

Славянофильские представления о «русском» и «русскости» в конце 1830-х — первой половине 1840-х годов

Андрей Тесля

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)

E-mail: mestr81@outlook.com

Аннотация. Понятие «народность» оказалось одним из центральных в русских дискуссиях 1820–1840-х годов, сначала в пространстве литературной критики, а затем, с начала 1830-х годов, обретя и официальный статус. При этом, вошедшее в обиход, оно во многом выступало как вопрос, а не как обозначение чего-то хотя бы относительно ясного и определенного, свидетельством чему — уже литературные споры о «народности» и «простонародности» 1820-х — начала 1830-х годов. Огромный вклад славянофильства в конкретизацию понятия «народность» применительно к России, насыщение представлений о «русском» и «русскости» не подвергается сомнению вне зависимости от того, какие оценки даются этому вкладу. Внимание в статье сосредоточено на раннем периоде славянофильства, с конца 1830-х годов, когда начинает складываться славянофильский круг, и до середины 1840-х, когда славянофильство уже явственно оформилось и в том числе оказалось способно выпустить ряд текстов (предисловие к «Сборнику...» Валуева 1845 года, полемика с «Современником» в 1847 году), которые воспринимались и воспринимаются по сей день с должным основанием как «манифесты» направления. Анализируются тексты основных авторов славянофильского направления этого времени: А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, К. С. Аксакова, Д. А. Валуева и И. В. Киреевского — демонстрируются направления конкретизации понятия. Особое внимание уделено логике выделения православия как конституирующей характеристики «русскости» и напряжения этой конструкции.

Ключевые слова: нацистроительство, нация, народность, русское славянофильство, русскость, славянофильство.

Для цитирования: Тесля А. (2025). Славянофильские представления о «русском» и «русскости» в конце 1830-х — первой половине 1840-х годов // *Patria*. Т. 2. № 2. С. 46–58.

doi: 10.17323/patria.2025.26792

Slavophile Perceptions of “Russian” and “Russianness” in the Late 1830s and the First Half of the 1840s

Andrey Teslya

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

E-mail: mestr81@outlook.com

Abstract. The notion of “narodnost” was one of the central concepts in Russian discussions of the 1820s–1840s, first in literary criticism and then, from the early 1830s, it acquired official status. At the same time, it became a question rather than a designation of something at least relatively clear and definite, as evidenced by the literary disputes about “narodnost” and “prostonarodnost” of the 1820s and early 1830s. The enormous contribution to the concretisation of the notion of “narodnost” as applied to Russia, to the saturation of Slavophilism’s notions of “Russian” and “Russianness” is beyond doubt, regardless of the assessments given to this contribution. This article focuses on the early period of Slavophilism, from the late 1830s, when the Slavophile circle began to take shape, to the mid-1840s, when Slavophilism had already clearly taken shape and, among other things, was able to produce a number of texts (the preface to the Valuyev’s

“Collection...” in 1845, the polemic with “Sovremennik” in 1847), which were perceived and are perceived to this day with due reason as “manifestos” of the direction. The article analyses the texts of the main authors of the Slavophile trend of this time: A. S. Khomyakov, Yu. F. Samarin, K. S. Aksakov, D. A. Valuyev and I. V. Kireyevsky, and demonstrates the directions of concretisation of the concept. Particular attention is paid to the logic of singling out Orthodoxy as a constitutive characteristic of “Russian” and the tension of this construction.

Keywords: nation-building, nation, nationality, Russian Slavophilism, Russianness, Slavophilism.

For citation: Teslya A. (2025) “Slavophile Perceptions of “Russian” and “Russianness” in the Late 1830s and the First Half of the 1840s”, *Patria*, vol. 2, no. 2, pp. 46–58.

doi: 10.17323/patria.2025.26792

Введение

Начало XIX века стало для Европы временем повсеместного рождения идеи «народности»: достаточно напомнить Volk-движение в Германии, формирование славянских исследований в Чехии и тому подобное, — показательно (и выступает фактически частью этого общего движения) складывание в это время фольклористики; см.: (Азадовский, 2013). Россия в этом плане не будет исключением — наполеоновские войны, и в первую очередь Отечественная война 1812 года и последующий Заграничный поход русской армии (1813–1814), выльются уже в начале 1820-х годов в «споры о народности», которые займут одно из центральных мест в русских интеллектуальных дебатах этого времени, накладываясь на спор о романтизме; см.: (Манн, 1969). Напомним лишь, что сам «романтизм»¹ оказывался в восприятии 1820–1840-х зачастую противостоящим «классике» именно по линии обращения к «местным началам», «собственной истории» и тому подобному.

