**Философия истории славянофилов.**

Введение.

Усиление интереса к истокам и развитию отечественной философской мысли следует рассматривать в контексте общего интереса осмысления народом своего исторического прошлого. И это вполне естественно: в истории нашей философии мы ищем ответы на вопросы о разладе идеалов и действительности, и духовную опору, и вечные социальные, нравственные, общемировоззренческие ценности, и основания подлинного национального достоинства и гордости.

Более всего русская философия была занята вопросами о смысле и целях истории, где главная тема – человек, его судьба и жизненные пути, что обусловлено духовными устремлениями, исходившими из прошлого русского народа, общенациональных особенностей русской души.

Собственно философская мысль в России формировалась не на пустом месте, а под влиянием достижений мировой философии. Но этот источник и не единственный, и недостаточный, чтобы с его помощью объяснить специфику русской философской мысли. Она во многом складывалась под влиянием социально-культурных процессов, происходивших на Руси: предпосылки для возникновения философского сознания созревали уже в культуре языческой Руси, ее христианизация сыграла важную роль в становлении русской философской культуры. Русская философская мысль имеет своим источником произведения киевского философа-митрополита Иллариона, давшего философско-историческое и этико-гносеологическое толкование русской жизни конца Х – начала IX в., поставившего вопрос о месте русского народа в мировой истории, об историческом назначении принятия им христианства (“Слово о законе и благодати”, “Молитва”, “Исповедание веры”). Этот же вопрос волновал и славянофилов, яркими представителями которых были А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Н.С. Аксаков, И.С. Аксаков. Славянофильство – это своеобразное направление в русской философии, оказавшее значительное воздействие на развитие русской мысли.

Тема моего реферата – философия истории славянофилов. Актуальность этой темы обусловлена самой жизнью. Ведь в центре внимания славянофилов находились судьба России и ее роль в мировом историческом процессе. А разве сейчас Россия не стоит на распутье дорог, перед выбором пути? Уже поэтому изучение философии истории славянофилов актуально. В самобытности исторического прошлого России славянофилы видели залог ее всечеловеческого призвания, тем более что западная культура, по их мнению, уже завершила круг своего развития и клонится к упадку, что выражается в порожденном ею чувстве “обманутой надежды” и “безотрадной пустоты”. По словам В. Соловьева, славянофилы, представляя всю западную историю как плод человеческого злодейства, имели в этом ложном представлении достаточное основание для негодования и вражды. Но ожесточенно нападать на заведомые следствия естественной необходимости – хуже, чем бить камень, о который стукнулся. В критике ранней буржуазной цивилизации славянофилами были усмотрены негативные, нарушающие внутренний душевный лад, деморализующие факторы человеческого бытия. Отсюда славянофилы развивали основанное на религиозных представлениях учение о человеке и обществ, проявившееся, например, в учении об иерархической структуре души и о ее “центральных силах” (Хомяков) или о “внутреннем сосредоточии духа” (Киреевский).

Достижение целостности человека и связанное с этим обновление общественной жизни славянофилы усматривали в идее общины, духовной основой которой является русская православная церковь. Первоначало всего сущего, согласно Хомякову, - “волящий разум”, или Бог. Исторический прогресс человечества связан с отысканием “духовного смысла”. Сущность мира, или “волящий разум”, может быть познана лишь своеобразным синтезом всех духовных функций человека, так называемой “разумной зрячестью” или “живознанием”, исходным началом которых является “народная вера”, религия. На этих религиозных взглядах славянофилами строилась концепция русского исторического процесса.

Цель моего реферата – на основании работ самих русских мыслителей (Хомякова, Киреевского, Аксаковых) и работ исследователей их творчества показать достаточно сложный процесс складывания историософских взглядов славянофилов.

Я ставила перед собой следующие задачи :

* исследовать исторические условия, в которых формировались философские взгляды Хомякова, Киреевского, Аксаковых;
* выявить основные идейные источники формирования историософских концепций указанных ученых;
* выяснить, как славянофилы понимали проблему противостояния России и Запада.

В частности в работе исследуются

* историософские взгляды А.С. Хомякова;
* историософские взгляды И.В. Киреевского;
* историософские взгляды Н.С. Аксакова и И.С. Аксакова.

Источниковой основой для изучения поставленных вопросов послужили работы русских философов изданные в сборниках “О Русь, волшебница суровая.” ) и “Русская идея”.)

Сборник “О Русь, волшебница суровая” примечателен тем, что кроме работ русских мыслителей в нем опубликованы вступительная статья и примечания Л.Е. Шапошникова, являющегося крупнейшим исследователем творчества славянофилов. Произведения А.С. Хомякова, Н.А. Бердяева и других в доступной широким читательским кругам печати публикуются в этом сборнике впервые. Сам сборник посвящен проблемам развития национального самосознания, соотношения самобытных и западноевропейских начал в русской культуре.

В предисловии к сборнику Л.Е. Шапошников кратко останавливается на биографиях русских философов и дает общую характеристику философских концепций этих мыслителей. Вступительная статья Л.Е. Шапошникова помогает глубже оценить взгляды русских ученых.

Сборник “Русская идея” объемнее. В него вошли произведения Иллариона Киевского, П. Чаадаева, А. Хомякова, А. Герцена, Вл. Соловьева Е. Трубецкого и др., в которых обсуждаются проблемы своеобразия русской истории и культуры, русского национального самосознания, русской идеи, говорится о судьбах России и ее месте в мировой истории.

Методологической основой реферата послужили труды известных специалистов по русской философии, к числу которых можно отнести А.Ф. Замалеева, Н.О. Лосского, Л.Е. Шапошникова.

Замалеев в указанной работе рассуждает о том, что заставило “организоваться” славянофилов. Он соглашается с Герценом, что это историософия П. Я. Чаадаева. Их учение было учением “басманного философа” наоборот: они лишь по разному расставляли плюсы и минусы. Но и Чаадаев и славянофилы сходились в главном – в признании мессианской будущности России, ее особого культурно-исторического предназначения.

Славянофилы по достоинству оценили историософские усилия Чаадаева, перенеся в свои схемы его возвышенные прогнозы будущности русской цивилизации.

Замалеев рассуждает о сущности славянофильства, полагая, что она определялась идеей “несхожести” России и Запада, самобытности русского духовно-исторического процесса. Сам термин “славянофильство” достаточно условен и выражает лишь их общественно- политические позиции.

Замалеев дает характеристики Киреевскому, Хомякову, Аксакову, Данилевскому, их историософским и гносеологическим концепциям.

Глубокий анализ развития русской философии дает в своей работе Лосский Н.О. Он анализирует сущность славянофильства и его значение в истории философии.

Значительный интерес представляет работа Л.Е. Шапошникова “Философские портреты”, без ознакомления с которой трудно уяснить сущность славянофильства. Автор дает подробные биографии ученых, анализирует политическую ситуацию, в которой формировались их концепции, рассуждает об идейных истоках их творчества.

