



МЕТАФОРА ОРГАНИЧЕСКОГО В СЛАВЯНОФИЛЬСТВЕ*

Владимир Смирнов

Санкт-Петербургский государственный университет

В статье прослеживаются взгляды представителей разных поколений славянофильства в связи с характерной для них метафорой органического. Акцент сделан на основополагающих концепциях в социально-философском мировоззрении последователей славянофильства, для обоснования которых используется эта метафора. Описывается становление философских взглядов И.В. Киреевского в связи с учением А.С. Хомякова о церкви в контексте философского органицизма. Через метафору органического описываются воззрения И.С. Аксакова и Ю.Ф. Самарина на сопряжение народности и государства. Органическое как метафора выражает романтическое представление о мировом единстве, которое противостоит внешней силе. В социально-философских учениях славянофилов «органическое» отождествляется с народными началами, а «насилственное» и «внешнее», как правило, – с государственной бюрократией. Особое место занимает академическое направление, связанное с петербургским славянофильством (В.И. Ламанский, О.Ф. Миллер, К.Н. Бестужев-Рюмин), где акцент сделан на теме языка и цивилизации. Родственность языков, по их убеждению, означает принадлежность к единому цивилизационному организму. Важно отметить, что, говоря об органических началах народа, не следует понимать это в духе биологического расизма, не свойственного как романтической эпохе, так и воззрениям славянофилов. Делается вывод о том, насколько буквально трактовалась метафора органического в славянофильстве.

Ключевые слова: славянофильство, органицизм, А.С. Хомяков, И.С. Аксаков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин, В.И. Ламанский.

The article considers the views of the representatives of different generations of Slavophilism in connection with the metaphor of organic characteristic for them. The emphasis is made on the fundamental concepts in the socio-philosophical worldview of the followers of Slavophilism, for the justification of which this metaphor was used. The author describes the development of I.V. Kireyevsky's philosophical views in connection with A.S. Khomyakov's doctrine of the Church in the context of philosophical organicism. Through analyzing the metaphor of organic the views of I.S. Aksakov and Yu.F. Samarin on the conjugation of nationality and state are examined. The organic as a metaphor expresses the romantic notion of world unity, which opposes some destructive external forces. In the socio-philosophical doctrines of the Slavophiles, the "organic" is identified with the people's being, and the "violent" and "external", as a rule, with the state bureaucracy. A special place is occupied by the academic trend associated with St. Petersburg Slavophilism (V.I. Lamansky, O.F. Miller, K.N. Bestuzhev-Ryumin), where the emphasis is placed on the theme of language and civilization. The kinship of languages, according to their conviction, means belonging to a single civilization organism. It is important to note that when speaking of the organic origins of the people, this should not be understood in the context of biological racism, which was not typical of both the Romantic era and the views of the Slavophiles. The conclusion is made about how literally the metaphor of the organic was interpreted by the Slavophiles.

Keywords: Slavophilism, organicism, A.S. Khomyakov, I.S. Aksakov, I.V. Kireyevsky, Yu.F. Samarin, V.I. Lamansky.

© Смирнов В.Н., 2023

<https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.187>

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 21-011-44093 Теология «Формирование религиозных традиций русской культуры в конце XVIII – первой половине XIX века (на материале философии и литературы)».

В основе романтических религиозно-философских концепций лежит традиция мистической натурфилософии, где история представляется как процесс органического развития, где каждая стадия содержит в себе все предшествующие и ростки последующих. Все исторические акторы: личности, народы, государства, бессознательно движутся к некому высшему синтезу. Романтический органицизм, в свою очередь, лежит в основе восточного или же романтического национализма, где народ понимается через единство языка, культуры и ценностей. Нужно сказать, что органическое представление о народе, как правило, не предполагает на теоретическом уровне узконационального эгоизма, но, напротив, помещает представление о народе в общечеловеческий контекст: «Говоря отвлеченно, мы скажем, что мы, мелкая частица рода человеческого, видим развитие своей души, своей внутренней жизни во внешней жизни миллионов людей на всем пространстве земного шара», – пишет А.С. Хомяков [23, с. 126].