Это движение мысли в конце концов нашло свое выражение в уваровской триаде («православие, самодержавие, народность»), с легкой руки А. Н. Пыпина по сей день обозначаемой как «доктрина официальной народности» (Пыпин, 1906: гл. III). Еще на рубеже 1990–2000-х годов А. Л. Зорин обратил внимание на «пустотный» характер трактовки «народности», даваемой в уваровских программных текстах 1830-х годов, равно как на характерный семантический сдвиг от «народа» и «нации» к «народности», прилагательному, выступающему характеристикой, свойством некоего предмета, а не субъектом (Зорин, 2001: 337–374). Однако уже довольно скоро другой крупный исследователь, И. А. Христофоров, совершенно справедливо, по нашему мнению, предположил (Христофоров, 2011: 87–88), что отмеченная «пустотность» носила отнюдь не преднамеренный характер, а была фактически вынужденной — а именно, в силу отсутствия к этому времени (началу 1830-х годов) сколько-нибудь консенсусного и развернутого представления о русской «народности»: споры и художественные опыты 1820-х — начала 1830-х и были направлены на то, чтобы наполнить это понятие каким-то конкретным смыслом, соотнести с ним соответствующие произведения, опознав их как репрезентантов «народного», носителей «народности» (и одновременно, разумеется,

отвергнуть другие, идентифицировав их или их образы в качестве либо не-народных, либо «простонародных»).

«Новый предмет»

Говоря о споре западников и славянофилов, участник и историограф «замечательного десятилетия» П. В. Анненков отмечал, что славянофилы привнесли (и в конце концов побудили западников самим обратиться к ней) тему народа:

Партия успела ввести в кругозор русской интеллигенции новый предмет, нового деятельного члена и агента для мысли — именно народ, и после ее проповеди ни науке вообще, ни науке управления в частности уже нельзя было обойтись без того, чтобы не иметь его в виду при разных политико-социальных решениях и не считаться с ним. Это была великая заслуга партии, чем бы она ни была куплена. Впоследствии, и уже за границей, Г<ерцен> очень хорошо понимал значение возведенной постройки славянофилов и недаром говорил: «Наша европейская западническая партия только тогда получит место и значение общественной силы, когда овладеет темами и вопросами, пущенными в обращение славянофилами» (Анненков, 1928: 464, ср. также 332–333).

Разумеется, в этом утверждении содержится большая доля преувеличения — достаточно вспомнить, вслед за упомянутым выше складыванием фольклористики, что еще в начале 1830-х Н. А. Полевой в противостоянии «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина приступает к написанию полемически озаглавленной «Истории русского народа»; см.: (Тесля, 2016). Однако действительно, как отмечалось выше, в 1820–1830-е годы речь идет скорее о стремлении, о постановке задачи — к тому же (и об этом свидетельствует Анненков) далеко не всеми осознаваемой в качестве таковой. Чуть выше, давая общую характеристику спора западников и славянофилов, Анненков вспоминал:

«Славянская» партия не хотела и не могла удовлетворяться уступками своих врагов — пониманием народа, например, как одного из многочисленных агентов, славивших нашу историю, — а еще менее могла удовлетвориться признанием за народом некоторых симпатических, нравственно-привлекательных сторон характера, на что охотно соглашались ее возражатели. Она требовала для русского народа кое-чего большего. Она требовала именно утверждения за ним громадной политической, творческой и моральной репутации, великой организаторской силы, обнаружившейся в создании московского государства и в открытии таких общественных, семейных и религиозных идеалов существования, каким ничего равносильного не могут противопоставить наши позднейшие и новые порядки жизни. На этом основании и не заботясь об исторических фактах, противоречивших ее догмату, или толкуя их ловко в свою пользу, она принялась по частям за лепку колоссального образа русского народа, с целью создать из него тип, достойный поклонения (Анненков, 1928: 460–461).

В этом ретроспективном описании важен акцент на истории — которая в славянофильской логике оказывалась не тем «идеалом», к которому надлежит вернуться (что и само по себе бессмысленно, поскольку история многообразна и остается каждый раз вопросом, даже при установке на «рестарацию», какое именно прошлое надлежит восстанавливать, к какому моменту или периоду истории обращаться). История здесь выступала как косвенный способ описания «народа», выяснения через историю постоянных его черт и свойств, оставляя в стороне вопрос о том, как именно

мыслилось это постоянство в свою очередь — как исторически обретенное или как реализация некоей изначальной «природы»².

В указанном отношении более чем показательна статья А. С. Хомякова «О старом и новом» (зима 1838-го — 1839), с которой, в пару с ответом на нее И. В. Киреевского («В ответ А. С. Хомякову»), принято начинать историю славянофильства в узком смысле слова. Позволим себе напомнить, что начинается этот небольшой текст с обширного перечня пороков допетровской Руси, итожимого следующим образом:

Ничего доброго, ничего благородного, ничего достойного уважения или подражания не было в России. Везде и всегда были безграмотность, неправоудие, неустройство, непросвещение и разврат. Взгляд не останавливается ни на одной светлой минуте в жизни народной, ни на одной эпохе утешительной и, обращаясь к настоящему, радуется пышной картине, представляемой нашим отечеством (Хомяков, 1994: 457)³.

