

**Староверов В.И.,
Староверова И.В.**

КОНЦЕПЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ГЕНЕЗИСА ЖИЗНЕННОЙ СИЛЫ РОССИИ

В.И. Староверов — д. ф. н., проф., заслуженный деятель науки РФ, академик Международной Славянской Академии, главный научный сотрудник ИСПИ РАН

И.В. Староверова — к. с. н., доц. каф. социально-правовых и гуманитарных дисциплин ГУЗа, старший юрист ООО (Правовая группа — Интеллектуальная собственность), staroverov@list.ru

Аннотация: Рассматриваются историософский генезис славянофильства, его основные, сохраняющие исторический потенциал социокультурные смыслы и положения, связь их природного духовно-нравственного пространства с цивилизационным содержанием последующих социально-политических движений, современные проекции идей славянофилов в российской общественной жизни. Социокультурные смыслы и положения славянофильства анализируются через призму связи их с православием и деревней как резерва жизненной силы России.

Ключевые слова и словообразования: национальное сознание, социокультурная ментальность, духовно-нравственное пространство национальной ментальности, православие, вера, рассудок, разум, рационализм, почвенничество и вестернизация, общинность и деревня как исток жизненной силы России, монархия и самодержавный абсолютизм, модели государственного устройства, социокультурный интеграллизм, неославянофильство, православный социализм.

В пространстве становления и развития государственности того или иного народа первостепенное значение имеют процессы формирования *единых экономических основ* его жизнедеятельности и *целостности национальной сознания*. Институализация последнего представляет собой итог исторически длительного созревания социокультурного образа народа. Субъектно-объектную специфику и природу такого образа выражают глубинные качества духовно-нравственных скреп национальной ментальности.

Со времен зарождения Руси по сей день социетальная роль русской нации как культурного ядра институализации цивилизационной целостности российского народа отрицается различного рода русофобами. В лучших случаях — в Новое и Новейшее время — она лишь принижается супертolerантными отечественными

и зарубежными (в основном европейскими) этногуманитоидными интернационалистами и антисоветчиками, чей антисоветизм является в действительности современной формой слегка маскируемой русофобии.

В обоих вариантах это происходит под мощным давлением формируемого и управляемого культуртрегерами Запада потенциала ксенофобии, стимулируемой самим ходом управляемой ими глобализации его ущербных для народов инноваций, в том числе назойливо навязываемых нашему народу социокультурных ценностей вестернизации. А также, соответственно, под влиянием геополитического и вытекающего из него духовно-нравственного противоборства и ассимилятивных процессов в социокультурно-ментальной сфере взаимоотношений западно-католической и восточно-православной цивилизаций, либерального космополитизма и почвенничества.

1. Социокультурный источник жизненной силы россиян

Говоря о почвенничестве как природной основе проявлений социокультурной ткани значительного сегмента современного российского бытия, необходимо сказать, что эта основа имеет глубокие корни уже в протогосударственной дохристианской истории цивилизационной институализации русо-славянских народностей в целостную этнонациональную общность.

Цивилизационная, — когда социальные взаимосвязи в населении начинают доминировать над природными, и оно начинает развиваться на своих собственных социетальных основах, — история русо-славян началась, отнюдь не со времен призвания в Новгород Рюрика и его братьев. Ведь и до этого почти четыре века, 380 лет, с У по IX вв. ильменско-ладожскими (новгородскими) русо-славянами правила княжеская династия Гостомысла. Рюрик и его братья были сыновьями дочери Гостомысла Умилы, выданной замуж за князя славян ободритов Годислава, обитавших по соседству с франкскими племенами, затем королевствами.

Протогосударственность была присуща, согласно историку У1 в. Иордану (1), и другим славянским племенам, заселявшим по меньшей мере с III в. Европу от Ютландии до Среднего Поволжья. Социокультурные смыслы, порожденные в ходе институализации этих племен в этнонациональные общности, а она продолжалась и при первых Рюриковичах, зафиксированы рунами на дощечках — называемых славянским аналогом др.-инд. долетописных Вед (веды — санскр. — знание). В наши дни, по мере

их расшифровки, Веды становятся источником сведений о социально-экономической и культурной истории древних славян.

Однако, наиболее выраженное идеологическое и теоретическое оформление социокультурных идей почвенничества в нашей стране началось только со времен публикации в XI в. трактата «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, самочинно поставленного первым из среды русских на церковный престол киевским князем Ярославом Мудрым без традиционно вынужденного до того согласования с византийским патриархатом.

В процессе развития ментально-идейного потенциала этого трактата на Руси зародилась многогранная литература эпических сказаний, духовных проповедей, житий, цивилильно-правовых учений, пронизанных мировоззрением дохристианских славянских ведических нравственно-моральных смыслов и положений. В ходе многовекового ассимилятивного и вместе с тем ценностно-избирательного приспособления к ним постулатов византийского православного-христианского мудрствования в XIУ веке выросла идеологема монаха Филофея «Москва — третий Рим, четвертому не бывать».

Цари Романовы на первых порах строго придерживались приущего эпохе правления их предшественников Гостомыслов и Юриковичей почвеннического мейнстрима духовно-нравственного бытия их подданных.

Вплоть до царствования Петра 1 немногие противники «изоляции» России, — под которой они понимали ее духовное отстранение от западных стран, — подобные А. Курбскому во времена Ивана Грозного или фавориту Софьи В. Голицину, — ориентировавшиеся на сближение России с Европою не только в гражданских, но и в нравственных устоях, порицались как просвещенными россиянами, так и правителями. Например, А. Ордин-Нащокин осуждал высокомерные забвения некоторыми его современниками ради «полезностей с чужеземной стороны» своих столь же полезных порядков, а И. Посошков и Ю. Крижанич прямо называли такие заимствования «чужебесием».

