

К.Й. Мьёр

Образ России в учении славянофилов*

Мьёр Коре Йохан – кандидат философских наук (PhD), научный сотрудник. Институт исследований России и Евразии Уппсальского Университета. Швеция, 751 20, г. Уппсала, Gamla Torget 3; e-mail: kare.mjor@ires.uu.se

В предлагаемой статье автор анализирует два классических текста русских славянофилов – «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» И.В. Киреевского и «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» А.С. Хомякова. Славянофильский проект этих мыслителей рассматривается как попытка создания новой национальной идентичности для России, столкнувшейся с процессом секуляризации. Наряду с этим ставится вопрос о том, каким образом подобная идентичность формулировалась в отношении к Другому, которым для славянофилов выступала Западная Европа. Особое внимание в тексте уделяется тому, каким образом славянофилы конструировали образ России в своей риторике при помощи метафор, в которых центральную роль играли понятия «внутреннее» и «внешнее». Автор полагает, что славянофилы осмыслили отношения между Россией и Западом посредством определенного образа человека, который был развит в европейской мысли начиная с поздней Античности – представление Августина о «внутреннем человеке», противопоставленном внешней телесности, – и позднее в работах Декарта, полагавшего человеческое мышление в качестве основания истинного знания. Славянофилы, в свою очередь, перенесли подобный дуальный образ человека на Россию и Западную Европу. Русское понимание христианства было описано ими как нечто «внутреннее» и тем самым более подлинное и истинное, тогда как в западноевропейском понимании исторически сложился «внешний» способ отношения к христианской религиозности, иными словами, механическое, поверхностное осмысление христианства, проявляющееся, по их мнению, в характерной логической рационализации.

Ключевые слова: риторика славянофилов, русская идентичность, Россия и Европа, метафора, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков

В 1840-е гг. появилась группа русских мыслителей, которая стала утверждать, что Россия является особой цивилизацией, отличной от западноевропейской. Эти мыслители получили имя «славянофилов». С тех пор понятие «славянофильство» употребляется для обозначения точки зрения, согласно которой Россия, прежде всего

* Перевод с норвежского языка выполнен к. филос. н., н.с. сектора истории русской философии Института философии РАН А.С. Цыганковым по изданию: *Mjor K.J. Det slavofile Russlandsbildet // KIRKE & KULTUR. 2012. No. 2. S. 169–185.* Переводчик выражает свою благодарность д-ру Мьёру за разрешение на публикацию перевода его статьи, а также за ценные замечания, сделанные в ходе работы.

благодаря своей православной традиции, имеет «особый путь» развития. Однако что является характерным для образа России, представленного в риторике славянофилов? Кроме того, как можно понять славянофильскую идею о «внутренней» (русской) духовности и «внешней» (западной) рациональности?

Славянофилы 40-х гг. XIX в., несмотря на свое название, мало интересовались темой славянства, и на это несоответствие, зачастую вводящее в заблуждение, указывали многие. Однако использование этого понятия («славянофилы») имеет историческое объяснение: в начале XIX в. в России шла дискуссия о том, должен ли русский язык включать в себя западноевропейские заимствования или использовать вместо них славянские эквиваленты. «Славянофилом» тогда называли представителя последней точки зрения. Когда же это выражение было включено в общественные дебаты первой половины 40-х гг. XIX в., оно стало служить обозначением для мыслителей, которых возможно рассматривать в качестве представителей консервативной идеологии. Примечательными в этой связи были и западники – как впоследствии будут названы идейные оппоненты славянофилов, – такие как литературный критик Виссарион Белинский и философ Александр Герцен, который использовал понятие «славянофил» и неологизм «славянофилы», ассоциируя их с конкретными личностями или с журналом «Московитянин», критически настроенным по отношению к западноевропейской цивилизации и к импорту ее ценностей в Россию. Со временем такие мыслители, как Иван Киреевский, Алексей Хомяков и Константин Аксаков, стали использовать понятие «славянофилы» по отношению к себе, и именно их тексты сегодня считаются классикой славянофильства¹.