Призывая соотечественников к серьезному изучению своей страны, к постижению души народа со всеми ее светлыми и темными свойствами, считая это важной религиозной и нравственной обязанностью каждого Н.В. Гоголь приходил к невеселому выводу: “Велико незнание России посреди России”. Именно поэтому изучение философского наследия наших соотечественников представляется актуальным и важным.

Глава I.

Историософские взгляды А.С. Хомякова (1804-1860).

Идейный вождь славянофилов, Хомяков родился в Москве в старинной дворянской семье. В 1822 г. он выдержал при Московском университете экзамен на степень кандидата математических наук. Отец определяет служить Алексея Степановича в престижный Астраханский кирасирский полк. Командир этого полка – граф Остен-Сакен оставил воспоминания о новобранце, в которых отмечал сочетание в нем “поразительно превосходного” образования со “спартанскими качествами”. Вскоре Хомяков переводится в лейб-гвардии Конный полк, живет в Петербурге. Он знакомится с участниками декабристского движения, но не разделяет их политических взглядов, выступает против “военной революции”. Оценивая замыслы декабристов, Хомяков подчеркивал, что “дело их вовсе не есть дело свободы, а, напротив, дело насилия”. В момент декабрьского восстания Хомякова не было в России, получив бессрочный отпуск, он надолго уезжает за границу. Знакомство с западноевропейской цивилизацией, особенно с нравами и бытом Парижа, не вызвало у него восторга, так часто встречаемого у других русских путешественников. В Париже он берет уроки живописи, посещает театры и музеи, пишет поэму “Ермак”. После возвращения из-за границы Хомяков снова на военной службе, так как начинается война с Турцией. В военных действиях он проявил “блестящую храбрость” и был награжден орденом Анны с бантом. После Адрианопольского мира, заключенного в 1829 г. Хомяков уходит в отставку. Его не минула несчастная любовь, но здоровая натура преодолела эту печальную страницу жизни. В 1836 г. он женится на сестре поэта Н.М. Языкова Екатерине Михайловне. Брак оказался счастливым и многодетным. Оставив службу, Хомяков занялся управлением своим имением.

Алексей Степанович был разносторонне одаренным человеком: известный поэт, философ и богослов, историк, изобретатель паровой машины, запатентованной в Англии, знаток народной медицины, геолог, агроном и охотник. До нас дошло восемь томов его сочинений, подтверждающих широту его интересов. И несмотря на все это, в обращении к друзьям часто слышится, что “мы здесь плохо трудимся”, высказывается недовольство сделанным.

Исследователи творчества Хомякова неоднократно отмечали концептуальный характер его поэзии. Он подчеркивает единство славян, осуждает столкновение русских и поляков в 1831 г., проклиная “одноплеменников раздор”, Хомяков подчеркивает лидерство России в славянском мире, например в стихотворении “Орел”. Именно русские должны напитать все славянские народы “пищей сил духовных” и согреть их “любовью жаркою”. В трагедии “Дмитрий Самозванец” законченной в 1832 г., Хомяков особенно подчеркивает роль соборного начала как гаранта власти, самозванцы же захватили престол “без выбора, без земского собора”.

Крупнейший исследователь творчества славянофилов Шапошников Л.Е. делает вывод, что основные философские интуиции славянофильства были сформулированы Хомяковым в стихотворном творчестве к середине тридцатых годов XIX века. Поэтому нельзя согласиться с теми авторами, которые связывают появление славянофильского учения лишь с прозаическими трудами русских философов.

Выработка основных принципов славянофильства шла в сложных условиях. С одной стороны николаевский режим, сводящий патриотизм к преданности бюрократической системе, с другой – распространение в тридцатые годы антирусских настроений в Западной Европе. Появились теоретики, доказывающие неславянское происхождение русского народа (А. Мицкевич). Такая установка имела четко выраженную политическую цель – ослабить влияние России на европейскую жизнь, вывести русских из семьи цивилизованных народов.

Рассуждая об идейных источниках взглядов А.С. Хомякова, Шапошников Л.Е. выделяет следующие:

- творения отцов церкви и православная идеология;

немецкая классическая философия и прежде всего труды Гегеля и Шеллинга.

Однако, отдавая должное огромным заслугам Гегеля, Хомяков многие его положения не принимает и критикует, в частности не принимает его рационализм. Хомяков считает, что Гегель “понял историю наизворот”, он “за существенное объявляет современное состояние общества”, а все развитие социума рассматривает лишь как “необходимое стремление” к настоящему. Иными словами, не история объясняет современность, а, напротив, современность как бы “предопределяет исторический путь”. Немецкий философ рассматривал историю как диалектический процесс, в результате которого происходит отрицание старого и появление нового. У Хомякова же главным двигателем русской истории выступает не борьба, а согласие, приводящее к созданию “органического общества”, для последнего любой скачек, резкий перелом в развитии означает измену “жизненным, плодотворным началам”.

Отрицая в целом взгляд Гегеля на исторический процесс, славянофилы в тоже время принимали его мысль о том, что “план провидения” реализуется через взаимодействие “отдельных народных духов”. Однако если для немецкого мыслителя вершиной всемирного развития выступает “германский дух”, а славянству отводилась незавидная роль статистов в историческом процессе, то для Хомякова подобное германофильство неприемлемо. Поэтому восприняв отдельные положения философии истории Гегеля, славянофилы их использовали для обоснования грядущего лидерства славянского духа.

Существенное влияние на А.С. Хомякова оказала и философия истории Шеллинга. Последний рассматривал исторический процесс как итог деятельности божественного провидения и активности людей. При этом акцент делался на то, что “единый дух” направляет развитие общества не помимо индивида, а, напротив, “через всех”. В силу этого люди становятся его “соавторами в деле создания целого”. Понятно поэтому, что особое значение приобретает в историческом процессе направленность человеческой воли. Совпадение божественной и человеческой воли приводит общество к “органическому развитию”, которое представляется “беспрерывным и постепенно осуществляющимся откровением Абсолюта”.

Шеллинговская интерпретация истории занимает видное место в настроениях Хомякова, но его учение нельзя считать простым подражательством. Он не приемлет “гносеологический аристократизм” Шеллинга, согласно которому подлинное знание доступно лишь немногим избранным, напротив, носителем истинны у него выступает “соборное” сознание. Центральным элементом в согласовании божественной и человеческой воли у немецкого мыслителя является правовое государство, а у русского философа – обновленная православная церковь.

А.С. Хомяков выработал оригинальные религиозно-философские и социологические взгляды. Определяющим признаком их являются тезис о русском мессианстве, т.е. об особой исторической роли русского народа, порождаемой двумя факторами – “православием” и “общинностью”.

