

ГЛАВА VIII.

Западники и славянофилы.

Чаадаевъ.

Съ половины тридцатыхъ годовъ началась въ средѣ русской интеллигенціи та дифференціація, съ которой мы отчасти познакомились выше; къ началу слѣдующаго десятилѣтія она привела къ «великому расколу», ознаменовавшему собой сороковые годы.

Время страстнаго и пристрастнаго отношенія къ славянофильству и западничеству уже давно миновало. Теперь, съ порога двадцатаго столѣтія, видно, какая глубокая проблема лежала въ основѣ обоихъ направленій—проблема, отчасти вскрытая Герценомъ и вполнѣ—семидесятниками. Причина раскола лежала въ коренномъ различіи точекъ зрѣнія на истину: къ одной и той же проблемѣ западники и славянофилы подошли съ двухъ различныхъ сторонъ, такъ что и тѣмъ и другимъ была видна только одна сторона истины. Правда-справедливость и для тѣхъ, и для другихъ была одна, но въ опредѣленіи правды-истины они не могли согласиться, такъ какъ видѣли ее съ разныхъ сторонъ; и не придя къ соглашенію, они стали смотрѣть въ разныя стороны... Двуликій Янусъ или двуглавый орелъ, двѣ головы и одно сердце—вотъ яркій символъ великаго раскола русской интеллигенціи въ сороковые года. Нужно ли прибавлять, что проблема, расколовшая русскую интеллигенцію на двѣ части, была проблема индивидуализма?

Нѣтъ надобности входить въ подробности исторіи этого раскола и искать предшественниковъ славянофильства еще въ XVIII-мъ вѣкѣ; достаточно указать на то, что толчкомъ къ зарожденію славянофиль-

ской доктрины, несомнѣнно, послужилъ все тотъ же 1825-ый годъ, съ котораго русская интеллигенція начинаетъ новую главу своей исторіи. Кружокъ, собравшійся вокругъ Веневитинова и сгруппировавшійся въ 1826—1827 гг. около «Московского Вѣстника»—мы говорили о немъ въ предыдущихъ главахъ—сыгралъ въ эволюціи славянофильства ту же роль, какую кружокъ Станкевича сыгралъ въ развитіи западничества. Въ теченіе всѣхъ тридцатыхъ годовъ постепенно вырабатывались два параллельныхъ міровоззрѣнія, соединенныя общимъ философскимъ романтизмомъ; но въ то время какъ въ кружкѣ будущихъ западниковъ философскій романтизмъ все болѣе и болѣе шелъ на убыль, въ славянофильствѣ онъ чѣмъ дальше, тѣмъ больше возрасталъ въ своемъ значеніи, такъ что къ началу сороковыхъ годовъ *романтизмъ славянофильства и реализмъ западничества* стояли другъ передъ другомъ непримиримыми врагами. *Разница въ психологическихъ типахъ мышленія*—вотъ первая трещина, положившая начало расколу въ средѣ русской интеллигенціи и сдѣлавшая невозможнымъ примиреніе на общей почвѣ между дѣятелями западничества и славянофильства.

Однако, прежде чѣмъ говорить объ этомъ расколѣ, мы хотимъ указать на одну общую идею, лежащую въ основѣ и западничества, и славянофильства, идею, впервые проявляющуюся въ исторіи русской общественной мысли и которой суждено было съ этихъ поръ стать центральной идеей развивающихся міровоззрѣній русской интеллигенціи. Идея эта проявилась въ яркой выпуклой постановкѣ проблемы философіи исторіи, въ разработкѣ вопроса о смыслѣ историческаго процесса вообще, о смыслѣ и значеніи исторической жизни Россіи въ частности; здѣсь завязался узелъ вопроса объ особомъ пути развитія Россіи—вопроса, который будетъ теперь неотступно стоять передъ нами вплоть до самаго начала XX-го столѣтія, который, какъ мы увидимъ, начиная съ Герцена, былъ краеугольнымъ камнемъ русскаго социализма—народничества. Уже у Бѣлинскаго мы видѣли попутную разработку вопросовъ философіи исторіи; но не Бѣлинскій является здѣсь главнымъ представителемъ русской интеллигенціи, а другой писатель, явившійся въ этой области одновременно предтечей и западничества, и славянофильства. Мы говоримъ, конечно, о Чаадаевѣ, міровоззрѣнія котораго необходимо коснуться, прежде чѣмъ перейти къ изученію великаго раскола русской интеллигенціи сороковыхъ годовъ.

Чаадаевъ представляетъ изъ себя одно изъ необходимыхъ звеньевъ преемственно развивающейся русской общественной мысли; но это его значеніе становится яснымъ только тогда, если взглянуть

на его литературную дѣятельность именно съ указанной выше точки зрѣнія. Со всякой иной плоскости можно только или не понять, или невѣрно оцѣнить значеніе Чаадаева; только обративъ вниманіе на центральный пунктъ его міровоззрѣнія—на вопросъ о цѣли историческаго процесса—мы поймемъ связь Чаадаева съ дальнѣйшимъ развитіемъ русской мысли; съ западниками, славянофилами, и главнымъ образомъ—съ Герценомъ.

(Но объ этой связи идей Чаадаева съ послѣдующимъ рѣчь будетъ впереди; теперь возвратимся нѣсколько назадъ и) взглянемъ на связь Чаадаева съ предшествовавшими теченіями русской общественной мысли. Связь эту не трудно установить, если вспомнить, что въ 1812 году Чаадаевъ былъ, одновременно съ Пестелемъ, членомъ ма-сонской ложи «Les amis reunis», что въ 1817—1819 г. онъ стоялъ въ первыхъ рядахъ либеральной молодежи того времени (ср. первое посланіе Пушкина «Къ Чаадаеву», 1818 г.), а немного позже былъ принятъ Якушкинымъ въ число членовъ Союза Благоденствія. Но надо тутъ же прибавить, что все это—только чисто внѣшняя связь Чаадаева съ поколѣніемъ двадцатыхъ годовъ. Большую часть декабристовъ захватило стремленіе къ политической свободѣ, лучшіе изъ нихъ отдали свои силы разрѣшенію соціальной проблемы; идеалы же Чаадаева лежали въ совершенно иной плоскости. Политика интересовала его только короткое время и мелькомъ; къ соціальной реформѣ—освобожденію крестьянъ—онъ всегда относился положительно, но ограничивался простымъ признаніемъ необходимости упраздненія крѣпостного права; сложные вопросы, приводящіе въ эту область, мало его интересовали. Такимъ образомъ Чаадаевъ не могъ раздѣлять идеаловъ ни Никиты Муравьева, ни Н. Тургенева, ни Пестеля; его интересовало другое: быть можетъ, единственный изъ декабристовъ (если не считать Лунина) Чаадаевъ обратилъ главное вниманіе не на соціально-политическіе, а на философско-историческіе вопросы, ища рѣшенія ихъ на религиозной почвѣ. Эти философско-историческіе запросы дѣлаютъ Чаадаева предшественникомъ Герцена, а религиозная ихъ обосновка роднитъ его съ представителями мистицизма двадцатыхъ годовъ. Объ этомъ мистицизмѣ Чаадаева рѣчь будетъ ниже; теперь намъ достаточно указать на то, что философско-историческіе интересы Чаадаева выдвигали его въ первые ряды русской интеллигенціи той эпохи; онъ былъ во всякомъ случаѣ однимъ изъ самыхъ сильныхъ умовъ своего времени. Достаточно вспомнить, что Шеллингъ (познакомившійся съ Чаадаевымъ во время заграничнаго путешествія послѣдняго 1823—1826 г.) отзывался о Чаадаевѣ какъ объ одномъ

изъ замѣчательнѣйшихъ людей, какихъ онъ когда-либо встрѣчалъ, и ужъ во всякомъ случаѣ какъ о самомъ замѣчательномъ изъ всѣхъ извѣстныхъ ему русскихъ. Насколько послѣднее справедливо — мы сейчасъ увидимъ, познакомившись съ основными историко-философскими воззрѣніями Чаадаева.

Вернувшись изъ заграничнаго путешествія въ Россію послѣ декабрьскаго погрома и іюльскихъ висѣлицъ, Чаадаевъ не могъ не задаться вопросомъ о смыслѣ переживаемыхъ событій, тѣмъ болѣе, что уже въ Европѣ его очевидно занимали подобныя мысли, взятая подъ болѣе общимъ угломъ зрѣнія. Каковъ вообще смыслъ историческаго процесса, какова его цѣль?— вотъ вопросъ, который стоялъ передъ Чаадаевымъ и рѣшеніе котораго онъ пытался дать въ своихъ «Письмахъ о философіи исторіи», писавшихся имъ въ теченіе ряда лѣтъ, начиная съ 1828-го года. Первое изъ этихъ писемъ и есть знаменитое «Философическое письмо», напечатанное въ 1836 г. въ «Телескопѣ» и повлекшее за собой высочайшее объявленіе Чаадаева сумасшедшимъ... И какъ-разъ въ этомъ письмѣ особенно, какъ и во всѣхъ нихъ вообще, Чаадаевъ проявилъ всю силу своего строго логическаго ума. Не всѣ мысли Чаадаева были самостоятельны и оригинальны, многое онъ заимствовалъ, какъ это уже давно доказано, отъ идеологовъ католической реакціи; но все заимствованное онъ переработалъ и перестрадалъ, онъ привелъ всѣ свои мысли въ стройную систему, онъ имѣлъ свое цѣльное міровоззрѣніе.

Основная мысль этой системы заключается въ разрѣшеніи проблемы философіи исторіи. Не всякій историческій процессъ—такова эта основная мысль—можетъ считаться прогрессомъ, а значить претендовать на смыслъ и на телеологичность; и личности и народу недостаточно только «жить», чтобы имѣть право на вниманіе со стороны: кому интересенъ процессъ такой растительной жизни, не имѣющей внутренняго смысла, не освѣщенной и не освященной одной всеобъемлющей идеей? Отчего насъ интересуетъ главнымъ образомъ исторія западно-европейскихъ странъ, ихъ послѣдовательнаго и постепеннаго развитія, а исторія громаднаго Китая оставляетъ насъ вполне равнодушными или, въ лучшемъ случаѣ, возбуждаетъ только внѣшнее любопытство? Отчего китайцы, владѣя задолго до европейцевъ тремя могущественнѣйшими орудіями внѣшняго прогресса—печатнымъ станкомъ, компасомъ и порохомъ—замерли на одной точкѣ историческаго пути? На все это отвѣтъ одинъ: самъ по себѣ историческій процессъ не есть еще прогрессъ, важна не внѣшняя исторія, а внутренняя идея; такой общей идеи не было у Китая, но она есть

въ Европѣ; это, конечно, идея христіанства, дѣлающая историческій процессъ прогрессомъ и обращающая прогрессъ въ процессъ достиженія царства Божія на землѣ. Христіанство является проявленіемъ руководительства Богомъ челоѳеческаго рода на его историческомъ пути; въ то же время христіанство является и той внутренней идеей, которая указываетъ цѣль и смыслъ и отдѣльной личности и народамъ. Эта единая внутренняя идея должна проявиться въ единой формѣ; такой формой явилось и является только католичество. Истинное христіанство есть католичество и католичество есть истинное христіанство.

Но если такъ, то каково же положеніе Россіи? Каковъ смыслъ ея историческаго развитія? Каковъ ея историческій путь? На всѣ эти вопросы Чаадаевъ и отвѣчаетъ въ своемъ знаменитомъ «Философическомъ письмѣ»; легко понять, каковъ былъ этотъ отвѣтъ съ той общей точки зрѣнія, на которой стоялъ Чаадаевъ и которую мы только-что изложили. Конечно, Россія не Китай, Россія страна христіанская; но въдь и Абиссинія тоже христіанская страна, изъ чего однако вовсе не слѣдуетъ, что абиссинское христіанство «возсоздастъ тотъ порядокъ, который составляетъ конечное предназначеніе челоѳечества»... Существуетъ только единый путь прогресса, путь западно-европейскій, путь католицизма какъ единой формы христіанства. Чаадаевъ, по совершенно вѣрному замѣчанію его издателя, католическаго патера и русскаго князя Гагарина, не могъ допустить, «чтобы цивилизація не была единой, чтобы могла быть истинная цивилизація внѣ той, которая придала столько блеска народамъ Европы и которая опирается на христіанство; онъ не могъ допустить, чтобы совершенное христіанство не было едино, какъ едина истина»... Поэтому нѣтъ никакого особаго пути развитія Россіи, она должна идти по дорогѣ западно-европейскихъ странъ. «Всѣ европейскіе народы проходили эти столѣтія рука объ руку, — заявляетъ самъ Чаадаевъ въ своемъ Философическомъ письмѣ, — и въ настоящее время, несмотря на всѣ случайныя отклоненія, они всегда будутъ идти по одной и той же дорогѣ». Россія сбилась съ этого пути. «Враждебныя обстоятельства отстранили насъ отъ общаго движенія, въ которомъ общественная идея христіанства развилась и приняла извѣстныя (т.-е. католическія, И.-Р.) формы»; «...мы никогда не шли вмѣстѣ съ другими народами; мы не принадлежимъ ни къ одному изъ великихъ семействъ челоѳечества»... Чаадаевъ надѣется, что Россія еще вступитъ на общій европейскій путь: «намъ надобно переначать для себя снова все воспитаніе челоѳеческаго рода... Конечно, великъ этотъ путь и, можетъ