Славянофилы и проект границ идентичности

Славянофилы, как заметили уже Белинский и Герцен, пытались провести границу между Россией и Западной Европой, или, как сегодня сказали бы: провести границу между собой и Другим. Иными словами, славянофильство было проектом конструирования идентичности. Этот проект, используя терминологию Фредерика Барта, также можно назвать проектом установления маркеров или границ идентичности, т. е. славянофилы подчеркивали избранные культурные черты вместо того, чтобы отмечать «культурное многообразие народа» [Barth, 1994, s. 179]. Подобные устанавливающие границы процессы, как правило, приводят к возникновению стереотипов как по отношению к себе, так и по отношению к другим. К примеру, Хомяков писал о России, что «у нас интерес религиозный преобладает над всем» [здесь и далее цит. по: Хомяков, 1994, с. 34]. Иными словами, главным маркером идентичности для славянофилов являлась религия, говоря точнее, русское (православное) христианство. Таким образом, славянофилы могут служить иллюстрацией для одного из положений Барта, а именно того, что выбор подобных маркеров является контекстуальным. Из этого никоим образом не следует, что русское православие является «нерелевантным» или «чисто сконструированным» с исторической точки зрения, но оно не способно из самого себя определить русскую культуру как отличную от всех прочих культур. Нужен кто-то, посредством кого возможно самоопределение. По отношению к Западной Европе этот маркер идентичности был осмыслен в качестве крайне важного благодаря тому, что он давал возможность конституировать различия между Россией и Европой.

¹ Об истории понятий «славянофил» и «славянофильство» см.: [Цимбаев, 1986, с. 5–55]. Журнал «Московитянин» возглавляли Михаил Погодин и Степан Шевырёв, однако позднее они стали проводниками «официального национализма», т. е. русской имперской идеологии, и сотрудничали с царской властью, в то же время все более разделяя имперские (панславянские) идеи в отличие от Киреевского и Хомякова.

Здесь же следует сказать, что славянофильство являлось «культурософией», т. е. таким типом анализа культуры, который базируется на культурных моделях и аксиологических (ценностных) оппозициях, таких как «свой/чужой», «старый/новый» (старая, «исконная» Россия против европеизированной, модернизированной России) и «восток/запад». Но при этом у славянофилов имеется еще и дополнительная оппозиция, которая является не столь очевидной, а именно оппозиция «внутреннего» и «внешнего». Так, в текстах славянофилов русская религия и духовность обозначаются словом «внутренняя», тогда как западноевропейское христианство и менталитет отличаются при помощи прилагательного «внешний»².

Без сомнения, здесь мы имеем дело с метафоризацией. Как известно, метафора – это «перенос». Но что в данном случае является перенесенным? Чем здесь являются Россия и Запад? Далее эта метафоризация будет более подробно рассмотрена в двух центральных текстах русских славянофилов. Мне хотелось бы выяснить, какую оценку российская и европейская цивилизации получают в риторике славянофилов. Иными словами, я намерен показать определенные, предписанные культурные ценности и вместе с тем увидеть, каким образом создаются языковые образы. Те самые образы, которые – согласно такому теоретику метафоризации, как Ханс Блюменберг, – «структурируют мир, репрезентируют тотальность реальности, никогда не данную нам в опыте». Мы не можем обозреть эти образы целиком, они становятся «фундаментальными, ведущими фактами, положениями и ценностями, регулирующими манеру поведения, ожидания, действие и бездействие, стремления и разочарования, интересы и безразличие в ту или иную эпоху» [Blumenberg, 1998, s. 39]. В этой связи мне также кажется, что наиболее точным пониманием загадочного славянофильского образа России является его понимание в качестве переноса определенного представления о человеке как состоящем из «внешнего» и «внутреннего», потому что именно здесь возможно найти соответствующую позитивную инегативную оценку этих двух понятий.

Киреевский и русская цивилизация

В 1852 г. появляется работа Ивана Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». Эта работа была опубликована в виде письма к князю Егору Комаровскому и, таким образом, обращена к русскому читателю. Как видно уже из названия, речь в этом тексте идет об отношении между двумя цивилизациями³ («просвещениями») – европейской и русской. Подобное отношение, однако, вряд ли может быть названо таковым, потому что обе цивилизации («просвещения») радикально противоположны друг другу. Киреевский вступает в полемику с тем, что он называет «общим мнением» о том, будто различие между Россией и Европой есть лишь различие в степени. Напротив, согласно Киреевскому, «начала просвещения Русского совершенно отличны от тех элементов, из которых составилось просвещение народов Европейских» [Киреевский, 1911, с. 181]. В то же время другой русский мыслитель, Петр Чаадаев, почти

² Использование подобных противопоставлений в русской «культурософии» было исследовано в работе Дирка Уффельмана, см.: [Uffelmann, 1999]. Так, Уффельман указывает на то, что культурная модель-оппозиция «внешнее/внутреннее» стала применяться как раз в это время. Однако он не анализировал ее использование в области истории ментальности, как я попытаюсь сделать далее.