Специальные работы Хомякову посвятили такие известные мыслители, как Н.А. Бердяев, В.В. Резанов, Н.О. Лосский и др.

Главные философские интуиции А.С. Хомякова.

Для него материальные факторы общественного развития – лишь “призрак”, ибо мир “есть проявление свободно проявляющегося духа”. Отношение человека к “творящему духу” находит концентрированное выражение в его вере, которая предопределяет и образ мыслей человека и образ его действий. Отсюда понятен вывод Хомякова о том, что религию можно понять “по взгляду на всю жизнь народа, на полное его историческое развитие”. Взгляд на русскую историю дает возможность оценить православие, так как только оно сформировало те “исконно русские начала”, тот “русский дух”, который создал “русскую земля в бесконечном ее объеме..., утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общежитности..., выработал в народе все его нравственные силы”. В тоже время Хомяков видел, что влияние религии на общественную жизнь падает. Поэтому он делает вывод, что реально существующая церковь не соответствует христианскому идеалу. Церковная иерархия “провоняла схоластикой”. Она подвержена или влиянию католических воззрений, или разделяет положения протестантизма, а собственного оригинального богословия в России нет. Рядовые представители клира пребывают в “беззаботной праздности”, ведущей их к “обжорству, к пьянству и разврату”.

Т.о. краеугольный тезис воззрений Хомякова противоречив. С одной стороны именно приобщение к “православным истинам” оказывает решающее влияние на формирование “лучших качеств русского народа”, с другой – этих “православных истин” в реальной жизни не существует.

Чтобы решить эту антиномию славянофилы предложили программу “очищения православия”, которая решит противоречия между религией и разумом и даст возможность на основе “православных истин” направить развитие России по пути создания “органического общества”, стоящего во главе мировой цивилизации.

Исходной посылкой философии истории Хомякова выступает оценка этапов религиозного развития человека, сложный процесс уяснения религиозных истин, ибо “тот не понимает настоящего, кто не знает прошлого”.

В своих “Записках о всемирной истории” он делит все религии на две основные группы: иранскую и кушитскую.

Коренное различие этих религий определяется по его мнению, не числом богов и не обрядами, но категориями свободы и необходимости, которые “составляют то тайное начало”, около которого в разных обрядах сосредотачиваются все мысли человека. Кушитство строится на началах необходимости, обрекая человека на бездумное подчинение, превращая их в простых исполнителей чужой воли. Напротив, иранство – это религия свободы, она обращается к внутреннему миру человека, требует от него сознательного выбора между добром и злом. Наиболее полно сущность иранства выразило христианство.

Подлинное христианство делает верующего свободным, т.к. он “не знает над собой не какого внешнего авторитета”. Но, приняв “благодать”, верующий не может следовать произволу, оправдание своей свободы он находит в “единомыслии с Церковью”, т.е. в церковности.

Хомяков оценивает различные направления христианства. Католики, как считает Хомяков, “гармонизацию” единства и множественности свели к безусловному авторитету “единства”. Именно власть папы сделалась “последним основанием веры”. При этом рядовые члены церкви, т.е. народ превратился в простого исполнителя папских повелений. Католицизм обесценивает личное начало, утрачивая индивидуальный характер церковной жизни, в нем думают “о таком единстве церкви, при котором не остается следов свободы христианина”.

Именно поэтому и появляется протестантизм. Главным объектом критики со стороны протестантов становится категоричное понимание единства. Справедливо отвергая власть папы, подавляющую индивидуальную религиозность, реформаторы христианства впадают в другую крайность, выдвигая на первый план внутреннее проявление религиозных чувств. В протестантизме совершенно исчезает единство церкви. В место авторитета папы у протестантов появляется авторитет разума.

У католицизма и протестантизма много общего. Их сближает поиск внешних критериев истинности религии: у одних это папа, у других – собственный разум. Отсюда их направленность к “земным усилиям”, они “судят о вещах небесных как о вещах земных”.

Хомяков считает, что только православие “сберегло в целостности дух христианства”. Главным достоинством православной церкви, по его мнению, является сохранение в чистоте христианского вероучения. Православный Восток всю жизнь исповедует символ Никее-Констанитнопольский, из которого истинная церковь “ничего исключить и к которому ничего прибавить не позволяет”.

Для восточного христианства церковь “не просто авторитет, а Истина”.

Православие, по мнению Хомякова, гармонизирует индивидуальные и церковные верования при помощи учения о соборности. Соборность является одной из характеристик церкви, включенной в православный символ веры. Принцип соборности оказывал существенное влияние на формирование отечественной духовной традиции. Западное христианство апеллирует к разуму каждого человека. Православие же нет. В православии говорится о соборном, коллективном начале в определении истины.

В противовес католицизму и протестантизму Хомяков считает неприемлемым определение церкви как формального внешнего союза мирян и клира. Церковное единение не может ограничиваться количественными параметрами. Хомяков подчеркивает два момента:

1) истина не принадлежит избранным, она – достояние всех тех, кто вошел в церковную ограду;

2) приобщение к истине не может быть насильственным, т.к. “всякое верование есть акт свободы”.

Хомяков говорит, что соборность – это “дар благодати, даруемый свыше”. Внешним критерием соборности выступает принятие тех или иных религиозных положений “всем церковным народом”. Примером подобного одобрения всей церковью религиозных истин были Вселенские соборы. Хомяков делает акцент на то, что соборность может быть понята и усвоена только членами православной общины, а для чуждых она не доступна. Главным признаком “жизни в церкви” является участие в обязательных церковных обрядах. Именно в религиозном культе воспитываются “чувства сердца”, проявляющиеся прежде всего в преданности соборным истинам.

К сорным истинам в социальной сфере относятся не просто популярные в обществе идеи, а лишь те элементы народного сознания, которые соответствуют коренным началам той или иной науки. Соборное сознание реализует свои установки в ходе истории, но этот процесс протекает очень трудно и неравномерно, т.к. “коренные начала” искажаются, заменяются внешними факторами.

Хомяков считает, что сформулировать в понятиях, выразить логически суть исторического процесса невозможно, ибо для этого “слов человеческих весьма недостаточно”. Здесь нужны “пророческие озарения”, особая восприимчивость к “жизни духа”, наконец, умение видеть за второстепенными факторами главные, иными словами, у историка должно быть “чувство истинности”.

Т.о., исторический процесс выступает в конечном итоге как реализующий соборные предначертание, но “безусловное реализуется через условное”, “ единое – через многообразие человеческих поступков”. В связи с этим наряду с соборными истинами в обществе существуют рассудочные положения, излагаемые в “наукообразной форме”. Они менее значимы по сравнению с “соборными началами”, но тоже необходимы человеку. К ним относятся “область факторного знания, внешнего опыта и материальных усовершенствований”.

