

КУЛЬТУРА

Д.В. ПЛАТОНОВА

Проблема национальной самобытности в свете антропологических взглядов западников и славянофилов

Изучению проблемы национальной самобытности в полемике западников и славянофилов посвящено большое количество исследований, однако ее антропологическому аспекту не было уделено должного внимания. Между тем попытка рассмотреть взгляды западников и славянофилов на характер и содержание национальной культуры через понимание ими природы человека позволило бы глубже проанализировать идейные позиции представителей этих двух направлений русской интеллектуальной мысли середины XIX века. Более того, рассматривая полемику западников и славянофилов сквозь призму современного антропологического подхода, мы впервые характеризуем эти концепции как различные культурантропологические модели, сложившиеся в истории общественной и культурологической мысли XIX века.

Ни западники, ни славянофилы не создали какого-либо законченного философского учения о человеке, поэтому об антропологических взглядах этих мыслителей можно судить лишь на основании анализа их этической, эстетической, социально-политической позиций, изложенных в статьях, письмах, литературных произведениях и т.д. Вместе с тем в представлениях славянофилов и западников выявляется определенная модель человека и процесса становления личности.

1

Мировоззрение западников (участников кружка Н. Станкевича - В. Белинского, М. Бакунина, В. Боткина, а также примыкавших к ним А. Герцена и Н. Огарева) складывалось под влиянием западноевропейской антропологии, которая изучала природу человека в связи с исследованием его места в мироздании, отношениями человека и мира, человека и общества, с проблемами познания человеком окружающего мира, способов его покорения, объяснения, преображения. Несмотря на все разнообразие систем и подходов в западноевропейской философской антропологии, можно, обобщая, сказать, что таков был ее общий характер до "антропологического поворота" (З. Фрейд, К. Юнг, Э. Фромм, М. Хайдеггер) [Гуревич, 1993, с. 56]. Западники вслед за европейскими философами считали возможным познание человеческой

Платонова Дарья Викторовна - аспирантка кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета.

природы лишь в ее проявлении в умопостигаемом и чувственном бытии. В общественной жизни человек предстал правовым субъектом, в жизни нравственной - субъектом долга и договора. Подлинной личностью признавался лишь познающий субъект, ибо считалось, что через мысль, разум, познание он наиболее полно проявляет свою природу. "Антропологический принцип" [Чернышевский, 1987, с. 159] западников выражался в стремлении видеть человека, включенным в мироздание, зависимым от него. С точки зрения западников, именно внешние условия и обстоятельства определяют все действия человека, его мировоззрение, поведение, характер, нравственность. Поэтому они полагали, что совершенствование личности человека происходит через преодоление условий, препятствующих раскрытию ее природной сущности (отсюда и революционные призывы западников, их уверенность в необходимости изменить прежде всего социально-политические условия жизни в России). Такие черты человеческой личности, как ярко выраженное индивидуальное начало, свобода воли человека, право на свободу выбора, личное достоинство, цивилизованность, образованность, здравый смысл, являются, по мнению западников, основополагающими. Обретение индивидом этих общечеловеческих ценностей станет возможным только при условии преодоления национальной замкнутости собственной культурой как средой формирования личности, т.е. при условии приобщения ко всемирной цивилизации, обнаружении в себе традиций общенационального развития.

Сравнивая условия формирования личности в Западной Европе, западники приходили к выводу, что европейская культура обладает некоторыми достижениями в духовной жизни благодаря своему стремлению к общечеловеческим ценностям. Европейская цивилизация, по мнению Белинского, богата такими завоеваниями, как "благородные отношения полов, утонченность нравов, искусство, наука, порабощение бессознательных сил природы, победа над материей, торжество духа, уважение к человеческой личности, святость человеческого права, все, во имя чего гордится человек своим человеческим достоинством, через что считает он себя владыкою всего мира" [Белинский, 1955, с. 431-438].

