на Западе не было. Точнее, *в прошлом* (до XVII в.) такой единый путь развития был, но он подразумевал монархическое правление, полный контроль церкви над развитием культуры и феодальный способ производства, основанный на крепостном праве. Россия в начале XIX в. вполне соответствовала этому пути развития, но она расходилась с теми *радикальными новшествами*, которые внес в жизнь *некоторых* (только некоторых!) народов XVIII в.

Буржуазные революции XVII в. и французское Просвещение привнесли в европейское сознание новые ценности, которые идеологи всего этого общественного движения тут же объявили безусловно истинными и необходимыми для внедрения в общественную жизнь всех стран. Однако можно ли с уверенностью сказать, что эти ценности, *в том конкретном выражении, которое было дано им в ходе революций XVII–XVIII вв.*, являются действительно универсальными и неизбежными для развития европейской цивилизации? В наши дни, когда мы видим победу этих ценностей не только на большей части европейского континента, но и во всем мире, и можем констатировать, что они уже привели цивилизацию к радикальному духовному кризису (за которым с большой долей вероятности последует и кризис материальный), этот вывод выглядит весьма односторонним и ни на чем не основанным. В этом смысле русское западничество, которое некритично приняло недавно выдвинутые и еще не проверенные на свою истинность ценности за абсолютную основу европейского развития, не в меньшей степени, чем славянофильство, породило *идеальное представление о правильном общественном развитии*, которое точно так же не имело ничего общего с реальностью современного им Запада, как славянофильский идеал — с реальностью России.

Таким образом, *первый этап* формирования западничества и славянофильства, т. е. первый этап формирования национального сознания в России и осмысления ею своего отношения с более развитыми европейскими нациями, имел итогом создание двух полярных идеальных представлений: идеального представления о своей уже достигнутой культурной и общественной самобытности и идеального представления о некоем (несуществующем) едином европейском пути общественного развития, основанном на принципах, возникших в течение последних двух столетий (юридическое равенство людей, личная свобода, республиканская форма правления, свобода предпринимательства, идея прогресса, идея всеобщего благополучия и др.). Понятно, что рядовые приверженцы этих полярных движений («славянофильства» и «западничества») искренне верили в то, что Россия (для первых) и западные страны (для вторых) полностью реализуют соответствующие идеальные представления,

однако достаточно пронизательные теоретики этих направлений в своих спорах и наблюдениях за общественной реальностью России и Запада не могли долго оставаться в этом очевидном заблуждении. В этом смысле совершенно естественным был переход на *второй этап* развития этих течений и углубления национального самосознания, заключающий в себе более глубокую теоретическую разработку соответствующих представлений и, как следствие, их *существенную корректировку*.

Первый из указанных этапов характеризовался всеобщим вниманием к новым вопросам, поставленным ходом общественного развития, но слабой теоретической разработкой найденных ответов на эти вопросы; второй этап был связан с появлением ярких идеологов, которые в окончательной форме выразили суть обозначившихся полярных течений. В споре славянофилов и западников такими главными идеологами стали А. Хомяков и А. Герцен.

Интересно, что в идейном развитии Герцена четко выделяются два периода, которые точно соответствуют двум отмеченным этапам развития национального самосознания. Уже в ранние годы, во время жизни в России Герцен выработал «образцовое» западничество мировоззрение, однако по-настоящему, во всех деталях узнав западное общество после отъезда в эмиграцию, он понял, что оно совершенно не соответствует созданному им идеалу. И как честный мыслитель он начинает критиковать это общество с той же непримиримостью, как раньше критиковал Россию. Герцен констатирует победу «мещанства» (т. е. материальных ценностей) в Европе: «Есть камень преткновения, который решительно не берет ни смычок, ни кисть, ни резец; искусство, чтоб скрыть свою немощь, издевается над ним, делает карикатуры. Этот камень преткновения — *мещанство...*» [2, с. 136]. И далее Герцен признает это состояние итогом европейской цивилизации:

...пора прийти к покойному и смиренному сознанию, что *мещанство* окончательная форма западной цивилизации, ее совершеннолетие — *état adulte*; им замыкается длинный ряд его сновидений, оканчивается эпопея роста, роман юности — все, вносившее столько поэзии и бед в жизнь народов [2, с. 183].