быть, одно поколѣніе людей не въ состояніи совершить его»; во всякомъ случаѣ, единственный путь прогресса Россіи—путь западно-европейскій; только на этомъ пути историческій процессъ развитія Россіи будетъ прогрессомъ. До сихъ поръ же Россія / только жила растительной жизнью, ширилась, росла и развивалась только внѣшнимъ образомъ, не одухотворенная внутренней идеей; ни смысла, ни цѣли не было въ этомъ историческомъ развитіи, ибо не всякій процессъ есть прогрессъ. Вообще прошлаго у Россіи нѣтъ; есть только рядъ метаній, въ тщетныхъ поискахъ за какой-либо одухотворяющей идеей. «Мы идемъ по пути времянь такъ странно, что каждый сдѣланный шагъ исчезаетъ для насъ безвозвратно;... у насъ нѣтъ развитія собственнаго, самобытнаго, совершенствованія логическаго. Старыя идеи уничтожаются новыми, потому что послѣднія не истекаютъ изъ первыхъ, а западаютъ къ намъ Богъ знаетъ откуда; наши умы не бороздятся неизгладимыми слѣдами послѣдовательнаго движенія идей, которыя составляютъ ихъ силу, потому что мы заимствуемъ идеи уже развитія. Мы растемъ, но не зрѣемъ; идемъ впередъ, но по какому-то косвенному направленію, не ведущему къ цѣли»... Иными словами, мы подчинены какому-то необходимому, но не телеологическому историческому закону, мы эволюціонуемъ, но не прогрессируемъ—какъ сказалъ бы на мѣстѣ Чаадаева Михайловскій,—историческій процессъ нашего развитія не имѣетъ ничего общаго съ прогрессомъ. А потому у Россіи нѣтъ не только прошлаго, но и настоящаго; у нея нѣтъ общества, нѣтъ интеллигенціи какъ преемственно связанной группы, нѣтъ общей и преемственно развивающейся идеи. Чаадаевъ скорбитъ объ этомъ «странномъ положеніи народа, по которому онъ не можетъ остановить своей мысли не на одномъ рядѣ идей, развивавшихся въ обществѣ постепенно одна изъ другой»; онъ указываетъ на это отсутствіе преемственности, какъ на характерную черту русскаго интеллигента: «у насъ эта черта общая»... «Въ нашихъ лучшихъ головахъ есть что-то больше, чѣмъ неосновательность. Лучшія идеи, отъ недостатка связи и послѣдовательности, какъ безплодные призраки, цѣпенѣютъ въ нашемъ мозгу. Человѣкъ теряется, не находя средства придти въ соотношеніе, связаться съ тѣмъ, что ему предшествуетъ и что послѣдуетъ»... Итакъ, ни прошлаго, ни настоящаго у Россіи нѣтъ; есть ли у нея по крайней мѣрѣ хоть будущее? Да, можетъ быть, если только Россія перейдетъ на путь, общій всѣмъ европейскимъ народамъ; пусть наши потомки воспользуются положительнымъ примѣромъ Европы и отрицательнымъ примѣромъ насъ самихъ... А пока что — «мы жили, мы живемъ какъ

великій урокъ для отдаленныхъ потомствъ, которыя воспользуются имъ непременно, но въ настоящемъ времени, что бы ни говорили, мы составляемъ пробѣлъ въ порядкѣ разумѣнія»...

(Такова въ самыхъ общихъ чертахъ чаадаевская философія исторіи, такова эта схема, замѣчательная по силѣ и выдержанности мысли. Конечно, она имѣетъ въ настоящее время только чисто исторической интересъ, но зато значеніе ея въ исторіи русской общественной мысли поистинѣ громадно.) Центрѣ тяжести этого значенія лежитъ, какъ мы уже отмѣчали, въ самой постановкѣ проблемы философіи исторіи; знакомство съ этой постановкой вопроса позволяетъ намъ подробнѣе остановиться на нашей мысли и на выясненіи положенія Чаадаева въ исторіи русской интеллигенціи)

Прежде всего становится совершенно яснымъ, что связь Чаадаева съ декабризмомъ была вполнѣ внѣшней. Чаадаевъ не видѣлъ въ русскомъ обществѣ той преемственной общей идеи, которая заключалась въ стремленіи къ социальнымъ реформамъ и политическому освобожденію. Къ этой идеѣ Чаадаевъ былъ глубоко равнодушенъ, и въ этомъ отношеніи онъ стоитъ особнякомъ среди русской интеллигенціи; онъ не имѣетъ ничего общаго не только съ революціоннымъ настроеніемъ, сроднымъ русской интеллигенціи, но даже съ самымъ скромнымъ, самымъ умѣреннымъ либерализмомъ. Невозможно поэтому объяснять «Философическое письмо» духомъ протеста Чаадаева противъ системы официальнаго мѣщанства; понимать Чаадаева такъ значило бы понимать его слишкомъ плоско. Несомнѣнно, что отчасти на воззрѣніяхъ Чаадаева сказалось вліяніе эпохи; надо вспомнить, что свое первое знаменитое письмо Чаадаевъ писалъ въ 1828—1829 гг. и что Герценъ говоритъ, какъ «ужасны были первые годы, слѣдовавшіе за 1825-мъ» (см. его «Du développement des idées révolutionnaires en Russie»); имѣя въ виду это, мы поймемъ, что эпоха официальнаго мѣщанства могла повліять на оцѣнку Чаадаевымъ настоящаго, на ту пессимистическую характеристику, которую онъ далъ окружавшимъ его представителямъ русскаго «культурнаго» общества. Но и только; во всемъ остальномъ воззрѣніа Чаадаева, не зависятъ отъ окружающей его эпохи; они проходятъ равнодушно мимо социальнo-политической теоріи и практики, они находятся въ совершенно иной, социальнo-философской плоскости. Въ этомъ Чаадаевъ является предшественникомъ Герцена, какъ мы это еще увидимъ; но тутъ уже надо отмѣтить и рѣзко раздѣляющую ихъ другъ отъ друга черту: чаадаевская философія исторіи базировалась на религіозной почвѣ.

Философія історіи совпадала у Чаадаева съ історіей релігій; достаточнo одного этого, чтобы сразу возникъ вопросъ о мистицизмѣ Чаадаева, вопросъ сравнительно недавно поставленный въ русской литературѣ ¹⁾. Дѣйствительно, разъ прогрессъ ведетъ насъ къ цѣли царства Божія на землѣ, разъ человѣчество на своемъ пути непосредственно руководится Богомъ, то чтò же представляетъ собою такая философія історіи, какъ не проявленіе чистѣйшаго мистицизма? Вопросъ о мистицизмѣ Чаадаева кажется окончательно рѣшеннымъ, особенно когда мы узнаемъ, что Чаадаевъ былъ искренно вѣрующимъ человѣкомъ, что христіанскій догматъ воплощенія и искупленія принимался имъ всецѣло... И однако, несмотря на все это, мы не можемъ назвать міровоззрѣніе Чаадаева мистицизмомъ.

(Читателю извѣстна наша основная точка зрѣнія на два противоположныхъ психологическихъ типа міросознанія, реализмъ и романтизмъ). Мы указывали на то, что философскій реализмъ проявляется въ рационалистическихъ формахъ; мы опредѣляли также мистицизмъ, какъ религіозный романтизмъ, понимая подъ романтизмомъ стремленіе и проникновеніе за предѣлы предѣльнаго. Стоя на такомъ пониманіи мистицизма, мы не можемъ причислить къ нему знакомое уже намъ міровоззрѣніе Чаадаева. Начать съ того, что Чаадаевъ былъ типичнѣйшимъ рационалистомъ, будучи въ этомъ отношеніи тѣсно связанъ и съ декабристами и съ общимъ направленіемъ мысли XVIII-го вѣка. Два-три примѣра: Чаадаевъ глубоко убѣжденъ, что двигателемъ историческаго процесса является только идея; въ этомъ отношеніи онъ является сыномъ своего времени (даже сильно поотставшимъ отъ своего времени) и антиподомъ русскихъ марксистовъ конца XIX-го столѣтія, съ ихъ теоріей экономической выгоды какъ *primi motoris* историческаго процесса. «Выгоды всегда слѣдовали за идеями, — категорически заявляетъ Чаадаевъ, — но никогда имъ не предшествовали. Мнѣнія рождали выгоды, но выгоды никогда не рождали мнѣній... Въ другомъ мѣстѣ своего «Философическаго письма» Чаадаевъ не менѣе рѣшительно указываетъ на громадную роль личности въ історіи; сила личности оказывается пропорціональна силѣ мысли, носителницей которой является личность. «Массы находятся подъ вліяніемъ особеннаго рода силъ, — говоритъ Чаадаевъ, — развивающихся въ избранныхъ членахъ общества. Массы сами не думаютъ; посреди нихъ есть мыслители, которые думаютъ за нихъ, возбу-

¹⁾ См. интересную книгу *М. Гершензона*: «П. Я. Чаадаевъ. Жизнь и мышленіе». 1908 г.

ждають собирательное разумѣніе націи и заставляють ее двигаться. Между тѣмъ какъ небольшое число мыслить, остальное чувствуетъ, и общее движеніе проявляется... Таковъ у Чаадаева взглядъ на значеніе интеллигенціи, этого «собирательнаго разумѣнія націи»; Чаадаевъ со своей раціоналистической точки зрѣнія впервые выставилъ здѣсь въ зачаточномъ видѣ теорію критически мыслящихъ личностей, въ послѣдствіи развитую Лавровымъ. Но это между прочимъ; тутъ интересно главнымъ образомъ ясное проявленіе чаадаевского раціонализма. Допустимъ однако, что такое указаніе не рѣшаетъ еще въ отрицательную сторону вопроса о мистицизмѣ Чаадаева, хотя съ нашей точки зрѣнія раціонализмъ и мистицизмъ не совмѣстимы другъ съ другомъ; мы дѣлаемъ все-таки такое допущеніе, имѣя въ виду, что «идея», двигающая, согласно Чаадаеву, прогрессъ, есть идея христіанская, т.-е. по существу своему ирраціоналистическая. Но и такое допущеніе не приближаетъ Чаадаева къ мистицизму въ нашемъ его пониманіи.

Дѣло въ томъ, что ирраціональное не тождественно съ мистическимъ. Дѣйствительно, всякій мистицизмъ ирраціоналенъ, но далеко не всякій ирраціонализмъ мистиченъ; характернымъ примѣромъ не-мистическаго ирраціонализма можетъ служить почти все историческое христіанство, въ томъ числѣ и христіанство католической формы. Въ немъ многое ирраціонально, сплошь ирраціональна вся догматическая часть, но есть ли во всей этой сухой казенщинѣ хоть одно зерно мистицизма? Оно было когда-то, въ далекую отъ насъ эпоху средневѣковья, но чѣмъ дальше шло время, тѣмъ болѣе и болѣе былой религіозный романтизмъ подмѣнялся мертвымъ и догматическимъ ирраціонализмомъ. Протестантизмъ окончательно порвалъ со всѣмъ ирраціональнымъ и обратился къ слезливому и елейному піетизму, съ которымъ мы уже немного познакомились, говоря о Жуковскомъ; католицизмъ же остался при старыхъ внѣшнихъ формахъ, за которыми уже не было живой души. И поскольку Чаадаевъ связалъ свое міровоззрѣніе съ идеалами католической реакціи, поскольку онъ исповѣдуетъ псевдо-мистическій оффиціальный католицизмъ, постольку онъ типичный представитель псевдо-мистицизма, подобно тому, какъ его друзья декабристы были типичными представителями псевдо-романтизма. Въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ, Чаадаевъ пытался найти точку опоры для своего ирраціонализма въ шеллингианствѣ, въ которомъ онъ искалъ спасенія отъ сугубаго раціонализма Гегеля и его російскихъ послѣдователей (см. письмо Чаадаева къ Шеллингу отъ 15 апр. 1842 г.); но эта попытка

опереться на философскій романтизмъ шеллингианства не мѣшала Чаадаеву оставаться религіознымъ псевдо-романтикомъ, представителемъ псевдо-мистицизма. Отъ реалистическаго берега Чаадаевъ отсталъ, а къ романтическому не присталъ; не даромъ онъ былъ однимъ изъ «лишнихъ людей» своего времени, характернымъ признакомъ которыхъ было, какъ мы уже знаемъ, раздвоеніе между романтизмомъ и реализмомъ.

Итакъ, догматическій ирраціонализмъ Чаадаева является характернымъ псевдо-мистицизмомъ; съ этой точки зрѣнія любопытно прослѣдить за борьбой Чаадаева съ позитивнымъ рѣшеніемъ вопросовъ философіи исторіи и съ переодѣваніемъ этихъ рѣшеній изъ позитивнаго въ псевдо-мистическій костюмъ. Дѣло идетъ о знакомой уже намъ проблемѣ историческаго процесса и прогресса; значительная часть второго и третьяго изъ Чаадаевскихъ «Писемъ» посвящена разработкѣ именно этой проблемы. Чаадаевъ возстаетъ противъ позитивныхъ теорій прогресса; онъ еще и еще разъ подчеркиваетъ, что не всякій историческій процессъ есть прогрессъ. «...Когда произносятся великія слова о человѣческомъ совершенствованіи, о прогрессѣ человѣческаго разума, то думаютъ, что этимъ все сказано, все объяснено: говорятъ, что человѣкъ только и дѣлалъ все время, что шелъ впередъ»... По мнѣнію Чаадаева, это совершенно невѣрно; достаточно вспомнить неподвижность Китая или Индіи: «это состояніе неподвижности необходимо заканчиваетъ собою всякій чисто человѣческій прогрессъ». Только духовный, религіозный, христіанско-католическій прогрессъ по существу своему безконеченъ; вообще же говоря, «прогрессъ человѣческой природы никоимъ образомъ не безпредѣленъ, какъ это воображаютъ; существуетъ граница, которую онъ никогда не переходитъ». Чаадаевъ не находитъ достаточно сильныхъ словъ для осужденія этой позитивной теоріи прогресса, этой «безразсудной системы механической способности къ совершенствованію, столь очевидно отвергнутой опытомъ всѣхъ вѣковъ»; зато онъ признаетъ «реальный принципъ непрерывнаго движенія впередъ только въ томъ обществѣ, членами котораго мы являемся и которое сдѣлано вовсе не человѣческими руками»... Конечно, все это строго логично, но въ то же время это является отсыланіемъ отъ Понтія къ Пилату, отъ позитивной теоріи прогресса къ теоріи прогресса псевдо-мистической; обычная теорія прогресса, эта «шигалевщина во времени» оставляется Чаадаевымъ во всей ея неприкосновенности. Болѣе того, онъ самъ въ концѣ концовъ приходитъ къ этой шигалевщинѣ, къ этическому и соціологическому анти-индивидуализму

