А.А. Тесля

Славянофильский «консерватизм»: между национализмом и либерализмом?

Хотя предметом данной статьи является славянофильский «консерватизм», мы полагаем необходимым прежде всего определить основные параметры нашего понимания феномена консерватизма – и затем уже, на фоне данного понимания, очертить контуры славянофильства в его специфическом положении среди «больших идеологий».

Антиномичность консерватизма

Консерватизм[1] является одной из «трех больших идеологий» (наряду с либерализмом и социализмом), порожденных XIX веком и по сей день определяющих идейный политический ландшафт. В данном случае принципиально отличать консерватизм от всякого рода традиционалистских, охранительных и т.п. направлений политической мысли – в отличие от предшествующих интеллектуальных установок, которые довольно легко сблизить с консерватизмом[2], последний предполагает не естественное сопротивление переменам, стремление сохранить те или иные привычные нормы и отношения, но является идеологией.

Общеизвестно, что Французская революция и вызванные ею изменения общеевропейского масштаба привели к формированию идеологии консерватизма (наряду с либерализмом), поскольку революционные события поставили под вопрос не тот или иной конкретный порядок, но систему представлений о порядке как таковом. Легитимация, исходя из прошлого, из традиции оказалась принципиально отвергнута в ходе революции, ссылающейся на универсальные, «общечеловеческие», вневременные нормы. Тем самым всякий порядок вещей должен был получать основание во всеобщем, ссылка на существующее, на наличное перестала быть не только достаточным основанием, но и зачастую не рассматривалась как основание вообще. Все сущее подпадало под критику разума – и право на существование обретало лишь то, что эту критику выдерживало. Прочее представало как «чисто фактическое» – и тем самым основание

[1] В данной статье мы развиваем и конкретизируем некоторые положения, сформулированные ранее, в работах 2013–2014 годов [17, с. 18–72].

[2] Например, во взглядах Ш.-Л. Монтескьё без труда находятся многочисленные элементы, которые можно истолковать как «консервативные», при одном ключевом условии – рассмотрении их, изъятых из контекста времени и из систематики его взглядов.

Тесля Андрей Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета(Хабаровск).
E-mail: mestr81@gmail.com
Исследование выполнено в рамках работ по гранту Президента РФ № МК-5033.2015.6 «Формирование украинского национализма: между Польшей и Москвой (1840–1900-е гг.)».

его существования в этой логике понималось как исключительно негативное: как сфера, еще не охваченная светом разума, пространство страстей, неразумия, пережитков.

Консерватизм как реакция на революцию предстает в первую очередь в переоценке фактического, наличного. В рамках противостоящей логики это «голая фактичность», то, что подлежит критике разума и должно быть оправдано перед ним. Консерватизм же начинается с утверждения за фактическим позитивной характеристики – фактическое уже потому является благом, что оно существует, обладает неким бытием (то есть причастно благу). Критике в первую очередь подлежит не существующее, а предлагаемое ему в качестве альтернативы. Поскольку его «еще нет», оно должно для своего утверждения представить аргументы куда более весомые, чем критика существующего: существующее может быть сколь угодно плохо, но оно уже есть, тогда как альтернатива ему не обладает и этим – и мы не можем заранее со всей точностью знать, сколь плоха она окажется в своем осуществлении. Мы сопоставляем реальность с мечтой, с воображаемым, то есть принципиально разнопорядковые сущности – проблема, стало быть, не в привлекательности воображаемого, а в том, чем обернется его воплощение. Иными словами, консерватизм оказывается весьма успешен перед лицом критики существующего – в отличие от иных защитников существующего порядка вещей, он избавлен от необходимости доказывать его совершенство, апеллируя к тому, что доказанное несовершенство существующего не означает превосходства предлагаемой ему альтернативы.