³ Такие понятия, как «просвещение», а также «образование», в те времена были эквивалентами понятия «цивилизация» (культура) в русском языке. Сегодня понятие «просвещение», «просвещенность» в первую очередь обозначает именно «грамотность», «образованность». Сами же понятия «культура» и «цивилизация» появились в русском языке позднее.

за 20 лет до этого в своем знаменитом и нашумевшем «Первом философическом письме» жаловался, что Россия никогда не была частью европейской цивилизации и из-за этого вовсе находится вне пределов цивилизации как таковой. На этот выпад Чаадаева Киреевский здесь дает не прямой ответ и подчеркивает, что Россия представляет собой *другую* цивилизацию. Это было как раз тем, чего не заметил Чаадаев.

Различие между этими цивилизациями является не только чисто географическим и носит не только пространственный характер, но существует также в форме противостояния старого и нового – так называемой допетровской и петровской России. Русская цивилизация существует параллельно или «помимо» европейской культуры, которая была привнесена в Россию петровскими реформами начала XVIII в. При этом Киреевский указывает на то, что увидеть допетровскую Русь непросто, но ему все же удается найти ее *затонувшие культурные ценности* (*gesunkenes Kulturgut*) среди «простого народа». Русская цивилизация, утверждает он, наполнила «всю душу, весь склад ума, весь, если можно так выразиться, внутренний состав Русского человека, не переработанного еще Западным воспитанием» [там же, с. 174].

Однако, согласно Киреевскому, между русской и европейской цивилизациями не всегда была глубокая пропасть. Она возникла исторически, когда Европой посредством «Римской церкви» отделилась от церкви «Вселенской». Другими словами, цивилизации для Киреевского являются религиозными в своем основании, и он разрабатывает миф об общем начале, из которого выводится неистинный европейский вариант цивилизации. Благодаря этому история западной церкви может быть прочитана как своеобразный вариант мифа о грехопадении [Uffelmann, 1999, S. 185]. Здесь же ставится вопрос о том, может ли быть спасение для павшего Запада, ответ на который является отрицательным: Киреевский пишет, что для Запада «почти невозможно» вернуться к началу.

Иначе пишет Киреевский, когда он говорит о православной, вселенской или восточной церкви – эти понятия у него совпадают, хотя изначально вселенская церковь не была тождественна церкви восточной. Сегодня, согласно Киреевскому, в первую очередь русский народ представляет собой вселенско-православную традицию. «Христианство, – пишет он, – проникало в умы Западных народов через учение одной Римской Церкви, – в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности, – в Православном мире оно сохранило внутреннюю 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» [Киреевский, 1911, с. 217].

Как видно из этой цитаты, антитеза является основным риторическим и композиционным приемом во всем тексте Киреевского. Он начинает с того, что формулирует подходящее представление о том, чем, по его мнению, является европейская цивилизация. Так, Европа для Киреевского представлена римско-католической церковью, классической, античной, но в то же время и языческой традицией, определенным типом государства, который начал формироваться после Великого переселения народов. Подобный образ Европы по преимуществу окрашен негативными тонами и дает основание для выработки позитивного образа России – здесь недостатки становятся достоинствами. Этот контраст доходит до своей кульминации ближе к концу текста и вписывается в указанную выше «здесь/там» схему, которая состоит у Киреевского в целом из 25 подобных антитез (в цитате, приведенной выше, представлено пять первых из них). При этом Европе приписываются

конкретные признаки, тогда как для России они являются более размытыми, что в семиотике назвали бы маркированным членом оппозиции. Россия является тем, что не связано с определенными признаками.

Киреевский приводит много примеров, обращаясь при этом в первую очередь к античной и римской культуре, и она в целом служит у него метонимией для Европы в прошлом и настоящем. Так, Киреевский отмечает, что «отличительный склад Римского ума заключался в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутреннею сущностью вещей»; римская же поэзия представляет собой работу «над художественным усовершенствованием внешних форм чужого вдохновения»; латинский язык задавил «под искусственную стройность грамматических конструкций, естественную свободу и живую непосредственность душевных движений»; в римском праве, продолжает русский мыслитель, «стройность внешней формальности доведена до столь изумительного логического совершенства, при изумительном тоже отсутствии внутренней справедливости». Схожим образом характеризуется и римская религия как «наружное сцепление мыслей», происходящее за счет «внутренней, живой полноты смысла», значение которого было почти полностью забыто за «внешними обрядами». Эта религия сконструирована посредством собрания «всех разнородных, даже противоречащих друг другу божеств языческого мира, наружно совмещенных, внутренне разноречащих, в то же время логически соглашенных в одно символическое поклонение, где под покрывалом философской связи скрывалось внутреннее отсутствие веры». То же, как полагает Киреевский, можно заметить и в римских нравах, в которых «высоко ценилась внешняя деятельность человека, и так мало обращалось внимания на ее внутренний смысл». Для римлянина, заключает Киреевский, «наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой сущности» [там же, с. 186–187].