Зато ориентированные на заимствование достижений европейского прогресса петровские реформы сопровождались интенсивной, причем в основном насильственной, прививкой к российскому бытию не только «лучших», но и весьма ущербных для народной духовности образцов цивилизационно-ментальных ценностей культуры Запада. Этот мейнстрим социокультурной трансформации российского бытия активно насаждался в России и во время правления Анны Ивановны. Особенно в период засилья вокруг трона «немецкой партии» ее фаворита Бирона.

Впоследствии он был на некоторое время несколько смягчен Елизаветой Петровной и ее сподвижниками, однако, вновь активизирован Екатериной Великой, а затем по инерции продолжался в период правления ее внука Александра 1. Найдя наивысшее выражение во взглядах ряда декабристов, воспитанных западными гувернерами или заразившихся либеральным духом во время похода россиян в 1814 году в Европу с целью освобождения ее от полчищ Наполеона.

Кстати, некоторые современные российские «почвенники» монархистского толка безосновательно, на наш взгляд, попытались в связи с 190-летием со дня декабрьского восстания 1825 года, обвинить в радикальном западничестве всех его участников. А их вождей П. Пестеля и Н. Муравьева даже в участии в масонских интригах против России европейских держав и тогдашнего врага ее — Турции (2).

Достаточно почитать «Русскую Правду» П.И. Пестеля (3) и его частично восстановленную исследователями по показаниям декабристов работу «Конституция — Государственный завет», чтобы понять поверхностность суждений о нем, как о западнике на одном только основании знакомства его с идеями европейских просветителей. В ней автор предусматривает безвозмездное освобождение крестьян, создание резерва общинных земель и бесплатное наделение ими земледельцев, выказывает уважение к отечественным традициям и декларирует неразрывную связь вечевого прошлого Северной Руси и будущего — после краткого периода революционной диктатуры — народовластия. При этом он подчеркнуто называет все должности в проектировавшемся им государственном устройстве России старинными русскими терминами — посадник, тысяцкий, Верховный собор и т. д.

Еще большим социокультурным традиционализмом и почвенничеством характеризуются три проекта Конституции Н.М. Муравьева (4), опубликованные академиком Н. Дружининым в его трудах.

Следует, впрочем, заметить, что даже во времена засилья в образе жизни правящих кругов нашей страны ориентаций на иностранные ценности, в среде лучших представителей ее Просвещения продолжалась упорная интеллектуальная шлифовка потенциальных духовно-нравственных смыслов народной ментальности, зародившихся еще в Руси времен правления Рюриковичей и первых Романовых. Причем этой шлифовкой занимались такие мыслители как гениальный М. Ломоносов, снискавший похвалы Пушкина и Ключевского автор «Истории Российской» В. Татищев, активный государственный и неистовый защитник чистоты русского

языка адмирал А. Шишков. Последний защищал ее не всегда, правда, умело, но это не отрицает его отечестволюбивых намерений. Равно, впрочем, как и других борцов с засильем европейской «немецкой партии», злонамеренно умалявшей социокультурные достоинства «варварской» России.

Однако полнокровное, социетально и вербально оформленное ядро ментально-социокультурной сферы народного бытия — *национальное сознание как духовно-нравственный источник жизненной силы* русской нации — было целостно выражено только в первой половине XIX в., когда на авансцену истории общественной мысли России вступили сложные по социальной природе движения *западников* и *славянофилов*. Те и другие, как дети сельского усадебного происхождения, пространство созревания потенциала этой силы видели в деревне, и особенно в общинном крестьянстве.

Сегодня нередко псевдоинтеллектуальные либералы вообще отрицают наличие в тогдашней и в более поздней России русской крестьянской общины (5). Однако верится не этим псевдознаниям, а сотням современников славянофилов, которые в своей прозе, публицистике, научных штудиях всерьез обсуждали вопросы и будущие судьбы общинной деревни. Скажем, А. Герцену, И. Тургеневу, А. Фету и Л. Толстому, а из публицистов — В. Селиванову, В. Энгельгардту, Н. Златовратскому, Г. Успенскому и другим раде-телям деревни (6).

Западничество — это разнородное специфическое, этико-политическое оппозиционное к самодержавию течение «левого толка», представлявшее на самом деле «общую платформу, на которой по ряду вопросов отношения к Западной Европе объединялись в начале века тогдашние прогрессисты, прежде всего либералы и демократы разных оттенков» (7). Во многих вопросах внутренней жизни России они нередко были солидарны со славянофилами.

Более однородным было заявившее о себе в конце 30-х годов того же века славянофильство. Тоже *оппозиционное по духу*, но имевшее «некоторое сходство с теорией официальной народности в части идеализации монархической власти» (Там же) течение консервативного романтизма. Некоторые аспекты их мировоззрения свидетельствовали, что они своими жизненными корнями впитали в себя силу и слабости ментальности духовно-нравственного пространства деревенской общины. К примеру, как и западники, они высоко ценили опыт вечевых республик Новгорода и Пскова, но видели в нем разный потенциал. Западники видели в вече форму реализации индивидуальных политических свобод — чего

в нем, как известно, не было, — а славянофилы народоправство в местном быту при ответственном перед богом и населением управлении верхов.

2. Цивилизационный генезис движения российских славянофилов

В XX веке стало модным выводить духовно-нравственный генезис отечественных славянофилов из православия, а также из их приверженности самодержавию. Подлаживаясь и усиливая эту моду, автор фундаментальной двухтомной истории русской философии видный богослов В. Зеньковский отнес к основоположникам славянофильства А. Хомякова, И. Киреевского, К. Аксакова, Ю. Самарина (8).