Однако гораздо большее значение имеет историзация разума, соответствующая «открытию истории». Прежде всего в рамках консерватизма происходит отделение «Разума» от конкретного «разума»: разума отдельного человека, сообщества, конкретного места и времени. «Разумное» для одного момента предстает как «неразумие» для другого, при этом и в том, и в другом случае суждение истинно, поскольку «разумность» зависит от контекста. Осуждение «неразумия» прошлого предстает непониманием прошлого – поскольку суждение о нем выносится из контекста судящего, а не из контекста обсуждаемого. Но ровно та же аргументация применима и к суждению о современности – ведь притязание на осуждение существующего как «неразумного» равнозначно утверждению собственной разумности, если не абсолютной, то во всяком случае тождественной разуму своего времени. Совмещая данный тезис с предшествующим, мы приходим к выводу, что понимание наличного как неразумного свидетельствует о том, что данное конкретное суждение не способно схватить разумность наличного – ведь уже сам факт существования чего-либо свидетельствует о том, что для него имеется свое достаточное основание. На смену конфликта разума с неразумием приходит противостояние разных разумов. И, отвергая разумность другого, апеллирующий к разуму тем самым впадает в неразумие, сам опровергает себя – поскольку оказывается нечувствителен к границам своего разума. Неразумие здесь уже не синонимично безумию, а оказывается другой стороной одного и того же конкретного разума – стороной, открывающейся в тот момент, когда он забывает о своей конкретности.

Следовательно, вопрос, который надлежит адресовать реальности, – это не вопрос о соответствии или несоответствии ее разуму, а о том, какова ее разумность – она тотально разумна, но неизменно конкретным образом, то есть для другого места и времени являясь неразумием.

Консерватизм тем самым оказывается интеллектуально успешным в критике противостоящих позиций – вскрывая их непроговариваемое отождествление данной «разумности» с «Разумом» как таковым. Демонстрируя, что существующий порядок надлежит принять в том числе и в тех его частях, смысл которых остается нам непонятен, – поскольку непонимание свидетельствует

лишь об ограниченности нашего разума, а отнюдь не о неразумности самого феномена. В разных изводах раннего консерватизма, от Бёрка до де Местра, мы встречаемся с рациональной критикой разума: именно будучи разумными, мы должны принять ограниченность нашего разума – и, следовательно, допустить то, что неподвластно нашему пониманию. Тогда как претензия на абсолютность понимания демонстрирует внутреннее противоречие: неприятие границ моего понимания предполагает, что мой конкретный разум тождествен разуму вообще. Мое непонимание я принимаю за доказательство неразумности непонимаемого – вывод, ниоткуда не следующий, если только я заранее не решил для себя, совершенно вне рациональных аргументов, что они тождественны.

Фундаментальная новация консервативной мысли заключается в новом понимании природы *общества* – на смену механической приходит органическая метафора, общество теперь не состоит из автономных элементов, а из частей, каждая из которых не только зависима от других, но и обретает свой смысл, свою реальность только в рамках целого. Если нам непонятно функционирование, назначение того или иного органа в едином организме, то было бы верхом неразумия предполагать, что данный орган избыточен и его можно устранить без вредных или даже летальных последствий для организма. Как об этом говорится в древней притче, рассказанной Менением Агриппой удалившимся из Рима на Священную гору плебеям в 494 году до н.э.:

> «<…> Он, говорят, <…> рассказал по-старинному безыскусно вот что. В те времена, когда не было, как теперь, в человеке все согласованно, но каждый член говорил и решал, как ему вздумается, возмутились другие члены, что всех их старания и усилия идут на потребу желудку; а желудок, спокойно сидя в середке, не делает ничего и лишь наслаждается тем, что получает от других. Сговорились тогда члены, чтобы ни рука не подносила пищу ко рту, ни рот не принимал подношения, ни зубы его не разжевывали. Так, разгневавшись, хотели они смирить желудок голодом, но и сами все, и все тело вконец исчахли. Тут-то открылось, что и желудок не нерадив, что не только он кормится, но и кормит, потому что от съеденной пищи возникает кровь, которой сильны мы и живы, а желудок равномерно по жилам отдает ее всем частям тела. Так, сравнением уподобив мятежу частей тела возмущение плебеев против сенаторов, изменил он настроение людей» (Liv., II, 8–12).

Более того, поскольку мы являемся частями этого целого, то мы причастны истории – прошлое теперь это не то, что было (и, следовательно, более не существует), но унаследованное нами. Память относится не к былому, а к настоящему: мы памятуем здесь и сейчас, мы связаны прошлым именно потому, что оно является настоящим. Политический порядок не переучреждается каждый раз заново, тем более порядок социальный. Общественный договор, как пишет Бёрк, участниками которого мы являемся, включает нас, но еще и тех, кто жил до нас – и тех, кому только еще суждено родиться.