Известное влияние немецкой мысли на становление философского мировоззрения старших славянофилов в период их участия в обществе Любомудров было отмечено изучением обширного круга авторов, относящихся к романтической натурфилософии. Одним из них был Лоренц Окен, портрет которого был напечатан на форзаце одного из номеров «Мнемозины»: «Как растение смыкается в цветке, так и вся земля в человеческом мозгу, который является высшим расцветом всего органического превращения» – писал немецкий Любомудр [7, с. 104]. Такие воззрения, надо полагать, вызывали восторг и были весьма пригодны для вольной интерпретации и построения собственных концепций.

И.В. Киреевский, А.С. Хомяков. Органическое познание и организмы церкви

Натурфилософия, по мысли Киреевского, будучи в авангарде новоевропейской философии, оказалась способна к сопряжению поэзии и жизни, законов разума и законов природы. Однако этот историко-философский процесс представлял собой лишь отрицательное познание, которое завершает Ф. Шеллинг, создавая новую положительную философию [14, с. 15–16]. Молодой Киреевский писал, что немецкая философия является точкой наивысшего развития западной мысли и несомненно должна быть усвоена в России с той оговоркой, что в России должна вскоре возникнуть своя собственная национальная философия, которая пойдет еще дальше. Отдавая должное немецкой мысли, которую он, конечно, ставил выше всех прочих складывающихся национальных философских традиций, Киреевский говорит о ее недостаточности. Этот взгляд, высказанный во времена «Европейца» (1832), он повторял и развивал и в поздних текстах, в частности, в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856).

Хотя Киреевскому приписывается участие и даже главенство в некой «шеллинговой секте»¹ [5], все это не более чем злые наветы, не соответствующие действительности как фактически, так и внутренним убе-

¹ Речь идет о черновике доноса, по которому был закрыт журнал «Европеец».

ждениям молодого Киреевского. В сущности, эклектичность его взглядов не давала возможности судить о нем как об адепте какой-либо философской системы. «Он перебивал локкистом, Спинозистом, кантистом, Шеллингистом, даже гегельянцем», – писал о нем А.И. Кошелев [5, с. 477]. Это позволяет даже порой отвергать решающее влияние Ф. Шеллинга в мировоззрении Киреевского, хотя, конечно, немецкая мысль и, прежде всего, романтическая натурфилософия были глубоко им усвоены. Влияние В.А. Жуковского, участие в «Обществе Любомудрия», личное знакомство с Ф. Шеллингом, Ф. Шлейермахером и Г.Ф.В. Гегелем, надо полагать, определили направление философии И.В. Киреевского, который в духе отечественного Любомудрия заимствовал отдельные элементы философских систем, приспособлявая к собственному религиозно-философскому учению.

А.С. Хомяков при этом говорил о существенной роли Киреевского в освобождении русской мысли от чрезмерной зависимости от западной философии. Хотя сам Хомяков, как и Киреевский, испытал едва ли не решающее влияние немецкой философии, и в своем мировоззрении был в значительной мере фундирован немецкой романтической культурой, все же переходит к обширной критике немецкой мысли и немецкой культуры: «Сухое протестантство, строгая дума, склонность к анализу и в то же время любовь к явлениям земным в их неблагоприятнейшей форме могут легко быть замечены в школе немецкой» [23, с. 302]. Односторонний рационализм представляется ему главным свойством немецкой мысли и ее усвоение на русской почве уже не представляется желательным: «Где же плоды того умственного воспитания, которое это меньшинство получало из Германии и которое могло обмануть поверхностного наблюдателя? Где тот жар увлечения, который заставлял людей, не знавших немецкого языка, но желавших принадлежать к ученому меньшинству, цитировать вкривь и вкось авторитеты немецкие, непонятные для них самих, или томить публику сухими и темными формулами, убивающими всякое живое разумение?» [22, с. 661].

Цельный органический разум, как гносеологический идеал, как у Киреевского, так и у Хомякова должен был споспешествовать преодолению холодного одностороннего рационализма предшествующей европейской философии. Цельность внутреннего умозрения была, по мысли Киреевского, разрушена в западном богословии именно отрешенным римским рационализмом. Учение православной церкви, наоборот, представляет собой наивысшую точку развития верующего разума. Для достижения этой вершины необходимо соединить все логические, чувственные и прочие духовные силы, включая любовь, в единое живое умозрение: «Ибо православно верующий знает, что для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления. При таком убеждении вся цепь основных начал естественного разума, могущих служить исходными точками для всех возможных систем мышления, является ниже разума верующего, как в бытии внешней природы вся цепь различных органических существ является ниже человека, способного при всех степенях развития к внутреннему богосознанию и молитве» [12, с. 273].