Названные мыслители и адепты такого подхода отождествляли православие с церковными учениями, с рассматриваемыми ими нравственными скрепами Церкви как духовного организма и с православной Церковью как организацией. Однако Зеньковский игнорировал иных, более индеферентных, — чем эти основоположники славянофильства, — к догматической церковной религиозности идейных предтеч данного влиятельного течения общественной мысли России XIX в..

В действительности, духовно-нравственное пространство идей славянофилов проистекало как из пронизанной коллективистской моралью русской общины социокультурной ткани сельского бытия, так и из присущего их ментальности духа православия. Однако большинством их оно, отнюдь, не отождествлялось с церковными учениями. Более того лишь у немногих славянофилов православие характеризовалось приписываемой им Зеньковским *святоотеческой прецепцией* усвоенных ими на ментальном уровне смолоду в период обучения в западноевропейских университетах социокультурных идей платонизма, кантиазма, шеллингианства, гегельянства.., и даже ненавистного о. Зеньковскому материализма и тем более экономизма.

Равно как и опиравшееся на эти учения и постулаты православия абсолютистское самодержавие они считали иным феноменом, чем монархическая власть. Лишь правое крыло славянофилов — М. Погодин, С. Шевырев — смыкалось почти по всем позициям с официальной идеологией институализированного в тогдашней России абсолютистского самодержавия, большинство ее отвергало.

И, кстати, различение монархической власти с отвергаемым ими абсолютистским самодержавием, вытекало у остальных

ных славянофилов, также как и у их предшественников, отчасти из публикаций самой «матушки Екатерины П». В пору ее молодости, заигрывая с мыслителями Западного Просвещения, особенно с Вольтером и Дидро, которым положила солидное денежное вспомоществование, эта церственная лицедейка на всю Европу провозгласила в своем «Наказе Комиссии...» (9) цель облагодетельствовать Россию *правлением просвещенной монархии*, неуклонно опирающейся на законы и естественные нужды ее населения в благоденствии.

Однако ее проницательные зарубежные корреспонденты, особенно Дидро, без труда разгадали, что за ее самопиаром в действительности скрывалось проводимая ею политика укрепления основ самодержавного абсолютизма (10). И для славянофильской оппозиции абсолютному самодержавию, естественно, было бы непростительным слабодушием не использовать эту промашку императрицы с самопиаром в «Наказе...», распространение которого более проницательные ее сподвижники постарались вскоре не то, чтобы запретить, но весьма существенно ограничить.

Ряд историографов и публицистов общественной мысли дореволюционной России относят формальное начало возникновения славянофильства к историософскому диалогу 1839-го года И. Киреевского (1804–1856) с А. Хомяковым (1804–1860). Другие обществоведы в этом сомневаются.

В «Записках» (Берлин, 1884) активного славянофила А. Кошелева (1806–1883) утверждалось, что название их направление мысли обязано оценкам западников, измышлявших, будто их противники жаждали воскресить Древнюю Русь и всех превратить в крестьян, подчинив общинному устройству жизни. Тогда как они искали в крестьянине истинно русские черты, свойственные народу в целом, пытались открыть русский мир, найти русский, отличный от западного, путь в будущее.

Сам Киреевский порою тоже отрицал свою принадлежность к славянофильству, предпочитая именовать их мировоззрение как Славяно-Христианское или Православно-Славянское (11).

Тем не менее, именно этот диалог двух единомышленников вошел в историю российского обществоведения в качестве веховой заявки на новое для отечественных интеллектуалов, специфическое направление социокультурной мысли.

Визави этого исторического диалога были родственниками: набожная мать Хомякова происходила из соответствующей по набожности семьи Киреевских. Оба диспутанта, как и другие отпрыски состоятельных дворян, получили в детстве добротное семей-

ное образование, затем учились в российских элитных училищах. После этого в целях самосовершенствования знаний, они обучались в европейских университетах, где общались с Шеллингом, Гегелем, Якоби и другими видными мыслителями. Восприяли от них идеи немецкого романтизма и преромантизма, склонность к мистицизму, но, однако, проигнорировали их идеи рационального характера мышления по *разуму*, присущего немецким и близким к ним западным мыслителям того времени.

С подачи Канта — через Шиллера — в рациональном трансцендентализме Шеллинга, Гегеля, Фихте, Якоби решающее значение имело *гносеологическое* различие «рассудка» и «разума», — различие *Verstand*, как функции чисто логических операций, и *Vernunft*, как источника идеи. Тогда как Хомяков, Киреевский и примыкавшие к ним русские мыслители, отождествляя рационализм, как явление общекультурного характера с расудочным познанием, одновременно и вместе с тем расширяли пространство разума за границы логической связи с последним, пополняя это пространство *верой*, снабжающей рассудок всеми данными, необходимыми для целостности «живого знания». Поэтому в их представлении «разумность Церкви является высшей возможностью разумности человеческой» (12).

Временами И. Киреевский и А. Хомяков, в силу их набожности, вообще противопоставляли рационализму веру, полагая, что она сама есть функция разума как целостности. «Я называю верой, — писал Хомяков Ю. Самарину, рассказывая о диспуте с Киреевским, — ту *способность разума*, которая *воспринимает* действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка». Далее, утверждая, что данные веры являются тем первичным материалом, из которого строится все наше знание, он пишет, что эти первичные данные «предшествуют логическому сознанию, они образуют «жизненное сознание, не нуждающееся в доказательствах и доводах» (13).

Из этих различий с философией немецких романтиков и преромантиков выросло у Хомякова-Киреевского и других, так или иначе связанных с церковными кругами славянофилов, особенно у Ю. Самарина (1819–1876), отождествление западного христианства с системой рационализма и неприязнь к порожденным последним секулярным аспектам в культуре Запада.