С самого начала христианство выступает антитезой всего перечисленного – здесь в центре стоит «внутренняя цельность бытия». И несмотря на то, что христианству было трудно избавиться от латинской рациональности, Киреевский считает, что и оно в Западной Европе вначале ставило «цельность бытия» в центре. Однако сочинения уже такого отца церкви, как Августин, есть «как бы одна, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая, железная цепь силлогизмов». На примере же средневековой схоластики, по мнению русского мыслителя, можно видеть, как односторонность разрушила «гармоническую цельность внутреннего умозрения» [там же, с. 188]. Далее Киреевский проводит линию между Лютером и критиком Библии Давидом Фридрихом Штраусом, на основании их схожей рационалистичности. Но в то же время эти рассуждения выходят за границы богословия. Так, Киреевский пишет: «Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избежать тяжести внешних нужд» [там же, с. 214].

Таким образом, можно видеть, что наречия «внутренний» и «внешний» являются устойчивыми риторическими приемами Киреевского в тех случаях, когда он хочет показать различие между Россией и Европой. В общем прилагательное «внутреннее» служит для обозначения умственной деятельности и способностей, за исключением логического, «рационального» мышления. Последнее, в свою очередь, является «внешним», даже несмотря на то, что происходит в нашем «внутреннем». Отсюда получается, что конкретного «места» для осуществления деятельности, которую можно охарактеризовать как «внешнюю» и «внутреннюю», не существует. Все это – оценочные понятия, которые используются метафорически для того, чтобы выразить создаваемую культурой оппозицию.

Хомяков и церковь

Работа Алексея Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» первоначально была написана на французском языке и опубликована анонимно в виде небольшой книги в Париже в 1853 г. (предисловие к книге было подписано псевдонимом Ignatus). Это было, без сомнения, самое известное из «Нескольких слов...», которые Хомяков адресовал западным богословам⁴. Сам текст представляет собой полемику русского мыслителя с книгой католического богослова Рьера-Себастьяна Лоранси, которую тот издал более чем десятью годами ранее. В этой работе Лоранси давал свой ответ на утверждение российского дипломата и поэта Федора Тютчева о том, что католицизму недостает «внутренних сил», которые смогли бы образовать духовную мощь, и из-за этого происходит подчинение Папе Римскому. Согласно Лоранси, подобное подчинение является добровольным. Власть папы, пишет католический богослов, используя библейские метафоры, есть власть пастыря, а не тирана. В России, напротив, церковь слаба и подчинена государству и из-за этого она не выполняет возложенных на нее духовных задач.

Пространная полемика Хомякова с Лоранси по преимуществу обращена к западным читателям. При этом на всем протяжении текста русский мыслитель выступает в качестве миссионера, даже еще большего, чем Киреевский, – в особенности под конец работы. По существу, он призывает западноевропейских христиан обратиться к истинному христианству. Отсюда получается, что надежда для Запада не потеряна, но для этого «голос восточной Церкви» должен зазвучать в Европе значительно громче, чем прежде, как пишет Хомяков в предисловии. Однако это единственное место, когда Хомяков использует понятие «восточная Церковь». Далее в тексте он пишет лишь слово «Церковь» с заглавной буквы, а также такие прилагательные, относящиеся к ней, как «православная», «вселенская» и/или «соборная» (*l'Eglise catholique*)⁵.

За скромным заглавием Хомякова скрывается достаточно агрессивный текст. Он подчеркивает, что каждый христианин должен вести активную борьбу и защищать свою веру. Хомяков и сам делает это в довольно явной форме. Кроме того, он хочет сделать так, чтобы читатель понял «нашу веру и логичность ее внутренней жизни» [Хомяков, 1994, с. 28]. Таким образом, с одной стороны, его текст соответствует богословскому дискурсу и впоследствии многие православные богословы

⁴ Ссылки на эту работу даются по новому русскому переводу: [Хомяков, 1994, с. 25–71]. Впервые текст был издан на русском языке в 1860-е гг. и переиздавался много раз, в том числе и в Полном собрании сочинений Хомякова в 8 томах (1900 г.). Русский перевод стал классическим текстом для русской истории идей, но в то же время сам перевод во многих местах является неточным по отношению к французскому оригиналу. В особенности это связано с тем, что переводчики, разделявшие славянофильскую позицию Хомякова, сделали более резкими некоторые его формулировки. (В качестве примера см. следующую сноску.)