Иначе, положимъ, и быть не могло; теорія, заявляющая, что вся европейская исторія есть исторія религіозная, исторія водительства Богомъ одного народа (вся Европа для Чаадаева—это только одинъ избранный народъ, народъ христіанскій, см. второе «Философическое письмо»), такая теорія должна оправдывать и объяснять божественнымъ произволеніемъ даже костры инквизиціи и пытки палачей Филиппа II-го. Бѣлинскій, какъ помнимъ, требовалъ отъ философіи «Егора Ѳедорыча» отчета «во всѣхъ жертвахъ случайностей, суевѣрія, инквизиціи, Филиппа II и проч., и проч.»; Чаадаевъ отнесся бы только съ усмѣшкой къ такому требованію: для него человѣческая личность — ничто, случайность. Онъ вполне оправдываетъ тѣ «ужасныя истребленія по приказанію Моисея», разсказами о которыхъ переполнена вся Библия, все Второзаконіе; болѣе того, Чаадаевъ даже возмущается—какъ смѣла возмутиться такими избіеніями пустая и нечестивая просвѣтительная философія XVIII-го вѣка!.. «Эта философія не понимала,—презрительно замѣчаетъ Чаадаевъ,—что человѣкъ, который былъ столь чудеснымъ орудіемъ въ рукъ Провидѣнія, наперсникомъ всѣхъ Его тайнъ, могъ дѣйствовать только какъ оно, только какъ природа; времена и поколѣнія не могли имѣть для него ни малѣйшаго значенія»... Чаадаевъ не хочетъ понять, что дѣло здѣсь не въ Моисеѣ, а въ самомъ Господѣ Богѣ, которому впоследствии Иванъ Карамазовъ почтительнѣйше возвратитъ билетъ для вѣхода въ міровую гармонию, не будучи въ силахъ постигнуть необходимости безвинной человѣческой муки ради какой бы то ни было идеи... Для Чаадаева же цѣлыя поколѣнія ничто передъ божественной волей; тѣмъ болѣе ничтожна для него отдѣльная человѣческая личность. Изъ всего предыдущаго уже можно вывести предположеніе, что Чаадаевъ былъ близокъ къ органической теоріи общества, быть можетъ, не безъ вліянія шеллингянства; и дѣйствительно, онъ категорически заявляетъ, «что народы, хотя они и являются существами сложными, на самомъ дѣлѣ суть такія же моральныя существа, какъ и отдѣльные индивидуумы» (письмо второе); онъ идетъ далѣе и съ полнымъ одобреніемъ приводитъ мысль Паскаля о томъ, что «весь послѣдовательный рядъ людей есть не что иное, какъ одинъ Человѣкъ, существующій вѣчно»... Ясно теперь, какъ Чаадаевъ можетъ относиться къ индивидууму, къ человѣческой личности: для него всякое «я» подлежитъ упраздненію, начиная съ собственнаго. «Между мною и истиною вѣчно становится что-то постороннее; и это постороннее—это я самъ. Я самъ отъ себя заслоняю истину. Одно, слѣдовательно, средство открыть ее: отстранить свое я» — говоритъ Чаадаевъ. Въ

другомъ мѣстѣ онъ заявляетъ «съ чувствомъ истиннаго счастья», что человѣческій умъ становится съ нѣкотораго времени еще безличнѣе, чѣмъ когда-либо... «У человѣка нѣтъ другого назначенія въ этомъ мірѣ, — продолжаетъ Чаадаевъ, — какъ эта работа разрушенія своего личнаго бытія и замѣна его бытіемъ совершенно соціальнымъ и безличнымъ»... (письмо третье). За всю двухвѣковую исторію русской общественной мысли никто не пошелъ дальше Чаадаева въ крайнемъ *этическомъ и соціологическомъ анти-индивидуализмѣ*.

Уже одно это объясняетъ намъ полное идейное одиночество Чаадаева среди современной ему русской интеллигенціи, которая, начиная съ XVIII-го вѣка, медленно, но вѣрно шла къ принципамъ диаметрально противоположнымъ. Мы видѣли, къ чему пришелъ Бѣлинскій; мы увидимъ, что въ славянофильствѣ и западничествѣ во главѣ угла лежалъ этической и соціологической индивидуализмъ; Чаадаевъ же со своими противоположными принципами поистинѣ представлялъ собою съ этой точки зрѣнія какой-то «пробѣлъ въ порядкѣ разумнѣя»... Съ предыдущимъ развитіемъ русской интеллигенціи онъ былъ связанъ только внѣшнимъ образомъ, и мы могли бы оставить его совершенно въ сторонѣ, изучая развитіе русской общественной мысли, если бы онъ не былъ такъ тѣсно связанъ съ послѣдующимъ ея развитіемъ. Мы уже указывали, что Чаадаевъ впервые выпукло и ярко поставилъ передъ русской интеллигенціей проблему философіи исторіи и рядъ связанныхъ съ нею вопросовъ—о смыслѣ историческаго процесса, о пути развитія Россіи, о томъ, что такое прогрессъ; только съ этой точки зрѣнія понятна роль Чаадаева среди русской интеллигенціи и его положеніе въ исторіи русской общественной мысли; только съ этой точки зрѣнія понятно его значеніе, какъ предшественника славянофиловъ, западниковъ и Герцена.

(Нѣсколько ниже, когда мы въ общихъ чертахъ познакомимся съ великимъ расколomъ русской общественной мысли сороковыхъ годовъ, мы убѣдимся, что) Чаадаевъ не былъ ни западникомъ, ни славянофиломъ, подобно тому какъ онъ не былъ ни реалистомъ, ни романтикомъ; но нѣтъ никакого сомнѣнія, что онъ оказалъ большое вліяніе на построенія славянофильской мысли самой постановкой проблемъ философіи исторіи. Конечно, не Чаадаевъ толкнулъ славянофильство на путь религіознаго романтизма, но все же сильное вліяніе его въ этомъ отношеніи неоспоримо. Славянофилы, по справедливому замѣчанію историка русской культуры, «сами по себѣ уже были склонны приписывать религіозной идеѣ первенствующую

роль въ развитіи культуры; но Чаадаевъ едва ли не первый открылъ имъ глаза на общую связь идей христіанской исторической философіи, а только въ этой связи православная религіозная идея получала всемірно-историческое значеніе»... ¹⁾). Разумѣется, славянофилы шли не за Чаадаевымъ, а противъ Чаадаева, обращая свои взгляды не на католическій Западъ, а на православный Востокъ; но это не мѣшало общности точки ихъ исхода, что въ свою очередь не мѣшало славянофиламъ и Чаадаеву быть идейными врагами: съ одной стороны самъ Чаадаевъ вполне опредѣленно заявлялъ себя врагомъ славянофильства, съ другой стороны самъ же онъ указываетъ въ своей «Апологіи сумасшедшаго» на тотъ крикъ и шумъ, который подняли люди идейно близкіе славянофильству послѣ появленія въ печати «Философическаго писемъ». Но не будучи славянофиломъ, Чаадаевъ въ то же время болѣе далекъ отъ западничества, называть Чаадаева западникомъ — значитъ впадать въ ошибку *quaternio terminorum* и придавать слову «западникъ» два совершенно различныхъ значенія. «Западничество» — вполне опредѣленное міровоззрѣніе эпохи сороковыхъ годовъ, которое мы еще охарактеризуемъ на ближайшихъ страницахъ; но во всякомъ случаѣ ясно, что оно не имѣетъ ничего общаго съ западничествомъ Чаадаева, т.-е. съ его вѣрой въ Западъ, какъ хранителя католическихъ преданій и религіознаго прогресса.

Но если Чаадаевъ не былъ ни западникомъ, ни славянофиломъ, то все же несомнѣнно, что въ общемъ онъ былъ ближе по духу къ славянофильству, чѣмъ къ западничеству: реалистическое и отчасти социалистическое западничество не могло имѣть точекъ соприкосновенія съ міровоззрѣніемъ Чаадаева, за исключеніемъ только одинаково отрицательнаго отношенія къ окружающей россійской дѣйствительности. Со славянофильствомъ же у Чаадаева могли еще быть общіе философско-историческіе взгляды — хотя бы, напримѣръ, по вопросу о пути развитія Россіи. Необходимо отмѣтить эволюцію воззрѣній Чаадаева именно въ этомъ вопросѣ. Мы видѣли, каковы были въ этой области взгляды Чаадаева въ эпоху написанія «Философическихъ писемъ», т.-е. въ 1827.—1830 гг.: существуетъ только единый обще-европейскій путь прогресса, какъ едина западно-европейская христіанская культура; пока Россія не вступитъ на этотъ общій путь, она будетъ представлять собою пробѣлъ въ порядкѣ разумнѣнія... Впослѣдствіи Чаадаевъ мало-по-малу измѣнилъ этому

¹⁾ П. Миллюкова... «Главныя теченія русской исторической мысли», стр. 394.

своему основному положенію и отказался отъ мысли сводить на нѣтъ тысячелѣтнюю исторію жизни многомилліоннаго народа только потому, что она не укладывается въ схемы той или иной философіи исторіи; онъ пришелъ къ признанію смысла исторической жизни Россіи и находилъ этотъ смыслъ въ исторической миссіи Россіи быть спасительницей Запада: въ прошедшемъ Россія разъ уже спасла Европу въ XIII—XIV вѣкѣ, и въ будущемъ она ее спасетъ отъ соціального разложенія. Славянофилы пришли къ этой же мысли, но толковали ее въ націоналистическомъ смыслѣ, въ то время какъ Чаадаевъ развивалъ ее въ духѣ космополитизма, требуя «всечеловѣчности», такъ что и здѣсь онъ былъ непримиримѣйшимъ врагомъ славянофильства. Во всякомъ случаѣ уже въ самомъ началѣ тридцатыхъ годовъ онъ пришелъ къ кардинальной мысли о возможности *особаго пути развитія Россіи*; по крайней мѣрѣ въ концѣ 1833-го года въ своемъ любопытномъ письмѣ къ Николаю I Чаадаевъ высказывалъ свое глубокое убѣжденіе, что «Россія развилась совершенно иначе (чѣмъ Европа) и у нея есть специальное назначеніе, которое она должна выполнить въ мірѣ;... русская нація, великая и сильная, должна, какъ мнѣ кажется, не заимствовать отъ другихъ народовъ ихъ дѣятельность, а заставить ихъ принять свою»... Въ этихъ словахъ однако нѣтъ ничего общаго съ націоналистическими тенденціями славянофильства, наоборотъ, эту тенденцію Чаадаевъ считаетъ «истиннымъ бѣдствіемъ» и говоритъ, что ему грустно видѣть, «что въ тотъ моментъ, когда всѣ народы сближаются, когда всѣ мѣстныя и географическія особенности стусеиваются—мы погружаемся въ себя и обращаемся къ колокольнѣ своего прихода. Вы знаете,—продолжаетъ онъ въ этомъ письмѣ (1834 г.) къ А. И. Тургеневу,—что по моему мнѣнію Россіи суждена великая духовная будущность: *она должна разрѣшить нѣкогда всѣ вопросы, о которыхъ споритъ Европа...* (курсивъ нашъ). И Чаадаевъ думаетъ, что славянофильскія тенденціи стоятъ поперекъ дороги такому разрѣшенію вопроса: «если эти тенденціи не прекратятся, мнѣ придется проститься съ моими надеждами»... Но гдѣ же лежитъ возможность для Россіи разрѣшить тѣ проклятыя вопросы, съ которыми не можетъ справиться Западъ? Зерно этой возможности лежитъ въ томъ фактѣ, что Россія можетъ воспользоваться послѣдними плодами европейскаго просвѣщенія, принять его положительныя стороны и отбросить отрицательныя: «я думаю, что *мы пришли послѣ другихъ, чтобы сдѣлать лучше ихъ, избѣгнуть ихъ ошибокъ, заблужденій и суевѣрій*»,—заявляетъ Чаадаевъ въ своей «Апологіи сумасшедшаго» (1837 г.; курсивъ нашъ). Въ двухъ под-

черкнутыхъ нами положенiяхъ Чаадаевъ предвосхитилъ основныя положенiя не славянофильства, а *народничества*, а значитъ былъ предшественникомъ—мы въ этомъ еще убѣдимся—гениальнаго родоначальника народничества, Герцена. Россiи суждено разрѣшить социальныя проблемы Запада; ей возможно это сдѣлать потому, что чѣмъ она моложе по историческому возрасту, тѣмъ она богаче историческимъ опытомъ—такова была, какъ мы увидимъ, глубокая вѣра народничества; чѣмъ мы моложе Европы, тѣмъ мы старше ея, говорилъ впослѣдствiи Михайловскiй. Первымъ выразителемъ этихъ идей и ближайшимъ предшественникомъ Герцена является, какъ видимъ, Чаадаевъ, пришедшiй въ концѣ концовъ къ глубокому убѣжденiю, что «мы призваны рѣшить большую часть проблемъ социальнаго строя, завершить большую часть идей, возникшихъ въ старомъ обществѣ, отвѣтить на самыя важныя вопросы, занимающiе человѣчество»... («Апология сумасшедшаго»).

Къ такимъ взглядамъ пришелъ въ тридцатыхъ годахъ Чаадаевъ—какъ-разъ въ ту эпоху, когда лучшая часть русской интеллигенци совершенно не интересовалась вопросами социальной философи, а увлекалась споромъ объ искусствѣ, какъ отраженiи абсолютнаго въ конечномъ, о жизни въ духѣ и т. п. Чаадаевъ оказался пионеромъ новаго пути русской мысли и въ этомъ отношенiи значенiе его въ исторiи русской общественной мысли поистинѣ громадно. Постоянно проповѣдуя свои теорiи въ московскихъ интеллигентскихъ кружкахъ тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ, Чаадаевъ первый возбудилъ въ широкихъ кругахъ русской интеллигенци проблему философи исторiи; подъ положительнымъ и отрицательнымъ давленiемъ его воззрѣнiй родилось и выросло славянофильство. Споръ между Кавелинымъ и Самаринимъ (въ 1847 г.) по вопросу о философи русской исторiи—мы скоро познакомимся съ этимъ замѣчательнымъ эпизодомъ исторiи русской общественной мысли—былъ по существу дѣла разработкой вопроса еще двадцатью годами ранѣе въ упоръ поставленнаго Чаадаевымъ. Наконецъ, знаменитая книга Герцена «Съ того берега» была только гениальнымъ рѣшенiемъ вопросовъ, впервые поставленныхъ Чаадаевымъ, который можетъ по справедливости считаться предтечей и предшественникомъ Герцена. Оговоримся, впрочемъ, что по существу воззрѣнiй Чаадаевъ и Герценъ представляютъ собою два полюса русской мысли. Мы увидимъ, что чаадаевская вѣра въ самодержавно-папистскiй католическiй Западъ замѣнилась у Герцена вѣрою въ самоуправляющiйся общинный Востокъ; крайнiй социологическiй и этическiй анти-индивидуализмъ перваго замѣнился яркимъ

соціологическимъ и этическимъ индивидуализмомъ второго; чаадаевское признаніе христіанскаго историческаго процесса прогрессомъ уступаетъ у Герцена мѣсто совершенному отрицанію телеологичности прогресса; абстрактное «человѣчество» Чаадаева обращается въ реальный «народъ» у Герцена и т. д. и т. д. Тутъ все противоположно, за исключеніемъ общности вопросовъ, разно рѣшаемыхъ Чаадаевымъ и Герценомъ, но одинаково интересующихъ ихъ.