Хомяков справедливо отмечал, что у многих историографов прошлое “превратилось в бесконечное множество подробностей”, и за этим обилием фактического материала “ пропало всякое единство”. Подлинным же предметом истории является “отыскание общих начал”, ибо все мелкие явления получают свой “характер и окраску от целого”.

Будучи глубоко верующим человеком, он не мог отказаться от одного из главных положений христианства – провиденциализма. В своих работах он неоднократно подчеркивал, что “нельзя по справедливости не признать путей промысла в общем ходе истории”. Именно “дух бытия, живущий в совокупности церковной”, и направляет общественное развитие. Но сам этот дух, исходя из принципа соборности проявляется в действиях отдельных людей.

Реальный исторический процесс – это всегда совокупность “действий свободы человеческой и воли всемирной”. При таком понимании “божья воля” выступает в виде объективных законов развития общества, которые проявляются через деятельность людей. Поэтому исследователь, для того, чтобы понять ход истории, не должен ограничиваться ссылками на божественное, а обязан изучать деятельность людей.

Именно народ является “единственным и постоянным действователем истории”. Поэтому Хомяков выступал с критикой исторических работ Н.М. Карамзина и С.М. Соловьева, которые воспринимали народ как “пассивный человеческий материал”.

Хомяков рассматривал деятельность великих личностей. По его мнению, нельзя развитие общества сводить к деятельности одного человека, хотя бы и гения. Ни одна личность, как бы велика она не была, не может быть “полным представителем своего народа”, т.е. выразить его чаянья и стремления. Значение исторического деятеля зависит от того, какие потребности народа и насколько полно он выполнил. Именно в этом совпадении деятельности великих людей с народными стремлениями и содержится “возможность дальнейшего развития истории”.

Такое понимание роли личности в истории приводит Хомякова к своеобразной трактовке самодержавия. Он считал, что монархия – лучшая форма правления для России. Царь получает свою власть не от бога, а от народа, путем избрания на царство.

Анализ русской истории приводит Хомякова к выводу о ее принципиальном отличии от развития западной цивилизации.

Глава II.

Историософские взгляды И.В. Киреевского (1806-1856).

Киреевский И. В., один из основоположников славянофильства, происходил из дворянской семьи. С 1822 г. слушал лекции в Московском университете, с 1824 г. служил в Архиве иностранной коллегии, входил в “Общество любомудров”. В 1830 г. выехал за границу, слушал лекции в университетах Берлина и Мюнхена, встречался с Гегелем и Шеллингом. Вернувшись в Россию, начал издавать журнал “Европеец” (1832), вскоре, однако, запрещенный. Позднее (1845) непродолжительное время редактировал журнал “Москвитянин”.

Идеи И. Киреевского во многом перекликаются с идеями, развитыми А. С. Хомяковым, образуя вместе своего рода духовный стержень славянофильской философии. Поздний Киреевский - углубленный и последовательный религиозный мыслитель, всецело поглощенный изучением религиозно-мистического опыта патристики и мечтающий о рождении “новой” православной философии. (В последние годы жизни И. Киреевский был погружен в работу над переводом трудов Отцов Церкви: Максима Исповедника и Исаака Сириянина). Однако таким он стал далеко не сразу. Близкий друг И. Киреевского славянофил А. И. Кошелев рассказывал, что в юности И. Киреевский “поочередно становился последователем Локка, Спинозы, Канта, Шеллинга и даже Гегеля. В своем неверии он заходил так далеко, что отрицал необходимость бытия Божьего.

В современных западных работах, посвященных славянофильству, проблеме влияния на мировоззрение И. Киреевского (так же, как и других славянофилов) западной, в первую очередь, немецкой философии, уделяется много внимания. Сам факт широкой популярности систем Гегеля и Шеллинга в России в 1830 - 1840 гг. XIX века бесспорен. То, что молодой Киреевский, слушавший лекции прославленных философов, глубоко усвоил их идеи и методологию, также сомнений не вызывает. И не только в молодости, но и в конце жизни в своей основной, можно сказать, программной работе “О необходимости и возможности новых начал для философии” “поздний” Киреевский пишет о Шеллинге с искренним восхищением и любовью: “Шеллинг же по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, но тысячелетиями”. Там же он говорит об огромном, не только философском, но и общекультурном влиянии гегелевской системы. Но в этой же статье мыслитель совершенно определенно формулирует суть своего отношения к философской традиции, как бы давая ответ своим будущим интерпретаторам:

“В общей жизни человечества новейшая философия не так нова, как полагают обыкновенно. Она новость для новой истории, но для человеческого разума вообще она вещь бывалая, и потому будущие последствия ее господства над умами более или менее уже обозначились в прошедшем”.

Он не отрицает развития в истории философии, но считает, что суть развития заключается не в “изобретенных” “особых способах мышления” и “точках зрения”, а единственно в систематизации того, что “любознательность человечества могла собрать... в течение своих двухтысячелетних исканий. Разум стоит на той же ступени - не выше - и видит ту же последнюю истину - не далее; только горизонт вокруг яснее обозначился”. Круг развития европейского философского рационализма, по мнению Киреевского, замкнулся: в “способе диалектического мышления, который обыкновенно почитают... за своеобразное открытие Гегеля”, слышатся явные отзвуки философии элеатов и Гераклита, и хотя “Гегель шел по другой дороге, и вне системы Аристотеля, но, однако же, сошелся с ним и в последнем выводе и в основном отношении ума к истине”.

Возможность выхода из этого круга Киреевский, как и Хомяков, связывает с преодолением рационализма. С одной стороны, в культурно-историческом плане это означает для него возвращение “отвлеченной философии” к “своему естественному корню”, к религии, с другой - уже в области философской антропологии и гносеологии - изменение самого характера мышления и познания, достижение единства “ума и сердца”, “живого и цельного зрения ума”. Однако русский мыслитель крайне скептически оценивал перспективы решения западной философией обеих этих задач. Отдавая должное попыткам такого рода в прошлом (прежде всего Б. Паскаль) и в новейшее время (Шеллинг), он считал, что их неудача была предопределена. Философия, при всем ее огромном значении и влиянии в обществе, зависит от общего характера умственной жизни в данном обществе, и "в первую очередь “от характера господствующей веры. Где она и не происходит от нее непосредственно, где даже является ее противоречием, философия все-таки рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры”.

Поэтому на католическом и протестантском Западе критика рационализма приводит либо к обскурантизму и “невежеству”, либо, как это случилось с Шеллингом, к попыткам создать “новую”, “чистую религию”. “Жалкая работа - сочинять себе веру, - пишет Киреевский. - Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии - самым способом познавания”.