Однако западники, признавая некоторые достижения Европы, были далеки от стремления видеть в западной цивилизации единственный образец для подражания. По их мнению, европейская культура должна еще совершенствоваться. Боткин, например, считал, что "эти мнимые общечеловеческие элементы, которыми так гордится европейская цивилизация, в сущности еще бедны общечеловеческим..." [Боткин, 1976, с. 179]. Белинский же отличал себя и своих сторонников от тех, кто проповедовал «мнимый, искаженный европеизм, эти формы без идеи, эту вежливость без уважения к себе и другим, эту любезность без застенчивости, это франтовство и "львинство" без изящности». Белинский призывал своих идейных сторонников "перестать восхищаться европейским потому только, что оно не азиатское, но любить, уважать его, стремиться к нему потому только, что оно человеческое, и на этом основании все европейское, в чем нет человеческого, отвергать с такою же энергией, как и все азиатское" [Белинский, 1954, т. 10, с. 89; 1957, т. 12, с. 125, 139].

В Англии, по наблюдениям Белинского, "человек ничего не значит сам по себе, но получает большее или меньшее значение от того, что он имеет или чем владеет". "Нигде не сжата, не стеснена общественная свобода так, как в Англии. Нигде нет такого чудовищного богатства, ни такой чудовищной нищеты, как в Англии. Нигде так не прочны общественные основы, как в Англии, и нигде, как в ней же, не находятся они в такой опасности ежеминутно разрушиться", - писал критик [Белинский, 1954, т. 5, с. 240].

В своей повести "Доктор Крупов" Герцен развивает мысль о том, что полноценная личность может сформироваться в культуре, разделяющей традиции общенационального развития и стремящейся к достижению общечеловеческих ценностей. Герой повести, проживший 30 лет в одном из провинциальных городов крепостной России, приходит к полным скептицизма выводам о том, что человечество

"повально повреждено". Подтверждение этому - жизнь всех его пациентов. Порядки, нормы жизни и быта в России в восприятии доктора Крупова - это нормы и порядки сумасшедшего дома. Обращаясь к историческому прошлому России, Востока и Европы, он находит бесчисленные подтверждения своих выводов. В истории доктор Крупов видит "не что иное, как бессвязный рассказ родового, хронического безумия" в разные времена и в разных странах; для него история - биография сумасшедшего [Герцен, 1979, с. 205].

В статьях "Капризы и раздумье" Герцен затрагивает вопросы семейной жизни, неравенства мужчины и женщины, проблеме купли и продажи, узаконенную браком, поклонение "золотому тельцу", "привязанность к имуществу" ("человек может уважать только человека, уважать вещь - вообще бессмыслица, уважать деньги - двойная бессмыслица..."). Средством лечения "родового безумия человечества" является осмысленный взгляд на действительность, обладание чувством собственного достоинства. Предваряя Чернышевского, Герцен говорит о благородном эгоизме, который трактует как осознание человеком своей личности и ее прав: "Слово эгоизм, как слово любовь, слишком общи: может быть гнусная любовь, может быть высокий эгоизм и обратно. Эгоизм развитого, мыслящего человека благороден, он-то и есть его любовь к науке, к искусству, к ближнему, к широкой жизни, к неприкосновенности и прочее... Вырвать у человека из груди его эгоизм - значит вырвать живое начало его, закваску, соль его личности..." [Герцен, 1979, с. 411].

С этих позиций западники (а вслед за ними и революционные демократы) анализировали условия формирования личности в России. Россия, по их мнению, в результате нежелания быть причастной ко всемирной цивилизации и стремления обособиться, стала, по словам П. Чаадаева, "пробелом в нравственном миропорядке", словно "общий закон человечества отменен для нее"; русский народ "ничего не воспринял из преемственных идей человеческого рода... был заброшен на крайнюю грань всех цивилизаций мира, далеко от стран, где естественно должно было накопляться просвещение". Это привело к тому, что "русский человек живет одним настоящим без прошлого и будущего", в крови у него "есть нечто враждебное прогрессу" [Чаадаев, 1989, с. 94]. Герцен также был уверен, что "Россия становится представительницей всего ретроградного, материальной силой, употребляемой для того, чтоб остановить течение европейского развития". Он считал, что "человек должен развиваться в мир всеобщего; оставаясь в маленьком, частном мире, он надевает китайские башмаки, - чему удивиться <...> что жизнь, не сообразная цели, ведет к страданиям?" [Герцен, 1985, т. 2, с. 107]. Западники считали, что Россия нуждается не в "мистицизме, не в аскетизме, не в пиетизме, а в успехах цивилизации, просвещении, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства... права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью..." [Белинский, 1958, т. 12, с. 116].