⁵ «Соборная церковь» здесь понимается так же, как в Никейском символе веры. На русский язык слово “catholique” у Хомякова переведено как «соборная», «соборная» церковь. Сам Хомяков говорил о том, что «соборная» (а не «вселенская») является корректным эквивалентом слова «кафолическая» в Никейском символе веры. «Собор» на русском языке одновременно обозначает церковь/храм, собрание в целом и собрание верующих в церкви в частности. Слово «соборная», по мысли Хомякова, очень хорошо выражает священную, коллективную величину – «единство в многообразии». Многие интерпретаторы характеризовали суть мысли Хомякова при помощи существительного «соборность». Тогда становится более очевидной эгалитарная модель церкви, которой придерживается Хомяков, а также его представление о православной духовности как по преимуществу коллективной. Однако «соборность» – это то понятие, которое сам Хомяков не использует. Оно два раза появляется в двух первых переводах текста, о которых я упоминал выше, и, по всей вероятности, это понятие обязано своим возникновением именно переводчикам [подробнее см.: Schaefer, 1967, S. 256–258]. Поскольку во французском оригинале нет точного эквивалента слова «соборность», оно было исключено из критического издания 1994 г.

высоко оценивали его. С другой, его способ мысли имеет также культурное, социальное и политическое измерение. Он хочет раскрыть сущность русской культуры и общества. Для Хомякова церковь и общество – накладывающиеся друг на друга сферы, по крайней мере, в православии⁶.

Лоранси выдвинул два обвинения против православной церкви. Первое – с тех пор как папы нет на Востоке, авторитетом для церкви на практике стала государственная власть. Хомяков говорит, что это совершенно неверно. Он приводит много причин, но самой главной является то, что восточная церковь не признает никакого духовного или мирского авторитета. Христос есть водитель (*chef*) церкви, но не является авторитетом (*autorité*). «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его» [там же, с. 43–44]. Папа Римский, в свою очередь, обладает только чисто «внешним авторитетом» [там же, с. 42].

Второе обвинение Лоранси заключается в том, что, по его мнению, православная церковь является «протестантской». Хомяков оплачивает той же монетой: не только западные протестанты, но и католики являются «протестантами», потому что и та, и другая деноминация возникла в ходе реформ. Протестантизм, согласно Хомякову, в первую очередь подразумевает «сомнения в существующем догмате; иными словами, отрицание догмата, или живого Предания, короче: Церкви» [там же, с. 36]. В православной церкви, напротив, никогда не было места для реформ, она, как он полагает, обладает иммунитетом против реформ и, соответственно, против ереси. Все «другие» – протестанты и католики – отступают от Традиции. «Церковь» и «протестантизм» в конце концов у Хомякова выступают в качестве бинарных оппозиций.

Реформы, связанные с протестантизмом, хорошо известны, но что имеет в виду Хомяков, когда говорит о католических реформах? Здесь он подразумевает добавление *filioque* к латинскому переводу Никео-Константинопольского символа веры конца VI в., которое распространилось в Западной Европе, т. е. речь идет о том, что Святой Дух исходит также и «от Сына», а не только от Отца. Для Хомякова *filioque* является отчасти выражением привилегированности, предпочтения «личностного или областного» мнения перед суждением вселенской церкви, а отчасти рационализацией Божественного Троиединства. «Итак, Романизм, в самый момент своего происхождения, заявил себя Протестантством» [там же, с. 41]. Католицизм и протестантизм являются всего лишь сектами, которые забрасывают друг друга силлогизмами и в своих мнимых разногласиях обе стоят на почве рационализма. Очевидно, считает Хомяков, ни Лютер, ни Кальвин «ничего самопроизвольно себе не присвоили: они только воспользовались правами, которые были им подразумеваемо уступлены учением самого Рима» [там же, с. 46].

Текст Хомякова так же, как и работа Киреевского, является антитетическим. Западным сектам он противопоставляет модель эгалитарной, коллективной церкви. «Со времени своего основания апостолами Церковь была едина» [там же, с. 39], пишет он. Подобное единство существует не только во времени непрерывной и ненарушаемой реформами традиции, но также и в пространстве: поскольку в православной церкви нет авторитета, то в ней также нет и разделения между церковью учащей и церковью учимой – все выступают учащими.