Метафора органического развития здесь конечно же неслучайна, развитие разума в связи с развитием органических структур – общее место в романтическом мировоззрении; открытым обычно остается вопрос, насколько буквально понимается это «органическое». При этом элементы органических структур расположены всегда иерархически, и у Киреевского говорится о том, что православно верующему на высшей стадии мышления доступны для понимания все низшие стадии мышления. Он в состоянии увидеть их правду, но и их пределы, но при этом на низшей стадии мышления не может быть доступна к пониманию высшая. Примечательно, что это Киреевский пишет в своей последней статье, опубликованной в год его смерти. Философское мировоззрение Киреевского, как принято считать, прошло определенное развитие, где переломным пунктом был поворот от немецкой мысли к православию. В.С. Соловьев, ссылаясь на А.И. Герцена, пишет, что этот поворот связан с тем эпизодом, когда Киреевский наблюдал молящихся людей в церкви и думал о детской вере народа, оживляющей икону. По мысли Соловьева, это свидетельствует именно о философской вере Киреевского, ведь икона оживляется не сама по себе, а благодаря народной вере [1, с. 172]. А. Валицкий пишет, что, в сущности, мировоззрение Киреевского пришло к славнофильству без решающей роли какого-либо душевного перелома [1, с. 173]. Это подтверждается тем, что представление о народной вере, как основе всякой религиозности, было у Киреевского еще во времена «Европейца»: «Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже ложной религии необходимо единомыслие народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях одномысленных, соприкнутое с устройством государственным» [14, с. 18]. Таким образом, можно говорить, что романтическое мировоззрение сохранялось у Киреевского на всех этапах философского становления. К слову, журнал «Европеец» был закрыт в значительной мере по обвинению в распространении идеи соединения всех умов воедино, что, по мысли доносчика, могло служить основанием республиканских воззрений: «Журнал “Европеец” издается с целью распространения духа свободомыслия. Само по себе разумеется, что свобода проповедуется здесь в виде философии, по примеру германских демагогов Яна, Окена, Шеллинга и других, в точно в таком виде, как сие делалось до 1813 г. в Германии, когда о свободе не смели говорить явно. Цель сей философии есть та, чтоб доказать, что род человеческий должен стремиться к совершенству и подчиняться одному разуму, а как действие разума есть закон, то и должно стремиться к усовершенствованию правлений. Но поелику разум не дан в одной пропорции всем людям, то совершенство состоит в соединении многих умов в едино, а вследствие сего разумнейшие должны управлять миром. Это основание республик» [5, с. 433]. Происхождение этой идеи доносчик справедливо видит в немецком романтизме, но республиканского мировоззрения тут, конечно, нет.

Здесь имеет смысл перейти к идее соборного, церковного разума и церкви как духовного и органического единства. Киреевский писал: «Все познания человеческие, в совокупности своей, составляют один общий организм, одно, так сказать, тело ума человеческого. Господственная

часть этого тела, голова этого организма, заключается, без сомнения, в религиозных и нравственных убеждениях. На них-то венец кладет система катехизиса. Но катехизис без Церкви – как венец без головы и как система без содержания. Ибо вся сущность религиозного знания заключается не в догматике, не в символе, а в живом сочувствии с духовною жизнью Церкви» [13, с. 147]. В этом убеждении, пожалуй, можно углядеть основной смысл идеи соединения умов воедино.

Для Хомякова истина доступна во всей возможной полноте только через причастность к церковному организму: «Недоступная для отдельного мышления истина, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» [21, с. 283]. Сама церковь при этом тоже познаваема исключительно теми, кто к ней причастен и остается непостижимой для тех, кто ей чужд. Церковь, с одной стороны, дает возможность индивидуальному сознанию прийти к истинному познанию через включение в церковную общность, с другой стороны, церковь делает целостным само индивидуальное, при этом сама церковь оживляется и наполняется каждым индивидуальным сознанием: «Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, органическое начало которого есть любовь» [24, с. 100]. Таким образом, церковь предстает как живой организм, существующий в истории, но в то же время духовный и внутренне неизменный.