Выстраиваемая после этого цепь примеров, рисующих светлый образ Древней Руси (Хомяков, 1994: 457–458), призвана не опровергнуть первое (ведь вся вереница приводимых и легко могущих быть умноженными примеров остается в силе), а продемонстрировать невозможность сугубо эмпирического подхода: «Два воззрения, совершенно противоположные, одинаково оправдываются и одинаково опровергаются фактами неоспоримыми, и никакая система, никакое искусственное воссоздание древности не соответствует памятникам и не объясняет в полноте их всестороннего смысла» (Хомяков, 1994: 458). Отсюда Хомяков делает вывод: «старую Русь надобно — угадать» (Хомяков, 1994: 459). Не будем пересказывать один из самых известных текстов в русской интеллектуальной истории, выделим лишь ключевое утверждение Хомякова о старой Руси:

Я знаю, что в ней хранилось много прекрасных инстинктов, которые ежечасно икажутся, что когда-нибудь придется нам поплатиться за то, что мы попрали *святыи истины равенства, свободы и чистоты церковной* (выделено нами. — А. Т.); но нельзя не признаться, что все лучшие начала не только не были развиты, но еще были совершенно затемнены и испорчены в жизни народной, прежде чем закон коснулся их мнимой жизни (Хомяков, 1994: 460).

Примечательно, что в статье «О старом и новом» Хомяков более чем критично отзывается о Византии, реалиях греческой церкви, если не совпадая, то оказываясь очень близок к пренебрежительной реплике П. Я. Чаадаева в первом «Философическом письме» (1829/1836). Православие оказывается святыней — но отнюдь не в адекватной себе форме, не только по условиям русской истории, но и по источнику, ведь «не могло духовенство византийское развить в России начала жизни гражданской, о которой не знало оно в своем отечестве» (Хомяков, 1994: 465). И тем не менее уже сама по себе истина учения меняла и изменила Русь: «Чистотой учения она (то есть Греция. — А. Т.) улучшила нравы, привела к согласию обычаи разных племен, обняла всю Русь цепью духовного единства и приготовила людей к другой, лучшей эпохе жизни народной» (Хомяков, 1994: 465).

Взгляд молодой части будущего славянофильства находит свое выражение в письме Ю. Ф. Самарина депутату французского парламента Моргену, посетившему в 1840 году Россию. Разговор, завязавшийся между

Моргеном, Самариным и Аксаковым, где два последних выражали общую позицию, побудил Самарина «изложить вам вкратце в этом письме, на которое вы сами меня вызвали, [...] результаты наших воззрений» (Самарин, 1911: 447, пер. Д. Ф. Самарина). В этом письме в качестве двух основных «элементов нашей народности» определяются (в соответствии с уваровской триадой) «религиозное начало и самодержавие» (Самарин, 1911: 452). Относительно первого, говоря уже прямо от своего лица, Самарин заявляет: «Я думаю, что не ошибаюсь, утверждая, что только православное учение способно удовлетворить требованиям человечества» (Самарин, 1911: 454), а выше замечает по поводу подозрений в питаемых Россией честолюбивых замыслах:

Нет, не к завоеваниям призывает нас Провидение, правящее миром, и военная слава не удовлетворит нашего честолюбия, которое вы справедливо называете безмерным, хотя и не понимаете его задачи. Но на этом я должен остановиться из опасения погрузиться слишком глубоко в непроницаемые стези будущего и оставляю про себя убеждения, которые нам дороги, но которых вы не захотите разделить, пока не будет налицо фактов, их оправдывающих (Самарин, 1911: 452).

Монархический принцип раскрывается Самариным через историю, в противоположность истории Запада, как отсутствие борьбы классов, — здесь он фактически следует Погодину, в его противопоставлении истории Запада и Востока Европы, где последний обладает иным принципом, чем первый в интерпретации Гизо⁴:

Итак, у нас не было ни завоевания, ни феодализма, ни аристократии (в смысле самостоятельного начала) и не было договора (contract social) между Царем и народом. Неограниченная власть, единая и народная, действующая во имя всех, идущая во главе нашей цивилизации и совершающая у нас, без ужасов революции, то, что на Западе является результатом войн междоусобных, религиозных смут и общественных переворотов, — такова форма правления, которую создал для себя русский народ; она — священное наследство нашей истории, и мы не хотим другой формы, ибо всякая другая была бы тираниею (Самарин, 1911: 456–457)⁵.

Еще до оформления славянофильства в идейное течение брат И. В. Киреевского, П. В. Киреевский, совместно с Н. М. Языковым⁶ принимается за собирание народных песен, ставя себе во многом ту же цель — постижение народного духа; см.: (Киреевский, 1935). В первой половине 1840-х⁷ К. С. Аксаков на основании изучения фольклорного материала создает серию заметок «О древнем быте славян вообще и русских в особенности на основании обычаев, преданий, поверий и песен» (Аксаков, 1995: 94–104). Здесь он повторяет ключевой тезис славянофильства: «Первое, что составляет особенность народа, что дает ему оценку нравственную, — это его религиозные верования» (Аксаков, 1995: 94); тем самым сутью русскости выступает православие.