При этом достаточно заметным является, что при разработке этой модели церкви Хомяков в качестве основания использует негативное представление о Западе, исходит из его *очуждения*. И фактически он сам это признает. Так, говоря о «расколе» между церковью учащей и церковью учимой, он пишет, что эта «черта общая

⁶ Подробнее дискуссию об этих двух сферах в философии Хомякова см.: [Valliere, 2004, p. 129–144].

обоим западным исповеданиям; отсутствие ее в Православной Церкви, самым решительным образом, определяет характер последней» [там же, с. 48]. Схожим образом нехватка рационализма объявляется Хомяковым конституирующей чертой православной церкви. При этом он также пытается дать более положительное описание православной церкви, но и здесь сказывается его антирациональная установка: «Дух Божий, глаголящий Священным Писанием, поучающий и освещающий Священным Преданием Вселенской Церкви, не может быть постигнут одним разумом. Он доступен только полноте человеческого духа, под наитием благодати» [там же, с. 46].

Благодаря этому Хомяков делает вывод, что в доктрине вселенской, православной церкви невозможно раскрыть никакого рационального принципа. Хотя при этом он полностью не устраняет рациональность и логику, но подчеркивает, что это всего лишь одна из умственных способностей, которая в *одиночку* не может возвыситься до Божества⁷. Эта религиозная антропология, в свою очередь, используется Хомяковым для того, чтобы сделать акцент на культурных различиях: «Для Христианина этот оракул (Папа Римский. – К.И.М.) ниспадал в разряд явлений материального свойства, тех явлений, которых законы могут и должны подлежать исследованиям одного разума; ибо внутренняя связь человека с Церковью была порвана. Закон чисто внешний и, следовательно, рассудочный, заступил место закона нравственного и живого, который один не боится рационализма, ибо объемлет не только разум человека, но и все его существо» [там же, с. 42–43].

Таким образом, оба обвинения, которые сделал в адрес православной церкви Лоранси, были отклонены Хомяковым риторически при помощи дихотомии внутреннее/внешнее. Как логико-рациональное мышление, которое легло в основу «протестантизма» и которое нашло свое наиболее яркое выражение в *filioque*, так и «авторитет», представленный папской церковью, получили характеристику «внешних». Рационализм и авторитет папы есть совершенно разные явления, но посредством метафоризации, проводимой Хомяковым, читателю предлагается отнести их к одной области. В целом же для западных вероисповеданий, по Хомякову, «внешний знак заменил внутренний смысл» [там же, с. 57].

Внутренний человек

Как утверждает Чарльз Тейлор, наше современное самосознание глубоко определено тем, что он называет «обращенностью вовнутрь себя» (*inwardness*): мыслями, идеями и чувствами, которые существуют «внутри нас». Они находятся в отношении – или в противоречии – не только с внешним миром, но также с человеческим телом, считающимся внешним. Однако несмотря на то, что многие согласны с подобной моделью человека, она не является универсальной, и даже на Западе схожим образом мыслили далеко не всегда.

Историческая реконструкция Тейлора ведет нас от Платона через Августина к Декарту и другим мыслителям Нового времени. Платон в первую очередь представляет собой то, что Тейлор называет «центрированием или унификацией морального

⁷ Хомяков, таким образом, различает «ум в его целостности» (*toute l'intelligence*) и разум (*raison*). Схожее различие есть и у Киреевского, как это следует из приведенной выше цитаты [см.: Киреевский, 1911, с. 217]. Однако у него разум есть то, что включает в себя многие когнитивные способности, а «односторонним разумом» Киреевский называет «рассудок». Различие, которое вводит Киреевский, является «культурософской» интерпретацией того различия между разумом и рассудком, которое было у Гегеля. В первом русском переводе Хомякова слово “*intelligence*” было передано как «разум», вероятно, по причине того, что это соответствует пониманию Киреевского, но в критическом переводе его передали как «ум».

сознания» [Taylor, 1989, p. 120]. Что это значит, проще всего понять при помощи сравнения с человеком, которого мы встречаем в произведениях Гомера: у такого человека, с одной стороны, его настроения являются выражением различных божественных сил, а с другой, они локализованы в разных местах тела. «Собирание самого себя» у Платона, в свою очередь, предшествует и делает возможным «интернализацию» у Августина. Оба этих мыслителя разделяют антропологический и онтологический дуализм – душа/тело, дух/материя, – но у Платона это по преимуществу выражено в космологическом порядке, где царит вечность, благо и разум. Это то, что реализуется снаружи, а не внутри человека. Так, когда в девятой книге «Государства» Платон вводит понятие внутреннего человека, представляющего собой разумную часть души, то это происходит посредством аналогии, которая должна визуализировать противоречие между разумом и страстью в космологическом плане, а не говорить о человеке как о разумном существе⁸.