Однако генезис движения славянофилов и соответственно круг приверженцев славянофильства, не ограничивается вышерассмотренной ретроспективой. Даже у западников Карамзина и Жуковского, Пушкина, Пущина и других участников антишишковской

«Зеленой лампы», не говоря уже о Белинском, Писареве, Добролюбове, их симпатии к западной культуре носили избирательный характер, были пронизаны мировоззрением патриотизма и почвенничества. Приверженность их либерализму имела иную, социокультурно-гуманистическую природу, отличную от приверженности к ней у современных российских либералов, у которых она зиждится, если не на западных грантах, то преимущественно на коллаборационистской и вестернизаторской политико-идеологической платформе.

Для верного понимания непосредственных предтеч славянофилов, следует также принять во внимание критику Н. Гоголем западного рационального гуманизма в его публицистике — прежде всего, в «Выбранных местах из переписки с друзьями», — посвященной идеям православной культуры. Представляют интерес вариации славянофильских идей у Ф. Тютчева. Эти и другие факты свидетельствуют, что круг предтеч и приверженцев славянофильского движения не ограничивался выходцами из так называемой среды «архивных юношей», к кругу которых принадлежали Хомяков и Киреевский, а был весьма широк и многогранен своими социокультурными и социоправовыми проявлениями.

По ряду позиций его идеи разделялись на тех или иных этапах их деятельности многими видными западниками, в том числе А. Герценом, в «Колоколе» которого печатались не только западники, но и славянофилы. Многим из них — Киреевскому, Хомякову и другим — он дал в своих знаменитых мемуарах «Былое и думы» весьма сочувственные и позитивные характеристики.

3. Аксаковский совокупный портрет славянофилов

Когда речь заходит о духовно-нравственном и социально-правовом пространстве славянофилов, невольно вспоминается, прежде всего, семейная плеяда Аксаковых: патриарх Сергей Тимофеевич, братья Иван Сергеевич и Константин Сергеевич, внук Иван Константинович. В докладах на современных традиционных «Аксаковских чтениях», посвященных литературному наследию С. Аксакова, учению К. Аксакова о языке и социокультурных основах государственного права и власти, панславянству И. Аксакова и т. д. складывается многогранный интеллектуальный образ всего направления российского славянофильства.

Было бы неуместным говорить об их, стилизованной под органическое единство, славянофильской интеллектуальной общности: каждый из них был яркой индивидуальностью и вносил в па-

литру становления и развития мировоззрения, равно как и публичного выражения славянофильства, то или иное своеобразие. Что заставляет говорить не о выраженной в их творчестве славянофильской философии, политических или антропософских взглядах вообще, а о соответствующих идеях и позициях каждого.

И, тем не менее, именно творчество этой удивительной в духовно-нравственной цельности плеяды мыслителей наиболее многогранно, можно сказать, в естественно-органической исчерпанности, выражает экзистенциальную сущность противоречивого, исполненного энергией исторической в своих проявлениях действенности мировоззрения почвенничества, получившего в истории русского социально-антропософского и теолого-геополитического знания наименования славянофилов.

Наиболее отчетливо в их совокупном творении славянофильства как общественного интеллектуального и социетально-преобразующего течения выражены идеи православной культуры, историсофии, этики, философии, политики и права, цивилистики, морали и нравственности.

Однако у каждого из Аксаковых превалирует та или иная сторона совокупного результата их творчества.

Строго говоря, причислить писателя Сергея Тимофеевича Аксакова (1791–1859) к числу идеологов и теоретиков славянофильства было бы неверно, он был проникновенным поэтом русского сельского быта. Однако из его писем к сыновьям с очевидностью просматривается, что и он разделял их идеи об особом пути развития России, отличном от направлений движения тронутой тлетворным духом западной цивилизации, не приемлил европейский либерализм, отвергал агрессивность европейского культуртрегерства в отношении русских.

Его позитивная программа социетального прогресса опиралась на фундамент духовно-нравственного совершенствования внутреннего мира людей. В этом аспекте любопытно сравнить его поэтическую, а особенно прозаическую практику с особенностью ее у других коллег. В частности, плодотворно сравнение характера разработки проблем диалектики формирования и возвышения социокультурной духовности молодежи в их соответствующих прозаических трилогиях «Детство. Отрочество. Юность», в которых отражена им, Л. Толстым и М. Горьким специфика процессов ее взросления.

Л. Толстой отражает эти процессы в духовно-нравственном пространстве должествующей этики морального импертива трудовых обязанностей как условия становления богоподобной че-

ловеческой личности. У М. Горького динамика диалектического совершенствования детской души на пути взросления протекает в пространстве преодоления препятствий в ходе усвоения ребенком социетально-нравственных ценностей человеческого общества. У С. Аксакова в его «Семейной хронике» и особенно в книге «Детские годы Багрова-внука» диалектика взросления юной души зависит от степени выражения в духовно-нравственном пространстве, в котором оно происходит, этических ценностей православия.

Представляет интерес и выражение патриархом Аксаковым диалектики зарождения любви в общеизвестной сказке «Аленький цветочек». Оно отражает «всеединство» человечества, императив всеотзывчивости антропологической природы людей, свидетельствует, что вытекающее из благодарности к доброте человека чувство может перерасти в душевную привязанность и любовь, и эта любовь способна преобразить человека настолько сильно, что чудовище под ее магическим влиянием становится красавцем.

Выраженное в творчестве старшего Аксакова, «лишенное доктринальности, допускающее размытость, таинственность и мистику форм и трактовок» (14), опирающееся на романтизм духовно-нравственное пространство человеческого бытия в той или иной степени присуще не только его сыновьям и внуку, но и прочим славянофилам, особенно таким, как поэт Ф. Тютчев. Более того, его смыслы стали культурным контекстом политического кредо славянофильства, что наиболее рельефно выражено в публицистике и практике крупного общественного деятеля, идеолога движения панславянства И.С. Аксакова (1823–1886).