Подобным же образом существует и общественное бытие, где человек получает возможность к реализации своей индивидуальности во всяком творческом акте науки или искусства именно благодаря включенности в общественный организм, «получает значение живого органа в великом организме» [23, с. 327]. Индивидуальное мышление может дать плоды исключительно при условии высокого умственного развития общества, в круговорот мышления которого помещен индивидуальный разум. Для этого необходима свободная и разумная связь выразителей высших знаний с организмом народа.

И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин. Органические начала народной жизни и государство

Ю.Ф. Самарин воспринял представление о церкви, выработанное Хомяковым: «Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или, точнее: истина и любовь как организм. Из этого ее определения вытекает само собою и отношение ее ко всякой лжи. Она относится к ней, как всякий организм относится к тому, что враждебно его природе и несовместно с нею», – пишет он [19, с. 56]. Хомяков, по его мысли, выразил идею церкви насколько это вообще возможно, насколько она поддается человеческому рассудку. Полнотой истины обладает конечно православная церковь, как организм истины и любви. Протестантство приносит в жертву единство и отдается исключительно индивидуальным поискам рассудка. Латинство же предполагает рабство внешнего авторитета церкви, где единство понимается юридически, а не основывается на живом организме любви и веры.

На этом представлении во многом основаны воззрения Самарина на польский вопрос. По его убеждению, исторической задачей Польши является привнесение латинства в славянский мир, основанный по своей природе на принципах органического единства, на живой общности всех человеческих устремлений. Латинство чуждо общинным началам славянства и принципу соборности, на котором основана православная церковь. Разложение церковной общины неизбежно ведет к разложению гражданственности. «По-нашему, это значит: Польша – это острый клин, вогнанный латинством в самую сердцевину славянского мира с целью расколоть его в щепы... Как две души, заключенные в одном теле, славянство и латинство вели и доселе ведут внутри самой Польши борьбу непримиримую, на жизнь и смерть» [20, с. 342]. Восстановление Польского государства в границах 1772 г. невозможно, поскольку даже если углядеть в этом некую справедливость по отношению к народности польской – значит снова отдать во власть поляков и латинства православные народы, в частности, украинский. Самарин выступал за радикальную борьбу с полонизмом в западных губерниях. Локализация польского вопроса в царстве Польском дает, по крайней мере, возможность двух путей: отречения от Польши или же полное поглощение и установление русской власти.

Сходным же образом о польском вопросе пишет и И.С. Аксаков. Для него органическое уже выступает как характеристика народной жизни. Он делает акцент на том, что отсечение Западных губерний от остальной России представляет собой не просто вопрос внешней политики или имперского администрирования, но вопрос *земский и всероссийский*. Поскольку речь идет об органической структуре, отсечение ее частей касается всего целокупного организма, естественным образом объединенного на основании общих духовных, гражданских, земских начал: «Разрушить это единство, выработанное (хотя еще и не вполне) целым тысячелетием трудной исторической жизни, разрушить его, не нанеся смерти политическому бытию Русского народа, или заменить это единство какой-то федерацией, точно так же невозможно, как невозможно сохранить жизнь в человеческом организме, раздробив его на части или заменив органическое сращение частей – внешней связью» [10, с. 300]. Великороссия, Малороссия и Белороссия представляют собой один единый организм, их разъединение сродни расчленению живого тела.

Важно при этом отметить, что для Аксакова органической является именно народность, а не государство. Единство и крепость государства возможна только при условии единодушия народности, создающей свой политический организм. Если же нет народного единства, как, по мысли Аксакова, дело обстоит в Австрии – то создать единое отечество при помощи государственных мер все равно не получится. Аналогичным образом обстоит дело и с обрусением, которое должно проходить не как внешнее, принудительное государственное дело, но благодаря силе народности, уверовавшей в свое историческое право. При таких условиях приращение окраин к сильному народному субстрату естественное и ненасильственное и будет происходить само собой. Народ, понимаемый как

личность, может либо поддаваться чужому влиянию, либо влиять на другие народные личности.