Сознание, характер, образ жизни русского человека, полагали западники, складывались под гнетом "бесчеловечной действительности", что затрудняло формирование подлинной человеческой личности. "Хороший человек на Руси, - писал Белинский, - может быть иногда героем добра в полном смысле слова, но это не мешает ему быть с других сторон гоголевским лицом: честен и правдив, готов за правду на пытку, на колесо, но невежда, колотит жену, варвар с детьми и т.д.". Поэтому "русская личность пока - эмбрион, но сколько широты и сил в натуре этого эмбриона, какдушна и страшна ей всякая ограниченность и узкость!". По мнению Белинского, "главное быть людьми, а не славянами". Не следует, по мысли западника, замыкаться в своих национальных чертах: "Что хорошо для людей, то не может быть дурно для русских; и что англичане или немцы избрали для пользы, выгоды человека, то - мое, ибо я - человек!" [Белинский, 1958, т. 12, с. 118].

Западники осуждали славянофилов за то, что те, по их мнению, под видом оберегания национальных основ русской культуры пытались помешать России при-

общиться ко всемирной цивилизации. Западники, как известно, видели в славянофильской теории только следующие идеи: "Запад сгнил", "русская история испорчена Петром", "мы оторваны насильственно от родного исторического основания и живем на удачу", "вся мудрость человеческая заключена в творении святых Отцов Греческой церкви, только их нужно изучать, и этим все сказано" [Грановский, 1987, т. 2, с. 369, 372].

Между тем сами славянофилы, по признанию И. Киреевского, "совсем не имели намерения писать сатиру на Запад". Он вспоминал: "Я и теперь еще люблю Запад... Я принадлежу ему моим воспитанием, даже сердечными моими привычками...". Славянофил А. Кошелев также по этому поводу писал: "Мы вовсе не отвергали великих открытий и усовершенствований, сделанных на Западе, но мы находили необходимым все пропускать через критику нашего собственного разума и развивать себя с помощью, а не посредством заимствований от народов, опередивших нас на пути образования..." О своем восприятии западников Кошелев писал: "Они с ужасом и смехом слушали, когда славянофилы говорили о действии народности в областях науки и искусства, они считали ее чем-то совершенно отвлеченным, не подлежащим в своих проявлениях изменению согласно с духом и способностями народа, с его временными и местными обстоятельствами..." [Кошелев, 1884, с. 73].

2

Славянофилы (А. Хомяков, И. Киреевский, К. Аксаков и др.), обращаясь к роли национального в формировании личности, признавали ее первостепенное значение в становлении духовного мира человека и поэтому настаивали на необходимости сохранения национальной самобытности русской культуры. Полагая, что полноценная личность может возникнуть только благодаря своей укорененности в национальную "почву", славянофилы скептически относились к идее существования неких общечеловеческих ценностей, "общего закона человечества" и видели в них лишь отвлеченную абстракцию.

Аксаков, например, считал, что отказываться от своего собственного национального развития бессмысленно и недопустимо. Он был уверен в том, что "дело человечества совершается народностями, которые не только от этого не исчезают и не теряются, но, проникаясь общим содержанием, возвышаются и светлеют, и оправдываются как народности". Аргументируя свои суждения, Аксаков обращается за примерами к мировой художественной литературе: «Тогда только и является произведение литературы или другое какое-либо общечеловеческим, когда оно в то же время совершенно народно. "Илиада" Гомера есть достойное всемирное и в то же время есть явление чисто греческое. Общечеловеческое, по Аксакову, реально существует только в национальных формах и только в них может творчески усваиваться и создаваться. "Чтобы понять общечеловеческое, нужно быть собою, иметь свое мнение, мыслить самому... Только самостоятельные умы служат великому делу человеческой мысли" [Аксаков, 1995, с. 316-325].

Если западники, подчеркивая зависимость человека от внешних условий и обстоятельств жизни, рассматривали его вписанным во всемирно-исторический контекст, то славянофилы, будучи религиозными мыслителями, сосредоточили свое внимание на изучении имманентного метафизического бытия человека как особой внутренней реальности, имеющей свои законы, не соотносимые с законами предметного мира. Взгляд славянофилов на природу человека является своего рода продолжением святоотеческой традиции в русской культуре, традиции поиска сущности человека, прежде всего в его собственном внутреннем бытии как со-бытии с Богом (Н. Сорский, Г. Сковорода, П. Величковский и др.). Познание сущностей, недоступное отвлеченному логическому мышлению, со-бытие с Богом может осуществлять, по мнению славянофилов, только цельная личность [Киреевский, 1984, с. 249].