Его политическая концепция, как и смысл обоснованной им «русской идеи» (15) кроются в глубинах не только православного сознания, но и общинного духовно-нравственного пространства. Он писал, что «личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, исключительности... личность поглощена в общине только своей эгоистической стороной, но *свободна в ней, как в хоре*» и такая жизнь открывает перед ней *ее* особый путь, подчиняя его задачам, которые выполняет хор в целом. «На Западе же *душа убывает*, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством: совесть заменяется законом, внутренние побуждения — регламентом» (там же).

Мейнстрим совокупного православного и общинного духовно-нравственного пространства выражается через мысль, которая со времен упомянутого трактата Илариона и Поучения Владимира Мономаха без малого тысячелетие гласит, что на Руси власть есть, прежде всего, долг, за выполнение которого верховные правители

ответственны перед Богом. Из этой мысли вытекает «особый дух русского народа», его необычная национальная психология, которая питает весь процесс становления и функционирования российской государственности.

Этим Россия коренным образом отличается от Запада, где государственность функционирует в инертном к духовности и нравственности пространстве иерархической соподчиненности на основе искусственно рожденных бюрократических регламентов и приказов.

И. Аксаков надеялся, что отмена крепостного права благотворно повлияет на духовно-нравственное пространство не только российского общества, но и самодержавия, повернет его от абсолютизма к нравственному служению народу, ответственности перед богом. В алгоритме сближения власти с народом будут восстановлены органические общественные связи, свойственные по убеждению славянофилов Древней Руси. Он предложил проект самоупразднения дворянства, отмены «искусственных разделений сословий», распространения дворянских привилегий на все сословия. В его воззрении «монархизм сочетался с признанием необходимости личной и общественной свободы и обоснованием несовершенства любых форм государственности» (16).

Естественно, что эти надежды И. Аксакова не оправдались, и он переключил свое внимание на отношения России с Западом, в частности на начатый старшими славянофилами спор с либеральным рационализмом, расцениваемом им, как логическое знание, «отрешенное» от нравственного начала бытия.

Вычленение «русской идеи», государственности из культурного процесса наводило И. Аксакова на осознание того, что этот процесс имеет истоком дух антропологической природы наций, и, следовательно, это явление в равной степени свойственно всем родственным славянским народам. А потому, геополитическое противопоставление духовно-нравственного пространства в политической сфере есть составная часть более широкого противостояния Востока-Запада. Отсюда вытекала стратегическая идеология этого мыслителя, оформленная им в понятиях панславянского геополитического единства, панславянского союза.

Идеи создания такого единства, мобилизации духовно-нравственной силы его в борьбе с Западом И. Аксаков попытался практически осуществить в ходе борьбы болгарского народа за освобождение от турецкого угнетения.

На стороне турок против России выступила практически вся элита западной Европы. Славянофилы возбудили энтузиазм

не только прогрессивных сил, но и масс русского народа, поднявшихся на поддержку справедливой борьбы болгар за национальную свободу. И. Аксаков, возглавив Московский славянский комитет, отдал все свои силы и даже немалую часть имущества на организацию помощи болгарскому ополчению. В Болгарии он стал наряду с генералом Скобелевым национальным героем.

Победа была украдена Западом путем бюрократических манипуляций на международной конференции. Во многом это произошло в результате двурушнической позиции зараженной западничеством российской правительственной бюрократии, которая отнюдь не поощряла борьбу за «свободы». Не случайно ходили упорные слухи, что немотивированная смерть генерала Скобелева была следствием боязни верхов его всенародной популярности в российском обществе.

Исходя из смысла «русской идеи», культурного контекста политической природы российской государственности, славянофилы утверждали, что петровские реформы исказили ее духовно-нравственное пространство, заразив его тлетворностью бюрократии и чиновничества, породили правящий класс, резко противостоящий православным ценностям народа. Что абсолютистское самодержавие «отчуждает» власть, которая ведет себя по отношению к народу как оккупационный режим. Однако, испытывая приверженность к монархической власти и чураясь призывов Чернышевского к Герцену «звать Русь к топору!», они активно искали мирные пути предотвращения такой метамарфозы самодержавной власти.

Особенно активен в этом поиске был старший из сыновей — и наиболее даровитый из них — философ и идеолог славянофильства К. Аксаков (1817–1860). Судьбой ему было отпущено меньше всех Аксаковых срок жизни — 43 года. Но именно он обогатил славянофильское учение наиболее целостной общественно-политической концепцией организации национальной власти.

Отстаивая монархический идеал власти, он обосновал аксиому ее неделимости. На это сподвигли его, очевидно, соображения необходимости противостояния России хищническим устремлениям Запада, искони зарящегося на российские богатства. Чтобы отстоять их, считал он, власть должна быть сильной, а следовательно, без ущерба ее делимостью. Последнее, кстати, необходимо и народу для обеспечения его большей свободы.

Эту парадоксальную дилемму К. Аксаков объяснял ненужностью для русского народа функций государственного властвования. У него-де свои более важные задачи духовного и религиозного порядка. Отстаивая свободу личности в «хоровой» жизни

русской общины, он полагает, что в западной социокультуре чрезмерно укоренились ориентации на развитие государственности, на выражение «правды», как внутреннего начала социетальности этой личности, в законах. «Запад потому и развил законность, писал он, что чувствовал в себе недостаток правды».