Нетрудно увидеть, что Герцен не отказывается от своего западнического идеала, он только отказывается признать современную ему Европу соответствующей ему, идеал был реализован в истории (быть может, не в полной мере), но потом Европа отреклась от него и пошла по неверному пути. Важно понять, в чем суть указанного идеала и почему Герцен современную ему, вполне благополучную Европу не признает соответствующей идеалу. Ответ подсказывают приведенные слова Герцена: европейский идеал вовсе не сводится для него к свободе, личному комфорту, общественному процветанию и прогрессу; всё это есть в современной Европе, но всё это — только средства для подлинно главной цели каждой личности и общества в целом — *духовного развития и созидания высокой культуры*. Именно этого Герцен не видит в Европе, хотя он указывает момент в ее истории, когда именно эта главная цель определяла развитие европейской цивилизации: это «позднее средневековье», эпоха XV–XVI вв., т. е. та эпоха, которую сейчас принято называть эпохой Возрождения (это понятие было введено Ж. Мишле и стало популярным только в конце XIX в.).

Дальнейшее развитие на прежнем пути, по мнению Герцена, невозможно: европейская цивилизация пришла к критическому моменту своей истории и должна погибнуть. В книге «С того берега» Герцен утверждает, что Европа должна вступить в эпоху деградации и разрушения, за которой следует воцарение нового варварства: «...род человеческий доходил в наше время до крайней степени возможного просвещения и должен снова погрузиться в варварство» [3, с. 11]. Что будет итогом нового периода, новых «темных веков», Герцен не рискует предсказывать, но в этой перспективе он уже видит преимущество русского народа: он готов к этим страшным испытаниям лучше старых европейских народов, поэтому перенесет их и сумеет возродиться к какому-то неведомому будущему.

Таким образом, западник Герцен, внимательно присмотревшись к западной жизни, выносит ей суровый приговор: он отделяет идеал общественного развития от современного Запада и переносит его в эпоху Возрождения. Не менее разительное сочетание противоположных утверждений, касающихся идеала развития и его соответствия современному русскому и европейскому обществу обнаруживается в воззрениях первых теоретиков славянофильства. Казалось бы, идеал развития они должны были искать исключительно в истории России, но это совсем не так.

В статье «О старом и новом» А. Хомякова и в ответе И. Киреевского на вопросы, поставленные в этой статье, развивается вполне здравый и взвешенный подход к истории России и к ее современному состоянию. Не идеализируя прошлое, родоначальники славянофильства признают, что в истории России были и позитивные и негативные явления, как в жизни всякого народа. Призывая развивать самые значимые черты национальной традиции, они не отрицают значения общих тенденций современной цивилизации, который характерны для западных стран, и поэтому вполне позитивно оценивают реформы Петра I. Как пишет Хомяков,

...Петр <...> по какому-то странному инстинкту души высокой, обняв одним взглядом все болезни отечества, постигнув все прекрасное и святое значение слова *государство*, он ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза. <...> Много ошибок помрачают славу преобразователя России, но ему остается честь пробуждения ее к силе и к сознанию силы [11, с. 54].

О необходимости сочетания национальных и общеевропейских начал говорит и Киреевский:

Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какую-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского. Потому сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал [8, с. 144].

Как и Герцен, Хомяков и Киреевский осуждают современный Запад не за создание развитой цивилизации, а за негативные черты этой цивилизации — прежде всего за господство материальных ценностей и деградацию духовной стороны жизни, которые искажают ее идеальный образ и направляют человека на ложные цели.

Условность осуждения западной цивилизации славянофилами наглядно проявляется в статье Хомякова «Аристотель и всемирная выставка». Хомяков с горечью констатирует, что ученичество России у Запада закончилось принятием только *формы* знания и культуры, но не их *органических начал*, на основании которых возможно самобытное развитие. И в качестве образца правильного развития Хомяков приводит Англию! Положительное отношение к Англии возникло в нем под впечатлением от выстроенного в Лондоне «хрустального дворца» для Всемирной выставки. Хомяков усмотрел в этой постройке символ плодотворности английского общества, его способности реализовывать любую благородную и возвышенную цель.