Аксаков пишет: «...народ не есть агрегация или совокупность лиц с их совокупной деятельностью, а живой, цельный, духовный организм, живущий и действующий самостоятельно и независимо от лиц, составляющих народное множество» [8, с. 74–75]. Аксаков, ссылаясь на брата Константина, развивает органическую метафору государства, уподобляя древесной коре, которая существует, согласуясь с внутренней жизнью дерева и служит внешней его защитой. Надо сказать, что основой русской жизни для К.С. Аксакова была община, понимаемая, с одной стороны, как христианский идеал, к которому нужно стремиться, с другой стороны, как общественная форма, изначально присущая русским, подтверждая их природное христианство: «Община, этот высший нравственный образ человечества, является в несовершенном виде на земле. Христианство осватило и просветило общину, дотоле неясно сознаваемую или предчувствуемую народами. И община стала идеалом недостижимым, к которому предстоит вечно стремиться. Уже великая заслуга в том, как скоро поставлен такой идеал и к нему стремятся. Невозможность достигнуть полного осуществления общины на этой земле не должна останавливать. Нельзя быть совершенным христианином, но дело человека – вечно стремиться к этому идеалу» [11, с. 195]. Община в мировоззрении К.С. Аксакова является в сущности органическим началом, а государство устанавливается как внешний институт исключительно с целью защиты организма. Важно отметить, что государство все же у него установилось по воле народа, призвавшего варягов.

И.С. Аксаков, продолжая цитировать брата, говорит, что если вся сила дерева уйдет в кору, то сердцевина ослабнет, и чем слабее будет сердцевина – тем ближе гибель всего дерева. Далее он говорит: «В человеческом организме есть также болезнь: отолщение кожи. Кожа, разумеется, есть часть того же организма, как и государство, по отношению к народу, но при слабой деятельности организма или при неправильности его отправления все обращается в кожу, которая, распространяясь насчет прочих органов, становится как бы во враждебное отношение к организму, будучи сама его частью» [8, с. 77]. Лекарство от этой болезни, по мысли Аксакова, – развитие других органов, т. е. общества как народного организма. Остановить распространение государства внутрь организма может только общество, основанное на народных началах.

Человеческая личность, включенная в целокупность народного организма, получает высший смысл и раскрытие творческих потенций именно в общем русле народной жизни. Общество при этом динамично и непрерывно обновляется новыми соками, статичность ему претит. И все же государство тоже является необходимым условием общественной жизни: «...общество, разумеется, существует только там, где есть цельное народное тело, цельный организм с соответствующим ему цельным органическим покровом, то есть внешней, государственной формой» [8, с. 79]. И.С. Аксаков пишет, что в Германии, в отличие от Франции и Англии, отсутствует общество как нечто реально существующее, поскольку германский народ раздроблен: «Немец может обрести единство

германского организма только в области отвлеченной – в Шиллере, Канте, Гете, Гегеле. Вот почему у немцев нет в языке и выражения, соответствующего нашим словам: общество, общественность, общественный; вот почему в немецкой литературе нет не только общественного романа вроде сочинений Диккенса, Гоголя или Бальзака, потому что в области действительности германец превращается в гессенца, мекленбургца, баварца и проч. Вот почему также такое стремление в немцах, подобно Италии, сплотиться в единую сильную Германию, чтобы создать себе внешнюю форму, которая бы вполне соответствовала цельности народного германского организма, – вопреки всяким учениям о преимуществе федерации и о вреде крупных государств» [8, с. 80].

Политическое устройство, согласно Ю.Ф. Самарину, также должно соответствовать потребностям народного организма и устанавливаться в ходе естественного исторического развития общества. По этой причине не может быть универсального, пригодного для всех народов государственного устройства. Так, федеративное устройство соответствует организму Соединенных Штатов, а установление монархии напротив, претит им. Английская же конституция, установление которой повсеместно чаяли многие современники Самарина, также вытекает из всей истории Англии, из всего ее общественного развития и неприменима нигде, кроме как в Англии.

Установление конституционного порядка в России, по мысли Самарина, невозможно и нежелательно. Внешне принятая конституция будет означать усиление и расширение и без того разросшегося государственного аппарата. Это неизбежно приведет к еще большей централизации и высасываю всех соков народной жизни. Это коснется всех сфер, включая как чисто материальные, так и умственные, включая народное просвещение. Один единственный город, который и так является центром самодержавия, окончательно истощит народный организм. Имя этому городу – Петербург.