Однако тот тезис, к которому стремится Аксаков, намного более серьезен, ведь притязание на всемирно-историческое значение покоится на нескольких отождествлениях: православия — с истинной христианской верой⁸, а русского народа — как истинно, адекватно воплотившего в себе православие (и тем самым и христианство как таковое). Очевидное затруднение состоит здесь в том, чтобы объяснить, как таковое оказалось

возможно — чем русский народ отличается от множества иных, тех же греков, как более адекватный воплотитель сути христианской истины. Ответ, даваемый Аксаковым, оказывается в рамках учения о естественной религии и естественном богопознании (и примечательным образом построен на негативных характеристиках, которые оказываются синонимами «чистоты» как отсутствия загрязнения — от изначальной данности). Отвечая на вопрос «чему [...] верил русский народ до христианства», Аксаков настаивает:

Его вера была неопределенна и неясна, как и должно быть у того, кто еще не озарен истиной, но кому недоступна, для кого невозможна ложь утвержденная, определенная, давшая себе образ и самостоятельность. — Русский народ, конечно, признавал невидимого высшего Бога, не определяя его и не зная; с другой стороны, лицом к лицу с жизнью земною, с ее таинствами природы и человеческой судьбы, он слышал эти таинства, и вера его была постоянное признание этих таинств, постоянное возведение случайностей преходящей минуты к чему-то высшему. [...] Ни жрецов, ни богослужения не было, но были таинственные обряды, и дева в глазах русского славянина была чистое и высшее существо, что показывает само ее имя [...].

Итак, язычество русского славянина было самое чистое язычество, было, [...] при веровании в Верховное Существо, постоянное освящение жизни на земле, постоянное ощущение общего высшего смысла вещей и событий. Следовательно, верование темное, неясное, готовое к просвещению и ждавшее луча истины (Аксаков, 1995: 97, 98).

Тем самым «чистота язычества»⁹ становится залогом чистоты принимаемого православия — к которому не привносится ничего своего, особенного из прошлых языческих верований, и потому: «Христианин и русский стали одним словом. Русь, как земля христианская, именуется Святою, и вся последующая история показала, что ни соблазны, ни насилия не могут лишить нас духовного блага веры» (Аксаков, 1995: 96).

Несколько позднее, в начале 1845 года, но в данном случае, что немаловажно, в тогда же опубликованном тексте¹⁰, К. С. Аксаков кратко сформулирует свое конкретное понимание важности народа:

Только тогда человек становится крепким и действительным, только тогда становится он мужем, когда поймет себя как живую часть в живом целом, когда поймет себя в общем, одним словом, когда сознает себя в народе и вместе живую связь свою с ним не только как гражданин государства, но как человек земли; без этого он сухой эгоист или слабое и иногда мечтательное создание (Аксаков, 1995: 106–107).

Этот тезис обретает уже гносеологическое значение в рамках вырабатываемого в славянофильстве представления, которое существенно позднее, прежде всего в работах С. Н. Трубецкого и идущих от него, получит название «соборной природы познания»¹¹. Однако братские основания жизни (и тем самым возможность «целостного знания», адекватного понимания реальности) мыслятся коренящимися в истории. В тех заметках «О древнем быте...» Аксаков утверждает:

При своих верованиях славяне русские образовали жизнь свою; они поняли значение общины, они ощущали чувство братства, чувство мира и кротости и многие общественные и личные добродетели. — Их игра: хоровод, круг — образ братской общины. Так жили в чаянии христианства (Аксаков, 1995: 98).

Консенсусный взгляд уже сложившегося к этому времени славянофильского круга выразил в предисловии к «Сборнику исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных» Д. А. Валуев, племянник Н. М. Языкова (и соответственно жены Хомякова, урожденной Языковой). Напечатанное в 1845 году (на титуле проставлен 1846-й), оно воздерживается от полемических крайностей и вопросов, не имевших и в самом славянофильском кругу на тот момент единообразного решения, — и потому может показаться довольно скудным по своим твердым суждениям, но именно тем и любопытно. Во-первых, дается общая схема русской истории, тесно связанная с историей литературы, — иными словами, история оказывается прежде всего историей духа, лишь находящего выражение/отражение в соответствующих политических событиях. Провозглашается, что «первым двадцатилетием настоящего века Россия окончила со славою свой государственный подвиг, начатый Петром Великим» (Валуев, 2010: 18). При этом хотя сам характер петровской эпохи связывается с личностью государя, оказываясь, соответственно, произвольным, однако суть его объявляется глубоко закономерной: «Петр Великий лишь сомкнул крутым поворотом своей воли в жизнь одного поколения то, что иначе совершилось бы в течение одного или двух поколений, — вероятно, постепеннее, с меньшими утратами и жертвами, но дало бы иную, может быть менее блестящую историю России» (Валуев, 2010: 19).

Суть этого периода — в усвоении «достояния западного мира», подобно тому как «и этот западный, или германский, мир принял в себя когда-то наследие древнего человечества» (Валуев, 2010: 19). Но здесь же Валуев провозглашает и счастливое отличие истории России от истории западного мира: если германец пришел на римскую почву, оказался наследником в полном смысле слова, принужденным брать все в целом (как единую наследственную массу — здесь Валуев задействует юридическую метафору)¹², то Россия оставалась внешней по отношению к Западу, и потому «Запад ничего не мог произвольно навязать ей ни дурного, ни хорошего. Он мог передавать нам только то, что мы сами выбирали, ибо свободный выбор всегда оставался за нами» (Валуев, 2010: 20). Тем самым завершившийся петровский этап оказывается не разрывом русской истории, а ее частью, «органической»: усвоение «достояния западного мира» происходило по логике усваивающего, было проявлением его собственной сути.