Размежевание с Шеллингом и романтизмом вообще (он упоминает также Фр. Баадера и религиозный пантеизм К. Краузе) совершенно отчетливо, и оценка Киреевским шеллингианства свидетельствует о его глубоком понимании противоречий религиозно-философских исканий немецкого философа. Многочисленные попытки зарубежных исследователей свести опыт позднего Киреевского к европейской романтической реакции на рационализм не представляются оправданными. Русский мыслитель ориентировался на православный теизм, и будущая “новая философия” (идея которой возникла в русле общей славянофильской мечты о “новой, национальной науке”) виделась ему в формах православного, “истинного” осуществления принципа гармонии веры и разума, в корне отличного от его католической, томистской модификации. В то же время И. Киреевский отнюдь не считал бессмысленным и ненужным культурно-исторический опыт европейского философского рационализма. “Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины”. Отказавшись от подобного “притязания”, “новейшая философия” (“система шеллинго-гегельянская”) не только, пишет Киреевский, “не противоречила бы безусловно тому понятию о разуме, которое мы замечаем в умозрительных творениях святых отцов”, но и явилась бы существенным и необходимым дополнением к патристике, поскольку в последней отсутствовали или были слабо выражены “общественный” и “исторический интерес”, осмысление “внешней жизни человека и законов развития отношений семейных, гражданских, общественных и государственных”. Завершая свою последнюю статью, Киреевский делает вывод, что “философия немецкая... может служить у нас самою удобною ступенью мышления... к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума”.

И. Киреевский не создал “новой философии”. И причина этому - не только внезапная смерть, оставившая незавершенным начатый философский труд. Так же, как и А. С. Хомяков в учении о “соборности”, Киреевский связывал возможность рождения “любомудрия” не с построением философских систем, а с общим поворотом в общественном сознании, “воспитанием общества”, формированием “подлинной национальной науки и просвещения”. Как часть этого процесса, общими (“соборными”), а не индивидуальными интеллектуальными усилиями и должна была войти в жизнь общества философия, о “новых началах” которой писал Киреевский.

Сами начала были им сформулированы вполне определенно. Главенствующее место занимает идея цельности духовной жизни, необходимости “внутреннего сознания, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину, - такое сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека; смиряя его рассудочное самомнение, оно не стесняет свободы естественных законов его разума”. По достижению гармоничного “цельного мышления” личности и обществу (“Все, что есть существенного в душе человека, - утверждал славянофил, - вырастает в нем только общественно”) уже не угрожают два основных, по Киреевскому, гносеологических порока духовной жизни: “невежество”, которое “отлучает народы от живого общения умов” и ведет к “уклонению разума и сердца от истинных убеждений”, и дробящее цельность духа “отделенное логическое мышление”, способное отвлечь человека от всего в мире, кроме его собственной “физической личности”. Вторая опасность для современного человека, если он не достигнет “цельности” сознания, более актуальна, полагал Киреевский, ибо культ телесности и культ материального производства, промышленности, еще только набирал силу и, получая идеологическое оправдание в рационалистической философии, необратимо вел к духовному порабощению человека. Русский религиозный философ считал, что создать иную ситуацию может только перемена “основных убеждений”, “изменение духа и направления философии”.

Эволюция историософских воззрений И. Киреевского, на первый взгляд, легко укладывается в схему постепенного перехода от “западнических” увлечений молодости, нашедших отражение в ранней статье “Девятнадцатый век” (1832), к “навязчивому противопоставлению” (по выражению В. Зеньковского) Древней Руси западной цивилизации. Однако и в данном случае, как это обычно бывает, схематизм мало что объясняет. Прежде всего, многим восхищаясь в жизни, культуре и общественном укладе Древней Руси, И. Киреевский вовсе не планировал “консервативной утопии”, не призывал к возврату к прошлому. В 1838 г. в “Ответе Хомякову” он писал, что “форма этого быта упала вместе с ослаблением духа... теперь эта мертвая форма не имела бы решительно никакой важности. Возвращать ее насильственно было бы смешно, когда бы не было вредно”. В 1845 г. в статье “Обозрение современного состояния литературы” Киреевский заметил: “Направление к народности истинно у нас как высшая ступень образованности, а не как душный провинциализм”. Семью годами позже, отвергая представления о славянофильстве как ретроградной идеологии, он высказался еще определеннее: “Ибо если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то, же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина”.

То, что в первую очередь привлекало славянофила в прошлом Отечества, это присущая, по его мнению, Древней Руси “цельность бытия”, и ее он хотел бы видеть и в новой России, но уже соответственно и в новых формах общественной и духовной жизни, “не вытесняющих” просвещения европейского. Однако ни на Западе, ни в развивающейся под его влиянием России подобной цельности религиозный философ не находит. Причиной неблагополучия в его историософии так же, как и у Хомякова, объявляется “повреждение” в вере, “ересь” западной церкви. Однако необходимо учитывать, что взгляд славянофила и на Запад, и на Древнюю Русь отнюдь не оставался неизменным.

Довольно долго Древняя Русь (До Ивана IV) -не столько как историческая реальность, сколько как идеальный образ средневекового православного государства, являлась для Киреевского антитезой католическому и протестантскому Западу и даже православной Византии. Но в его “философском завещании”, статье “О необходимости и возможности новых начал для философии” критическое исследование противоречий духовной жизни в истории христианского Запада и Востока (Византии), современного ее упадка уже не сопровождается указаниями на Древнюю Русь как на воплощенную в истории гармонию христианских начал и социально-государственных форм быта народа.

Итог историософии И. В. Киреевского - надежда на достижение подобной гармонии в будущем. И он мечтал не об отрицании западной традиции, приходящей ей на смену, новой “молодой” русско-славянской культурой, а о синтезе лучших, в его понимании, черт духовной жизни Запада и Востока. Киреевский считал, что возможность такого синтеза существовала, но не была реализована в прошлом, и с немалой долей сомнения (“Кто знает? Может быть...”), проецировал вдохновляющий его религиозно-утопический идеал на будущее: “Восток передает Западу свет и силу умственного просвещения, Запад делится с Востоком развитием общественности... общественная жизнь, возрастая стройно, не разрушает каждым успехом прежних приобретений и не ищет ковчега спасения в земных расчетах промышленности или в надзвездных построениях утопий; общая образованность опирается не на мечту и не на мнение, но на самую истину, на которой утверждается гармонически и незыблемо...”. Замечание славянофила о “надзвездных утопиях” и “мечтах”, общий сдержанный тон оценок перспектив будущей “гармонии” свидетельствовали о сомнениях и желании избегнуть утопического прожектерства. Мыслитель смотрел в будущее с тревогой.

Наименее “политизированный” из славянофилов, И. Киреевский оказался единственным среди них, кто с неодобрением отнесся к планам крестьянской реформы. Страх катастрофического “антагонизма между сословиями”, “смут и бесполезной войны” и одновременно надежда на скорое духовное преображение России, рождение из России чего-то “не бывалого в мире”, что сделает бесполезным и излишним путь либеральных, в сущности, западнических преобразований, - все это вместе и составило специфику консерватизма “позднего” Киреевского.