По Киреевскому, целостность внутреннего мира человека, "цельность духа" заключаются в "стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то

внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувства... весь объем ума сливаются в одно живое единство...". Полноценная личность "в ее первозданной неделимости", обладающая цельностью духа, "внутренним корнем разумения", преодолевшая эгоизм, чувствующая любовь к Богу и слившая свою волю с волей Бога, может возникнуть, по мнению славянофилов, только в России, ибо только благодаря православию русской культуре присущи "цельность и разумность, стремление к истине посредством обретения целостности бытия внешнего и внутреннего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и православного". В Европе же "цельный" человек появиться не может по причине возникшего в сознании западного человека антагонизма веры и разума [Киреевский, с. 307, 118].

Стремясь доказать необходимость возрождения и сохранения национальной самобытности русской культуры как среды формирования человека и аргументировать свою мысль о решающем значении роли национального в становлении личности, славянофилы обращались к анализу культурных основ Запада и России. В статье "О характере просвещения" Киреевский писал: "Христианство проникло в умы западных народов через учение Римской церкви - в России зажигалось на светильниках всей Церкви православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности - в православном мире оно сохранило цельность духа; там раздвоение сил разума - здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий - здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного мертвого единства - здесь стремление к внутреннему, живому; там Церковь... сливала церковное и мирское знание в одно устройство смешанного характера — в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты - в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание..." [Киреевский, с. 235, 236].

Киреевский отмечал, что характерный для культуры Римской империи "юризм" перешел в христианство, заразив его рационализмом. Место Иисуса Христа занял римский папа, разум и вера стали антагонистами: "Вера, логически доказанная и логически противопоставленная разуму, была уже не живая, но формальная вера, не вера собственно, а только логическое отрицание разума". Бытие Божие стало доказываться "силлогизмом... вся совокупность веры опиралась на силлогистическую схоластику; инквизиция, иезуитизм - одним словом, все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума, так что и самый протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рациональности католицизма [Киреевский, с. 238]. Киреевский склонен был полагать, что для европейского человека высшее благо - в мышлении, и истина постигается им путем логической деятельности и безучастным наблюдением внешнего мира, а высшее предназначение человека - "довольствие и спокойствие жизни".

Кроме антагонизма веры и разума, отмечали славянофилы, элементом европейской цивилизации был дух варварских народов. Варвары разрушили Римскую империю и создали европейские государства через насильственное завоевание. Причиной того, что в Европе "каждый индивидум - частный человек, рыцарь, князь или город - внутри своих прав есть лицо самовластное, неограниченное, само себе дающее законы", является такая изначально присущая европейцам черта, как насильственность. В представлении Киреевского, "первый шаг каждого лица" в европейском обществе "есть окружение себя крепостью, изнутри которой оно вступает в переговоры с другими независимыми властями". России же были неизвестны "благородные рыцари Запада, опиравшиеся на личной силе, крепостях и железных латах, не признававшие другого закона, кроме собственного меча и условных правил чести, основанных на законе самоуправства" [Киреевский, с. 240]. Начальный этап истории России, по мысли славянофилов, был совсем иным - в ней не было завоевания, а было призвание варягов.

Если за Западе, с точки зрения Киреевского, отношения между людьми были формализованы, жизнь регламентировалась общественным договором, то в России "человек принадлежал миру, мир - сходке, сходка - вече и т.д., покада все частные круги смыкались в одной черте, в одной православной Церкви" [Киреевский, с. 221]. Поэтому в России сформировался моральный тип мышления. Просвещение допетровской Руси в основном сосредоточивалось в монастырях <...> - рассадниках христианского устройства, духовном сердце России, в которых сохранились все условия будущего самобытного просвещения. Поэтому лишь в России возможно появление "цельной" личности - были уверены славянофилы.