Кончаемъ наше знакомство съ Чаадаевымъ, но не съ его основными проблемами, которыя теперь будутъ встрѣчаться намъ на каждомъ шагу исторіи русской общественной мысли. Переходя къ знакомству со славянофильствомъ и западничествомъ, мы хотимъ сразу указать на пунктъ ихъ коренного расхожденія другъ съ другомъ; этотъ пунктъ явился бы для насъ какъ *deus ex machina*, если бы мы не были знакомы съ воззрѣніями Чаадаева, и онъ заключается со стороны славянофильства въ приписываніи православно-христіанской идеѣ всего того, что Чаадаевъ приписывалъ идеѣ католической. Славянофильство вывернуло на изнанку міровоззрѣніе Чаадаева; противъ его плюсовъ оно почти вездѣ поставило минусы и наоборотъ. Перечтите все то, что мы говорили выше о философіи исторіи Чаадаева, но вездѣ вмѣсто «Россія» читайте «Европа», вмѣсто «католичество» ставьте «православіе» и обратно—и вы получите въ грубомъ видѣ схему славянофильства. Рѣзкое отрицаніе Чаадаевымъ нашего прошлаго замѣнилось у славянофиловъ не менѣ крайней идеализаціей этого прошлаго; всемірно-историческое значеніе католичества замѣнилось признаніемъ всемірно-историческаго значенія православія; мысль Чаадаева о томъ, что историческій процессъ жизни Россіи не былъ прогрессомъ, уступила у славянофиловъ свое мѣсто положенію, что именно только путь развитія Россіи и былъ истиннымъ прогрессомъ. Западничество, какъ извѣстно, заняло противоположныя позиціи, одинаково отрицая построенія и славянофильства и Чаадаева; оно не идеализировало нашего прошлаго, но и не отрицало его, а старалось (въ лицѣ Кавелина) объяснить его со строго реалистической точки зрѣнія; западничество одинаково не признавало всемірно-историческаго значенія ни за католицизмомъ, ни за православіемъ и вообще считало христіанство соціальной силой только въ далекомъ прошломъ; оно считало прогрессомъ историческое развитіе и Россіи и Европы, причемъ подчеркивало, насколько мы отстали на пути этого развитія.

Однако на этихъ пунктахъ расхожденія западничества со славянофильствомъ мы не будемъ долго останавливаться, такъ какъ

корень этого расхожденія лежитъ гораздо глубже. Мы уже указывали, что славянофильство и западничество раскалываются прежде всего по различнымъ психологическимъ типамъ міропониманія. Западничество было *реалистично*, въ томъ смыслѣ этого слова, который мы ему придавали всюду выше; гегельянство было для Бѣлинскаго поворотнымъ пунктомъ къ реализму, а для большинства западниковъ кромѣ того и къ рационализму. Славянофильство, наоборотъ, было *романтично*, въ указывавшемся нами ранѣе смыслѣ; оно начало съ упорнаго противодѣйствія русскому гегельянству и базировалось на шеллингянствѣ, какъ на системѣ гениальной философской романтики. Примиренія на этой почвѣ, конечно, быть не могло. Еще въ 1839 г. Иванъ Кирѣевскій рѣзко возсталъ противъ западно-европейскаго рационализма въ своемъ «Обозрѣніи современной литературы»; западной Европѣ онъ противопоставлялъ Россію, съ ея «православно-словенскимъ» міровоззрѣніемъ; въ послѣдствіи онъ пытался создать систему религіознаго романтизма въ своей статьѣ въ «Московскомъ Сборникѣ» (1852 г.). Такимъ образомъ не только романтизмъ, но и религіозный романтизмъ (т.-е. мистицизмъ) былъ присущъ славянофильству; въ этомъ отношеніи славянофилы начинаютъ собою новое теченіе русской общественной мысли, идущее черезъ Достоевскаго и Вл. Соловьева къ мистикамъ начала XX-го столѣтія. Главные этапы этого пути русской мысли мы еще будемъ отмѣчать въ дальнѣйшемъ (см. особенно т. II, гл. IX), но болѣе вниманіе сосредоточимъ на другомъ, реалистическомъ теченіи, идущемъ отъ западничества черезъ народничество къ реалистическимъ системамъ нашихъ дней; это теченіе сыграло несомнѣнно болѣе важную роль въ исторіи русской общественной мысли.

Но кромѣ расхожденія по психологическимъ типамъ міропониманія, славянофильство и западничество расходились еще — и, казалось, расходились діаметрально — въ постановкѣ и рѣшеніи той проблемы, изученіе которой является нашей ариадниной нитью, — проблемы индивидуализма. Мы сейчасъ увидимъ, какъ славянофильство боролось съ воображаемымъ соціологическимъ ультра-индивидуализмомъ западниковъ, а западничество — съ не менѣе воображаемымъ этическимъ анти-индивидуализмомъ славянофиловъ. Обратимся для этого къ идеѣ «націи» и «народа», которая послужила оселкомъ спора западничества и славянофильства.

Идеѣ «національности» славянофилы придавали то субстанціальное значеніе, которое она имѣла въ тридцатыхъ годахъ и среди западниковъ; и на тѣхъ и на другихъ сказалось вліяніе шеллингянства, но

въ славянофильствѣ оно осложнилось еще религіозными вѣрованіями. Къ началу сороковыхъ годовъ западники отказались отъ своихъ былыхъ взглядовъ на субстанціальность идеи общества, въ то время какъ славянофилы еще болѣе укрѣпили эту идею на религіозной почвѣ. Однако часть западниковъ отъ отрицанія субстанціальности идеи общества и его органическаго строенія перешла въ крайность соціологическаго номинализма, а исходя отсюда—и далѣе, къ «гуманическому космополитизму» въ вопросѣ о національности. Но мы уже подчеркивали, что признанные вожди западничества никогда не стояли на такой точкѣ зрѣнія: Бѣлинскій, при всемъ своемъ яркомъ соціологическомъ индивидуализмѣ послѣдняго періода своей дѣятельности, не одинъ разъ отмѣчалъ свое несогласіе съ теоріей соціологическаго номинализма и заявлялъ, что «скорѣе готовъ перейти на сторону славянофиловъ, нежели оставаться на сторонѣ гуманическихъ космополитовъ»... Славянофилы рѣзко нападали на теорію соціологическаго номинализма—и въ этомъ отношеніи были вполнѣ правы; но зато они были вполнѣ неправы, когда упрекали всѣхъ западниковъ въ исповѣданіи этой теоріи: соціологическій индивидуализмъ западниковъ славянофилы отождествляли съ крайнимъ соціологическимъ номинализмомъ, не обращая вниманія на то, что въ западничествѣ соціологическій приматъ личности соединялся съ признаніемъ восполняющаго, а не ограничивающаго значенія общества для личности.

Точно такую же ошибку совершало славянофильство въ борьбѣ съ кажущимся «гуманическимъ космополитизмомъ» западниковъ, въ которомъ оно видѣло прямое наслѣдіе реформы Петра: для позднѣйшихъ эпигоновъ западничества космополитизмъ въ его самыхъ крайнихъ формахъ дѣйствительно былъ непререкаемой истиной, но мы только-что видѣли, какъ къ нему относился не кто другой, какъ Бѣлинскій. Впрочемъ славянофильство признавало космополитизмъ, считая его переходной ступенью къ болѣе высокимъ формамъ политическаго самосознанія. Въ интересной диссертациі К. Аксакова («Ломоносовъ въ исторіи русской литературы и русскаго языка», 1841 г.), написанной еще въ концѣ тридцатыхъ годовъ и подъ гегелевскимъ вліяніемъ, проводится между прочимъ та мысль, что истинный націонализмъ есть синтезъ исключительной національности до XVIII-го вѣка съ настолько же исключительнымъ космополитизмомъ послѣ Петра. «Изъ національнаго опредѣленія,—говоритъ К. Аксаковъ,—гдѣ каждый имѣетъ постольку значенія, поскольку онъ нація, человекъ вырывается, исторгаетъ себя, отрицаетъ особность — національность («особность» Аксакова есть очевидно гегелевская *Besonderheit*) и является какъ единич-

ность, какъ *индивидуумъ* и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ *человѣкъ* вообще... Это теоретическое раздѣленіе реальной личности и абстрактнаго *человѣка* характерно для русскихъ философскихъ романтиковъ вообще и для славянофиловъ въ особенности, какъ мы это увидимъ далѣе; и К. Аксаковъ вполне признаетъ положительное значеніе реальной личности; «только съ индивидуумомъ или съ значеніемъ индивидуума (какъ индивидуума) возможно въ народѣ общее *человѣческое* значеніе». Но это только промежуточная ступень; дальнѣйшую связь между личностью и обществомъ, націей, народомъ—К. Аксаковъ не различаетъ этихъ понятій—онъ выясняетъ въ слѣдующихъ положеніяхъ, пропитанныхъ духомъ гегельянства: «индивидуумъ, отрицая національность, необходимо полагаетъ ее въ себѣ, какъ моментъ, ею условливается. Періодъ исключительной національности проходитъ, индивидуумъ освобождается и въ то же время освобождается *человѣкъ* вообще; но національность, какъ необходимый моментъ, не теряетъ своего мѣста... Отсюда выходитъ индивидуумъ освобождающій и являющій въ себѣ общее, но—какъ индивидуумъ такого-то народа»... (Собр. соч. К. Аксакова, т. II, стр. 25—27; 45—46; 68—71 и др.). Мы видимъ, что это почти буквально то самое, чтò въ это же время, тѣми же словами и пользуясь тѣмъ же источникомъ говорилъ Бѣлинскій; это же самое требованіе синтеза выражалъ и И. Кирѣевскій въ отмѣченныхъ выше статьяхъ 1839—1840 г. Однако не прошло послѣ этого и двухъ лѣтъ, какъ славянофилы рѣшительно порвали съ гегельянствомъ и вмѣсто синтеза стали требовать національной исключительности. Мы скоро увидимъ, что въ своей враждѣ къ социологическому номинализму они доходили до анти-индивидуализма; такъ и въ своей враждѣ къ космополитизму они доходили до крайняго націонализма (конечно, не въ нынѣшнемъ запачканномъ его значеніи).

Здѣсь надо мимоходомъ отмѣтить одну весьма существенную ошибку славянофильства. Только-что мы отмѣтили у К. Аксакова весьма характерное для славянофиловъ вполне ясное раздѣленіе понятій реальной личности и абстрактнаго *человѣка*; тѣмъ болѣе странно, что послѣ этого они могли впасть въ ошибку смѣшенія понятій *націи* и *народа*,—ошибку, исправленную только Герценомъ, Чернышевскимъ и семидесятниками. «*Національность*» и «*народность*» въ устахъ славянофиловъ были синонимами, чтò отчасти и допустимо; отсюда они перенесли синонимичность и въ понятія народа и націи. Чтò такое народъ и чтò такое нація? «Русскій народъ», «русская нація—можно ли между ними поставить знакъ тождества? «*Нація*» — географическій, этнографическій или социологическій терминъ? Чѣмъ ограничивается

«народъ» — сословными ли предѣлами или общественными классами, или, быть можетъ, онъ, подобно «интеллигенціи», внѣклассенъ и безсословенъ? Передъ славянофильствомъ только неясно рисовались подобнаго рода вопросы; ихъ пытались они разрѣшить разграниченіемъ понятій Земли и Государства, о чемъ еще будетъ рѣчь ниже. Во всякомъ случаѣ основная ошибка славянофильства—отождествленіе націи и народа—не могла быть исправлена опредѣленіемъ понятій государства и общества; къ чему привела на практикѣ теоретическая ошибка славянофильства—это ясно показали только семидесятники, во главѣ съ Михайловскимъ.

Возвращаемся однако къ главнымъ пунктамъ расхожденія славянофильства и западничества. На почвѣ коренного различія психологическихъ типовъ мышленія родилась вражда славянофиловъ къ соціологическому номинализму западниковъ, якобы тождественному крайнему соціологическому ультра-индивидуализму и къ ихъ космополитизму, якобы вполне презирающему національность и самобытность; на этой же почвѣ возросло убѣжденіе западниковъ въ крайнемъ анти-индивидуализмѣ ихъ противниковъ, въ ихъ подчиненіи личности обществу. И въ томъ и въ другомъ была однако только незначительная доля истины, въ чемъ мы безъ труда убѣдимся, обратившись къ тѣмъ фактамъ, на которыхъ и славянофилы и западники строили взаимныя обвиненія.

Къ концу сороковыхъ годовъ, когда великій расколъ въ средѣ русской интеллигенціи сталъ уже свершившимся фактомъ, когда уже и славянофилы и западники вполне опредѣлили свое взаимное положеніе — между ними загорѣлся споръ на специальную историческую тему, быстро сведшійся къ общимъ вопросамъ и положеніямъ. Выше мы уже упоминали объ этомъ спорѣ и указывали, что споръ этотъ о философіи русской исторіи рѣшалъ вопросъ, за двадцать лѣтъ до того поставленный Чаадаевымъ. Дѣло началось съ теоріи родового быта, впервые сформулированной С. Соловьевымъ. Славянофилы, выработывавшіе въ то время свою теорію Земли и Государства, основывались на только-что «открытой» ими общинѣ, въ которой и видѣли положительныя стороны; западники, наоборотъ, искали положительныхъ сторонъ въ устройствѣ государственной власти славянъ, чему и отвѣчала теорія родового быта, предложенная Соловьевымъ. Съ этой чисто специальной почвы вопросъ быстро сошелъ на общую и сталъ животрепещущимъ послѣ появленія знаменитой статьи выдающагося представителя младшаго поколѣнія западниковъ, Кавелина.