Последней фигурой этого периода в литературе объявляется Жуковский (Валуев, 2010: 26). Пушкин — фигура водораздела, соединяющая черты двух эпох, а первым автором новой эпохи объявляется Гоголь:

Пушкин в последние годы своей жизни уже забывает свои байроновские мечты и образы и поет русскую жизнь на новый лад; и в каждом новом стихе его и новой строчке его прозы уже высказывался новый великий поэт, которого недоставало России и которого судьба не захотела дать ей, отняв у нее Пушкина в самом начале его нового поэтического возраста. Наконец явился Гоголь, первый русский художник, принадлежащий всем творчеством своего таланта русской жизни и народной мысли... (Валуев, 2010: 36)¹³.

Здесь же намечает он и основные области жизни, от которых ждет будущего развития. Прежде всего это православие — и Валуев акцентирует, что решительные перемены уже наступили: если еще недавно, в начале XIX столетия, Россия была единственной православной державой, то теперь уже она окружена четырьмя другими православными державами (имеются в виду Греция, Сербия, Валахия и Молдавия), «границы Закавказья были раздвинуты и ограждены; армяне, принадлежащие к восточному исповеданию, соединены в одну область, которая служит вместе средоточием их духовной жизни» (Валуев, 2010: 32) и, наконец, «совершается возвращение в церковь Унии» (Валуев, 2010: 33). Валуев отдельно поясняет, что ведет речь о «единоверных, а не православных», поскольку «относим также сюда все христианские племена и земли, принадлежащие вообще к восточному исповеданию, и которые бесспорно отделены от общего вселенского единства одним *непросвещением* своим» (Валуев, 2010: 38, примеч.), явно имея в виду, хотя прямо и не называя, прежде всего русских старообрядцев. Другие области, указываемые им помимо понятного просвещения, словесности и тому подобного, — это сфера права и сфера «поземельной собственности» (Валуев, 2010: 33); указание характерно глухое, как и предшествующее, и явно имеющее в виду большее, чем прямо сказано, — а именно, крепостное право и вопросы поземельного устройства ввиду его отмены.

Заключение

Рассмотренные нами представления славянофильского круга о «русском» и «русскости» 1830-х — первой половины 1840-х годов примечательны прежде всего тем, что само славянофильство на протяжении большей части этого периода находится еще только в состоянии становления. Взятая нами в качестве финальной точки повествования статья Д. Валуева характерна именно как систематизация, обретение славянофильством устойчивой и целостной системы представлений — позволяющей создать (в совместных обсуждениях и с энергией и целеустремленностью молодого Валуева, трезво предчувствующего короткий отпущенный ему жизненный срок) своего рода «манифест».

Последующая история славянофильских представлений о «русском» в высшей степени интересна и, осмелимся сказать, в дальнейшей перспективе плодотворна и влиятельна. Так, уже на рубеже 1840–1850-х годов К. С. Аксаков выдвинет тезис о «безгосударственном» характере русского народа (Валицкий, 2019: гл. 6), который многообразно преломится в дальнейшем в самых разнообразных направлениях русской мысли — от консервативных публицистов до анархистов, существенно повлияет на историографию в лице П. А. Кулиша и Н. И. Костомарова и так далее; в частности см.: (Костомаров, 2018; Тесля, 2017).

Уже за пределами этого периода развернется основная часть богословского творчества Хомякова, равно как большие философские работы Киреевского придутся (в своей стадии оформления) уже на 1850-е годы. Но они выступают, как замечает, например, Н. И. Цимбаев, реализацией,

конкретным воплощением (и тем самым, разумеется, изменением) того первоначального славянофильского видения, которое сложилось в конце 1830-х — начале 1840-х годов. В них будут намечены ключевые темы и сюжеты (Цимбаев, 1986): потребность определить православие и его отличие от инославных исповеданий, попытка описать ход русского исторического процесса, увидев государственное как производное, а не самую его суть, стремление выразить свое понимание «народного» в русской литературе и выстроить соответствующую систему критериев, и славянофильский литературный канон — и свои представления о желаемом и соответствующем народному духу социальном устройстве. Эти представления найдут, в том числе, отражение в большой работе в рамках подготовки и проведения крестьянской реформы.

Последующее развитие будет тесно связано и с полемикой, ко второй половине 1840-х переходящей из салонов на страницы печати, и с радикальным изменением общественной ситуации со второй половины 1850-х, когда станет возможным обсуждать печатно не только самые общие вопросы, но и текущую современность.

Но первые, самые важные контуры будут намечены именно в эти ранние годы истории русского славянофильства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Всю расплывчатость этого понятия в русских обсуждениях 1820–1840-х годов ярко показал уже Веселовский в своей финальной работе о Жуковском; см.: (Веселовский, 1918: 3–19).