Исходя из своей концепции "цельности духа", Киреевский развивает такие понятия, как "внешний" и "внутренний" человек. "Внутренний" человек - это совокупность способностей человека: способности любви к Богу и помощи ближнему; способности ощущать вину, стыд, чувствовать красоту. "Внешний" человек - это набор социальных ролей, которые зачастую противоречат друг другу, приводя к расколотости внутренней и внешней жизни. Пример "внешнего" человека Киреевский видел в европейском типе личности: "В одном углу его сердца живет чувство религиозное (...) в другом - отдельно - силы разума и усилия житейских занятий; в третьем - стремление к чувственным утехам; в четвертом - нравственно-семейное чувство; в пятом - стремление к личной выгоде; в шестом - стремление к наслаждениям безмерно-искусственным" [Киреевский, с. 229].

Сравнивая европейца со зрителем в театре, "который равно способен всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась", Киреевский видел в жизни западного человека сплошные противоречия. Он (европеец. - Д.П.) - "человек вечно суетный, готовый к порывам, театралный, его жизнь, при всем блеске, при всех удобствах и наружных усовершенствованиях" лишена внутреннего смысла, лишена того равновесия внутренней жизни, которое "отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира". Отказавшись от поисков бесконечного и поставив перед собой жалкие задачи, западный человек, по мнению Киреевского, "...почти всегда доволен своим нравственным состоянием; почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми, что он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи. Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается" [Киреевский, с. 236].

Русский же человек, напротив, "всегда чувствует свои недостатки, и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою". Следует отметить, что Хомяков был солидарен с Киреевским в этом вопросе: "Русский человек в своем положительном типе есть покорный своей судьбе работник, добывающий свой тяжкий хлеб в поте лица... взор его устремлен на святую обитель, а не чертоги наслаждения" [Хомяков, 1994, т. 2, с. 143]. Хомяков разделял позицию Киреевского, критиковавшего западную цивилизацию и признававшего исключительное значение русской православной культуры для формирования личности человека.

С точки зрения Хомякова, характер и содержание западной культуры, ход ее развития определила "заразившаяся" рационализмом римская церковь, которая "создала мир прекрасный, соблазнительный, но обреченный на гибель, мир католицизма и реформаторства", стала "предельно-деятельной и сухопрактической". Восточная же церковь сумела одержать победу над разумом, взволнованным "гордостью философии эллинской", успокоившись "в правоте веры". Православная церковь сохранила чистоту догматов, "когда угодно было Богу перенести на наш Север семена жизни и истины, чистотой учения она улучшила наши нравы, привела к согласию обычая

разных племен, обняла Русь цепью духовного единства и приготовила людей к другой лучшей жизни" [Хомяков, т. 2, с. 106].

Для обоснования различий между европейской и русской культурами Хомяков вводит понятия "иранство" и "кушитство" [Хомяков, 1994, т. 1, с. 118]. Запад развивался под знаком "кушитства", символизирующего преобладание вещественной необходимости над духовной свободой, а Россия - под знаком "иранства" как символа свободы духа. "Кушитство" - это религия, провозгласившая повиновение всем плотским желаниям и основывающаяся преимущественно на ценностях материальных. "Иранство" же - религия, которая, напротив, отчуждаясь от вещественности, ориентировалась на духовные ценности, основывалась на началах любви и являлась мировоззрением народов, провозгласивших Бога творцом мира. Для народов иранского архетипа характерны свобода духа, ответственность и мораль, в то время как для народов кушитского архетипа нет места ни для свободы, ни для ответственности, они сосредоточены на создании удобной жизни. Влияние "кушитства" испытывала, например, Эллада, в которой обожествлялась красота человека. В этом проявилась такая черта "кушитства", как ограниченное познание - познание лишь видимого чувственного мира. Философские учения эллинов, убежден Хомяков, вели либо к скепсису, либо подчиняли веру началу логической необходимости. Их вера — это кумиропоклонение, в котором основное внимание уделяется вещественной стороне религиозной жизни.