Но сразу же возникает и фундаментальная проблема консерватизма, вытекающая из его реактивной природы, – он оказывается избыточно эффективным, чтобы объяснить одновременно и самого себя, и своих оппонентов. Ведь с этой точки зрения и неразумие уверенных в своем разуме оппонентов (либералов и социалистов) предстает имеющим разумное основание. То есть как идеология консерватизм лишен «образа будущего» – могло бы быть «вечное настоящее», если бы не историзм, важнейшее порождение консерватизма, призванный легитимировать существующее в своей контекстуальной истинности. До тех пор, пока речь идет о сопротивлении изменениям, консерватизм способен предоставить нам достаточно аргументов. Однако в тот момент, когда мы

оказываемся в ситуации, требующей от нас позитивного политического действия, его логика оказывается избыточно всеобъемлющей – в равной степени способной подтвердить или опровергнуть любое решение, поскольку оно одинаково входит в пространство исторического. И, следовательно, окончательная санкция может быть обретена лишь ретроспективно.

Здесь мы выходим непосредственно на антиномичность консерватизма – как политическая позиция, как идеология консерватизм настолько, насколько он предполагает действие, оказывается противоречащим самому себе (и это противоречие продуктивно) – любой «образ будущего» предполагает дистанцию по отношению к наличному, критическая дистанция неотделима от вынесения суждения. Подобное положение вещей можно наблюдать, в частности, в бесконечности историографических споров о принадлежности того или иного идеолога или политика к числу консерваторов – поскольку любой значимый персонаж оказывается выходящим за пределы положенной рамки, реализуя синтез или противоречивое соединение консервативных установок с иными, которые и обеспечивают возможность политического действия, так как последнее по самой природе своей предполагает целенаправленное изменение реальности.

Так, для Бёрка консерватизм становится в первую очередь вопросом метода политических изменений – от осознания хрупкости существующего порядка и его «непрозрачности» для нашего разума (что не дает возможности пересобрать его – подобно тому, как невозможно расчленить живого человека и собрать его заново, сохранив живым). Для де Местра консерватизм предстает возвращением к должному порядку вещей, отсылающему не к дореволюционному миру, а к XI–XII векам, так как возвращаться в мир Людовика XV и Фридриха II бессмысленно, ведь именно его следствием, его естественным результатом и стала революция. Именно пример де Местра ярко демонстрирует, сколь радикальные следствия могут заключаться в консервативной программе – ведь предполагаемое им изменение политической и социальной реальности по своим масштабам сопоставимо с любой революционной утопией. Отечественный консерватизм не менее характерен в данном отношении – достаточно напомнить о соединении социализма с православной монархией в поздних размышлениях К.Н. Леонтьева и в многочисленных работах Л.А. Тихомирова, о крайностях В.В. Розанова или о радикализме чаемой славянофилами церковной реформы. В рамках политической логики мы видим, как движение «вправо» по мере радикализации приводит к позициям, близким к крайним «левым», а крайний консерватизм оказывается в оппозиции ко всему наличному порядку.

Славянофильский «консерватизм»

Конкретизируем изложенную выше логику консерватизма применительно к славянофильству. Прежде всего отметим, что под славянофильством нами понимается интеллектуальное направление, хронологически определяемое нижней границей в районе конца 1830-х годов и верхней – в середине 1880-х, персонально представленное А.С. Хомяковым, И.В. Киреевскими, К.С. и И.С. Аксаковыми, Ю.Ф. Самариным и несколькими другими фигурами меньшей известности и влияния (например, П.В. Киреевским или Д.Ф. Самариным). Если исторически преимущественное внимание уделялось ранним славянофилам (хронологическая граница приходится на 1856–1860 годы), а период с 1839 по 1860 год нередко именуется «классическим славянофильством», то в последние десятилетия всё большее внимание привлекает позднее славянофильство, верхняя хронологическая граница которого зачастую является предметом споров [см.: 21; 9; 10].