Самая умственная работа была обнажена перед всеми глазами; казалось, что человеку можно было видеть могучее и всегда сокровенное действие колоссального мозга народного. И вот что внушило столько удивления, можно сказать, столько благоговения [10, с. 185].

Главным достоинством Англии, которое позволяет считать ее общественное развитие соответствующим идеалу, Хомяков признает уважение к прошлому и к своей культурной традиции: «... в Англии умеют уважать дело времени. Выдумка нынешнего дня не ругается над тем, что создано долгими веками. Англичанин умеет строить, но то, что строится, обязано иметь почтение к тому, что выросло» [10, с. 186]. Еще одним таким достоинством Хомяков называет очень прочное органическое взаимодействие личностей в английском обществе. В этом он видит общее отличие современной эпохи от средневековой.

В наше время действие личности лишилось величия, потому что личность много утратила своего значения. Поэзия, величие принадлежат действию масс государственных или общественных. Эта поэзия менее понятна, менее действует на воображение или на ум непросвещенный, но в сущности своей она выше поэзии средневековой [10, с. 187].

С этим утверждением Хомякова можно поспорить, европейская культура XIX в. прошла под знаком индивидуализма, который выглядит гораздо более радикальным, чем средневековая модель индивидуальности. Но он прав в том смысле, что новая эпоха потребовала гораздо более органичного и гибкого взаимодействия индивидов, чем это было в прошлом. Но самое главное, что в этом представлении отражается общественный идеал Хомякова (здесь можно видеть намек на будущую концепцию соборности); он очень хочет найти его в реальности и находит (правильно или не правильно, это уже другой вопрос) в английском обществе.

В результате Хомяков вовсе не отрицает великих достижений западной цивилизации, более того, именно у одного из западных народов он находит идеал общественного развития. В связи с этим он признает *необходимость для*

России учится у Запада, т. е. признает закономерным тот процесс, который инициировал Петр I. Хомяков отрицает только *неполноту и незавершенность* этого процесса. Заимствовав формы западной развитой культуры, мы должны переработать их в соответствии с собственными историческими и культурными традициями. «Вот против чего мы протестуем. Мы действительно не приняли знания от Запада» [10, с. 182].

Подобно Герцену, Хомяков констатирует культурный упадок на Западе, однако он упоминает в этом смысле только Францию, которая, по его мнению, точно так же как Россия, оторвалась от своих корней и живет абстрактным разумом, без опоры на традицию. Как Хомяков, так и Киреевский в конце концов признают абсолютное преимущество России над Западом и утверждают, что это связано с особым путем складывания русского общества («органическим», а не «силовым», как на Западе) и с сохранением у русских истинной христианской веры — православия. Именно эти факторы в последующих работах славянофилов будет постоянно выдвигаться на первый план, однако это слагаемое их воззрений в наши дни выглядит наименее интересным и наименее правдоподобным, здесь сказывается субъективизм славянофильского взгляда на историю. Если не учитывать этого субъективного аспекта, можно утверждать, что представление об идеальной модели общественного развития у главных представителей славянофильства остается неизменным и в его основе нет принципиальных оснований для противопоставления Запада и России.

В итоге мы приходим к выводу об идентичности тех моделей общественного развития, которые выдвинули первые и наиболее известные теоретики западничества и славянофильства: они в равной степени говорят о необходимости для каждого народа следовать своей исторической традиции и своим индивидуальным принципам общественного устройства, но при этом не бояться заимствовать самые ценные культурные достижения у других народов, не бояться активного культурного взаимодействия с ними в рамках *единой общечеловеческой культуры*. Европейские народы в лучшие периоды своего исторического существования дали образцовые примеры правильного и плодотворного движения, Россия должна равняться на эти примеры и стремиться по-своему реализовать общую идеальную модель общественного развития.

