

Сергій АВЕРІНЦЕВ

## НОТАТКИ ЩОДО ЄВРОПЕЙСЬКОГО КОНТЕКСТУ РОСІЙСЬКИХ СУПЕРЕЧОК

*Слов'янофіли, Володимир Соловйов, «почвенники»*

Релігійна думка в Росії ХХ століття отримала – після мовчання богословської рефлексії перед ХVІ ст. та спізнілого, провінційного варіанту схоластики у ХVІІ – ХVІІІ ст. – найбільш оригінального розвитку під знаком слов'янофільства, і під кінець століття нові ініціативи на цьому терені неухильно мушили були передбачати огляд на приклад слов'янофілів. Володимир Соловйов, який дуже скоро мав обернутись на запеклого критика російського православного націоналізму, починав як слов'янофіл; а втім, найбільш загальних засад слов'янофільства він не зрікався, строго кажучи, ніколи. Навіть такий російський «європеець», як пост-символіст Вячеслав Іванов, який під впливом Соловйова прийшов у 1926 р. до з'єднання з Католицькою церквою, теж сповідав себе слов'янофілом не лише за часів дружби з В.Ерном, коли писалися статті, що увійшли до збірника «Рідне та вселенське», але й ще під кінець життя, більш ніж через двадцять років після згаданого з'єднання (пор. лист до С.Франка від 18.05.1947; поза слов'янофільським контекстом неможливо зрозуміти «Повість про Светомира Царевича», робота над якою почалася у 1928 р. і продовжувалася до кінця життя).

Хоча феномен слов'янофільства неодноразово ставав і в російській культурі, і поза її межами предметом досить серйозної рефлексії, актуальність цього феномена, що представляється прямо-таки неминущою, його реальна та ілюзорна втягненість у суперечки сьогодення, коли навіть історики, не кажучи вже про есеїстів, говорять не так «про» слов'янофільство, як «за» чи «проти», породжує безліч великих та малих непорозумінь, деякі з яких можуть бути доволі тонкими та невловимими. До того ж слов'янофільство майже не розглядалося скільки-небудь систематично у тому контексті всеєвропейської християнської думки середини ХІХ століття, до якого воно належить. (Ми говоримо саме про

систематичний розгляд під типологічним кутом зору, а не про чисто генетичні вказівки, скажімо, на роль Шеллінга чи німецьких католицьких мислителів як менторів слов'янофільства; особливо далекими від того, про що ми говоримо, подібні вказівки виявляються при оцінливо-полемічній інтенції, коли ідентифікація німецьких витоків покликана являти собою *corpus delicti* при виставленні слов'янофілам рахунку за «несамобутність».)

Занадто часто слов'янофільство оцінюється – все одно, *in bonam partem* чи *in malam partem* – як унікально-російське явище, що виводиться з російських «архетипів», як прояв чи то російського абсурду, що знов-таки стоїть особняком. На ділі ж спроби переорієнтації теології у світі (1) романтичного історизму та (2) забарвленого цим історизмом концепту нації спостерігається у цей час по всій Європі. В Англії заявляє про себе Oxford Movement, що прагне повернутись до втрачених середньовічних цінностей; в Італії та Німеччині діють, часом вступаючи в конфлікти з консерватизмом та «ультрамонтанством» тогочасного католицизму, ліберально та національно настроєні католики: граф Антоніо Розміні-Сербаті, який удостоївся в Росії особливої уваги пізнього слов'янофіла В. Ерна), Йоганн Мікаель Зайлер, а також Йоганн Адам Мелер та інші представники католицької Тюбінгенської школи, пізніше Ігнац Делінгер, який згодом приєднався до лави т. зв. старокатоликів. У Франції тональність була дещо іншою, оскільки сама національна ідея набула однозначніше ліберального забарвлення; можна назвати Домініка Лакордера, згодом відлученого Фелісите Робера де Ламенне та інших ліберально-католицьких діячів, що групувались довкола журналу «L'Avenir».