Необходимо отметить, что славянофилы представляли собой тесный круг не только лично знакомых между собой людей, но и связанных родствен-

ными и соседскими отношениями. Особенно важно то обстоятельство, что их близость, принадлежность к одному общественному кругу, предшествовала интеллектуальному сближению. Иными словами, идеологическое объединение осуществлялось уже поверх близости по социальному происхождению, культурному опыту и т.д.: то есть славянофильство выступает как реальная социальная общность – а не идейное направление, принадлежать к которому можно, будучи лично не знакомыми друг с другом. В данной связи мы полагаем возможным отграничить собственно славянофильство от многочисленных интеллектуальных течений, испытавших его влияние и пытавшихся в той или иной мере выступить его продолжателями, – и граница будет проходить не столько по различиям во взглядах, сколько по включению в плотную систему личных связей. Показательно, что князь В.А. Черкасский, не разделявший многие из идей, традиционно считающихся славянофильскими (например, он был противником сельской общины), тем не менее воспринимался славянофилами как «один из них». Тогда как Н.П. Гиляров-Платонов, идеологически по крайней мере не далее отстоящий, чем Черкасский, неизменно оценивался славянофилами как не принадлежащий к их числу: чтобы быть славянофилом, необходимо было по рождению принадлежать к среднему дворянству, более или менее регулярно жительствующему в Москве [19].

Один из наиболее авторитетных исследователей славянофильской мысли польский историк А. Валицкий краткую характеристику данного направления вынес в заглавие своей работы, именуя славянофильство «консервативной утопией» [7; см. конспективное изложение его позиции: 8, гл. 6], а замечательный киевский филолог Ю.З. Янковский именует славянофильство «патриархально-дворянской утопией» [22]. Тем самым мы на первом же шаге наблюдаем консенсус относительно характеристики славянофильства как консервативного направления. Но обращает на себя внимание и иная составляющая – повторяющееся именование соответствующих взглядов «утопическими», что особенно примечательно в силу влияния на Валицкого работ К. Манхейма, противопоставлявшего «утопию» и «идеологию», понимая под первой «трансцендентную по отношению к реальности ориентацию, которая взрывает существующий порядок», то есть революционное мышление – в отличие от «идеологии», стремящейся «к сохранению или постоянному репродуцированию существующего образа жизни» [12]. Вокруг данного противопоставления в модифицированном виде выстроена Г. Маркузе интерпретация социально-политической мысли XIX века как противостояния философского разума, гегелевского – и социологии, по самой природе выступающей как консервативный, идеологический проект, исходящей из принятия существующей социальности как данности, закрывающей возможность революции, поскольку революционное мышление предполагает разрыв с данностью, возможность радикально иного [13]. Валицкий, разумеется, оговаривается, «что словам “идеология” и “утопия” мы не придаем специфически-манхеймовского смысла: противопоставление маскирующей функции “идеологии” демаскирующей функции “утопии” представляется нам несколько схоластическим и малопродуктивным приемом» [7, с. 10], но характерно, что два видных исследователя славянофильства сочли данную особенность мысли этого направления столь важной, что вынесли ее в заглавия своих работ.

При этом славянофильство оказывается весьма далеко собственно от «ретроспективных утопий» – вопреки расхожим представлениям для мыслителей данного направления прошлое не выступало «идеалом», тем положением вещей, к которому надлежит вернуться. Прошлое оказывалось ресурсом воображения – но воображения, направленного в будущее. Если усреднить взгляды славянофилов, то схема русской истории к 1850-м годам виделась им следующим образом:

1) от изначальной «народности», себя не сознающей, бессознательно выстраивающей должный социальный и политический порядок («Земли» и «Государства»);

2) к петровскому периоду отчуждения между «Землей» и «Государством», отчуждения от собственных народных начал;

3) что должно привести к третьей фазе, начало которой можно видеть в самих славянофилах, когда народные начала осознаются и происходит возращение к должным отношениям «Земли» и «Государства», где помимо «народа», функция которого хранительная, появляется «общество», понимаемое как орган самосознания народа.