Для народов кушитского архетипа религия становилась явлением государственным, а социальная жизнь приобретала условную форму, так как сами начала "кушитства" были условно логическими. Например, для римлян вера стала законом, а церковь - явлением земным, общественным. "Кушитство" через Рим перешло в Европу: "Испанец, галл, британец были втиснуты в железные формы административного просвещения римского" [Хомяков, т. 1, с. 196]. Цельность духа была разбита рационализмом, скрывающимся под юридической оболочкой. Отношения человека к Богу приняли характер вечной тяжбы, молитва и таинства - характер заклинания. И отсюда Хомяков выводит характеристику западного человека, который понимал церковь только в государственной форме; поэтому инквизиция, казнь за неверие, крестовые походы, церковное войско, орден иезуитов казались европейцу логичными.

Хомяков отмечает, что дорийцы, кельты, германцы, хотя и приняли христианство, но совместили его с кушитским духом вещественной необходимости, свойственным этим племенам в дохристианский период. В новой религии продолжали по-прежнему существовать элементы старых верований, которые еще долго обуславливали характер христианской веры на Западе. Католиками был нарушен принцип единства и свободы, выражающийся в любви к Богу и к его истине. В католицизме Хомяков находит единство без свободы, точнее, ложное единство в виде папизма. В протестантизме - свобода без единства, или ложное единство в фетишизации мертвой буквы Библии. По Хомякову, католицизм откололся от Церкви в целом и стал организацией, опирающейся на внешнюю власть. Он же и вызвал своеобразную реакцию - протестантизм, который осуществляет свободу без единства, т.е. допускает рассматривать Библию, субъективно трактуемую каждым верующим как основу религиозной жизни протестантов. Хомяков пишет, что "у протестантов нет спокойной уверенности в обладании Словом Божьим, которая дается только верою" (для них жизненно важен вопрос о том, было ли написано "Послание римлянам" апостолом Павлом или еще кем-нибудь, т.е. Писание они рассматривают как непогрешимый авторитет, но авторитет внешний по отношению к верующему) [Хомяков, т. 1, с. 212]. Поэтому человек в римско-католической церкви похож на "кирпич, уложенный в стене", а в протестантизме личность схожа "с песчинкой, случайно занесенной на груды песка". И в том, и в другом случае, пишет Хомяков, верующим не хватает божественной благодати и взаимной любви [Хомяков, т. 2, с. 102-104].

Между тем славяне, по убеждению мыслителя, изначально явились носителями иранского мировоззрения. Свое название, в котором заключался идеал совершенства, народ получил от главного орудия общительности - Слова, т.е. от именованья людей

говорящих, мирных, выражающих словом невещественное сокровище мысли. Поэтому, приняв христианство, Русь не искажила его так, как это было сделано сначала в Римской империи, а затем в Европе [Хомяков, т. 1, с. 251]. Истинным выражением иранского начала, с точки зрения Хомякова, стало именно православие, на почве которого могла появиться цельная личность. Православие дает человеку "жизненное сознание, не нуждающееся в доказательствах и доводах" (его Хомяков называет "живознанием"), и объединяет верующих в одно неразрывное целое, единый духовный организм, "в живой совокупности членов которого постоянно живет Дух Божий" [Хомяков, т. 2, с. 273]. Этот духовный организм Хомяков называет соборностью. Такое единство предполагает индивидуальность и создает условия для ее сохранения и развития. В соборном общении человек находит "самого себя, но не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем" [Хомяков, т. 2, с. 294]. Здесь человек встает на путь достижения своего истинного "Я", звучавшего, как в хоре, предстоящем не как разногласие, а как гармония голосов, сливающихся в едином звучании. Соборность есть единство разных индивидуальностей, в котором человек находит свою свободу: "Сам для себя человек ни свободен, ни несвободен, только будучи включен в конкретные связи, объясняющие ему его самого, он может быть свободным или нет" [Хомяков, т. 2, с. 310]. По Хомякову, человек тогда свободен, когда поднимается "над миром явлений" и определяет свое место в мире, исходя из воли Бога. Он считает, что источником нравственного закона не может быть ни воля частной личности, которая сама по себе эгоистична и в этом смысле безнравственна, ни действующий в природе закон необходимости. Действительным источником высшего нравственного закона может быть только "разумная воля Абсолюта, которая все в себе имеет, ни к чему не стремится" [Хомяков, т. 2, с. 319].