«Національна» культурна перспектива – одне з ключових понять усього ХХ століття. При цьому долі концепту нації виявляються у ряді відношень парадоксальними, а парадокси – латентними. Парадоксальним є вже те, що концепт нації в його ідеологічному осмисленні був суто новим, започаткованим, власне, за часів Французької революції, яка вперше перетворила слово «nation» із невиразного терміну з не дуже ясним значенням (лат. *patio*) – у поширене гасло; незважаючи на це він виявив абсолютно виняткову здатність на кожному кроці проектувати себе у минуле, вбиратись в історичне та псевдоісторичне вбрання та бурхливо стимулювати розквіт історіографії, фольклористики та інших

видів гуманітарного знання, звернених або до минулого, або до «вічного». В результаті потужної ілюзії, породженої цією його якістю, він доволі швидко починає сприйматись як традиціоналістська ідеологія, природний союзник інших видів традиціоналізму. З цим пов'язаний другий парадокс: концепт нації піднявся на гребені революційних та ліберальних настроїв як альтернатива монархічній ідеї, традиційний монархізм був принципово чужим націоналізмові, бо визначав статус підданого та його обов'язки. Виходячи з відносин останнього зі «своїм» монархом, з присяги цьому монархові та благовоління цього монарха, по суті безвідносно до національного походження підданого, – тоді як націоналізм, навіть із монархічним відтінком, вносить ідейну мотивацію, що є протипоказаним традиційному монархізмові. У першій половині ХІХ століття, коли ліберали Європи були захоплені національною боротьбою греків й кляли антинаціоналістичний за своєю суттю Священний союз, коли декабрист Рилєєв складав цикл патріотичних «дум», коли Микола І послідовно займав прихильну позицію щодо Австрійської монархії та проти національного повстання угорців і з великою недовірою ставився до тих же слов'янофілів (що порушили своєю критикою Петра І табу, важливе для попередніх епох) і т. п., це ще доволі жваво відчувається. Ще Надєждін намагався в тяжку для нього годину виправдовувати перед властями публікацію «Філософського листа» Чаадаєва корисністю для монархії боротьби з національною гордістю; щоправда, його резони не були сприйняті, але сама їхня можливість багато про що говорить. Але мірою просування ХІХ століття до свого кінця монархії Європи й, особливо, Російська монархія вступають у союз зі «своїми» націоналізмами, шукаючи для себе націоналістичної мотивації. При тому ж Миколі І був зроблений важливий крок у цьому напрямку через проголошення знаменитої уваровської формули. Але особливо важливою віхою для Росії був 1881 р. – початок царювання Олександра ІІІ, яке з неможливою раніше послідовністю переорієнтувало режим на офіційну ідеологію націоналізму. Подальший парадокс полягає в тому, що націоналізм, який логічно виключає, здавалося б, імперську ідеологію (вже у ХХ ст. Честертон підкреслював, що саме як англійський націоналіст [він] є противником Британської імперії!), стає наприкінці ХІХ ст. ідейним забезпеченням імперій та

спеціально Російської імперії. Політика насильницької «русифікації» польських, балтійських, фінських земель (т. зв. «західних окраїн»), яка була такою характерною для двох останніх царювань і яка викликала гострий протест Володимира Соловйова, суперечила не лише етиці, що визнає права народів, але й традиційній імперській мудрості, що вимагала від російських монархів, наприклад, до 1830 – 1831 рр. правити Польщею не як «російською» територією, але як польським володінням їхньої корони, що має особливі права (навіть якщо ці права були відібрані Миколою I «як покарання» за повстання, цей акт через усю гостроту та трагічність ситуації принципово виглядав дещо інакше, ніж відібрання у кінці століття традиційних прав у Фінляндії, яку було абсолютно ні за що «карати», просто в ім'я російського націоналізму як самодостатнього принципу). Катерина II та Олександр I ясно розуміли, що саме як імператори вони не можуть дозволити собі бути російськими «царями»; Олександр III та Микола II мріяли бути саме «царями». І особливо парадоксальна, нарешті, тенденція до зближення націоналізму з консервативно сприйнятими цінностями християнської традиції.