В этой схеме не составит никакого труда увидеть расхожие в послекантовской немецкой философии триадические конструкции (самым известным примером которых служит философия Гегеля) – прохождение духа от состояния первоначальной непосредственности («наивного» в терминологии, например, Шиллера) через самоотчуждение к самосознанию (от «бытия-в-себе» к «бытию-для-себя» и далее к «бытию-в-себе-и-для-себя»). Отсюда мы видим, что приписывать славянофилам негативный взгляд на петровские реформы и в целом на «петербургский период» русской истории правомерно только в том случае, если «негативность» мы понимаем в философском смысле. Начиная со статей И.В. Киреевского славянофилы многократно подчеркивали, что «петербургский период» был логичным и необходимым звеном. Другое дело, что он завершается, результаты, которых он мог достигнуть, получены и, по словам И.С. Аксакова, нужно «вернуться домой». Таким символическим возвращением стал бы перенос столицы, о котором настойчиво заговорит тот же Аксаков в 1881 году, мысля его как поворотное событие, соединенное с созывом Земского собора и восстановлением правильных отношений «Земли» и «Государства». Иными словами, прошлое здесь значимо не само по себе, не в виде восстановления конкретных «московских форм» быта, например, или царского обихода, а как принцип надлежащих отношений, идеал, который редко воплощался в прошлом, если вообще когда-либо воплощался, но который в прошлом выразился как выработанный обществом «идеал». Критикуя, например, судебную реформу 1864 года, И.С. Аксаков не призывал возвращаться к старомосковским порядкам, но осуждал то, что вся реформа оказывалась «выдуманной», предпринятой без соображения с местными потребностями и существующими представлениями о справедливости: наложением готовой общеевропейской мерки на русский быт, где последнему, если он не попадал в установленную извне границу, надлежало потесниться или, напротив, почувствовать неожиданную вольность. Но в планы реформаторов изначально не входило сообразовываться с тем, на кого шьют костюм, а, напротив – это ему надлежало изменить свою фигуру под узаконенную мерку.

Давая краткую характеристику политических взглядов славянофилов, К.М. Антонов говорит:

> «Надо иметь в виду, что у славянофилов в принципе нет философской системы. Но есть размышления, публицистика, переписка, где политическая тема так или иначе возникает. Например, у [И.В.] Киреевского замечательный меморандум “Каких перемен желал бы я в теперешнее время в России” с парадоксальным основным тезисом, что никаких существенных перемен он бы не желал – ни внутриполитических реформ, ни внешнеполитических акций. <…> Он не говорит, что все правильно, наоборот, он прямо указывает на бессмысленность или устарелость целого ряда установлений и институтов; основная идея скорее в том, что если начать менять, то будет хуже. Здесь важный момент у славянофилов, который они первыми внесли: перемен не надо именно потому, что политические перемены сами по себе

> не могут дать никакого позитивного результата. Можно сказать, что славянофилы впервые ограничили у нас сферу политического» [4, с. 267–268].

Наиболее законченное выражение такого рода подход находит в статьях и заметках К.С. Аксакова 1848–1855 годов. В поданной только что вступившему на престол государю императору Александру II «Записке о внутреннем состоянии России» Аксаков чеканит:

> «I. Русский народ, не имеющий у себя политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет.
> II. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную.
> III. Взамен того, русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа.
> IV. Государственная неограниченная власть, без вмешательства в нее народа, может быть только неограниченная монархия» [3, с. 119].

На первый взгляд перед нами законченное консервативное высказывание, формулировка позиции, целиком принимающей существующий порядок вещей (если только не обращать внимания на служащую основанием всей данной конструкции доктрину народного суверенитета). Однако уже п. IX гласит:

> «Начала русского гражданского устройства не были нарушены в России со стороны народа (ибо это его коренные народные начала), но были нарушены со стороны правительства. То есть: правительство вмешалось в нравственную свободу народа, оттеснило свободу жизни и духа (мысли, слова) и перешло таким образом в душевный деспотизм, гнетущий духовный мир и человеческое достоинство народа и, наконец, обозначившийся упадком нравственных сил в России и общественным развращением. Впереди же этот деспотизм угрожает совершенным расслаблением и падением России, на радость врагов ее, или же искажением русских начал в самом народе, который, не находя свободы нравственной, захочет наконец свободы политической, прибегнет к революции и оставит свой истинный путь. И тот и другой исход ужасны, ибо тот и другой гибельны, один в материальном и нравственном, другой в одном нравственном отношении» [3, с. 119–120].

Здесь речь идет только о свободе «жизни и духа (мысли и слова)», требовании вроде бы неполитическом – но следом, уже за пределами пунктов, Аксаков говорит о созыве Земского собора как следствии из свободы «мысли и слова» [3, с. 120]: тем самым делается очевидной функция ограничения «сферы политического». Подчеркивая, что никоим образом не ведут речь о «политическом» и что «политическое» всецело принадлежит государству, славянофилы максимально сужают последнюю – так что даже Земский собор оказывается «не-политическим»:

> «При нравственной свободе и нераздельной с нею свободе слова только и возможна неограниченная благодетельная монархия; без нее она губительный, душевредный и недолговечный деспотизм, конец которого или падение государства, или революция. Свобода слова есть верная опора неограниченной монархии: без нее она (монархия) непрочна» [3, с. 121][1].