Нужно сказать, что тема Петербурга занимает обширное место в славянофильских рассуждениях относительно органических и внешних сторон русской жизни. Деяния Петра, по мысли И.С. Аксакова, были не просто переворотом, а дрящимся переворотом, который не просто нарушил естественный строй русской жизни, но продолжает это делать, что в представлении Аксакова и составляет основной смысл Петербургского периода. Пребывание власти в Петербурге свидетельствует о нарушении цельности живого органического элемента в нем: «Столица есть средоточие жизни народа как цельного политического организма, другими словами, средоточие, которое творит сам народ, слагаясь в цельное гражданское тело. Все равно как сердце, как узел нервов в человеческом организме, так и столица есть сердце, узел, нерв всей общественной, гражданской, земской и государственной жизни народа. Очевидно, что двух столиц в одной земле быть не может, это нелепость, бессмыслица, в которой одно понятие исключает другое. Точно так же бессмысленно предполагать, что столицу можно сделать там или здесь по произволу, когда столица дается самой жизнью народа, всем долгим органическим процессом истории» [9, с. 206]. Только Москва, по мысли Аксакова, может

быть столицей Русской земли. Петербург же не связан живой органической связью ни с Москвой, ни с остальной Россией, а является лишь внешним явлением.

Петербургские славянофилы. Организм языка и цивилизации

Сходным образом рассуждал и петербургский славянофил В.И. Ламанский. Развивая тему городов, он писал, что уездный город обычно состоит в единстве с самим уездом: «Да и как ни велики некоторые уезды, все же они составляют живую величину, своего рода органическое целое со своим городом во главе» [16, с. 883]. Жители уезда по большей части принимают деятельное участие в развитии уездного города и относятся к нему с определенной теплотой. Ламанский пишет, что, конечно, нельзя не радоваться развитию культуры губернского города, но опять же это не должно вести к централизации всей жизни в губернских городах в ущерб уездных. Желательно, чтобы столица и губернские города не оттягивали на себя все культурные начинания, а наоборот содействовали их реализации в уезде.

Нужно сказать, что петербургское славянофильство, как оформившаяся интеллектуальная традиция, возникло в значительной мере благодаря И.С. Аксакову, который стал связующим звеном между старшими славянофилами и последующими поколениями. Можно сказать, что, благодаря ему, славянофильство перестало быть достоянием нескольких старых московских семей [2]. Другой стороной аксаковского влияния была его ориентация на практическое воплощение славянофильских интенций (вспомним хотя бы его вполне осязаемый вклад в борьбу славян против турок в 1877–1878 гг.). Петербургское направление стало своеобразным академическим славянофильством, реализуя научные интересы славянофилов. В этом отношении, к примеру, аксаковские взгляды на фигуру Петра I в значительной мере разделялись петербургскими славянофилами и находили уже научное обоснование [см. подр.: 3]. При этом нужно сказать, что, несмотря на в целом негативное отношение к петровским реформам за их насильственный внешний характер, они отмечали величие его личности. В частности, О.Ф. Миллер делал акцент на личном, непосредственном участии Петра в государственных начинаниях, говоря о его тяге к личному труду: «...постоянное личное работничество Петра... дает возможность органически связать саардамского плотника со “служилым князем” древней Руси, подобно тому, как и в своем голландском платье и при своем собутыльничестве с голландскими шкиперами Петр сохраняет родство с нашим эпическим “ласковым князем”, всегда всем доступным и всех равно угощающим» [3, с. 29]. Миллер даже пишет, что фигура Петра была по своей природе народна «в добре и зле» и потому органически связывала Древнюю и созданную им Новую Россию. Впрочем, это не отменяет тех последствий, к которым привели петровские преобразования, основным из которых был разрыв между народностью, обществом и государством.

Ламанский пишет, что органические, выросшие из народной истории учреждения неизбежно могут приходить в упадок, но в то же время всегда могут возродиться, если восстановится связь с народной почвой:

«Но однажды утраченная органическая связь с народом не иначе может быть восстановлена, как путем живого изучения народа и его характеристических особенностей. Таким образом, русская этнография и история приобретают для нас величайшую важность» [17, с. 33]. В этом и состоит главная цель научного изучения различных сторон славянской жизни. Едва ли не важнейшим направлением для Ламанского в этом отношении было языкознание.