Статья Кавелина «Взглядъ на юридическій бытъ древней Россіи»

появилась въ 1847 г.; въ ней мы встрѣчаемъ первую въ русской литературѣ попытку опредѣлить содержаніе русской исторіи, какъ развитіе личнаго начала. Это было первое историческое profession de foi, высказанное западничествомъ и освѣщающее вопросъ о личности и обществѣ съ точки зрѣнія діаметрально противоположной славянофильской. Славянофильство укрѣпилось на идеѣ и субстанціальности общества, для него исторія была проявленіемъ абсолютнаго духа въ народѣ; конечно, ничего подобнаго не могло признавать и не признавало западничество, лучшій примѣръ чего мы видѣли на Бѣлинскомъ, въ послѣднемъ періодѣ его дѣятельности. Поэтому и Кавелинъ хотѣлъ объяснить исторію реальными стремленіями личности и народовъ. Въ древнѣйшія, но во всякомъ случаѣ не доисторическія времена, говоритъ онъ, русскіе славяне имѣли исключительно родственный бытъ, такъ что племя это образовалось *«исключительно однимъ путемъ нарожденія»*; внутренняя исторія славянства «была постепеннымъ развитіемъ исключительно кровнаго, родственнаго быта». Развитіе это стало на новую дорогу около IX—XI вѣка, со времени появленія христіанства, благодаря которому внутренній міръ человѣка могъ получить преобладаніе надъ внѣшнимъ; «...тогда и человѣческая личность должна была получить великое, святое значеніе, котораго прежде не имѣла..., (потому что) въ древности *человѣкъ какъ человекъ* ничего не значилъ». Мысль о «безусловномъ достоинствѣ *человѣка и человѣческой личности*» (курсивы вездѣ Кавелина) стала прививаться одновременно съ появленіемъ христіанства. До IX—XI в. у русско-славянскихъ племенъ «начала личности... не существовало», а между тѣмъ *«личность, сознающая сама по себѣ свое безконечное, безусловное достоинство—есть необходимое условіе всякаго развитія народа»*. Такимъ образомъ и дальнѣйшая эволюція родового быта и внутреннее содержаніе исторіи Россіи должны были состоять въ развитіи начала личности: «степени развитія начала личности... опредѣляютъ періоды и эпохи русской исторіи» (въ этомъ *основная мысль* статьи Кавелина). Но прежде чѣмъ развивать личность, предстояло создать ее.

Созданіе это происходило постепенно, параллельно съ распаденіемъ родового быта и параллельно съ возникновеніемъ, а потомъ и разложеніемъ *общины* (къ эпохѣ написанія статьи Кавелина это понятіе было уже достаточно обработано славянофилами). Земля нѣкогда была собственностью родового союза, каждый изъ членовъ котораго получалъ свою долю отъ общаго родоначальника, а потому и начальника, патріарха рода. Въ дальнѣйшей борьбѣ *рода съ семьей*,

начала общаго съ индивидуальнымъ, заключается причина распаденія родового быта; рядъ родственныхъ семей образуетъ общину. Мало-по-малу особенность семей въ общинѣ возрастаетъ, единство общинъ ослабѣваетъ, общины вступаютъ въ періодъ разложенія, что и служитъ причиной призванія варяговъ. Къ этому времени (IX—XI в.) семьи разрастаются въ роды, общинный бытъ разрастается въ государственный и отъ Ярослава до Калиты мы имѣемъ передъ собою разложеніе родового начала началомъ семейственнымъ (по которому отцу наследуетъ сынъ, а не братъ). Побѣда семейственного начала надъ родовымъ—«важный шагъ впередъ въ развитіи личности». Семья побѣдила родъ; для того, чтобы *личность* могла теперь появиться на исторической аренѣ, осталось только, чтобы и семья была побѣждена и освобождена изъ себя личность. Первое начало развитія личности—это усиленіе Москвы, начавшаяся централизація; московскіе князья начинаютъ освобождать личность отъ давленія семьи, они готовятъ почву для окончательнаго раскрѣпощенія личности. Іоаннъ Грозный велъ послѣднюю борьбу съ представителями родового начала—съ удѣлами, съ мѣстничествомъ и т. д.; все это сознательно дѣлалось для усиленія государства, и въ то же время безсознательно — для освобожденія *личности*. Наконецъ, то, что началъ Іоаннъ Грозный—довершилъ Петръ Великій. Послѣ крушенія терроризма эпохи Грознаго и неурядиць эпохи междуцарствія, индивидуальное начало обрисовалось достаточно опредѣленно только въ XVII-мъ столѣтіи. Идея *личности* была уже выработана, раскрѣпощена изъ-подъ ига рода и семьи; личность была создана, ей надо было развиваться. Явился Петръ Великій, и только въ немъ «личность на русской почвѣ вступила въ свои безусловныя права, отрѣшилась отъ непосредственныхъ, природныхъ, исключительно національныхъ опредѣленій, побѣдила ихъ и подчинила себѣ... Вся частная жизнь Петра, вся его государственная дѣятельность есть первая фаза осуществленія начала личности въ русской исторіи ¹⁾.

Такова въ общихъ чертахъ замѣчательная статья Кавелина. Намъ не для чего подвергать ее критикѣ съ точки зрѣнія современныхъ историческихъ теорій; можно сказать, что *въ общихъ чертахъ* многое изъ положеній Кавелина можетъ быть принято и въ настоящее время. Правда, современная наука отрицаетъ позднее развитіе родового быта (maximum его развитія, по Соловьеву, около IX вѣка) и отодвигаетъ его въ до-историческое время; но зато семья дѣйстви-

¹⁾ Собр. соч. Кавелина; т. I, стр. 1—58.

тельно признается тѣмъ индивидуалистическимъ ферментомъ разложенія; отъ котораго распался родъ. Общинная собственность считается первой стадіей, за которой, при разложеніи рода, послѣдовала и вторая стадія — собственность индивидуальная; но зато не община считается производной функціей семьи, а обратно. Затѣмъ, современная соціологія, обращающая главное вниманіе на дифференцированіе классовъ, не можетъ принять центромъ содержанія исторіи развитіе личности; такъ, напримѣръ, реформа Петра Великаго выдвинула впередъ прежде всего, разумѣется, не личность, а *общественные классы*: боярство распадалось, дворянство нарождалось—тогда явился Петръ. Но зато, конечно, его реформа, выдвинувъ общественные классы, этимъ самымъ дала возможность и развитію личности, а прежде всего—человѣка.

Принимая съ такими главными ограниченіями теорію Кавелина, мы должны прежде всего подчеркнуть одно обстоятельство, которое дѣйствительно заслуживаетъ большого вниманія. Это—спутанность понятій *личности* и *человѣка*, т.-е. другими словами, понятія этического съ соціологическимъ; оба эти слова употребляются имъ совершенно безразлично, какъ синонимы. Первое вниманіе на это обратили славянофилы въ лицѣ Самарина, завязавшаго съ Кавелинымъ оживленную полемику. Мы коснемся этой полемики, но сперва укажемъ на то, что и у Кавелина видны попытки разграничить эти отнюдь не синонимичныя понятія; иногда онъ ихъ даже противопоставляетъ, указывая на то, что въ Европѣ къ XVIII вѣку начало *личности* было развито до крайнихъ предѣловъ, а *человѣкъ* только еще начиналъ борьбу за свои права, въ то время какъ въ Россіи при Петрѣ Великомъ *личность* создалась одновременно съ выступленіемъ на сцену *человѣка*. Конечно, это очень грубая историческая схема, но все-таки въ ней различаются понятія *человѣка* и *личности*. Но немного дальше Кавелинъ уже забываетъ такое разграниченіе и опять употребляетъ эти слова безразлично, какъ мы это видѣли на предыдущихъ страницахъ.

Самаринъ отвѣчалъ на всѣ эти теоріи Кавелина и западниковъ въ подробной статьѣ «О мнѣніяхъ «Современника» историческихъ и литературныхъ» («Москвитянинъ» 1847 г., № 2). Въ христіанствѣ, говоритъ Самаринъ, вслѣдъ за *освобожденіемъ* личности идетъ и *самоотреченіе* ея, на чемъ и зиждется христіанская община. Идея личности, внѣ самоотреченія, есть начало западное; развитіе его создало на западѣ рядъ однородныхъ явленій: «въ сферѣ государства—различные виды искусственной ассоціаціи, коей теорія изложена въ

Contrat social Руссо; въ сферѣ религиі — протестантизмъ; въ сферѣ искусства — романтизмъ». Но всѣ эти начала германской жизни, равно какъ и элементы романскаго міра — маккиавелизмъ, католицизмъ и классицизмъ — Самаринъ не считаетъ хотя бы приблизительнымъ рѣшеніемъ вопроса о личности и обществѣ. Начало личности развилось въ Европѣ съ необычайной силой — особенно въ XVIII вѣкѣ — но оно не могло потерпѣть полное фіаско; тѣмъ болѣе, съ точки зрѣнія Самарина, странно, что въ срединѣ XIX вѣка такое преклоненіе предъ личностью возможно среди русской интеллигенціи. Во всякомъ случаѣ это типичный анахронизмъ: западники громко провозглашаютъ приматъ личности надъ обществомъ какъ-разъ въ то самое время, когда въ Европѣ повсюду «на разныхъ тонахъ повторяется одна тема: скорбное признаніе несостоятельности чело­вѣческой личности и безсилія такъ называемаго индивидуализма»... Здѣсь очевиденъ намекъ на Луи Блана, а можетъ быть сказывается и вліяніе его, — мы помнимъ, что зависимость славянофильства отъ социализма отмѣчалъ еще Бѣлинскій, — тѣмъ болѣе, что опредѣленіе индивидуализма Самаринъ цѣликомъ заимствуетъ отъ Луи Блана: «le principe de l'individualisme est celui qui, prenant l'homme en dehors de la société, le rend seul juge de ce qui l'entoure et de lui même, lui donne un sentiment exalté des ses droits, sans lui indiquer ses devoirs, l'abandonne a ses propres forces et pour tout gouvernement proclame le laisser faire». (Эта цитата взята Самаринымъ изъ «Histoire de la réolut. française»; v. I, pp. 9—10; 1847 г.). Въ такомъ индивидуализмѣ обвиняется имъ и Кавелинъ. Исходя изъ этого опредѣленія и считая личность эгоистическимъ началомъ разложенія и разъединенія, Самаринъ спрашиваетъ: «какимъ образомъ начало разобщающее обратится въ противоположное начало примиренія и единенія?» — что необходимо для существованія общества. Интересно, что въ эту фразу въ «Москвитянинѣ» вкралась опечатка, именно, вмѣсто «примиренія» стояло «приниженіе»; опечатку эту Самаринъ выяснилъ лишь десять лѣтъ спустя (въ письмѣ къ Герцену, 9 мая 1858 г.), но, несмотря на всю свою незначительность, она способствовала дальнѣйшему разладу между славянофилами и западниками: послѣдніе, съ Кавелинымъ во главѣ, энергично нападали на эту «теорію приниженія личности», которой отнюдь не исповѣдывало славянофильство. Кстати сказать, у Самарина мы снова встрѣчаемъ ясное разграниченіе понятій *человѣка и личности*; онъ совершенно вѣрно отмѣчаетъ постоянную путаницу этихъ понятій въ статьѣ Кавелина, несмотря на попытку ихъ раздѣленія. Однако и самъ Самаринъ не вполне свободенъ отъ

подобнаго же обвиненія, не говоря уже о томъ, что его опредѣленіе человѣка и личности является условнымъ и мало обоснованнымъ: онъ считаетъ *личность* началомъ исключительности, ставящимъ себя мѣриломъ всего, *человѣкъ* же есть главнымъ образомъ органъ сознанія, позволяющаго подавить эгоистическіе инстинкты личности въ пользу общества. Дѣленіе Кавелина, по которому личность есть начало этическое, а человѣкъ—соціологическое, несомнѣнно ближе подходитъ къ нашей точкѣ зрѣнія; но дѣло пока не въ опредѣленіи этихъ понятій, а въ томъ, что славянофилы и западники первые внесли нѣкоторую схематизацію, необходимую для теоретическаго рѣшенія проблемы индивидуализма. Они расходились другъ съ другомъ во многомъ, не сознавая, что во многихъ отношеніяхъ ихъ споръ былъ споромъ о словахъ; однако тщательное опредѣленіе терминологіи есть первый шагъ къ уясненію спора. Такъ было и съ разграниченіемъ понятій человѣка и личности: впослѣдствіи народничество 70-хъ годовъ обосновалось именно на этомъ разграниченіи. Но объ этомъ послѣ, а теперь возвращаемся къ Самарину. Заканчивая свои возраженія западничеству, Самаринъ подчеркиваетъ то положеніе, что отъ идеи личности мы никогда не дойдемъ до идеи человѣка, такъ какъ всегда будемъ имѣть искусственную ассоціацію, а не органическую общину, относительное право, а не абсолютную норму закона, предъ которымъ личность должна себя чувствовать и несовершенной и неправой. Это подчиненіе личности абсолютнымъ нормамъ завершаетъ собою статью Самарина въ интересующей насъ ея части ^{1) XAc}

Чтобы закончить исторію этой глубоко интересной для насъ полемики славянофильства и западничества, остановимся еще на отвѣтѣ Кавелина. Въ своемъ «Отвѣтѣ Москвитянину» («Современникъ» 1847 г., № 12) онъ заявляетъ, что родовой нормы личности нѣтъ и быть не можетъ, а потому и нельзя говорить о сознательномъ *приниженіи личности* въ общинѣ; это возможно въ идеалѣ, а не въ дѣйствительности (мы знаемъ, что Самаринъ не хотѣлъ говорить о *приниженіи* личности, а говорилъ о *примиреніи* ея). «Покуда такое общество не отыскалось, позвольте мнѣ... остаться при мысли, что то общественное устройство возможно лучшее, въ которомъ для человѣка, его желаній и дѣятельности открыто самое широкое поприще, словомъ, такое устройство, гдѣ абсолютная общинная норма, о которой вы говорите, вовсе не существуетъ»... Возражая далѣе на идею подчиненности личности абсолютной нормѣ закона, Кавелинъ

1) Собр. соч. Самарина, т. I, стр. 25—50.