[1] В данном случае при анализе взглядов славянофилов мы ограничиваемся лишь политической составляющей; об иных аспектах данного круга идей см.: [6; 6а, с. 41–53, 67–83; 17, с. 56–72, 80–99; 18; 20, с. 61–204].

То есть консерватизм для «классического» славянофильства оказывается способом выражения либерального содержания [21] – и тогда возникает вопрос, почему славянофилы столь старательно дистанцировались от русского либерализма и размежевание с последним полагали в числе своих первоочередных и постоянных задач?

Во-первых, необходимо отметить, что сами славянофилы консерваторами себя практически никогда не называли – и даже в полемике уже начала 1880-х годов И.С. Аксаков неоднократно уточнял, что объектом его полемики являются «лже-либералы»[1]. Во-вторых, противостояние конституционным проектам было, по крайней мере для И.С. Аксакова и Ю.Ф. Самарина, отнюдь не принципиальным отвержением конституции как таковой: на их взгляд удовлетворение конституционалистских требований в 1860-х привело бы к власти меньшинства – и его деспотического господства над большинством при помощи фикции «народного представительства»[2] [см.: 15, с. 96–98].

Будучи достаточно *типичным восточноевропейским националистическим движением*, славянофильство видело в «русском либерализме» принципиального противника – опирающегося на империю и стремящегося закре-

[1] Заметим, впрочем, что спецификой общественной ситуации в России 1860-х – начала 1880-х годов было устойчиво-негативное отношение к самому понятию «консерватизм» и с сопряженными с ним смыслами – в «консерватизме» обвиняли оппонентов, в нем уличали и от упреков в нем оправдывались. Так, в конце 1870-х – 1880 году либеральные журналисты аттестовали взгляды, распространяемые «Московскими ведомостями», как «консервативные», но сам М.Н. Катков был согласен именовать себя «охранителем», но никак не «консерватором», соединяя с последним однозначно негативные коннотации, в чем с ним был согласен и И.С. Аксаков [16, с. 142].

[2] См., напр., характерное письмо И.С. Аксакова к А.И. Кошелеву от 17 января 1865 года, где он описывает заседание Дворянского собрания Московской губернии, на котором выдвигалось предложение о поднесении всеподданнейшего адреса с ходатайством о созыве выборных людей для обсуждения народных нужд: «Голохвастов повел очень ловко свое дело. Конституционалист и аристократ – он все это припрятал сначала в своей речи. Он сказал, что интересы дворянства неразрывны с интересами прочих сословий, что оно не должно и не может отделять себя от них, что дело идет здесь о России, о всем русском народе, но что дворянство силою вещей поставлено одно в такое положение, что может и имеет право ходатайствовать перед Государем. <…> Он сказал, что и он, и все, подписавшие предложение, не думают ничего формулировать и устраивать, а пусть Государь даст устройство, какое Ему угодно: мы желаем только одного, чтобы дана была возможность народу русскому, Русской земле сказать правду, не более как правду, своему Государю, даже без всяких указаний и требований. Между Царем и народом, сказал он, стоит петербургская опричнина (взрыв рукоплесканий). <…> Признаюсь, странное впечатление производили на меня эти слова, столь знакомые и близкие мне: “земля Русская, русский народ, выборные от всей земли, опричнина, собор” – слова, произносимые вслух, громогласно, чуть не на площади; слова, некогда гонимые, осмеянные, а теперь потрясающие Собрание, слова, произносимые чужими устами. Невольно вспомнил я про брата, про Хомякова. Я уже начал было себя упрекать в какой-то старческой ревности, начал говорить себе, что наше время прошло, nous sommes débordés волной времени и должны уступить место новым деятелям и т.д.». Но на другой день «говорил почти целый час Безобразов. Он начал с комплиментов Голохвастову и дворянству и потом стал развивать свою мысль о необходимости особого дворянского представительства, центрального российского дворянского собрания, которое бы отряжало от себя депутатов в Государственный Совет и само бы обсуждало те меры, которые правительство предполагает принять касательно интересов дворянства». В ответ Голохвастов «старался доказать, что дело Безобразова и его дело, что проектируемый адрес не враждебен дворянским интересам… Одним словом, Голохвастов вдруг оказался в согласии с Безобразовым. Видно было, что они накануне вечером согласились. Это уже выходил не Земский собор, а собор с конституцией, с дворянским организованным представительством» [14, с. XX–XXIII].