Глава III.

Историософские взгляды К.С. Аксакова (1817-1860) и И.С. Аксакова (1823-1886).

Сын замечательного русского писателя С. Т. Аксакова К. Аксаков в пятнадцатилетнем возрасте поступает на словесный факультет Московского университета, который оканчивает в 1835 г. Молодой Константин Аксаков входил в кружок Н. В. Станкевича и, как и другие его участники (в частности, В. Г. Белинский), испытал сильное влияние идей гегелевской философии. Спустя десятилетие это влияние отчетливо прослеживается в его магистерской диссертации “Ломоносов в истории русской литературы и русского языка” ('1846), несмотря на славянофильскую тематику и оригинальность научных выводов (своеобразную трактовку проблемы стиля). Этапы развития литературы последовательно рассматриваются молодым ученым в духе гегелевской концепции культурно-исторического процесса. В конце 1830 гг. он сближается с И. В. Киреевским и А.С. Хомяковым и становится одним из ведущих теоретиков славянофильства. Культурная деятельность К. Аксакова была многоплановой: талантливый поэт, публицист и литературный критик, историк, филолог.

Основной вклад К. Аксакова в славянофильское учение - это его общественно-политическая теория и система эстетических взглядов. Свои политические воззрения он уже достаточно определенно формулирует в статье “Голос из Москвы” (1848), написанной под впечатлением потрясших Западную Европу революционных событий. Через всю статью Аксакова проходит противопоставление “безобразной бури Европейского Запада” “красоте тишины Европейского Востока”. Безоговорочно осуждая революцию и доказывая ее “совершенную чуждость России”, славянофил усматривает в европейских “бурях” следствие сложившейся на Западе традиции “обоготворения правительства”, концентрации общественных интересов и внимания преимущественно в области политики и власти. Православная же Россия, доказывал К. Аксаков, никогда не обоготворяла правительство, “никогда не верила в его совершенства и совершенства от него не требовала” и даже “смотрела на него, как на дело второстепенное”. Политические и государственные отношения, по Аксакову, имеют для русского народа вообще. “второстепенное” значение, так как в силу исторической традиции и особенностей национального характера подлинные интересы народа лежат всецело в сфере духовно-религиозной.

С его точки зрения, “негосударственности” русского народа может гармонично соответствовать только одна форма власти - православная самодержавная монархия. Позднее, в своей адресованной Александру II записке “О внутреннем состоянии России” (1855), К. Аксаков утверждал: “Только при неограниченной власти монархической народ может отделить от себя государство и избавить себя от всякого участия в правительстве, от всякого политического значения, предоставив себе жизнь нравственно-общественную и стремление к духовной свободе”. Апология монархии сопровождалась резко негативными оценками славянофилом иных форм государственного устройства: конституция - “осуществленная ложь и лицемерие”, республика - “самая вредная правительственная форма”.

В дальнейшем К. Аксаков стремился развить и обосновать свое понимание специфики русской истории: занялся исследованием литературно-исторических памятников, национального фольклора для подтверждения собственной гипотезы об отсутствии у древних славян родового строя и решающей роли в их жизни семейно-общинных отношений. Он писал о преимущественно мирном характере становления российской государственности, критиковал петровскую реформу как прервавшую органическое развитие русского общества, нарушившую сложившуюся веками “традицию” российских взаимоотношений “земли” (народ) и “власти” (государство). Символом органических, не искаженных внешним влиянием, утраченных в послепетровской России отношений между “землей” и государством для К. Аксакова служат “Земские соборы”: “...царь созывает Земский собор... Земля получила... смысл совета, мнения... смысл... не имеющий ни тени принудительной силы, но силу убеждения, духовную, свободную”.

Ставшая важным элементом славянофильской идеологии концепция “земли” и государства активно использовалась славянофилами в критике Запада и западного влияния, с ее помощью обосновывалась идея особого исторического пути русского народа, предпочитающего “путь внутренней правды” (христианско-нравственное устройство жизни в рамках крестьянской общины) “внешней правде” (политическо-правовая организация общества западного типа). Однако если общий взгляд К. Аксакова на взаимоотношения “земли” и “власти” разделялся всеми членами славянофильского кружка, то этого нельзя сказать о некоторых “крайних” выводах из него и, в частности, об идее “негосударственности” русского народа. Подобная установка не только упрощала картину реальной русской истории, но и лишала исторической перспективы путь социальных реформ, к осуществлению которых стремились представители славянофильства; Отношение ведущих славянофилов к аксаковской концепции было достаточно критическим (“Аксаков невозможен в приложении практическом”, - писал, например, Ю. Ф. Самарину А. С. Хомяков).

Безапелляционно отвергая любые формы преобразований западного типа в России в прошлом, настоящем и будущем, К. Аксаков в то же время был активным сторонником отмены крепостного права, разделял надежды славянофилов на возможность социально-политических реформ в стране, стремясь вывести необходимость последних из общих постулатов своей социологической теории. Так, из концепции “негосударственности” он вывел идею неотъемлемых, суверенных народных прав (свободы слова, мнения, печати), которые им были объявлены неполитическими и соответственно не подлежащими юрисдикции государства: “Государству - неограниченное право действия и закона, земле - полное право мнения и слова”.

В идеальном “гражданском устройстве” будущей России, мечтал К. Аксаков, формой сотрудничества “государства” и “земли” (“земля”, народ - в его теории - это, в первую очередь, крестьянство) станут Земские соборы, на которых должны быть представлены все сословия. В России современной, начиная с Петра I, существует “иго государства над землею”, писал К. Аксаков в записке “О внутреннем состоянии России”, для которого характерен “внутренний разлад, прикрываемый бессовестной ложью”, “внутренние язвы”: крепостное право, раскол, взяточничество чиновников. “Настала строгая минута для России, - предупреждал К. Аксаков, - России нужна правда...”. По его мнению “свобода слова необходима без отлагательства”, в дальнейшем правительству необходимо созвать Земский собор.

Как и все славянофилы, К. Аксаков придерживался монархических взглядов, решительно выступал против конституционалистских идей, отвергая любые возможности ограничений, налагаемых на верховную власть. Но всегда чрезвычайно склонный к критике формальных юридических отношений в обществе и противопоставлению юридических “гарантий” (“гарантия есть зло”) “внутренней силе” добра, социально-нравственным связям, К. Аксаков все же полностью не исключал необходимость столь несовершенных, по его мнению, правовых форм взаимоотношений между властью и народом: “Если народ обещал присягою не посягать на государство, то и государство могло бы также обещать присягою не посягать на народ...”.