З цією, наголосимо ще раз, парадоксальною еволюцією ідеї нації у її поєднанні з іншими ідеями пов'язана дуже важлива подія розумового життя наприкінці минулого століття – те, що було назване у заголовку книжки французького мислителя Жюль'єна Бенда (1867 – 1956) «зрадою клерків» («*La trahison des clercs*», 1927). Дозволимо собі нагадати значення, яке вкладав у цю формулу її творець, граючи на тому, що слово «*clercs*» може означати й вчених «кліриків» середньовіччя, й просто «інтелектуалів», хоча б скільки завгодно антиклерикальних: він хотів сказати, що мислителі, які є такими не схожими, як схоласти середньовіччя та полемісти Просвітництва, мали одну важливу загальну рису – вони однаково виходили з того, що думка повинна мати орієнтири універсалістські, загальні для усього людства, надійно захищені від групових та племінних пристрастей, від ірраціоналізму національної, расової та класової стадності, і постільки зберегли вірність первинному зобов'язанню «клерків»; ця вірність грубо порушується лише тоді, коли приходять мислителі, які шукають не істину, а «німецьку», чи «арійську», чи «пролетарську» істину, чи філософію ірраціонального «життєвого пориву» (*élan vital* Бергсона). Я не

збираюсь обговорювати історичну точність усього комплексу гострих, відверто пристрасних та упереджених тез Бенда. Але християнин може видобути з праці один урок: стає помітним, як, підкоряючись логіці боротьби з антихристиянством енциклопедистів, віруючі християни непомітно для себе приймали погляди, що є філософськи більш чужими для християнського віровчення, ніж тези Просвітництва. Ця загроза з'явилася рано, часом уже на початку ХІХ століття. У свій час Жозеф де Местр, автор книги «Про Папу», без сумніву, вважав себе католицьким апологетом; це не заважало йому заради ефектного випаду проти нехристиянського гуманізму Просвітництва висміювати концепт людини як такої, людини взагалі, наполягаючи на тому, що в реальності зустрічаються лише представники окремих націй, культур та рас – не помічаючи, що одним порухом спростовує засади традиційної церковної антропології! Такий крайній «номіналізм» за часів схоластів не був би прийнятний ані для кого... Щоправда, це було відмічено ще до Бенда – а саме, Володимиром Соловйовим (в його статті про де Местра для енциклопедії Брокгауза – Ефрона). Просвітництво дуже агресивно нападає на традицію церкви, між тим як націоналістичний романтизм підкреслював (і продовжує підкреслювати) свою шану до неї як національної традиції (часом повертаючи деякі душі до церковної огорожі); і не завжди легко углядіти, що схоластика та Просвітництво ведуть свою різку суперечку на одній мові, між тим як новий партнер у суперечці, осипаючи схоластику сумнівними компліментами, впроваджує нову мову, яка часто руйнує саму суть суперечки. Для самосвідомості католицизму був важливим той момент (1926 р., напередодні виходу книги Бенда!), коли Пій ХІ засудив ідеологію Action Française, яка захищала, здавалося б, «bel ordre catholique», але захищала його як французьку національну цінність.

Коли на арену російських дискусій виступили ранні слов'янофіли, тобто за царювання Миколи І, інтелектуальна та соціальна ситуація характеризувались двома важливими «ще не». У площині інтелектуальній, змальована Бендом «зрада клерків» ще не набула достатньо чітких контурів, так що навіть тематизація романтично-національних цінностей користувалась поки скоріш метафізичною, морально-теологічною і в принципі персоналістською, ніж (квазі-)біологічною мовою. В площині соціальній союз між офіційною