пить свое господство посредством конституции, заключив союз дворянства и бюрократии. В этой ситуации самодержавный монарх оказывался не тем, чью власть надлежит ограничивать, поскольку ограничение было бы возможно только в пользу местных властных групп и центральной бюрократии и это ставило крест на проекте национального строительства, а источником власти, способным за счет своего положения поверх любых политических сил к действиям, не вписывающимся в логику групп и корпораций. В 1868/1869 году И.С. Аксаков писал: «Самодержавие не есть религиозная истина или непреложный догмат веры. Это есть истина практическая, не имеющая никакого абсолютного значения, подлежащая всем условиям места и времени, имеющая все свойства истин относительных. <…> Сознавая и принимая, что верховная власть главным образом опирается на массы, они (народные массы) чувствуют, что самодержец в некотором отношении находится от них в зависимости. <…> Конечно, народ прав, более доверяя самодержцу, чем Валуевым, Шуваловым, Тимашевым, Обуховым, Лобановым-Ростовским. Образ действия дворянства (кроме отдельных личностей), чиновничества и сановничества, также духовенства не способствует внушить им веры. Интересы масс ограждались высшею властью. Дворянство всегда было против народа, равно как и просвещенная церковная иерархия» [1, с. 897, 899]. А незадолго до смерти, осенью 1885 года, И.С. Аксаков писал, реагируя на вошедшую в моду консервативную риторику:

> «“С.-Петербургские Ведомости”, как бы в ответ “Руси”, удостоверят, что если в Болгарии и повторяется знакомый нам “болезненный процесс либеральничанья”, то в России он “уже отживает”. Отживает, да; это верно, этому нельзя не радоваться. Но чем же это “либеральничанье” заменяется? Усвоением ли себе истинных русских национальных идеалов? Этого что-то еще мало видно… Не заменяется ли оно поползновениями возврата к тому “консерватизму”, который Ю.Ф. Самарин назвал в свое время так метко “революционным”, – к такому консерватизму, который не менее чужд нашему историческому существу, как и шаблонный либерализм, – к усилению власти административных канцелярий и бюрократического деспотизма, к укреплению той полицейско-государственной опеки времен давно минувших, но многим, и нам в том числе, памятных, с точки зрения которой, по выражению К.С. Аксакова (когда-то напечатанному в “Руси”), – “жизнь есть бунт, а смерть – порядок”?… Возвратиться к нему, конечно, немыслимо, но и поползновения нежелательны» [2, с. 693–694, статья от 26 октября 1885 года].

Подведем итоги. Разумеется, славянофильство включает целый ряд характерных для консерватизма элементов – начиная с органицистских представлений и вплоть до таких значимых конкретных положений, как недоверие к позитивному праву (и предпочтение ему права обычного). Безусловной ценностью для славянофильства является православие – то есть традиционное вероисповедание, – и сама доктрина выступает одновременно как «светское богословствование» и как попытка фундировать социально-политические воззрения на религиозном основании. Однако исторически мы можем видеть, что на первом этапе развития славянофильства консервативные элементы носят весьма подчиненный характер – обусловленные скорее на тот момент едва ли не единственно возможным вариантом национального строительства в ситуации, когда речь идет о нациестроительстве применительно к общности, составляющей имперское ядро – и когда формирование национальной идентичности мыслится путем конвертации в нее идентичности религиозной. Фундирующим понятием оказывается понятие «народности», «народных начал» – однако особенность данного понятия оказывается в его относительной пустотности: оно

является не конкретным и конкретизируется по мере развития славянофильской доктрины, то есть является не ограничивающим ее, а тем, через что происходит политическое оформление воззрений. Если задаться целью дать определение славянофильству как политической позиции (достаточно суммарно, на протяжении почти полувека его истории), то его правомерно определить как *либерально-консервативное националистическое движение*, где в связке «либерализма» и «консерватизма» определяющим будет именно либерализм – в понимании Бенжамена Констана, его определения «свободы новых» в противостоянии «свободе древних» как свободы частной жизни, а государства – как рамки, формы, необходимой для обеспечения этой свободы.