Самые заметные различия между славянофилами и западниками связаны со второстепенными деталями, конкретизирующими указанную общую идеальную модель: прежде всего и главным образом это роль церковной религии в общественном развитии (более конкретно, русской православной церкви) и значения той частной модели общественного развития, которая возникла в XVIII в. на основе английского эмпиризма и идей французского Просвещения (классический либерализм). Славянофилы признавали первостепенное, неустрашимое значение церковной религии (православия) для развития общества (особенно русского), западники отрицали это значение; однако нужно подчеркнуть, что все серьезные представители западничества (А. И. Герцен, Б. Н. Чичерин, А. Д. Градовский и др.) признавали *необходимость и плодотворность* религиозного слагаемого в жизни общества, но только церковную форму религии они считали ложной, негативной ее формой, скорее препятствующей правильному духовному развитию, чем способствующей ему, они предполагали,

что со временем она должна смениться свободной, философской религиозностью (это и есть *истинное христианство*, утраченное в церковной традиции), образцом которой дала романтическая немецкая философия (Фихте, Шеллинг). Мы полагаем, что эта точка зрения является правильной, история однозначно доказала бесперспективность церковной религиозности и одновременно абсолютную необходимость для правильного развития общества религиозности свободной, прямо связывающей человеческую личность с Абсолютом.

Та же самая ситуация имеет место в отношении второй проблемы. Западники склонялись к тому, чтобы принять в качестве обязательных те ценности, которые выработала эпоха Просвещения: свобода, равенство, приоритет личности перед государством, научный и экономический прогресс; славянофилы внешне отрицали необходимость принятия Россией этих ценностей, однако объяснялось это не отрицанием самих этих ценностей, а отказом принимать их в том варианте, какой был принят в эпоху Просвещения и сохранился в западной либеральной традиции до наших дней. Эта критическая позиция выглядит вполне здоровой и обоснованной. Не имея возможности подробно говорить об этой проблеме, обратим внимание только на важнейший элемент в указанной системе ценностей — на понятие свободы. В западной либеральной традиции свобода понималась исключительно как отсутствие внешних ограничений для поведения человека, никакой внутренней свободы (свободы духовного самоопределения) в человеке здесь не подразумевалось. Такая позиция ведет к индивидуализму, к атомизации общества, к отрицанию национального единства и исторической традиции, в конечном счете — к духовной деградации отдельных личностей и всего общества, что и произошло на Западе в последние полстолетия по мере распространения либеральных принципов. Славянофилы совершенно правильно ставили акцент не на внешней, формальной свободе, а на внутренней, духовной свободе человека, которая возможна только при достаточном внутреннем развитии личности и не может мыслиться в качестве чисто индивидуальной, она предполагает диалектическое взаимодействие отдельной личности и единой национальной культуры как необходимой среды для существования личности.

О том, что в рамках наиболее общих теоретических представлений об обществе между концепциями славянофилов и западников нет принципиальной разницы, свидетельствует дальнейшее развитие их идей в творчестве Ф. Достоевского. Считается, что в своем решении проблемы исторического пути России и ее отношений с Западом Достоевский пошел своим путем, не совпадающим ни с путем славянофилов, ни с путем западников (которых он часто и резко критиковал). Однако на деле «почвенничество» Достоевского — это простое выражение того общего теоретического ядра представлений славянофилов и западников, о котором мы говорили выше. Не случайно в окончательной форме оно было выражено Достоевским с помощью двух основных концептов: «русский европеец» в рассуждениях Версилова из романа «Подросток», и «всемирная отзывчивость» русской культуры в Пушкинской речи. Оба имеют в виду органический синтез русско-национального и общеевропейского начал.