доказываетъ, что норма эта—фикція и что единственная реальность есть личность, въ ея свободномъ развитіи: «покуда, г. М... З... К... (подъ такимъ псевдонимомъ скрылъ себя Самаринъ), во всѣхъ перемѣнахъ общественнаго быта въ наше время я вижу одно очень высказанное стремленіе: дать человѣку, личности сколь возможно болѣе развитія... Въ концѣ такого развитія предвидится не царство абсолютнаго закона, а совершенно свободная дѣятельность лица»; абсолютный же законъ сводится къ внѣшней категоріи: «не мѣшай другимъ, не стѣсняй ихъ, ибо безъ этого невозможно общежитіе»... Затѣмъ центръ вопроса переносится на общину, на отношеніе ея къ личности, на отреченіе послѣдней отъ самой себя; все это мы затронемъ въ своемъ мѣстѣ. *Ун-г. 9. 9. 9. 9.*

Прежде чѣмъ обратиться къ оцѣнкѣ всего этого спора и значенія его для рѣшенія проблемы индивидуализма, укажемъ на отношеніе къ этой полемикѣ главныхъ представителей западничества и славянофильства. Сама по себѣ теорія родового быта вовсе ужъ не настолько противорѣчила идеямъ славянофиловъ, также какъ и «теорія примиренія личности» съ обществомъ отнюдь не была враждебна западникамъ: достаточно указать, что Бѣлинскій находилъ въ этомъ отношеніи въ славянофильствѣ здоровое зерно, а П. Кирѣевскій въ своей статьѣ въ «Москвитянинѣ» еще за два года до полемики Самарина съ Кавелинымъ стоялъ на точкѣ зрѣнія теоріи родового быта. Однако, несмотря на это, надо признать, что и Кавелинъ и Самаринъ явились точными выразителями идей двухъ группъ русской интеллигенціи. Бѣлинскій еще за два года до появленія статьи Кавелина высказывалъ тѣ же самыя мысли: «до Петра Великаго—писалъ онъ—въ Россіи развивалось начало семейное и родовое; но не было и признаковъ развитія личнаго... Въ древней Россіи *личность* никогда и ничего не значила, но все значилъ *родъ*» («Сочиненія А. Пушкина», гл. X, 1845 г.). Послѣ появленія «Взгляда на юридическій бытъ древней Россіи» Бѣлинскій всецѣло одобрилъ точку зрѣнія Кавелина и призналъ его приоритетъ: «вы (первый) пустили въ ходъ идею развитія личнаго начала, какъ содержаніе исторіи русскаго народа», писалъ онъ ему 22 ноября 1847 г. (подробнѣе мнѣніе Бѣлинскаго высказано въ письмахъ къ Герцену, см. «Русская Мысль» 1891 и 1892 г. №№ 1-ые). Такъ же одобрительво отнесся къ точкѣ зрѣнія Кавелина и Грановскій; уклоняясь отъ вступленія въ полемику, онъ отозвался на возникшій споръ небольшою статьёй «О родовомъ бытѣ у древнихъ германцевъ» (Собр. соч.; т. I, стр. 167, изд. 1856 г.). Объ отношеніи ко всему этому Герцена—см. его «Старый міръ и

Россія», а главнымъ образомъ его брошюру «Du développement des idées révolutionnaires en Russie», послѣдняя глава которой посвящена спору западниковъ со славянофилами вообще и Кавелина съ Самаринымъ въ частности.

Настолько же солидарны съ Самаринимъ оказались главные представители славянофильства. К. Аксаковъ подробно оспаривалъ теорію родового быта, доказывая, что у славянъ съ древнѣйшихъ временъ было общинное устройство, что «русская земля есть изначала наименѣе патріархальная, наиболѣе семейная и наиболѣе общественная (именно община) земля» (Собр. соч., т. I, стр. 123; см. также стр. 81, 85 и др.). Необходимость добровольнаго самоотреченія личности вполне принимается К. Аксаковымъ, какъ и всѣми славянофилами; отсюда и его теорія Земли и Государства, о которой мы скажемъ ниже. Хомяковъ также отозвался на этотъ споръ, совершенно раздѣляя точку зрѣнія Самарина; но интересно то, что онъ сталъ почти на точку зрѣнія Кавелина въ вопросѣ о судьбахъ развитія личности и почти повторилъ его теорію, придавъ ей вполне оригинальную окраску; быть можетъ даже онъ построилъ эту теорію независимо отъ статьи Кавелина. Въ своемъ «Письмѣ изъ Англии» (1847 г.) Хомяковъ высказываетъ мысль, что социальная динамика имѣетъ въ основѣ параллелограммъ двухъ силъ: силы самобытной жизни и разумной силы личности (Собр. соч., т. I, стр. 127); въ этомъ не трудно видѣть дѣленіе началъ личности и человѣка. Примѣняя свою теорію параллелограмма этихъ двухъ силъ къ внутренней исторіи Россіи, Хомяковъ доказываетъ, что первая сила, сила самобытной жизни (сила органическая, по его выраженію) дала возможность Россіи слиться «въ одну великую Русскую общину»; сила эта «долго не подавляла разумнаго развитія личности», хотя перевѣсъ былъ на ея сторонѣ, вызванный внутренними смутами и внѣшними грозами. Но мало-по-малу этотъ перевѣсъ становился все значительнѣе и ощутительнѣе, такъ что къ началу XVII вѣка «область духа человѣческаго была стѣснена»; стѣсненіе это возбудило сильную реакцію, и началась своего рода борьба за индивидуальность, что и проявилось въ эпоху смутнаго времени, около 1612 г. Интеллигенція того времени—Салтыковы, польская партія—вела борьбу за права человѣка и личности, и даже не питающій къ нимъ симпатіи Хомяковъ признаетъ, что эти западники XVII вѣка были не совсѣмъ неправы. Но сила самобытной жизни восторжествовала, и въ XVII-мъ вѣкѣ мы видимъ только отдѣльныхъ представителей личнаго начала—Котошихина, Хворостинина и другихъ; однако торжество это было вре-

меннымъ. Въ концѣ того же вѣка явился Петръ Великій и даль окончательную побѣду второй силѣ — разумной силѣ личности. Въ настоящее время, по мнѣнію Хомякова, эта сила окончательно задавила первую, органическую: вотъ почему славянофилы и должны относиться отрицательно къ петровской реформѣ («По поводу Гумбольдта», 1849 г.). Во всемъ этомъ много оригинальнаго, но есть и варіаціи на тему, затронутую Кавелинымъ; во всякомъ случаѣ и по этому эскизу соціальной динамики Россіи можно судить, что адресованныя славянофильству обвиненія въ тенденціи «приниженія» личности были весьма мало обоснованы, равно какъ и обвиненія, направленныя противъ западничества и укоряющія его въ крайнемъ индивидуализмѣ.

Дѣйствительно, этотъ споръ славянофиловъ и западниковъ, за которымъ мы только-что слѣдили шагъ за шагомъ, основывался въ своей общей части на взаимномъ непониманіи. Мы видѣли, что Самаринъ обвинялъ своихъ противниковъ прежде всего и главнымъ образомъ въ крайнемъ соціологическомъ номинализмѣ; онъ предполагалъ, что они берутъ человѣка «внѣ общества», «en dehors de la société», считаютъ общество ограниченіемъ личности. Насколько такое обвиненіе бьетъ мимо цѣли—ясно уже изъ примѣра Бѣлинскаго, который неоднократно подчеркивалъ свое пониманіе общества, какъ начала восполняющаго личность: соціологическимъ ультра-индивидуализмомъ онъ не былъ никогда, также какъ и всѣ западники сороковыхъ и пятидесятыхъ годовъ. А между тѣмъ Самаринъ, вооружившись Луи Бланомъ, именно въ этомъ пунктѣ побѣдоносно уничтожалъ соломенное чучело собственной работы, полагая, что побиваетъ западничество. «Индивидуализму» Луи Блана западники были настолько же враждебны, какъ и славянофилы, такъ какъ полное подчиненіе общественныхъ интересовъ личнымъ, эгоистическимъ, признаніе человѣка единодержавнымъ судьей всего окружающаго, поставленіе его «внѣ общества» и надъ обществомъ—все это составляетъ именно тотъ соціологическій ультра-индивидуализмъ, который является логическимъ слѣдствіемъ номинализма и отъ котораго западники были настолько же далеки, какъ и славянофилы.

Западники впали въ противоположную крайность, обвиняя славянофильство въ соціологическомъ идеализмѣ и въ рѣзкомъ антииндивидуализмѣ (напоминаемъ читателямъ, что, согласно нашей терминологіи, соціологическій идеализмъ противопоставляется номинализму). Яркіе соціологическіе индивидуалисты, страстные поклонники реальной личности, ставившіе ее «выше общества, выше человечества», западники не могли равнодушно относиться къ теоріи «приниженія»

личности, якобы проповѣдуемой славянофильствомъ. Надо признать дѣйствительно, что въ своемъ противодѣйствіи крайностямъ ультраиндивидуализма славянофилы иногда впадали въ противоположную крайность — въ анти-индивидуализмъ, признавая полное ничтожество личности не только въ общемъ ходѣ исторіи, но и въ индивидуальной жизни; въ интересномъ «Разговорѣ въ подмосковной» (1856 г.) Хомяковъ высказываетъ это, ставя точки надъ і. «...А работа собственнаго, личнаго ума? Вы ее ставите ни во что?» — спрашиваетъ одинъ изъ участниковъ разговора, западникъ Запутинъ (фамилія, намекающая одновременно и на «западные» взгляды ея носителя, и на «запутанность» его идей...): «Именно ни во что, — отвѣчаетъ Тульневъ (онъ же Хомяковъ, какъ помѣщикъ Тульской губерніи):— жизнь личная, отвлеченная отъ общества народнаго сама по себѣ такъ скудна, такъ малообъемлюща»..., что не можетъ цѣниться дорого (Хомяковъ; Собр. соч., т. I, стр. 568). Въ произведеніяхъ славянофиловъ можно найти десятки такихъ мѣстъ, приводившихъ въ негодованіе западниковъ, которые видѣли въ нихъ проявленія теоріи приниженія личности; казалось бы, дѣйствительно, подобныя мнѣнія убѣдительнымъ образомъ подтверждаютъ анти-индивидуализмъ славянофильства, но на дѣлѣ въ такое толкованіе надо внести существенную поправку. Подобныя анти-индивидуалистическія положенія славянофильства были только реакціей его на тотъ ультра-индивидуализмъ, который оно ошибочно видѣло въ западничествѣ; вообще же говоря, анти-индивидуализмъ этотъ отнюдь не былъ Standpunct'омъ славянофильскихъ воззрѣній. Тотъ самый Хомяковъ, который считалъ жизнь личную, внѣ общества, ни во что, признавалъ въ то же время развитіе начала личности необходимымъ; «въ двухъ видахъ является трудъ чело-вѣчества, — писалъ Хомяковъ: — въ развитіи общества и въ развитіи личностей»; на долю Россіи выпало первое, но пора обратиться и ко второму (Собр. соч., т. I, стр. 633 — 5; «По поводу малороссійскихъ проповѣдей», 1857 г.). Здѣсь Хомяковъ повторяетъ свою прежнюю теорію параллелограмма двухъ силъ — національности и личности; но раньше онъ считалъ, что особенно желательно усиленіе первой, теперь онъ находитъ необходимымъ развитіе второй. И это общее мнѣніе всего славянофильства въ его отношеніи не къ чело-вѣку, а къ личности: рѣзко возставая противъ крайностей соціологическаго индивидуализма, славянофильство не только не шло противъ личности, какъ этического начала, а напротивъ, выставляло ее на первое мѣсто. И Аксаковъ, идя по стопамъ Хомякова, подобно ему признавалъ, что начало личности слабо развито въ Россіи и что развитіе его жела-

тельно; при этомъ онъ тщательно отгораживалъ личность, какъ понятіе этическое, отъ человѣка, какъ понятія соціологическаго, а потому и противопоставлялъ «западное начало индивидуализма» «русскому общинному началу» (см. передовую статью въ газетѣ «День», 19 окт. 1863 г.). Въ этомъ отношеніи къ общинному началу нужно искать рѣшеніе славянофильствомъ проблемы индивидуализма.

До сороковыхъ годовъ молодая русская интеллигенція стремилась за предѣлы предѣльнаго и не видала того, что совершалось подъ ея ногами. Славянофилы первые, несмотря на весь свой философскій романтизмъ, попытались найти на реальной почвѣ точку опоры и крѣпко ухватились за *общину*. Насколько почва эта была у славянофильства реальной—это мы сейчасъ увидимъ, но во всякомъ случаѣ несомнѣненъ тотъ фактъ, что славянофилы первые «открыли общину» (и помогли ее открыть въ 1843 г. «прусскому регирунгсрату Гакстгаузену», какъ иронически называетъ его К. Марксъ); они не только «открыли» общину, но и поставили ее во главу угла всего своего міровоззрѣнія. Однако—и это надо теперь же подчеркнуть—такіе типичные романтики, какими были славянофилы, не могли съ самаго же начала посмотреть на общину, какъ на реальный факторъ громадной важности; они искали въ общинѣ поддержки своимъ нравственнымъ запросамъ, они искали помощи въ борьбѣ съ «западнымъ началомъ индивидуализма», съ эгоистическимъ началомъ разложенія и разединенія. Вотъ почему для славянофиловъ община была не только нѣкоторой *экономической* концепціей соціологическаго порядка, но прежде всего и главнымъ образомъ—носителемъ нѣкоторой *этической* нормы; уже на чисто этическомъ базисѣ, въ представленіи славянофиловъ, основывались тѣ или иныя формы и функціи общины поземельной.