Литература

1. *Аксаков И.С.* Отчего так нелегко живется в России? / Сост., вступ. ст. В.Н. Грекова; подгот. текста, примеч. В.Н. Грекова, Н.А. Смирновой. М.: РОССПЭН, 2002.
2. *Аксаков И.С.* Сочинения. Т. I: Славянский вопрос. 1860–1886: Статьи из «Дня», «Москвы», «Москвича» и «Руси». Речи в Славянском Комитете в 1876, 1877 и 1878. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886.
3. *Аксаков К.С.* Ты древней славою полна, или Неистовый москвич / Сост., авт. вступ. ст., путеводителя и коммент. Е.Ю. Филькина. М.: Русскій Міръ, 2014.
4. *Антонов К.М.* Политическое измерение русской религиозной философии // Государство, религия, церковь. 2014. № 3 С. 265–294.
5. *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
6. *Антонов К.М.* Философское наследие И.В. Киреевского. Антропологический аспект. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.

6а. *Ахутин А.В.* Эксперимент и природа. Кн. 1: Экспериментирующая мысль (История принципов физического эксперимента от Античности до XVII века). Кн. 2: «Фюсис» и «Натура» (Понятие «природа» в Античности и в Новое время). СПб.: Наука, 2012.

7. *Валіцький А.* В полоні консервативної утопії: Стуктура і виднозміни російського слов'янофільства / Пер. з польської В. Моренеца. Київ: Основи, 1998.
8. *Валицкий А.* История русской общественной мысли от просвещения до марксизма / Пер. с англ. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012.
9. *Дудзинская Е.А.* Славянофилы в общественной борьбе. М.: Мысль, 1983.
10. *Дудзинская Е.А.* Славянофилы в пореформенной России. М.: Институт российской истории РАН, 1994.
11. *Малахов В.С.* Национализм как политическая идеология. 2-е изд. М.: КДУ, 2010.
12. *Манхейм К.* Идеология и утопия // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юристъ, 1995. С. 7–260.
13. *Маркузе Г.* Разум и революция. СПб.: Владимир Даль, 2001.
14. *Самарин Ф.Д.* Предисловие // *Самарин Д.Ф.* Собрание статей, речей и докладов. Т. II: Статьи о приходе. Статьи разнородного содержания. М., 1908. С. V–XXX.
15. *Самарин Ю.Ф.* Статьи. Воспоминания. Письма. 1840–1876 / Сост. Т.А. Медовичева. М.: Терра, 1997.
16. *Сафронова Ю.* Русское общество в зеркале революционного террора. 1878–1881 годы. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
17. *Тесля А.А.* Первый русский национализм… и другие. М.: Европа, 2014.
18. *Тесля А.А.* «Последний из "отцов"»: биография Ивана Аксакова. СПб.: Владимир Даль, 2015.
19. *Тесля А.А.* Славянофильство сквозь призму неформальных отношений // Христианство и русская литература. Вып. 7. СПб.: Наука, 2012. С. 46–54.
20. *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005.
21. *Цимбаев Н.И.* Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М.: Изд-во Московского университета, 1986.
22. *Янковский Ю.З.* Патриархально-дворянская утопия: Страницы русской общественно-литературной мысли 1840–1850-х годов. М.: Художественная литература, 1981.

Аннотация. В статье рассматриваются особенности славянофильства как политической доктрины с 1830-х до 1880-х годов. Автор анализирует понятие консерватизма, его соотношение с основными аспектами политической доктрины славянофилов. Особое внимание уделено так называемому позднему славянофильству (1860–1880-е годы), логике его политического развития.
Ключевые слова: консерватизм, национализм, нация, славянофильство.

Andrey Teslya, Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Culture, Pacific State University, Khabarovsk. E-mail: mestr81@gmail.com

Slavophile "Conservatism": Between Nationalism and Liberalism

Abtract. The article describes the peculiar features of Slavophilism as a political doctrine in the 1830s-1880s. The author analyses the concept of conservatism, its dynamic relationship with the key ideas of the Slavophile political doctrine. The article brings the political development of later Slavophilism (1860s – 1880s) into special focus.
Keywords: Conservatism, Nation, Nationalism, Slavophilism.