Обозначая себя «русским европейцем» и констатируя, что в наступающую эпоху только русский, принадлежащий к высшему культурному слою,

является настоящим европейцем и реализует высшую идею исторического развития Европы [4, с. 376–377], Версилов выражает убеждение Достоевского в том, что историческое предназначение России состоит в окончательной реализации той идеальной модели развития, которую выработала Европа и в некоторые моменты своей истории (в эпоху Возрождения) приблизилась к ней, но так и не смогла полностью воплотить в реальность. Точно так же и «всемирная отзывчивость» русской культуры, о которой Достоевский говорил в Пушкинской речи, обозначает способность русской культуры объединить все культуры Европы в единое культурное пространство, создание которого и есть историческая задача России, точно так же как и задача всей Европы [5, 6]. Превращение России в *главную* европейскую державу и в *центр новой по-настоящему единой культурной Европы*, вот как понимает наше предназначение Достоевский, и в этом он более ясно и точно выражает то, что уже было сформулировано его предшественниками, как славянофилами, так и западниками, но было затемнено вторичными и малозначительными деталями.

Последующее существование «непримиримых» славянофилов, подобных К. Н. Леонтьеву и Н. Я. Данилевскому, и «непримиримых» западников, подобных русским марксистам, объясняется только чрезвычайной поверхностностью их мышления, неспособностью в своих построениях дойти до подлинной глубины постановки проблемы исторического предназначения России и Европы. Теория независимых «культурно-исторических типов» Данилевского, направленная на абсолютное противопоставление России и Запада, и учение марксистов о закономерном и неотвратимом движении всех народов к единому коммунистическому «раю на земле», ставящее акцент на единстве исторического пути всех народов, являются противоположными, но крайне схематическими вариантами интерпретации истории, совершенно не схватывающими всю вариативность и непредсказуемость ее хода. Подлинный ход истории опирается на многообразие национальных культур, обладающих неповторимыми закономерностями развития, но сочетает это многообразие во все более и более органическое и тесное единство, форма которого постоянно меняется в истории и является абсолютно непредсказуемой в своих изменчивых разновидностях (в этом состоит отличие рассматриваемой концепции от исторической концепции Гегеля).

На каждом этапе исторического развития человечества особо важную роль могут и должны играть отдельные народы и культуры из всей «симфонии» человеческих культур. В XIX в. началась эпоха, когда такую роль, вероятно, должны сыграть русская нация и русская культура. Об этом особенно убедительно писал Достоевский, и все русские мыслители, осознавшие эту проблему во всей ее глубине, неизбежно склонялись к тому ее решению, которую дал Достоевский. К нему был близок Вл. Соловьев в своих утопических построениях, так же понимали превосходство России над современной Европой, погрязшей в «мещанстве» (т. е. подменившей высокие цели духовного развития прагматическими ценностями материального преуспевания), многие философы XX в.: С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин и др.

В современных дискуссиях о пути России вновь обнаружилось противоположные точки зрения, соответствующие славянофилам и западникам XIX в.,

однако крайние и непримиримые позиции, которые демонстрируют эти новые представители старых течений, показывают, что в реальности они просто плохо понимают суть стоящих перед нашей страной проблем. В наше время для такого различия позиций нет никаких оснований, поскольку Россия уже встала на правильный путь развития, вполне отвечающий указанному выше идеалу, общему для всех европейских наций, и нашла правильное отношение к современному Западу, переживающему последнюю стадию того духовного кризиса, о котором писали русские мыслители XIX в.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Благова Т. И. Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. — М.: Изд-во МГУ, 1995.
2. Герцен А. И. Концы и начала // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954–1965. — Т. 16. — С. 129–198.
3. Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954–1965. — Т. 6. — С. 7–144.
4. Достоевский Ф. М. Подросток // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 13.
5. Евлампиев И. И. О смысле «русской идеи» в позднем творчестве Ф. Достоевского («Подросток», «Дневник писателя») // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Наука, 2016. — Т. 21. — С. 92–107.
6. Евлампиев И. И. Русская идея и идея Европы // Вече. Журнал русской философии и культуры. — 2017. — Вып. 29. — С. 8–19.
7. Кантор В. К. Русская классика, или Бытие России. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.
8. Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1979. — С. 143–153.
9. Митрошенков А. О. Философия славянофилов в современных российских исследованиях // Вестник РУДН. Сер. Философия. — 2003. — № 1(9). — С. 129–135.
10. Хомяков А. С. Аристотель и всемирная выставка // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. — М.: Университетская типография, 1900. — Т. 1. — С. 175–196.
11. Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. — М.: Современник, 1988. — С. 41–56.