² Отметим попутно, что тексты славянофильского круга 1840–1860-х годов не позволяют со всей однозначностью ответить на этот вопрос — в том числе потому, что в такой форме он не ставился самими участниками полемики. Наибольший материал для наблюдений такого рода дают работы К. С. Аксакова — и в его статьях 1840–1850-х годов (во многом оставшихся неопубликованными или незавершенными, см. посмертную публикацию: (Аксаков, 1861)) мы находим и конструкции субстанциалистского толка, в чем сложно не увидеть и влияния идей его учителя, М. П. Погодина, еще в начале 1830-х формулирующего логику «источка», значения начала истории (откуда в том числе и большой интерес к древней русской истории как прояснению истоков, где последующая история выступает раскрытием и нередко замутнением «первоначал», и острота и значение знаменитого спора начала 1860-х с Н. М. Костомаровым о призвании варягов). Вместе с тем у того же Аксакова в знаменитой брошюре 1842 года «Несколько слов о поэме Гоголя...» мы находим и рассуждения об образовании «великорусского племени», которое в силу и миграций, и других разнообразных исторических обстоятельств теряет свою племенную особенность, становясь своего рода универсальным по отношению ко всем русским племенам (см.: (Аксаков, 1995: 84–85)) — и здесь история явно предстает уже не как «раскрытие», а как процесс созидания. Со своей стороны И. В. Киреевский в статье «В ответ Хомякову» эксплицитно исходит из логики «начал», предлагая лишь два взаимосвязанных пути познания: «Два способа имеем мы для того, чтобы определить особенность Запада и России, и один из них должен служить поверкою другому. Мы можем или, восходя исторически к началу того или другого вида образованности, искать причину различия в их первых элементах, из которых они составились; или, рассматривая уже последующее развитие этих элементов, сравнивать самые результаты. И если найдется, что то же различие, какое мы заметим в элементах, окажется и в результатах их развития, тогда очевидно, что предположение наше верно, и, основываясь на нем, нам уже виднее будет, какие можно делать из него дальнейшие заключения» (Киреевский, 2018: 160). При этом заметно, что для Киреевского, по крайней мере в этой статье, «начала исторические» и «логические» не просто не противостоят друг другу, а едва ли не отождествляются.

³ Примечательно, что статья Хомякова вызвала у первого биографа И. В. Киреевского, его брата по матери Н. А. Елагина, сложную характеристику: «Статья эта в некоторых частностях как будто противоречит выраженному впоследствии взгляду Алексея Степановича

на Русскую историю, но она никогда не предназначалась для печати. Очень может быть, что Хомяков писал ее с намерением вызвать возражение со стороны Киреевского» (Елагин, 1911: 63), — так что уже редактору Полного собрания сочинений А. С. Хомякова пришлось сопроводить публикацию статьи особым примечанием, настаивая, что «основной взгляд тот же самый, который выражен в статье 1852 года» (Хомяков, 1900: 11), и потому статья не может расцениваться ни как сугубо полемическая, ни как отражающая еще незрелые взгляды автора.

⁴ Ср. также отсылку к концепции Гизо о трех началах истории Запада в статье И. В. Киреевского «В ответ А. С. Хомякову»: «Три элемента легли в основание европейской образованности: римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества» (Киреевский, 2018: 160).

⁵ Ср. «В ответ А. С. Хомякову» И. В. Киреевского, в рассуждении об отсутствии в России рыцарства: «Где менее было рыцарства, там более общество склонялось к устройству народному; где более, там более к единовластному» (Киреевский, 2018: 166), где автор не мог не подразумевать, по нашему мнению, греческого перевода соответствующих понятий: народное устройство, народное правление как *δημοκρατία* и единовластие, разумеется, как *μοναρχία*.

⁶ Роль Н. М. Языкова в формировании славянофильства и понимание его как «главного» славянофильского поэта плодотворно изучал в 1930-е годы К. М. Азадовский (см. в особенности: (Азадовский, 1934)) — к сожалению, это направление исследований с тех пор и до наших дней не получило деятельного развития. В аспекте данной статьи необходимо отметить позднюю поэзию Языкова как вносящую свой вклад в формирующуюся славянофильскую систему образов «русского» и «русскости», в частности — «К Рейну» (1840).

⁷ По датировке первого публикатора И. С. Аксакова, которая приводится уже в наше время авторитетным редактором избранных сочинений К. С. Аксакова без возражений; см.: (Аксаков, 1995: 493).

⁸ И здесь в русском интеллектуальном пространстве решительных противников у этого тезиса, кроме совсем немногочисленных русских католиков, нет (другое дело, что для многих речь идет о надконфессиональном понимании христианства, воплощающемся в конкретно-исторических формах — и уже на следующем витке рассуждения оказывающемся конкретными формами истины, не противостоящими друг другу по существу). Надконфессиональная христианская духовность получила широкое распространение в последнее десятилетие александровского царствования — затем вытесненная из публичного пространства, но не отвергаемая (напомним, что и в уваровской триаде «православие» выступает именно как «русская вера»).

⁹ К. С. Аксаков вынужден считаться с Нестором, который «упоминает о богах и кумирах», но настаивает, что «слова его объясняются как нельзя яснее», а именно — что все идолы, жрецы и прочее есть принадлежность «языческой Руси», под которой подразумевается «не народ киевский, но дружина князя», и потом: «поклонялись Перуну князь и дружина его; идолопоклонство это — была вера князя и дружины, перенесенная ими из стран поморских, вероятно, от тамошних славян» (Аксаков, 1995: 95).