Для выражения сущности своей политической концепции он использует два понятия, наполненных им новым содержанием. «Земля», под которой он и более младшие славянофилы понимали «общественно-человеческое начало», неопределенное и мирное состояние народа», «душу народа». И «Государство» как власть, внешняя сила, охраняющая Землю, «дело государево». Его идеал: «Внешняя правда — государству, внутренняя правда — Земле; неограниченная власть — Царю, свобода мнения и слова — народу» и отношение между государством и народом на принципах взаимного невмешательства (17).

Будучи консервативным традиционалистом, К. Аксаков, уповает на важный для его концептуальной политической теории социальный институт — славянскую общину: «Союз людей, основанный на нравственном начале, управляемый внутренним законом... обычаем общественным». По его мнению, только внешняя угроза заставляет этот союз использовать для самозащиты внешние для него силы. Что не меняет, однако, отношение Земли к власти: «она по-прежнему продолжает свое общинное существование, развивая его до общенародного уровня, на котором вечевые собрания заменяются Земским собором».

Он утверждает, что русский народ, будучи по натуре не властолюбивым, не стремится к государственной власти, и не настаивает на наделении его политическими правами. «Не желая править, народ наш желает жить... Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной... Он помнит слова Христа: «Царство Мое несть от мира сего» и потому, предоставив государству царство от мира сего, он как народ христианский, избирает для себя другой путь — путь к внутренней свободе и духу, к царству Христову: царство Божие внутрь вас есть» (18).

По мнению братьев Аксаковых истинно православному русскому народу негоже самому использовать бразды государственно-управления, дабы не отвлекаться от собственного внутреннего нравственного пути. Ведь ориентация народа на овладение государственностью и политическими свободами чревата утратой его высшей цели — внутренней правды и свободы. Как это произошло на Западе, где народы пошли в государственную власть, включа-

ясь в политическое и законодательное строительство, в поиски внешней правды.

Братья Аксаковы считали, что русского народа в отличие от западных наций драма «огосударствления» еще не коснулась, он по-прежнему воодушевлен идеалом социального православия (19). Поэтому мейнстримом их этических поисков стали поиски в духовно-нравственном пространстве Царства Божия и уяснение его смысла. В этом они видели *истоки* жизненной силы русской нации.

4. Деревня как резервный фонд жизненной силы россиян

Понятие «жизненной силы нации» впервые использовал К. Маркс. Отмечая ее ослабление в условиях буржуазного строя, он писал о необходимости *беречь* в условиях капиталистической трансформации социально-территориальной организации общественного бытия *деревню как «резервный фонд для возрождения жизненной силы нации»* (20). С этой идеологемой тесно связаны его мысли о необходимости в целях прогресса воспроизводства человеческого в человеке. И что для этого нужны гуманизация социальных отношений и духовно-нравственное совершенствование людей.

В этом, как видим, будучи западником-прогрессистом, Маркс по многим позициям смыкался с русскими славянофилами. Эта смычка оказывается еще более тесной, если рассмотреть отношение Маркса к русской общине, которая оценивалась славянофилами как организационная форма развертывания духовно-нравственного пространства перестройки не только политических и правовых принципов самодержавной государственной власти, но и культурной ткани совершенствования Земли-народа на пути в Царство Божие.

Не оправдав надежды И. Аксакова и его товарищей по течению славянофилов, отмена крепостного права, стимулировала капиталистическую трансформацию полуфеодальной абсолютистской самодержавной России по западному буржуазному пути. Тем самым она перечеркнула перспективы реализации надежд славянофилов на мирное, эволюционное решение общественных противоречий страны и породила движение народников, ассимилировавших многие социокультурные идеи славянофилов, но с ориентацией некоторых его участников на иные пути их воплощения в жизнь, а потому неоднородное.

Правая часть народников продолжала возлагать надежды на мирную эволюцию абсолютного самодержавия в идеализированную ими по примеру славянофилов монархическую власть. Левое крыло

стало искать пути и организационные формы кардинальной замены самодержавного абсолютизма и, как ему казалось, нашло таковые в политическом терроре и в столь же идеализированно представившейся им, как и славянофилам, крестьянской общине.

В связи с такими расхождениями между ними искрились дискуссии, не дававшие доказательства правоты той или иной стороны.

Сгладить эти расхождения мог бы А. Герцен, который доказывал, с одной стороны, ограниченность действенности политического террора, с другой, первый обратил внимание на социалистический социокультурный потенциал общинных форм организации бытия. Но, как известно, люди редко признают пророков в своем Отечестве. Известная народоволка В.И. Засулич обратилась по этому поводу к Марксу с просьбой выступить третейским арбитром.

Маркс внимательно следил за процессами в России. В частности, есть его Записки, в которых он полтора десятилетия отслеживал последствия отмены в ней крепостного права. И потому он ответил Засулич рефератом на нескольких авторских листах в его собрании сочинений, а также пространным письмом в «Отечественные записки». К. Маркс писал: «...община является точкой опоры социального возрождения России. Русская сельская община может стать предпосылкой более совершенного, чем капитализм, общественного строя. Современная русская сельская община отличается от вымерших во времена Средневековья западных аналогов тем, что она крайне жизнеспособна, поскольку живет не изолированно от современного мира» (21).

Отмечая, что после отмены крепостного права она начала интенсивно разрушаться и саморазрушаться, Маркс писал, что ей необходимо обеспечить «нормальные условия свободного развития» (22). Поэтому он советовал преемникам славянофилов в этом вопросе — народовольцам энергично побуждать массы выступать в защиту русской крестьянской общины (23).