В период споров о будущей крестьянской реформе К. Аксаков решительно критиковал проекты, предполагавшие безземельное освобождение крестьян. Он писал: “Пока вопрос о собственности не решился, помещик мог считать землю своей... Но как скоро подымится решительный вопрос: “Чья земля?” - Крестьянин скажет: “Моя”, - и будет прав, по крайней мере, более, чем помещик”. Демократические тенденции не были случайным элементом в мировоззрении К. Аксакова, глубоко антиэлитарном, враждебном любым формам аристократизма, сословной кастовости, мировоззрении, основанном на вере в “общинное начало” и его конкретно-. исторический образец - русскую крестьянскую общину.

Эстетические взгляды К. Аксакова формируются уже в 1830-х гг. преимущественно в русле идей философского романтизма, в первую очередь, философии искусства Шеллинга. Рассматривая “идею” как “внутреннее значение, внутреннюю жизнь предмета”, молодой Аксаков видел цель художественного творчества в выражении средствами искусства скрытой “идеи” вещи. Произведение искусства, таким образом, оказывалось высшей ступенью познания “внутренней жизни” предмета, художественный образ - целостным отражением действительности (концепция цельности художественного восприятия Шеллинга). Используя идею “цельного естественного искусства” для обоснования развития самобытной национальной художественной культуры, ранний Аксаков резко критиковал французских романтиков (В. Гюго) за искусственность и подражательность, неспособность выразить в своих произведениях “дух народа”. Противопоставляя французскому романтизму, поглощенному “внешней отделкой формы”, сочинения Шиллера (К. Аксаков не только сам был поэтом, но и переводил произведения Гете, Шиллера, Гердера и др.), славянофил ив творчестве немецкого художника не обнаруживал устраивающей его гармонии формы и содержания. У Шиллера, по его мнению, “преобладает мысль”, “пламенное стремление” в ущерб “соразмерной форме”.

В 1840 - 1850 гг. К. Аксаков, постепенно отходя от канонов немецкой философской эстетики, так же как и другие славянофилы, прилагал немало усилий для философского осмысления развития современной русской литературы. Славянофильская эстетика (в ее развитии особая роль принадлежала наряду с К. С. Аксаковым А. С. Хомякову), отрицая как концепцию “чистого исскусства” (искусства для искусства), так и “натурализм” в литературе (натуральную школу), признавала “народность” основным критерием оценки художественного творчества, необходимым условием ценности произведения. В искусстве, доказывал К. Аксаков, “элемент народный есть часть самой задачи”, слово как материал поэзии “носит на себе выражение времени, места и... всего более - народа”, и поэтому является не только средством, но и “частью самого... творческого создания”.

Предметом литературы на обязательно “должно быть только народное”, но всякая литература “должна быть выражением жизни народной в письме и слове”. Она не должна .быть “литературой публики”, литературой “правительственной, правительством созданной и его воспевающей”, “виновничьей всех четырнадцати рангов”, “отвлеченной”, т. е. далекой от основных проблем и противоречий современной жизни. К. Аксаков резко критически (и далеко не всегда справедливо) оценивал состояние и достижения современной ему русской литературы. В статье “Взгляд на русскую литературу с Петра Первого” (оставшейся неопубликованной) он писал: “Литература о Петра может иметь для нас интерес только как борьба личного таланта с отвлеченностью и ложью сферы, с отвлеченностью и ложью положения и подлостью. Ни один талант не ушел от этой лжи положения; всякий носит на себе следы ее, иногда только сквозь нее пробиваясь”.

Молодой К. Аксаков мечтал, что в соответствии с классической-гегелевской триадой (отрицание отрицания) современная литература, пришедшая на смену подлинно народному искусству, фольклору, сыграет необходимую культурную роль и, в свою очередь, уступит место “новому”, “синтетическому” искусству. В знаменитой гоголевской поэме он и увидел прообраз такого искусства, настаивая, что “эпическое содержание” равно пронизывает и “Мертвые души”, и древние поэмы Гомера. В дальнейшем разочарование в современной литературе, дававшей слишком мало надежд славянофилу на вызревание в ней подлинно народного, “синтетического” искусства будущего, сопровождалось все более последовательным утверждением им в эстетической сфере религиозных критериев. В 1848 г. К. Аксаков писал: “Искусство... в настоящем смысле слова есть язычество и несовместимо с жизнью христианскою... в нашей русской жизни, верою православною основанной, оно быть, как искусство, самостоятельно не может: оно может принять лишь служебный характер, как принимает оно в иконописи”.

Младший брат К. Аксакова И. Аксаков в 1842 г. окончил Училище правоведения в Петербурге. Находился на правительственной службе до 1851 г. Выйдя в отставку, Иван Аксаков до конца жизни - ведущий публицист и издатель славянофильских газет и журналов: “Парус”, “Русская беседа”, “День”, “Москва”, “Москвич”, “Русь”. В 1870-е гг. руководитель Московского славянского комитета и активный организатор общественной помощи населению Черногории, Сербии, Болгарии в период войны с Турцией.

Общественная деятельность и теоретические построения Ивана Аксакова отразили своеобразие роли и места славянофильского учения в социальной и культурной ситуации пореформенной России 1860 - 1880 гг. И. Аксаков пытался осмыслить новые тенденции русской общественной жизни в свете религиозно-философских идей своего брата и “старших” славянофилов - А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Славянофилы надеялись, что крестьянская реформа приведет к сближению сословий в России, а институт “земства” будет способствовать возвращению той гармонии общественных отношений, которая, по их мнению, была характерна для допетровской Руси. Уже в 1861 г. И. Аксаков писал, что “дальнейшее существование дворянского сословия на прежних основаниях, после великого дела 19 февраля 1861 г., невозможно”. Он выражал надежду, что в земстве возникнет “взаимный союз” крестьян-общинников и дворян-землевладельцев. Как и Ю.Ф. Самарин, И. Аксаков видел .в крестьянской реформе начало осуществления социальных прогнозов славянофилов и, соответственно, говорил о реформе как о “громаднейшей социальной революции”;

В начале 1862 г. им был предложен проект самоупразднения дворянства как сословия, “отмены всех искусственных разделений сословий” и распространения дворянских привилегий на все сословия России.

Идея “самоупразднения” дворянства была выдвинута славянофилом в полемике с набиравшим силу дворянским конституционализмом. И. Аксаков вскоре утратил надежды на возможность скорого достижения в России бессословной общественной идиллии, но критику конституционализма он, так же как и Ю.Ф. Самарин, продолжал до конца жизни. Единственно возможной и необходимой “конституцией” И. Аксаков, следуя принципам теории “земли” и “государства”, объявлял “свободу слова и мысли, и в печати и гласно”. Требуемая же дворянством конституция, согласно отстаиваемой им славянофильской концепции, чужда народному духу и ведет к окончательному разрыву “живого союза с народом” самодержавной власти.