Представление о внутреннем человеке встречается у многих мыслителей античности [см.: Marksches, 1998, S. 266–312]. У Павла эта формулировка является частью его эллинского наследия, которое он использует для того, чтобы передать новое, христианское учение прихожанам церкви в Риме и Коринфе. Хотя вопрос об антропологическом дуализме у Павла является дискуссионным, данный аспект его учения оказался востребованным Августином, у которого различие между внутренним и внешним человеком является центральным и это соответствует противопоставлению преходящего тела и бессмертной души⁹. Если Павел говорит об откровении Христа на своем пути в Дамаск, то познание Бога у Августина происходит посредством интроспекции, «внутри», «в глубине сердца» [Augustin, 2009, s. 189f. cap. 9.6]. Путь к Богу ведет внутрь. Этот поворот вовнутрь есть в то же время аскетический поворот, происходящий в форме преодоления телесных желаний и влечений. Победа над ними является главной темой в «Исповеди», где Августин руководствуется самыми дуалистическими, платоническими и наиболее полно проблематизирующими тему тела текстами Павла (особенно его Посланием к римлянам).

Более поздний и секуляризированный вариант дихотомии внутреннее/внешнее можно встретить в картезианском разделении субстанции на мыслящую и протяженную. Здесь наше внутреннее становится вместилищем для истинного, научного познания предметов, находящихся вовне. Оуэн Томас указывал на то, что христианская традиция так же, как и западное мышление в целом, испытала сильное влияние «Августино-Декартовской дискуссии о внутреннем/внешнем» [Thomas, 2000, p. 46]. Первая серьезная критика этого различия между внутренним и внешним имела место в XX в., когда Людвиг Витгенштейн указал на то, что наши представления часто выстраиваются на телесных практиках и коллективной традиции. Сегодня когнитивные науки и психология обращают внимание на то, что очень сложно указать, где именно проходит граница между внутренним и внешним, учитывая, что наши представления во многом базируются на телесном опыте, поэтому в действительности вряд ли есть смысл устанавливать подобную оппозицию.

Утверждение о том, что человек делится на внутреннее и внешнее, само по себе является метафорой; когнитивисты, вероятно, указали бы на то, что основоположной когнитивной метафорой здесь выступает «человек есть вместилище», т. е. здесь мы имеем дело с *container metaphors* [ср. Lakoff, Johnson, 2003, p. 29]. Славянофилы используют эту метафору там, где, как им кажется, культуры стоят

⁸ В норвежском переводе «человеке в человеке». См.: [Platon, 2001, s. 359 (589a)].

⁹ Ср.: “this same opposition of spirit/matter, higher/lower, eternal/temporal, immutable/changing is described by Augustine, not just occasionally and peripherally, but centrally and essentially in terms of inner/outer. <...> It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought” [Taylor, 1989, p. 128].

в оппозиции друг к другу, но для того чтобы понять ключевое, ценностное измерение, которое заключено в противостоянии внешнего и внутреннего, в том виде, как его используют русские мыслители, необходимо было обратиться к истории этих понятий, а именно к развитию определенного образа человека, начиная с Августина. После уяснения того, когда «внутреннее» становится местом для богопознания и противопоставляется преходящему телу, можно лучше понять, почему «внутренне» возможно использовать в качестве позитивного понятия.

При этом в метафоре славянофилов происходит интересное изменение. Так, рациональность на Западе во все периоды рассматривалась как характеристика «внутреннего человека», особенно начиная с Декарта (но это можно увидеть уже и у Августина, если верить Киреевскому), в то время как чувства связывались с телом. У славянофилов все происходит наоборот и рациональность становится чем-то чисто «внешним»¹⁰.

Европа как образ России

Следуя за Тейлором, можно сказать, что славянофилы опираются на западные представления о человеке для того, чтобы понятийно отдалить Россию от западной традиции, что само по себе есть парадокс. Но в то же время подобный антропологический дуализм является в высшей степени характерным для традиции православного мышления, поэтому здесь возможно говорить об использовании образов, которые являются общими для различных христианских «вероисповеданий» и которые используют славянофилы в своей критике цивилизации¹¹. Однако при помощи языка они стараются вывести себя за пределы европейского контекста (хотя, разумеется, находятся в его границах), чтобы понятийно отгородиться от Европы¹².