Языковедческие изыскания Ламанского, его взгляд на природу и сущность языка, его значение в деле познания народного духа сформировались, по его собственным словам, в значительной мере под влиянием немецкой мысли. Прежде всего, речь идет о работах В. фон Гумбольдта и Я. Гримма. Едва ли это влияние нельзя назвать определяющим. «Язык, как живой организм, был для меня не средством, а целью», – пишет Ламанский вполне в духе романтических представлений о языке. Нужно сказать, что эта линия в немецкой культуре имеет глубокие корни и в предшествующие романтизму эпохи. Еще у Якоба Беме слово представлялось как первое дело Бога, а язык как первое дело человека. Единый человеческий язык был утрачен в ходе вавилонского смешения и может быть постигнут из божественной природы народного языка – выразителя народного духа [4, с. 84–89]. Связь языка и способа мышления народа проводилась в XVIII в. И.Г. Гаманом в книге «Крестовые походы филолога» и затем И. Гердером, говорившем об отрыве дворянского сословия от родного языка и необходимости национального самосознания с опорой на народную культуру и историю, что, конечно, не может не вызывать ассоциаций со славянофильской проблематикой «разорванности» русского общества и русской истории. Й. фон Геррес, говоря о необходимости национального самосознания, особую роль отводил изучению народного творчества, восхищаясь временами создания «Нибелунгов» [6, с. 285]. При этом, с его точки зрения, литература получала наивысшее развитие, выходя за сословные рамки высшего дворянства. В этом отношении он созвучен Миллеру, также увлеченному средневековым эпосом. Миллер писал: «Носитель верховной власти должен быть “добрым страдальцем” за родную землю (страдальцем в старом смысле работника), по понятию летописца; надо “служить князем”, т.е. нести княжескую службу – по понятию народной быliny» [18, с. 242]. Как уже было сказано, для Миллера до определенной степени Петр Великий соответствовал этому образу. Для Й. фон Герреса воплощением правителя, сочетавшего как демократическое, так и монархическое начало был Карл Великий.

Политическое значение языка утверждал и И.Г. Фихте, говоря о сохранении языка, как условия развития народа в нацию, и Й. фон Геррес, который писал, что народ как органическое тело связан единым характером, проявляющимся через внешнюю общность языка. Ламанский говорит об этом, цитируя Гумбольдта: «В. Гумбольдт, один из тех величайших умов, которыми так богата Германия конца прошлого и начала нынешнего столетия, сказал даже, и конечно не неверно, что “истинное отечество наше есть собственно язык наш, и что отчуждение родного всегда начинается с отчуждения языка”. По его же словам, “духовные особенности на-

рода и его язык так тесно слиты и так взаимно связаны между собою, что, имея одно, можно бы было вполне воссоздать другое. Язык, – говорит он, – есть внешнее проявление народного» [2, с. 103–104].

Для Ламанского единство славянских языков, то, что русские солдаты во время заграничных кампаний легко объясняются с любым славянским населением, говорит о необходимости объединения всех славян, поскольку, в сущности, они представляют собой единый организм. Об это же писал другой петербургский славянофил – К.Н. Бестужев-Рюмин: «Пора понять, что славяне не какие-нибудь дальние родственники, которым мы можем благодетельствовать и не благодетельствовать по произволу, пора понять, что потеря одного члена – важная потеря для всего организма, а нам суждено (насколько доступно это знать человеческому предвидению) встать в челе громадного культурного организма славянского. Как некогда усилием разных отраслей русского народа создавался русский язык, так в будущем все народы славянские (о если бы можно было с уверенностью сказать: все) призваны создать новый тип культуры» [3, с. 25]. Несмотря на все племенные усобицы, как утверждает Ламанский, славянский дух стремился к единству, осознавал себя и, по его мысли, древнеславянский язык был первой попыткой создать общий славянский язык.

Научные изыскания Ламанского, с одной стороны, подтверждали некоторые славянофильские истины, с другой стороны, давали материал для собственных оригинальных историсофских построений. В частности, он более чем другие славянофилы сблизился с зарождавшейся евразийской картиной мира: «Греко-славяне, по природе страны, своему этнографическому составу и религиозным началам составляют, по отношению к романо-германцам, совсем особый исторический организм или самобытный мир, от которого и без разности времени выступления их на историческом поприще нельзя бы было ожидать и требовать совершенно единовременного развития» – пишет он [15, с. 100]. При этом Ламанский подчеркивает, что не следует сравнивать скорость развития разных цивилизаций, ведь разные организмы в своем развитии требуют разных сроков.