Таким образом, как и у других славянофилов, у И. Аксакова монархизм и антиконституционализм сочетались с признанием необходимости политических свобод для личности и общества (свобода слова, печати, совести) и обоснованием неизбежного несовершенства и даже “второстепенности” государственно-правовых отношений и самого государства: “Государство, конечно, необходимо, но не следует верить в него, как в единственную цель и полнейшую норму человечества. Общественный и личный идеал человечества стоит выше всякого... государства, точно так, как совесть и внутренняя правда стоят выше закона и правды внешней”. И. Аксаков продолжил славянофильскую критику взаимоотношений между государством и церковью в послепетровской России, выступая против сложившейся традиции жесткого государственного контроля над деятельностью церковной организации и смешения функций государства и церкви: “Церковь, вмешиваясь в дела государственные, совмещая в одной руке меч духовный с мечом государственным, перестает быть церковью и сама себя добровольно отрицает, низводя на ступень “царства от мира сего”. Точно так же и государство, если бы вздумало присваивать себе значение и власть церкви... внесло бы в церковь элемент совершенно инородный, чуждый, ограничило бы беспредельную духовность веры, овнешнило бы, огрубило бы ее, одним словом, исказило бы самое существо церкви”. В многочисленных статьях И. Аксаков резко критиковал не только российское государство за вмешательство в религиозную жизнь своих граждан, но и церковные власти за конформизм и отступления от принципа свободы совести: “Без свободы совести немыслима и церковь, ибо в духовной свободе человека лежит причина бытия... самой церкви... Свобода человеческого духа составляет, таким образом, не только стихию церкви, но и самый, так сказать, объект ее действия... Понятно... что в этой стихии свободного духа самая деятельность, направление этого духа, может быть только духовная”.

Чувствуя себя преемником “старших” славянофилов и действуя в ситуации, когда практическая осуществимость их религиозно-нравственных идеалов представлялась все более и более сложной, И. Аксаков, продолжая спор с рационализмом (“логическим знанием, отрешенным от нравственного начала”), вынужден был отстаивать уже саму славянофильскую веру в действенность христианских ценностей и идеалов в реальном культурно-историческом процессе. “Нельзя не поражаться узкостью и ограниченностью понимания сторонниками “современного прогресса” мировой задачи христианства: то взваливают на него ответственность - зачем в течение почти двух тысяч лет оно не водворило на земле всеобщего благополучия, - то обвиняют его в непрактичности, в том, что христианский идеал стоит вне действительной исторической жизни человечества... В том-то и дело, что идеал христианский вечен, вне условий места и времени... не укладывается в жизнь, всегда выше ее, не мирится с нею, вечно будит и будит человеческое общество и стремит его вперед и вперед”.

В начале 1860 г. И. Аксаков, развивая социологическую концепцию своего брата о “земле” и “государстве”, сформулировал теорию “общества”, отразившую трансформацию славянофильской идеологии в новых общественных условиях пореформенной России. Он писал, что видел свою задачу в том, чтобы восполнить “пробел в славянофильском учении Константина о государстве и земле. Там не было места обществу, литературе, работе самосознания. Непосредственность народного бытия и деятельность сознания, безличность единиц, народ составляющих, и личная деятельность их в обществе - все это не было высказано ... понятия эти и представления, как не разграниченные, постоянно смешивались”. “Общество” Аксаков определял как “народ самосознающий”, как ту среду, в которой “совершается сознательная, умственная деятельность... народа”. “Общество” возникает из народа, оно есть “не что иное, как сам народ в его поступательном движении”. “Общество” находится между “народом в его непосредственном бытии” и государством - “внешним определением народа”.

В допетровской России, по Аксакову, “общества” не было, и это делало необходимым практически безграничное укрепление государственной власти, оправдывало “самодержавную инициативу”, обеспечивающую развитие общественной жизни. Первоначально (вплоть до Петра I) самодержавие успешно несло бремя власти, доверенное ему “землей”, народом. (Даже “мучитель Иоанн... тиран и деспот, - писал Аксаков, - был в то же время мудрым строителем”). Однако преобразовательная деятельность Петра I (“пред которым бледнеет деспотизм и тиранстве царя Ивана”) оказалась враждебной “народным началам”, утверждал вслед за “старшими” славянофилами И. Аксаков, считая в то же время важным результатом петровских реформ “реакцию народного духа”, пробуждение “деятельности самосознания” в народе. Развитие и укрепление этого “самосознания” и привело к возникновению новой социальной силы - “общества”, “народа самосознающего”, “образованного сословия”, по существу, народной интеллигенции. В состав “общества”, считал И. Аксаков, входят “люди всех сословий и состояний”, это сила именно социальная, а не политическая, и для нормального ее развития требуется свобода слова, понимаемая славянофилом исключительно как нравственное, а не политическое право. Это относится и к свободе печати, которой Аксаков придавал большее значение, чем представительным институтам.

Иван Аксаков уже в середине 1860-х гг. отказался, от своей идеи, сочтя, что в России “общество” оказалось “бессильным”, так и не стало “народною интеллигенцией в высшем смысле этого слова”. Единственными представителями российского образованного слоя, верными “народным началам”, он признал самих славянофилов. Однако у него в 1870 - 1880 гг. оставалось немного надежд на то, что завет Хомякова “завоевать Россию, овладеть обществом” может быть еще осуществлен. Пессимистический вывод сделал И. Аксаков, переживший распад славянофильского кружка: “И где общество? И какие у общества православной России церковные, политические, социальные - русские идеалы? Наше старое общество разлагается, и нового мы еще не видим. Потому что к старому обществу должны мы отнести и все наше молодое поколение, в котором нет ничего, кроме более искренней и энергичной силы отрицания”.

Заключение.

Славянофильская философия – элемент русской духовной культуры XIX века и одновременно важный и необходимый этап ее развития, без которого не представим сложный и противоречивый процесс самоопределения отечественной культурной традиции. Социология и общественно-политическая теория славянофилов, их философия истории, культурология, философско-антропологическая концепция – все это, говоря словами В. Белинского, отразило “потребность русского общества в самостоятельном развитии” и, можно добавить, внесло свой вклад в формирование неповторимого облика русской культуры прошлого века, бесспорно, отличающейся “лица не общем выраженьем” в бесконечном и многообразном культурном мире человеческой истории.

Во взглядах славянофилов много утопичного, ряд идей устарел. И не смотря на то, что славянофильству неоднократно наносили “смертельные удары” и объявляли это учение “архаическим хламом”, оно оставалось элементом общественной жизни, во многом способствующем развитию русского национального самосознания и культуры. Можно согласиться с В.В. Розановым, можно его отвергать, но его оценку славянофильства трудно обойти, а он писал: “Друзья мои: разве вы не знаете, что любовь не умирает, а славянофильство есть просто любовь русского к России. И она бессмертна”.

Славянофильский призыв к “единству во множестве” очень актуален сейчас. Гармоническое сочетание индивидуальных устремлений с общими целями при отрицании насилия как гаранта единства – это и есть путь к обновленному обществу.