Следует добавить, что социально-политические и социально-правовые идеи унаследовали в дореволюционные времена не только народники, но и трудовики, анархисты, эсеры, а через них — некоторые фрагменты социокультурной значимости сельской общинности — и большевики. В частности, их противники нередко обвиняют эту партию, что она перехватила у эсеров социоправовую программу земельной реформы и социокультурную форму социализации крестьян, в том числе, знаменитый «Наказ крестьянских депутатов...». Верно, перехватила, но не свидетельствовало ли это, отнюдь, не о прагматичной беспринципности Ленина, а о его умении слушать народ, понимать его нужды и, соот-

ветственно, о способности корректировать проводившуюся им политику в соответствии с чаяниями масс, не поступаясь своей генеральной линией на завоевание социализма.

Кстати, возникает вопрос, не через эсеров ли унаследовал и развил некоторые славянофильские идеи, в том числе посылки его известной теории интегральной философии и социологии, активный деятель этой партии П. Сорокин? Но об этом мы поговорим подробнее в заключительном подразделе нашей статьи.

Обоснованная славянофилами, прежде всего Аксаковыми, прогрессивная роль сельской общины в совершенствовании социетальной организации российского общества подтверждалась на протяжении еще полутора столетий развития нашей страны. Полуразрушенная в годы Столыпинской реформы, она подобно фениксу, возродилась в годы НЭПа и проявила свою плодотворность — в ее новой модификации в форме колхозного строя — в практике успешного развития населения советской деревни в довоенные и послевоенные десятилетия. Во многом потому, что обеспечивала простор его не только социально-экономического, но также политико-правового и духовно-нравственного пространства.

Исторический опыт показал, что российская сельская община обеспечила фундамент для сохранения в бытии дореволюционной деревни традиционных национальных ценностей, а в советский период и для интенсивного развития человеческого и социального капитала сельских жителей как носителей жизненной силы России (24).

5. Современные проекции славянофильских идей

Идеи социетального общественного течения славянофилов по одним их позициям безвозвратно отошли в прошлое, по другим — через передачу и частичную трансформацию их преемниками как промежуточными звеньями трансляции общественной мысли — сохраняют актуальное звучание и жизнотворные смыслы.

В частности, на фундаменте обоснований славянофилами несовершенства любых форм государственности (см. напр. 16) в последние дореволюционные десятилетия популярным стали учения анархизма М. Бакунина и П. Кропоткина, получившее в году гражданской войны практическое воплощение в полубандистской махновщине. Казалось бы, они навсегда остались в прошлом, но это далеко не так. И сегодня их пытаются реанимировать некоторые обществоведы, разочаровавшись, как в марксизме и коммунизме, так и в либерализме и капитализме.

Отчаявшись найти пути для обретения российским народом составных его светлого будущего — социальной справедливости, свободы личности, державной субъектности и духовно-нравственного пространства развития всех этнических и национальных общностей, — они пытаются сдлатать это, реанимируя позитивы учения П. Кропоткина и движения Н. Махно, объявляемых ими «революционно-социалистическими» (25).

Другие обществоведы, вроде экономиста Ю. Яковца и ректора Сыктывкарского госуниверситета М. Истиховской и т. д., отчуждаясь от марксизма и либерализма, пытаются в противовес им возвести на вершины мировой мысли концепцию интегральной философии и социологии П. Сорокина (26). Между тем, посылки этой концепции Сорокин нашел — через правозервовскую и народническую социоправософию — в творчестве славянофилов, их предшественников и соратников. Например, близкого им геополитика и певца общины Н. Данилевского. И характер этих истоков не имел никакого противостояния с методологией марксизма.

Типичная позиция этих современных российских отступников от марксизма зиждется на примитивной посылке, что в противовес монистическому марксистскому пониманию истоков общественного развития, концепция интегральной философии и социологии исходит из множественности его начал. Однако, признание марксизмом *экономической доминанты социальной динамики на всю эпоху сохранения классового неравенства*, отнюдь, не означает, что за пределами этой эпохи функция такой доминанты не ляжет на иные детерминации. А именно, цивилизационные, антрапологические, культурные, мировоззренческие, геополитические, ноосферные... Они и сегодня сказываются на общественной динамике и порою, как это произошло в СССР в период горбачевской «перестройки», оказывают на нее решающее значение.

Монизм диалектического материализма же, как философская основа марксизма, утверждает лишь то, что все разнообразие природы, общества и человеческого сознания является продуктом развивающейся материи. А это ни в коей мере не противоречит плюрализму славянофильских подходов к пониманию общественного развития и междисциплинарной парадигме его, составляющей исходный постулат концепции интегральной социологии П. Сорокина.

Наряду со сказанным, необходимо заметить, что славянофильство, их идеи «русского мира» в принципе никогда не исчезали из ткани российской общественной мысли. Все советские десятилетия они присутствовали в ней в латентной форме, а порою

и прорывалось, как в «Ленинградском деле» Кузнецова и его соратников, в политическую и социокультурную практику.

Сегодня имеются все основания сказать, что в форме современного неославянофильства это течение общественной мысли все активнее влияет на социокультурное пространство российской жизни.

В начале 90-х годов прошлого столетия образовалась во многом унаследовавшая идеи славянофилов, особенно касающихся противостояния «Восток-Запад» Российская Славянская академия (президент Б.И. Исхаков), преобразованная несколько лет назад в Международную Славянскую академию (президент С.Н. Бабурин), на программу деятельности которой значительное влияние оказывают панславянские идеи И. Аксакова. Она издает журнал «Славяне» и осуществляет активную публикаторскую деятельность.

О деятельности современных неославянофилов один из соавторов этой статьи знает по собственным наблюдениям, поскольку свыше 20 лет был со-академиком-секретарем Отделения философии, социологии и демографии РСА, а сейчас является действительным членом МСА.