імперською політикою та російським націоналізмом (а також, що важливо, панславізмом!) теж ще не став реальністю, що гарантувало для ранніх слов'янофілів незручної, але морально вирашної ролі мирної опозиції «казенщині» та «чиновництву». Сучасники вміли відрізнити Олексія Хом'якова та братів Киреевських від ідеологів офіційного патріотизму. Безперечне свободолюбство ранніх слов'янофілів доходить навіть до деякого мирного анархізму; це добре відчув споріднений їм у цьому відношенні Бердяєв. Небезпечному синтезу патерналізму та глибокого антидержавного афекту у ранніх слов'янофілів ніяк не слід співчувати; однак анархічна нота у будь-якому випадку відокремлювала їх від усього «казенного» (і адекватно відтворювала деяку константу російської ментальності, яка звичайно прикривається фальшивим «державництвом»). Ранні слов'янофіли були скоріш метаполітиками, ніж політиками, що залишало майбутнім поколінням (включаючи згаданих вище Володимира Соловйова та Вяч. Іванова) можливість сприймати всерйоз лише містичну компоненту їхньої думки, відволікаючись не лише від політичних, але й від конфесіоналістських (тобто антикатолицьких) її аспектів. Слов'янофіли вірили в особливе призначення слов'янства і спеціально Росії, вбачаючи його у боротьбі з католицизмом; Соловйов та Вяч. Іванов бачать його, навпаки, у підготовці примирення конфесій, продовжуючи в нього вірити. Коли Достоєвський прийшов до своїх православно-монархічних переконань, часи дуже змінились, що відобразилось хоча б у брутальності його нападок на «жидів» та «ляшків», погано сумісних з минулим *«прекраснодушием»* 40-х років; однак якщо ми будемо бачити у ньому не публіциста *«Щоденника письменника»* з його вражаючими актуально-політичними обсесями, але автора геніальних романів, він виявиться близьким саме раннім слов'янофілам як за прикметою універсалізму своєї аксіології, так і за прикметою мирно-анархічної тенденції. Але згодом стають помітними російські опоненти західництва, подеколи звані «почвениками», в яких напевно виявляється стала вже фактом «зрада клерків», тобто апеляція – (в процесі) захисту православної традиції – до понять (квазі-) біологічних, тобто власне ранньо-расистських: Микола Якович Данилевський та почасти Костянтин Миколайович Леонтьєв. У них не залишається вже нічого від ранньо-слов'янофільського універсалізму, персоналізму,

мирного анархізму, від симпатій до слов'янської свободи, що зазнали різкої, та, треба зізнатись, почасти переконливої критики (пізніше критику цю буде продовжено у праці о. Павла Флоренського «Біля Хом'якова»).

Так починається суперечка щодо слов'янофільської спадщини, яку вів і проти «почвеників», і проти націоналістичної політики офіційного Петербурга Володимир Соловйов. Необхідно підкреслити, що хоча ця суперечка часом доходила до критики Соловйовим окремих аспектів також і раннього слов'янофільства, Соловйов мав підстави вважати, що він, а не його опоненти, є відданим певним слов'янофільським константам. Будучи дуже різким критиком російського націоналізму (і офіціозного союзу між ним та політикою імперії, Соловйов тривалий час пов'язує універсалістські надії з імперським принципом, очищеним від мерзенності націоналізму та сприйнятим у дусі середньовічної утопії Данте («De Monarchia»). Це примушувало його, вступаючи у конфлікт і з російським офіціозом, і з російським лібералізмом, співчувати непопулярній Британській імперії. Незвичайно, але логічно всередині системи мислення Соловйова, імперський принцип не лише не заперечував вселенського магістеріуму папи, але, навпаки, вимагав його та був приречений своєю логікою на союз із ним. (Навіть пізній Соловйов, дуже розчарований подібними утопіями, примушує в «Трьох Розмовах» гнаного Римського первосвященника шукати притулку саме в Росії, хоча там бажане примирення виникає з його зустрічі – перед лицем антихриста – вже не з імператором, але зі старцем Йоаном). Також є логічним, що коли Соловйов став шукати реальних контактів із діячами католицької ієрархії, він направився саме до Йосипа Юрая Штросмайра (1815 – 1905) – не лише поборника єдності християн, але й активного захисника слов'янської («глаголичної») літургії, який спромігся отримати від хорватського народу ім'я Батька Вітчизни, а від офіційного Відня – заборону, якої було накладено на дарування йому кардинальського сану. З точки зору екуменічно переосмисленої ранньо-слов'янської спадщини, Соловйов не міг поводити себе інакше. Звичайно, його «панславізм» – не панславізм офіційного Петербурга, але швидше вже панславізм старого Крижанича.

Москва – Відень

*З російської переклав Ростислав Димерець*