Если западники основу взаимного согласия людей видели в подчинении долгу, лишая, таким образом, индивидуальность полноты ее конкретного бытия, то славянофилы считали, что только любовь, преодолевающая соблазн обособленности и эгоизм, способна по-настоящему объединять людей, в сообществе которых каждый выступает незаменимой конкретностью, живой индивидуальностью. Любовь славянофилы понимают не только как личное чувство или состояние человека, но и как образ жизни. Только любящий человек имеет право называться личностью. Быть причастным истинной любви (трактуемой славянофилами по Евангелию), которая "долготерпит, милосердствует... сорадуется истине", можно только будучи православным христианином [Хомяков, т. 2, с. 328].

Таким образом, славянофилы видели необходимость в сохранении национальной самобытности русской культуры как среды формирования личности человека.

* * *

Изучение взглядов западников и славянофилов на проблему национальной самобытности сквозь призму их антропологических идей уточняет наши представления о сущности и характере идейной полемики представителей этих двух направлений интеллектуальной мысли середины XIX века как целостного социокультурного явления, позволяя сделать следующие выводы.

Придавая первостепенное значение роли национальной традиции в процессе формирования личности и доказывая необходимость сохранения самобытности русской культуры, основанной на православии и соборности, славянофилы выражали центростремительную тенденцию в развитии русской культуры [Кондаков, 1994, с. 142]. Представители славянофильства отвергали идею существования общечеловеческих ценностей, ибо считали их отвлеченной абстракцией. Полноценная личность возможна исключительно в "цельной" русской православной культуре. В Европе же ввиду искажения религиозной веры, предельной рационализации жизни культура потеряла свою целостность, деградировала, стала однобокой, оказавшись неспособной к созданию условий для рождения подлинной личности.

Западники, напротив, утверждали, что только в европейской культуре может сформироваться полноценная личность, так как Запад стремится преодолеть национальную замкнутость, приобщиться к общечеловеческим ценностям и выйти на путь всемирной цивилизации. В России же, которая в результате своего обособления оказалась "заброшенной на крайнюю грань всех цивилизаций мира", человек лишен возможности стать личностью, он задавлен "бесчеловечной действительностью" [Чаадаев, 1989, с. 94; Белинский, 1958, т. 12, с. 116]. Указывая на необходимость выхода культуры за рамки своей национальной самобытности и развития духовного мира индивида в соответствии с общечеловеческими ценностями ("главное быть людьми, а не славянами"), западники представляли собой, таким образом, центробежную тенденцию в русской культуре [Кондаков, 1994, с. 142].

Однако несмотря на очевидность такой позиции, они зачастую, как и славянофилы, самим своим обращением к анализу основ отечественной культуры выражали центростремительную тенденцию - хотя и доказывали необходимость выведения национальной культуры из "заданных" национально-специфических условий развития, разрушения границ, отделявших русскую культуру от культур Запада. И пессимистический взгляд на Россию, русскую историю и русскую культуру Чаадаева, и антимещанские выступления Герцена, и резкая критика Белинским глубинных черт отечественной культуры вызваны напряженными размышлениями этих мыслителей о природе русского менталитета и их глубокими переживаниями за судьбу России.

Представители обоих направлений русской интеллектуальной мысли со своей точки зрения выражали национальное своеобразие русской культуры. Здесь обращает на себя внимание и патриотизм тех и других, и особенно значимая проблема национальной самобытности, и пристрастное отношение к "чужому" в отечественной культуре. Общим для славянофилов и западников было и то, что, осмысляя русскую культуру, ее ментальность и коренные отличия от западной культуры, они применяли культурантропологический подход, и их идейная полемика, таким образом, представляет собой одну из составных частей общего процесса становления культурной антропологии в России середины XIX века.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995.
Белинский В.Г. Полн. собр. соч. В 13 т. М., 1953-1959.
Боткин В.П. Письма об Испании. Л., 1976.
Герцен А.И. Избранные произведения. М., 1979.
Герцен А.И. Соч. В 2 т. М., 1985.
Грановский и его переписка. М., 1987.
Гуревин П.С. Человек в авантюре саморазвития // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984.
Кондаков И.В. Славянофилы и революционные демократы в истории русской культуры // Славянофильство и современность. СПб., 1994.
Кошелев А.И. Записки Александра Ивановича Кошелева (1872-1883 гг.). Берлин, 1884.
Хомяков А.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1994.
Чаадаев П. Л. Соч. М., 1989.
Чернышевский Н.Г. Соч. В 2 т. М., 1987.