Заключение

Метафора органического, пришедшая из немецкой романтической культуры, стала одним из наиболее повторяемых образов славянофильского языка и, вероятно, в значительной степени благодаря влиянию славянофильства, получила хождение во всей русской общественно-политической мысли. Если у ранних славянофилов на определенном этапе можно предположить более буквальное понимание органического, как выражение единства мира, то в следующем поколении органическое понимается именно как метафора. Старшие славянофилы были ближе к романтической эпохе и их увлечение в молодости романтической натурфилософией, где органическое порой понималось буквально, а также личные связи с представителями немецкой интеллектуальной культуры – факт установленный, но и здесь нужно всегда учитывать эклектичность усвоения западной мысли и частую смену интересов в области философских систем. Следующие поколения славянофилов в своих рассуж-

дениях об органическом и насильственном вводили дополнительные образы (кора и дерево у Аксаковых), что говорит об исключительно метафорическом восприятии органического.

Литература

Исследования

1. *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
2. *Куприянов В.А., Малинов А.В.* «Я служу народности...» (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // *Studia slavica et balcanica petropolitana*. 2016. № 2. С. 89–111.
3. *Малинов А.В.* Образ Петра I в учении петербургских славянофилов // *Кунсткамера*. 2022. № 2(16). С. 18–34.
4. *Фокин Л.И.* Учение Якоба Беме и немецкая философия и культура XIX века. Дисс. ... д-ра философ. наук. СПб.: СПбГУ, 2011.
5. *Фризман Л.Г.* Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // *Европеец. Журнал И.В. Киреевского*. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 385–479.

Источники

6. *Görres J.* Die deutschen Volksbücher. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807.
7. *Oken L.* Abriß des Systems der Biologie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1805.
8. *Аксаков И.С.* Народ, государство, общество // *Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность*. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 67–100.
9. *Аксаков И.С.* Петербург или Киев? // *Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность*. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 203–211.
10. *Аксаков И.С.* По поводу притязаний поляков на Литву, Белоруссию, Волынь и Подолию // *Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность*. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 295–301.
11. *Аксаков К.С.* Передовые статьи газеты «Молва» // *Аксаков К.С. Государство и народ*. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 192–229.
12. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // *Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни*. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 228–294.
13. *Киреевский И.В.* О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах // *Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни*. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 141–148.
14. *Киреевский И.В.* Деятнадцатый век // *Европеец. Журнал И.В. Киреевского*. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 5–20.
15. *Ламанский В.И.* Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // *Ламанский В.И. Геополитика панславизма*. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 42–183.
16. *Ламанский В.И.* От редактора. Посвящается памяти дорогого товарища И.П. Минаева // *Ламанский В.И. Геополитика панславизма*. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 858–901.
17. *Ламанский В.И.* Речь, произнесенная в С.-Петербургском университете 31 января 1860 г. при публичной защите диссертации на степень магистра: «О сла-

- вянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 28–42.
18. Миллер О.Ф. Что же такое был земский собор и как его след простыл // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 234–252.
 19. Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 34–74.
 20. Самарин Ю.Ф. Современный объем польского вопроса // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 334–359.
 21. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. С. 263–284.
 22. Хомяков А.С. «Внутренние разрывы» в традициях России и Европы по поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 646–676.
 23. Хомяков А.С. О возможности Русской художественной школы // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 300–328.
 24. Хомяков А.С. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 82–149.

Smirnov, Vladimir N. *The metaphor of the organic in Slavophilism*

References

1. Walicki, A. (2019), In the circle of conservative utopia. Structure and metamorphoses of Russian Slavophilism, *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow (in Russian).
2. Kupriyanov, V.A., & Malinov, A.V. (2016), “I serve the people...” (to the publication of V.I. Lamansky’s “Historical Letters About the Relations of the Russian People to Their Tribesmen”), *Studia slavica et balcanica petropolitana*, no. 2, pp. 89–111 (in Russian).
3. Malinov, A.V. (2022), The image of Peter I in the teachings of Saint Petersburg Slavophiles, *Kunstkamera*, no. 2(16), pp. 18–34 (in Russian).
4. Fokin, L.I. (2011), *The teachings of Jakob Böhme and nineteenth-century German philosophy and culture*, D.Sc. Thesis in Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg (in Russian).
5. Frizman, L.G. (1989), Ivan Kireevsky and his journal “The European”, in: *Yevropeets. Zhurnal I.V. Kireevskogo. 1832 god* [The European. I.V. Kireyevsky’s journal. 1832], Nauka, Moscow, pp. 385–479.