Общинное начало выдвигалось славянофилами прежде всего противъ соціологическаго номинализма, противъ теоріи искусственной ассоціаціи, якобы исповѣдуемыхъ западничествомъ; во-вторыхъ, начало это противопоставлялось началу эгоистическаго преобладанія личности, якобы проповѣдуемаго тѣми же западниками; такимъ образомъ, вооружившись общиной, славянофилы вели борьбу и съ соціологическими и съ этическими концепціями своихъ противниковъ. Прежде всего славянофилы старались показать, что община отнюдь не подавляетъ собою личности—и этимъ явно показали всю необоснованность направленныхъ противъ нихъ обвиненій въ анти-индивидуализмѣ. «Личность въ Русской общинѣ не подавлена,—писалъ, напримеръ, К. Аксаковъ:—она только лишена своего буйства, эгоизма,

исключительности... Личность поглощена въ общинѣ только эгоистической стороною, но свободна въ ней, какъ въ хорѣ». Въ другомъ мѣстѣ К. Аксаковъ такъ варьируетъ свое мнѣніе: «основа Русской общины вполнѣ истинна,—утверждаетъ онъ;—личность признается въ ней въ своей свободѣ, но не въ произволѣ своемъ; она не терпится въ общинѣ лишь во лжи своей, въ эгоистическомъ своемъ бунтѣ» (Собр. соч.; т. I, стр. 595—6, 303 и др.). Конечно, все это сказано очень неопредѣленно, но во всякомъ случаѣ ясно, что К. Аксаковъ, отрицая ультра-индивидуалистическія тенденціи, въ то же время признаетъ теоретически свободу личности въ общинѣ. Въ переводѣ этихъ мыслей на практической языкъ славянофилы нѣсколько расходились другъ съ другомъ. Личность не терпится въ общинѣ лишь въ своей исключительности, въ своей лжи, въ своемъ эгоистическомъ бунтѣ—все это прекрасно, но вотъ, напримѣръ, круговая порука—стѣсняетъ ли она личность или нѣтъ? Переходя на эту практическую почву, славянофилы остались тѣми же романтиками, какими были всегда: они не сѣмѣли произвести анализъ и разложить общину на элементы органическіе, цѣнные и наносные, искажающіе самый смыслъ общины. Круговая порука—это частный, реальный фактъ; для славянофиловъ же община была важна, какъ этическая, идеальная концепція. Вотъ почему славянофилы вполнѣ безразлично отнеслись и къ факторамъ, дѣйствительно подавляющимъ личность въ общинѣ. Для Хомякова, напримѣръ, и круговая порука является вполнѣ положительнымъ факторомъ поземельной общины (см., напр., его статью «О сельскихъ условіяхъ», 1842 г.; Собр. соч.; т. I, стр. 419 и сл.), въ чемъ однако ему впоследствии противорѣчилъ Самаринъ. Впрочемъ Хомяковъ вообще отказывался понимать постановку вопроса о подавленіи личности общиной, разъ этотъ вопросъ ставится не съ точки зрѣнія ультра-индивидуализма; въ своемъ спорѣ съ эпигонами западничества онъ вполнѣ опредѣленно высказалъ, что не понимаетъ нападокъ на общину во имя свободы личности, а готовъ скорѣй понять даже требованіе уничтоженія общины, если «во имя личнаго произвола нападаютъ на нее тѣ, которые вообще протестуютъ за лицо (der Einzelne) противъ общества (народа): здѣсь есть цѣлѣсообразность» («О современныхъ явленіяхъ въ области философіи», 1859 г.; Собр. соч., т. I, стр. 290; Хомяковъ намекаетъ здѣсь на М. Штирнера). Или признай общину во всемъ ея цѣломъ, со всѣми ея историческими наращениями, или требуй ея уничтоженія; или—или: ничего третьяго Хомяковъ не признаетъ и отнимаетъ этимъ у себя всякую возможность критическаго отношенія къ общинѣ, которая для него имѣетъ цѣну

только какъ этическая концепція. И однако самъ Хомяковъ видѣлъ въ идеальной славянофильской общинѣ и хорошія и дурныя стороны; онъ только не умѣлъ разложить ихъ анализомъ, что впервые сдѣлало, какъ мы увидимъ, народничество. Во всякомъ случаѣ Хомяковъ признавалъ, что общиннымъ началомъ проникнута вся народная жизнь; онъ часто говорилъ шутя, что русскіе люди и въ рай могутъ попасть только деревнями, общинами: одного мужичка, пожалуй, и не пропустили бы, ну, а общину нельзя не пропустить... Въ этой шуткѣ видна глубокая мысль, отрицательная половина которой впослѣдствіи такъ рельефно была поставлена впередъ Достоевскимъ въ его теоріи виновности каждаго за всѣхъ; у Хомякова — наоборотъ, каждый спасается всѣми... И здѣсь община взята съ ея этической стороны. Наконецъ, Самаринъ глубже всѣхъ другихъ славянофиловъ рѣшилъ вопросъ о подавленіи личности общиной, утверждая, что высшая степень свободы личности—ея добровольное смиреніе (мысль, также подробно развитая Достоевскимъ); «общинный бытъ основанъ не на личности... — утверждалъ Самаринъ, — но онъ предполагаетъ высшій актъ личной свободы и сознанія — самоотреченіе. Говоря о Достоевскомъ, мы увидимъ ошибочную сторону этой мысли; во всякомъ случаѣ ясно, что она предполагаетъ высшую свободу личности и не требуетъ подавленія ея: она не только не ведетъ къ «приниженію» личности, но, наоборотъ, является выраженіемъ этического индивидуализма славянофильства.

Этический индивидуализмъ на почвѣ религіознаго романтизма— вотъ основной пунктъ міровоззрѣнія славянофиловъ (это какъ нельзя ярче сказалось въ ихъ теоріи общины); *соціологическій индивидуализмъ на почвѣ реализма*—вотъ основной пунктъ міровоззрѣнія западниковъ. Западники отнюдь не относились къ общинѣ отрицательно, тѣмъ болѣе, что считали восхваленіе общиннаго начала славянофилами примѣненіемъ соціалистическихъ идей Запада къ русской почвѣ (см. напр., письмо Бѣлинскаго къ Анненкову, 15 февр. 1848 г.); но въ то же самое время западники признавали этическую подоплеку реальной общины только функціей поземельныхъ отношеній. Такимъ образомъ отношеніе западниковъ къ этическому индивидуализму славянофильства было вполне тождественно отношенію славянофиловъ къ соціологическому индивидуализму западничества: обѣ партіи не могли прийти къ соглашенію, такъ какъ стояли на совершенно различныхъ плоскостяхъ типовъ мышленія—романтическаго и реалистическаго. Своей теоріей «этической общины» славянофилы выразили весь свой глубокій этический индивидуализмъ, еще болѣе

отбняемый нѣкоторыми частностями ихъ ученія о Землѣ и Государствѣ.

Основа знаменитой теоріи К. Аксакова о Землѣ и Государствѣ заключается, какъ извѣстно, въ слѣдующемъ: въ славянствѣ основной быть — общинный, безъ внѣшняго принудительнаго устройства, съ правдой внутренней; поэтому общинная Земля не желала сама госу- дарствовать и добровольно призвала Государство какъ внѣшнюю форму, какъ внѣшнюю правду. Земля и Государство сильны только другъ другомъ: первая не вмѣшивается въ управленіе, второе не стѣ- сняетъ внутренней свободы Земли. Землѣ—сила мнѣнія, Государству— сила власти; на сторонѣ Земли—свобода слова, на сторонѣ Государ- ства—свобода дѣйствія. Чтобы узнать мнѣніе Земли, Государство со- зываетъ, когда это ему покажется нужнымъ, Земскій Соборъ изъ выборныхъ людей всѣхъ сословій и классовъ. Не останавливаемся на частностяхъ этой теоріи сентиментальнаго романтизма въ области политики, теоріи, приводившей въ такое негодованіе западниковъ, крѣпко стоявшихъ на почвѣ политическаго реализма; за подробно- стями отсылаемъ читателя къ первоисточникамъ («Объ основныхъ — началахъ русской исторіи», 1849 г.; Собр. соч. К. Аксакова, т. I; «О внутреннемъ состояніи Россіи», записка К. Аксакова, пред- ставленная: Александру II въ 1855 г., — напечатана впервые въ «Руси» 1881 г., №№ 25—28). Въ этой теоріи насъ интересуеетъ не ея поли- тическая наивность, а ея глубокой этической индивидуализмъ въ той ея части, гдѣ обосновываются права Земли, права народа на полную внутреннюю свободу, на свободу внутренняго самоопредѣленія.

Начать съ того, что славянофилы, такъ ожесточенно возставшіе противъ примата личности надъ обществомъ, въ этой теоріи не менѣе рѣзко возстали на подавленіе личности и общества государствомъ. Со- вершенно не критически смѣшивая понятія «націи» и «народа», они въ то же самое время тщательно разграничивали понятія «народа», «обще- ства» и «государства». *Народъ*, по опредѣленію И. Аксакова, есть цѣль- ный духовный организмъ (это направлено противъ соціологическаго номинализма), обладающій даромъ безсознательнаго творчества, при- мѣромъ котораго является языкъ. *Государство* есть внѣшнее опредѣ- леніе, данное себѣ народомъ. *Общество* стоитъ между народомъ и го- сударствомъ, являясь средой, въ которой совершается сознательная дѣя- тельность народа; общество есть народъ самосознающій. Въ этомъ, вообще говоря, мало удачномъ опредѣленіи и подраздѣленіи особенно интересно пониманіе славянофильствомъ общества и государства. Оче- видно, что общество въ пониманіи славянофиловъ есть не что иное

какъ интеллигенція; это особенно ясно видно изъ подчеркиваемой И. Аксаковымъ внѣсословности и внѣклассовости общества: общество, по его опредѣленію, не есть «ни сословіе, ни цехъ, ни корпорація, ни кружокъ... Это даже не собраніе, а совокупная дѣятельность живыхъ силъ, выдѣляемыхъ изъ себя народомъ»; основнымъ признакомъ общества И. Аксаковъ считаетъ духовное творчество, а главнымъ проявленіемъ послѣдняго—литературу. Появленіе такой интеллигенціи объясняется имъ какъ процессъ индивидуализаціи въ самосознающемъ народѣ: «личность, поглощаемая въ *народъ*, существующая и дѣйствующая въ немъ не сама по себѣ, а какъ часть, атомъ народнаго организма, получаетъ вновь свое значеніе въ обществѣ» (И. Аксаковъ; Собр. соч., т. II, стр. 36—40). Все это, во-первыхъ, глубоко вѣрно, а во-вторыхъ, лишній разъ показываетъ полную необоснованность обвиненій славянофильства въ анти-индивидуализмъ, въ тенденціи «приниженія» личности; еще болѣе сказалось это въ отношеніи славянофиловъ къ государству. «Земля», включающая въ себя и народъ и общество и являющаяся представительницей начала и общиннаго и личнаго, противопоставлялась славянофилами Государству, какъ началу принужденія и ограниченія. Для К. Аксакова на первомъ планѣ стоялъ народъ, а отчасти и личность, поскольку она является отраженіемъ духа народа и его интересовъ (взглядъ этотъ отчасти перешелъ, какъ мы увидимъ, въ народничество семидесятыхъ годовъ); государство для К. Аксакова—это кора дерева, народъ и общество, проявляющееся въ личности—его сердцевина, и «не въ томъ сила, крѣпка ли кора, а въ томъ сила, здорова ли сердцевина». Приводя эти слова своего брата, И. Аксаковъ прибавляетъ: «общественный и личный идеалъ челоуѣчества стоитъ выше всякаго совершеннѣйшаго государства» (ib., II, 19). Эта яркая формула индивидуализма отгнѣняется еще рельефнѣе рѣзко отрицательнымъ отношеніемъ славянофильства къ государству, какъ таковому. «Государство, какъ принципъ — зло», категорически заявляетъ К. Аксаковъ, а въ другомъ мѣстѣ дополняетъ; «ложь лежитъ не въ той и не въ другой формѣ Государства, а въ самомъ государствѣ, какъ идеѣ, какъ принципѣ; ...надобно говорить не о томъ, какая форма хуже и какая лучше, какая форма истинна, какая ложна, а о томъ, что государство, какъ государство, есть ложь» (К. Аксаковъ; Собр. соч., т. I, стр. 60 и 241). Подчеркиваемъ здѣсь несомнѣнную *анархистскія концепціи въ славянофильствѣ*. Своеобразный анархизмъ Толстого, а главнымъ образомъ Достоевскаго и религіозныхъ романтиковъ ХХ-го вѣка ведетъ свое начало по прямой линіи отъ славянофильства, какъ мы это еще увидимъ.

Передъ нами выясняется такимъ образомъ въ своихъ общихъ чертахъ міровоззрѣніе славянофильства. Исходя изъ христіанской морали, религіознаго романтизма и философскаго анти-индивидуализма, славянофильство выдвигало на первый планъ безусловное достоинство человѣческой личности, базировалось на *этическомъ индивидуализмѣ*; въ то же время, выдвигая впередъ принципъ общиннаго начала, славянофильство боролось съ крайностями социологическаго номинализма и ультра-индивидуализма. Возставая противъ государства за общество и за личность, славянофильство еще болѣе углубляло свою точку зрѣнія, свой этическій индивидуализмъ: права человѣка, права личности оно фактически основывало на теоріи естественнаго права, которая находила твердую точку опоры въ его религіозныхъ воззрѣніяхъ. «Человѣкъ созданъ отъ Бога существомъ разумнымъ и говорящимъ. Дѣятельность разумной мысли, духовная свобода есть призваніе человѣка. Свобода духа болѣе всего и достойнѣе всего выражается въ свободѣ слова. Поэтому свобода слова—вотъ неотъемлемое право человѣка»—такъ обосновывалъ К. Аксаковъ (въ цитированной нами выше «Запискѣ») естественныя права личности, и повторялъ тѣ же мысли въ своемъ стихотворномъ панегирикѣ «Свободному слову»:

О, слово даръ Бога святой!..
 О, духа единственный мечъ —
 Свободное слово!..

Индивидуалистическая теорія естественнаго права завершала собою, такимъ образомъ, міровоззрѣніе славянофиловъ.