¹⁰ В рецензии на «Разговор» И. С. Тургенева, напечатанной в № 2 «Москвитянина», в кратковременную эпоху принятия на себя редакции И. В. Киреевским; см. подробнее: (Пирожкова, 1997).

¹¹ См. один из поздних вариантов этой традиции: (Зеньковский, 1961).

¹² Ср. «В ответ А. С. Хомякову» И. В. Киреевского: «...будет еще очевиднее, если мы сравним основные начала общественного и частного быта с основными началами того общественного и частного быта, который, если не развился вполне, то, по крайней мере, ясно обозначился в прежней России, находившейся под прямым влиянием чистого христианства, без примеси мира языческого» (Киреевский, 2018: 162).

¹³ Ср. в скандальной брошюре К. С. Аксакова «Несколько слов о поэме Гоголя...» (1842): «Еще одно важное обстоятельство сопряжено с явлением Гоголя: он из Малороссии. [...] Но Малороссия — живая часть России, созданной могущественным великорусским духом; под его сению может она явить свой характер и войти, как живой элемент, в общую жизнь Руси, объемлющей равно все свои составы и не называющейся Великоруссиею (так бы она удержалась в своей односторонности, и прочие части относились бы к ней, как побежденные к победителю), но уже Россиею. Разумеется, единство вытекло из великорусского элемента; им дан общий характер; за ним честь создания; при широком его размере свободно может развиваться все, всякая сторона, — и он сохранил свое законное господство, как законно гос-

подство головы в живом человеческом теле; но все тело носит название человека, а не головы; так и Россия зовется Россией, а не Великоруссией. Разумеется, только пишучи по-русски (то есть по-великорусски), может явиться поэт из Малороссии; только русским может и должен явиться он, будучи таким же гражданином общей всем России, с собою принося ей свой собственный элемент и новую жизнь вливая в ее члены. Теперь, с Гоголем, обозначился художественный характер Малороссии из ее прекрасных малороссийских песен, ее прекрасного художественного начала, возник, наконец, уже русский гений, когда общая жизнь государства обняла все свои члены и дала ему обнаружиться в колоссальном объеме; новый элемент искусства втек широко в жизнь искусства в России» (Аксаков, 1995: 84).

ЛИТЕРАТУРА

- Азадовский М. К.* (2013). История русской фольклористики: в 2 т. Т. 1. М.: Изд-во РГГУ.
- Азадовский М. К.* (1934). Н. М. Языков // Языков Н. М. Полное собрание стихотворений / ред., вступ. ст. и коммент. М. К. Азадовского. М.; Л.: Academia. С. 12–81.
- Аксаков К. С.* (1861). Полное собрание сочинений Константина Сергеевича Аксакова. Т. I / под ред. И. С. Аксакова. М.: Тип. П. Бахметева.
- Аксаков К. С.* (1995). Эстетика и литературная критика / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. А. Кошелева. М.: Искусство.
- Анненков П. В.* (1928). Литературные воспоминания / предисл. Н. К. Пиксанова; вступ. ст., ред., примеч. Б. М. Эйхенбаума. Л.: Academia.
- Валицкий А.* (2019). В кругу консервативной утопии: структура и метаморфозы русского славянофильства / пер. с польск. К. В. Душенко; послесл. А. А. Тесли. М.: Новое лит. обозрение.
- Валуев Д. А.* (2010). Начала славянофильства / сост., предисл. и коммент. Ю. В. Климакова; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации.
- Веселовский А. Н.* (1918). В. А. Жуковский. Поэзия чувства и «сердечного воображения». Пг.: Кн-во «Жизнь и Знание».
- Зеньковский В. В.* (1961). Основы христианской философии. Т. 1. München: Посев.
- Зорин А. Л.* (2001). Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М.: Новое лит. обозрение, 2001.
- Елагин Н. А.* (1911). Материалы для биографии И. В. Киреевского // Полное собрание сочинений Ивана Васильевича Киреевского: в 2 т. Т. I / под ред. М. О. Гершензона. М.: Путь.
- Киреевский И. В.* (2018). Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 1: 1816–1839 / под общ. ред. А. Н. Николюкина. СПб.: Росток.
- Киреевский П. В.* (1935). Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову / ред., вступ. ст. и коммент. М. К. Азадовского. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- Костомаров Н. И.* (2018). Две русских народности: сборник: в 2 кн. / сост. А. А. Тесли. М.: РИПОЛ-Классик.
- Манн Ю. В.* (1969). Русская философская эстетика. М.: Искусство.
- Пирожкова Т. Ф.* (1997). Славянофильская журналистика. М.: Изд-во МГУ.
- Пытин А. Н.* (1906). Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов. Исторические очерки. 3-е изд. СПб.: Кн-во «Колос».
- Сочинения Ю. Ф. Самарина* (1911). Т. XII: Письма 1840–1853. М.: Т-во тип. А. И. Мамонтова.
- Тесля А. А.* (2016). «Русский народ» и «Российское государство»: Н. А. Полевой vs Н. М. Карамзин // Тетради по консерватизму. № 4. С. 81–95.
- Тесля А. А.* (2017). «Украинофил» в «общерусском» контексте: публицистика Н. И. Костомарова 1861–1883 годов // Новое лит. обозрение. № 2 (144). С. 137–153.