На начальном этапе мейнстрим деятельности РСА характеризовался усилиями по организации панславянского единства. Кстати, идея организации самой РСА была реализована на собрании славянской общественности в Тирасполе — столице Приднестровской Молдавской Республики. Затем, когда восточноевропейские «братушки» и кровники отшатнулись, было, от России, упор в деятельности академии был сделан на борьбе с норманистской концепцией происхождения российской государственности, которая с подачи заподоида академика-филолога Д. Лихачева вновь получила, было, широкое хождение среди либеральствующей интеллигенции нашей страны.

В настоящее время МСА ведется активная разработка сформулированной братьями Аксаковыми «русской идеи» и вытекающей из нее постулатов духовно-нравственного пространства православного христианства как базы развития русского человека, гипотезы формирования «православного социализма».

Кстати, и это направление общественной мысли ныне становится весьма популярным у левоопозиционной российской общественности. Вопросы формирования «Православного социализма» только в этом году уже многократно обсуждались на заседаниях известного Изборского клуба при газете «Завтра», причем на последнем апрельском заседании 2016 г. первыми выступили председатель КПРФ д. ф. н. Г. Зюганов и советник президента академик РАН С. Глазьев.

И конечно, очнувшись — под воздействием антироссийских санкций и геополитической агрессивности Запада по отношению к России — от пацифистских иллюзий об альтруистическом миролюбии вестернизаторов-глобалистов, отечественная общественность сегодня, как никогда, нуждается в выработанных славянофилами знаниях о духовно-нравственной подноготной, обусловившей геополитическое противостояние «Восток-Запад», «Россия-Европа».

Впрочем, сегодня активно реанимируются не только сильные, но и слабые стороны идеологем славянофильства. Не отрывкой ли славянофильских иллюзий о социетальной прогрессивности монархии стала эмоциональная защита на страницах «Завтра» А. Прохановым и публицистом Д. Тукмаковым эстравагантного шествия популистки Н. Поклонской с портретом Николая П в рядах «Бессмертного полка», как будто этот представитель абсолютистского самодержавия имел какое-либо отношение к Победе советского народа в Великой Отечественной войне? Или защитники глупости Поклонской, певцы «красной империи» согласны уже и на абсолютистское самодержавие?

Последний вопрос возникает в связи с их истеричной защитой тезиса «белые-красные — мы единый народ», надо всемерно крепить это единство (27). Спрашивается, на каких основах? Признание естественным состоянием национального бытия, как это было свойственно большинству старых славянофилов, социального неравенства? Ведь именно это защищали белые полчища Деникина, Врангеля, Колчака, и именно такое, ущербное для трудовых масс российского народа состояние утвердили сегодня в нашей стране либералы-западники...

Сказанное и оставшееся за его скобками свидетельствует, что тематика социокультурного генезиса и проявлений жизненной силы России не уходит в архив идей вчерашнего дня, а приобретает все большую злободневность.

Литература

1. Германия // Википедия ru/ wikipedia/ org>.
2. См., например. Валерий Бурт. Жертвы мысли безрассудной; Иосиф Линдер. Точка зрения; // Журнал Никиты Михалкова «Свой», декабрь 2015, с. 16–20.
3. Пестель П.И. Русская Правда. М., 1993.
4. Дружинин Н.М. Избранные труды: Революционное движение в России в XIX в. М. 1985.

5. Горянин А. Большое недоразумение с русской общиной. // Мифы о России. М., Penta Graphic, 2002, р. 29–40.
6. Герцен А. Былое и думы, и др. произв.; Тургеневский сборник. Л., 1968, т. 4; «Письма из деревни. Очерки о крестьянстве второй половины XIX века. М. Современник, 1987.
7. Антология мировой политической мысли в пяти томах, т. 3 // Политическая мысль России, X в. — первая половина XIX в. М. Мысль, 1997, с. 18.
8. В.В. Зеньковский. История русской философии. Т. 1, часть 1. Ленинград, «ЭГО», 1991, с. 194.
9. Наказ Комиссии о составлении проекта нового Уложения, составленный Екатериной П // Конституционные проекты в России. ХУШ-начало XX в. М., 2000.
10. Дидро Д. Собр. соч. т. X. Произведения, относящиеся к России. М., 1947.
11. А. Хомяков. О целостном духе. Соч. т. П. М., 1900, с. 284.
12. А. Хомяков. Второе письмо к Ю. Самарину. Соч., т. 1, с. 327.
13. Киреевский И. Письмо Хомякову, 1844 г. // Соч. т. П, М., 1911, с. 133.
14. Idid. Соч. т. 1., с. 161 и с. 173.
15. Г.Ю. Семигин. Российские политико-правовые доктрины. М. Мысль, 2005, с. 484.
16. Аксаков И. Соч. т. У. М., 1887. с. 156.
17. Новая философская энциклопедия. Том первый. М. Мысль, 2000, с. 62.
18. Аксаков И. Соч. т. 1, М., 1886, с. 19; соч. т. У, с. 104, 156.
19. Аксаков К. Записки о внутреннем состоянии России // Теория государства у славянофилов. СПб. 1898. с. 24–27.
20. Аксаков И. Соч. т. 1У, с. 551.
21. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1., с. 105.
22. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 405.
23. Там же, с. 401.
24. См.: Сельский человек как носитель жизненной силы России // Состояние и перспективы аграрно-сельской России. Научный проект заслуженного деятеля науки РФ проф. В.И. Староверова. М. ИСПИ РАН, 2015, с. 384–396.
25. См., к примеру: А.А. Разин. Человековедение как практическая философия или учение о становлении человека. Ижевск, УГУ, 2014, с. 283–286 и др.
26. Питирим Сорокин. Социальная и культурная динамика. СПб, 2000.
27. См. передовицы «Завтра», май 2016, № 20 и 21.