Придя къ такому выводу, мы видимъ, на какомъ глубокомъ недоразумѣніи былъ въ сущности основанъ весь споръ славянофильства и западничества по вопросу о рѣшеніи проблемы индивидуализма. Конечно, между этими двумя теченіями русской мысли лежала цѣлая пропасть: романтизмъ и мистицизмъ славянофиловъ—реализмъ и рационализмъ западниковъ; философскій индивидуализмъ западниковъ—философскій универсализмъ славянофиловъ; признаніе особаго этическаго пути развитія Россіи славянофилами—отрицаніе его западниками,—все это было непримиримымъ противорѣчіемъ двухъ группъ интеллигенціи, все это было той пропастью, черезъ которую, только атрѣшившись и отъ западничества и отъ славянофильства, можно было перебросить мостъ. Не трудно было найти и то наиболѣе узкое мѣсто пропасти, гдѣ можно было, даже не перекидывая моста, перешагнуть съ одного края на другой; края пропасти почти сходились въ одномъ мѣстѣ, именно въ томъ, которое возбуждало наиболѣе ожесточенную борьбу

и казалось наиболее раздѣляющимъ враждебныя стороны: мы говоримъ о проблемѣ индивидуализма. *Соціологическій индивидуализмъ западничества и этической индивидуализмъ славянофильства былъ рѣшеніемъ съ двухъ различныхъ сторонъ одной и той же проблемы, рѣшеніемъ взаимно-дополнительнымъ и истиннымъ только въ своей цѣлостности.* Славянофилы и западники сами не сознавали, до какой степени близко подошли они другъ къ другу какъ-разъ тамъ, гдѣ они считали себя раздѣленными неизмѣримымъ разстояніемъ...

Герценъ первый перебросилъ мостъ отъ западничества къ славянофильству, отчасти предшествуемый въ этомъ Бѣлинскимъ, какъ мы отмѣтили въ предыдущей главѣ. Синтезъ славянофильства и западничества былъ однако уже подготовленъ самою жизнью, такъ какъ, несмотря на великій идейный расколъ среди русской интеллигенціи, она все время была твердо объединена общей ненавистью; цѣли преслѣдовала она разныя, но врага имѣла одного, и этимъ врагомъ была, конечно, система официальнаго мѣщанства. Въ этой ненависти К. Аксаковъ сходилъ съ Чаадаевымъ, Хомяковъ съ Бѣлинскимъ, Кирѣевскій съ Грановскимъ. Еще задолго до горделиваго заявленія системы официальнаго мѣщанства, что прошлое Россіи—изумительно, настоящее—болѣе чѣмъ великолѣпно, а будущее превзойдетъ самую смѣлую ожиданія, Чаадаевъ отвѣтилъ на него своимъ знакомымъ уже намъ «Философическимъ письмомъ», доказывая, что «прошедшее Россіи—пусто, настоящее—невыносимо, а будущаго для нея вовсе нѣтъ» (такъ формулируетъ, хотя и не совсѣмъ точно, положенія Чаадаева Герценъ—«Былое и думы», II, 303). Славянофилы смотрѣли, конечно, болѣе оптимистично и на прошлое, до-петровское время, и особенно на будущее, когда Россія обновится, разорветъ бюрократическія путы и пойдетъ по старому, завѣщанному исторіей пути союза Земли съ Государствомъ, однако на настоящее они смотрѣли не менѣе мрачно, чѣмъ Чаадаевъ. Россія эпохи официальнаго мѣщанства была въ ихъ глазахъ.

..... полна неправдой черной
И игомъ рабства клеймена,
Безбожной лести, лжи тлетворной
И лѣни мертвой и позорной
И всякой мерзости полна...

(Хомяковъ).

И. Аксаковъ съ негодованіемъ говоритъ объ «удушающемъ принципѣ» системы официальнаго мѣщанства, а К. Аксаковъ въ своей «Запискѣ» государю характеризуетъ эту «угнетательную систему» рѣзкими штри-

хами. «Къ чему же ведетъ такая система?—спрашиваетъ онъ, и отвѣчаетъ: — къ полному безучастію, къ полному уничтоженію всякаго человѣческаго чувства въ человѣкѣ... Эта система, если бы могла успѣть, то обратила бы человѣка въ животное, которое повинуется не разсуждая и не по убѣжденію»... «Неужели найдется правитель-ство,—съ ядовитой наивностью продолжаетъ К. Аксаковъ,— которое предположить себѣ такую цѣль? Тогда въ человѣкѣ погибъ бы чело-вѣкъ: изъ чего же живетъ человѣкъ на землѣ, какъ не изъ того, чтобы быть человѣкомъ въ возможно полномъ, возможно высшемъ смыслѣ»? Въ послѣдней фразѣ снова просвѣчиваетъ этической инди-видуализмъ славянофильства, но въ настоящую минуту насъ интере-суетъ не онъ, а та общая ненависть къ эпохѣ и системѣ официаль-наго мѣщанства, которую мы находимъ и у западниковъ и у славяно-филовъ. Славянофильство было рѣзкимъ протестомъ противъ бюро-кратически-мѣщанскихъ формъ, образовавшихъ послѣ Петра свое-образную официально-мѣщанскую «бионовщину», по выраженію Гер-цена; западничество, ставившее человѣческую личность выше обще-ства, выше челоѣчества, было настолько же рѣзкимъ протестомъ противъ эпохи и системы, подавляющей личность, противъ фельдъ-егерской тройки», по выраженію того же Герцена. И каково бы ни было разногласіе двухъ фракцій русской интеллигенціи, какъ ни глубоко заходилъ ихъ расколъ, но они сходились вполнѣ въ своей не-нависти къ официальному мѣщанству и въ своемъ отвращеніи къ мѣщанству вообще (отношеніе къ этическому мѣщанству Бѣлинскаго намъ хорошо извѣстно; для характеристики такого же отношенія славянофильства отсылаемъ читателя къ передовой статьѣ И. Аксакова въ газетѣ «День», 4 ноября 1861 г.). Это была та общая почва, на которую и славянофильство и западничество были поставлены самой жизнью, какъ союзники противъ общаго врага. У Герцена на эту тему написана интересная сценка «Русскіе въ Парижѣ», въ которой главными дѣйствующими лицами являются Славянофилъ и Западникъ, оба рѣзко противорѣчащіе представителямъ эпохи официально-мѣ-щанства, Сенатору, Камергеру и Полковнику; правда, они расходятся во многомъ, но въ общемъ они даютъ дружный отпоръ представите-лямъ отмирающей системы («Колоколь», 15 марта 1858 г.).

Итакъ, общая ненависть къ мѣщанству, одна и та же, но не одинаковая любовь къ челоѣческой личности—вотъ западничество и славянофильство въ отношеніи къ мѣщанству и индивидуализму; великій расколъ русской интеллигенціи не коснулся этихъ двухъ сто-ронъ, свойственныхъ русской интеллигенціи во всѣ времена ея суще-

ствованія. Вотъ почему въ концѣ концовъ оказалось, что многое и многое въ спорѣ славянофиловъ и западниковъ было споромъ изъ-за словъ или сплошнымъ недоразумѣніемъ. Герценъ первый ясно увидѣлъ общность и ненависти и любви двухъ враждебныхъ становъ нашей интеллигенціи: «у насъ была одна любовь, но не одинакая — заявилъ онъ въ послѣдствіи:—...мы, какъ Янусъ, или какъ двуглавый орелъ, смотрѣли въ разныя стороны въ то время, какъ *сердце билось одно*» («Колоколь», 15 января 1861 г.; «Былое и думы», II, 345). И это одно сердце позволяло надѣяться, что великій расколъ кончится примиреніемъ, что головы двуглаваго орла обратятся въ одну сторону, что два лица Януса сольются въ одно.

Это случилось раньше, чѣмъ можно было предполагать, и какъ-разъ въ то самое время, когда разногласіе между западниками и славянофилами дошло, казалось, до крайняго предѣла. Прежде чѣмъ перейти къ этому событію въ исторіи русской мысли, мы заглянемъ немного впередъ и въ общихъ чертахъ прослѣдимъ продолженіе этого спора; далеко мы, однако, не пойдемъ, такъ какъ уже въ шестидесятыхъ годахъ началось вырожденіе и разложеніе западничества и славянофильства. Сѣмена разложенія оба эти теченія русской мысли таили въ своей глубинѣ. Начать съ того, что славянофильство въ сентиментальномъ романтизмѣ своего политическаго міровоззрѣнія несомнѣнно имѣло элементъ того, что можно назвать *консервативнымъ доктринерствомъ*; несмотря на всѣ свои «свободолюбивыя мечты», славянофильство было, конечно, тѣмъ лицомъ двуликаго Януса, которое смотрѣло въ прошедшее. Рецептъ славянофильства, панацея отъ всѣхъ золъ и бѣдъ, угнетающихъ Россію—вычеркнуть весь петербургскій періодъ исторіи и начать свое развитіе «снова-здорово»—рецептъ этотъ вызвалъ, еще при первыхъ проблескахъ славянофильства, ироническій отвѣтъ Лермонтова: «прекрасное средство! если бы тебѣ твой докторъ только такіе рецепты предписывалъ, то я быюсь объ закладъ, что ты теперь не сидѣлъ бы за столомъ, а лежалъ бы на столѣ»... Этимъ политическимъ романтизмомъ затемнялись многія цѣнныя воззрѣнія славянофильства; эта же политическая и социальная близорукость заставляла славянофиловъ считать неприкосновенными не только интересы, но и мнѣнія народа, въ чемъ также проявлялось ихъ консервативное доктринерство. Свое этическое пониманіе общины славянофилы считали непререкаемымъ и не только не видѣли въ общинѣ темныхъ сторонъ, но даже не находили необходимости въ ея дальнѣйшемъ развитіи. Пользуясь терминами народничества семидесятыхъ годовъ, мы могли бы сказать, что для славянофиловъ община была идеа-

ломъ не только какъ *типъ*, но и какъ *степень* развитія, въ чемъ опять-таки сказалось ихъ консервативное доктринерство. (Интересное изложеніе взглядовъ славянофильства на общину можно найти у И. Аксакова, въ его передовой статьѣ въ газетѣ «День» 14 окт. 1861 г.). Въ шестидесятихъ годахъ славянофилы силою обстоятельствъ были вынуждены стать на практическую почву при рѣшеніи вопроса объ общинѣ и отъ общины этической перейти къ разработкѣ теоріи общины поземельной; всѣмъ извѣстны въ этой области заслуги Самарина. Но уже и въ это время (1856—1861 гг.) главное руководительство движеніемъ принадлежало не славянофиламъ, а народникамъ различныхъ отбѣнковъ—Герцену, Чернышевскому; послѣ же 1861 г. славянофильство быстрыми шагами приближалось къ вырожденію, переходя отъ консервативнаго доктринерства къ доктринерству реакционному.

Такая же горькая участь постигла и западничество. Еще въ эпоху террора оффиціального мѣщанства западники понесли тяжкія потери въ своихъ рядахъ. Въ 1848 г. умеръ Бѣлинскій и въ томъ же году окончательно отпалъ отъ западничества Герценъ, годомъ ранѣе уѣхавшій за границу. Грановскій медленно умиралъ, завидуя «умершему во-время» Бѣлинскому и во-время эмигрировавшему Герцену; старшее поколѣніе западниковъ мало-по-малу сходило со сцены: послѣдними западниками Герценъ считаетъ Бѣлинскаго и Грановскаго, умалчивая о себѣ. Появились на сцену эпигоны западничества, люди иногда очень талантливые (напр., Чичеринъ), но доведшіе до абсурда основныя положенія западниковъ и обратившіе западничество въ *либеральное доктринерство*, по выраженію Герцена. Эпигоны западничества прежде всего стали въ оппозицію славянофильству по вопросу объ общинѣ. Чичеринъ напалъ на патріархальную теорію общины; доказывая, что русская община не родовая, но государственная, перешедшая въ послѣднюю стадію черезъ фазисъ владѣльческой общины; славянофилы доказывали противоположное, а именно, что русская община родовая по происхожденію, артельная по состоянію. Чичеринъ во многомъ былъ правъ, но въ эту эпоху начала шестидесятихъ годовъ теоретико-историческіе вопросы отошли на задній планъ; интересовало не происхожденіе общины, а ея современное состояніе. Поэтому эпигоны западничества напали на самую общину, на ея основную идею, выставляя въ противовѣсъ ей теорію фритредерства, какъ прямое слѣдствіе соціологическаго индивидуализма старшихъ западниковъ. Объ этомъ такъ называемомъ «экономическомъ либерализмѣ» и «экономическомъ индивидуализмѣ» у насъ рѣчь будетъ позднѣе: теперь за-

мѣтимъ только, что всю анти-индивидуалистичность этой якобы индивидуалистической теоріи впервые вскрылъ Чернышевскій, а за нимъ и народничество семидесятыхъ годовъ. На первый взглядъ дѣйствительно казалось, что эпигоны западничества идутъ по стопамъ Бѣлинскаго, ставившаго личность выше общества и человѣчества, проповѣдая теорію *laissez faire, laissez aller*, принципъ полной свободы конкуренціи, отрицаніе протекціонизма, невмѣшательство государства въ экономическія отношенія и т. п. Отсюда исходили нападки русскаго экономическаго либерализма на общину, требованіе освобожденія крестьянъ безъ земли, въ цѣляхъ быстраго развитія промышленности и пр., и пр., и пр.; мы уже встрѣчались съ этими требованіями экономическаго либерализма еще въ эпоху декабристовъ—вспомнимъ Н. Тургенева. Подобныя требованія сдѣлали изъ эпигоновъ западничества безсознательныхъ идеологовъ зарождавшейся тогда крупной буржуазіи. Доведя до крайности принципы соціологическаго индивидуализма стараго западничества въ ихъ примѣненіи къ экономикѣ, эпигоны западничества неожиданно очутились надъ пропастью анти-индивидуализма; не будучи въ состояніи двинуться ни впередъ, ни назадъ, они застыли въ томъ либеральномъ доктринерствѣ, которое было разложеніемъ западничества.

Таковы были судьбы западничества и славянофильства. Консервативное и либеральное доктринерство было осуждено на гибель, и хотя еще въ наши дни можно найти представителей этихъ двухъ выродившихся партій, но мы можемъ совершенно свободно пройти мимо этихъ любопытныхъ ископаемыхъ и считать великій расколъ западниковъ и славянофиловъ оконченнымъ къ тому времени, когда явился человѣкъ, соединившій въ своемъ міровоззрѣніи два отрога русской интеллигенціи. Этимъ человѣкомъ былъ гениальный родоначальникъ народничества — Герценъ, окончательно сформировавшій свое новое міровоззрѣніе къ концу эпохи официальнаго мѣщанства. Этимъ кончился великій расколъ русской интеллигенціи. Двуглавый орелъ снова обратился въ одноглаваго, два лица Януса слились въ одно лицо, и русская интеллигенція, во главѣ съ Герценомъ, быстро пошла впередъ, пробивая дорогу черезъ официальное мѣщанство, на встрѣчу занимающейся зарѣ эпохи шестидесятыхъ годовъ. ✓