Хомяков А. С. (1900). Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова: в 8 т. Т. III. М.: Ун. тип. на Страстном бульв.

Хомяков А. С. (1994). Сочинения: в 2 т. Т. 1: Работы по историософии / вступ. ст., сост. и подгот. текста В. А. Кошелева. Моск. филос. фонд.

Христофоров И. А. (2011). Судьба реформы: русское крестьянство в государственной политике до и после отмены крепостного права (1830–1890-е гг.). М.: Собрание.

Цимбаев Н. И. (1986). Славянофильство: из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М.: Изд-во МГУ.

REFERENCES

Aksakov K. S. (1995) *Aesthetics and Literary Criticism* (composition, text preparation, introductory article and commentary by V. A. Koshelev), Moscow: Art.

Aksakov K. S. (1861) *The Complete Works of Konstantin Sergeevich Aksakov*, vol. I (ed. by I. S. Aksakov), Moscow: Tip. P. Bakhmetev.

Annenkov P. V. (1928) *Literary Memoirs* (preface by N. K. Piskunov; introduction, ed. and notes by B. M. Eichenbaum), Leningrad: Academia.

Azadovsky M. K. (2013) *History of Russian folkloristics*, in 2 vols, vol. 1, Moscow: OSTU Pub.

Azadovsky M. K. (1934) "N. M. Yazykov", Yazykov N. M. *Complete Collection of Poems* (ed., intro. article and comments by M. K. Azadovsky), Moscow; Leningrad: Academia, pp. 12–81.

Elagin N. A. (1911) "Materials for the biography of I. V. Kireevsky", *The Complete Works of Ivan Vasilyevich Kireevsky*, in 2 vols, vol. I (ed. by M. O. Gershenzon), Moscow: Put'.

Kireevsky I. V. (2018) *The Complete Collection of Works*, in 3 vols, vol. 1: 1816–1839 (under the general ed. by A. N. Nikol'yukin), Saint Petersburg: Rostok.

Kireevsky P. V. (1935) *Letters of P. V. Kireevsky to N. M. Yazykov* (ed. and commentary by M. K. Azadovsky), Moscow; Leningrad: Academy of Sciences of the USSR.

Khom'yakov A. S. (1900) *The Complete Works of Alexei Stepanovich Khomyakov*, in 8 vols, vol. III, Moscow: University Printing House on Strastnoy Boulevard.

Khom'yakov A. S. (1994) *Works, in 2 vols, vol. 1: Works on Historiosophy* (introduction, compl. and text preparation by V. A. Koshelev), Moscow: Moscow Philosophical Foundation.

Khrstoforov I. A. (2011) *Fate of the Reform: Russian Peasantry in Government Policy before and after the Abolition of Serfdom (1830–1890s)*, Moscow: Sbranie.

Kostomarov N. I. (2018) *Two Russian Nationalities: A Collection*, in 2 vols (ed. by A. A. Teslya), Moscow: RIPOL-Classic.

Mann Yu. V. (1969) *Russian Philosophical Aesthetics*, Moscow: Art.

Pirozhkova T. F. (1997) *Slavophile Journalism*, Moscow: MSU Pub.

Pypin A. N. (1906) *Characteristics of Literary Opinions from the Twenties to the Fifties. Historical Sketches*, 3rd ed., Saint Petersburg: Kolos Book Publishing House.

Teslya A. A. (2016) "'Russian People' and 'Russian State': N. A. Polevoy vs N. M. Karamzin", *Notebook on Conservatism*, no. 4, pp. 81–95.

Teslya A. A. (2017) "'Ukrainophile' in the 'all-Russian' Context: The Publicist N. I. Kostomarov 1861–1883", *New Literary Review*, no. 2 (144), pp. 137–153.

Tsimbaev N. I. (1986) *Slavophilism: From the History of Russian Socio-Political Thought of the 19th Century*, Moscow: MSU Pub.

Valuev D. A. (2010) *The Beginnings of Slavophilism* (compiled, preface and commentary by Yu. V. Klimakov; ed. by O. A. Platonov), Moscow: Institute of Russian Civilisation.

Veselovsky A. N. (1918) *V. A. Zhukovsky. Poetry of Feeling and "Heart Imagination"*, Petrograd: Book Publishing House "Life and Knowledge".

Walicki A. (2019) *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Works by Yu. F. Samarin (1911), vol. XII: Letters 1840–1853, Moscow: Comradeship Typ. A. I. Mamontov.

Zenkovsky V. V. (1961) *Fundamentals of Christian Philosophy*, vol. 1, München: Posev.

Zorin A. L. (2001) *Feeding the Two-Headed Eagle... Russian Literature and State Ideology in the Last Third of the 18th — First Third of the 19th Century*, Moscow: New Literary Review.