Славянофильский образ России, который выводит на первый план православие и русскую духовную традицию, подчеркивая их отличие от западной культуры, имеет много поклонников и сегодня. При этом его критика западной рациональности стимулирует также саморефлексию европейцев. Но вместе с тем конфликтно-ориентированные представления славянофилов о культуре мало у кого вызывают поддержку на Западе¹³. При этом славянофилы косвенно показывают, что подобный образ России выстраивается как на западной традиции, так и на их собственных представлениях о Западе. Это происходит не только потому, что славянофилы возвращаются назад к православному христианству при помощи немецкой идеалистической философии (в первую очередь Шеллинга¹⁴) или – как я пытался показать в этой статье – создают свой образ человека по лекалам западного мышления, но также потому, что «внутреннее» никогда не может быть помыслено в отрыве

¹⁰ Ср. «reason is inner, and sensation, imagination, and memory are outer» [Thomas, 2000, p. 45].

¹¹ Таким образом, различие между восточной и западной церквями с трудом можно увидеть в том, что одна из них более направлена «вовне», а другая «вовнутрь». Однако, как указывает Томас [Thomas, 2000, p. 52], противопоставление «внутреннее/внешнее» не в одинаковой степени касается самого церковного канона – библейских текстов. Кроме того, египетские Отцы церкви IV–V вв. (в отличие от Августина) полагали, что узнать нечто о душе возможно при помощи наблюдения за телом, а не посредством интроспекции.

¹² Различие между разумом и рассудком – философское различие, к которому прибегает Киреевский для того, чтобы подчеркнуть культурное отличие России и Европы, – является схожим примером. Подробнее о славянофильстве как части *европейской* мысли см.: [Rabow-Edling, 2005, p. 97–112].

¹³ Так, к примеру, в наше время довольно сложно согласиться с мнением Киреевского о том, что культурное влияние «извне» является «заразой». См.: [Киреевский, 1911, с. 214].

¹⁴ В особенности это касается Киреевского, чье интеллектуальное развитие имело типичную форму новоевропейской «ресакрализации», в которой важную роль сыграла его глубоко православная жена Наталья. См.: [Engelstein, 2009, p. 126].

от «внешнего»: человек есть и то, и другое. Можно даже сказать, используя описание Витгенштейна, что Европа в риторике славянофилов является лучшим образом России: «внутреннее» (Россия) доступна только через «внешнее» (Европу)¹⁵. Однако и здесь славянофилы показывают, что для них Запад есть “the main constituent other” [Neumann, 1996; Tolz, 2001].

Перевод с норвежского языка А.С. Цыганкова

Список литературы

Киреевский, 1911 – *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: в 2 т. Т. 1 / Под. ред. М. Гершензона. М.: Типогр. Император. Моск. ун-та, 1911. 408 с.

Хомяков, 1994 – *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // *Хомяков А.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 25–71.

Хомяков, 1853 – [*Хомяков А.С.*] Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l’occasion d’une brochure de M. Laurentie. Paris: Meyrueis, 1853. 63 p.

Цимбаев, 1986 – *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. 272 с.

Augustin, 2009 – *Augustin.* Confessiones / Oms. Å. Farestveit og H. Slaattelid. Oslo: Samlaget, 2009. 389 s.

Barth, 1994 – *Barth F.* Manifestasjon og prosess. Oslo: Universitetsforlaget, 1994. 209 s.

Blumenberg, 1998 – *Blumenberg H.* Tenkning og metafor / Oms. E. Lilleskjæret og T. I. Østmo. Oslo: Cappelen, 1998. 239 s.

Engelstein, 2009 – *Engelstein L.* Slavophile Empire: Imperial Russia’s Illiberal Path. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 239 p.

Lakoff, 2003 – *Lakoff G., Johnson M.* Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press, 2003. 276 p.

Markschies, 1998 – *Markschies Ch.* Innerer Mensch // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 18. Stuttgart, 1998. S. 266–312.

Neumann, 1996 – *Neumann I.B.* Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations. L.: Routledge, 1996. 253 p.

Platon, 2001 – *Platon.* Samlede verker. Bd. 5: Kleitofon; Staten – / Oms. H. Mørland m.fl. Oslo: Vidarforlaget, 2001. 421 s.

Rabow-Edling, 2005 – *Rabow-Edling S.* The Role of ‘Europe’ in Russian Nationalism: Reinterpreting the Relationship between Russia and the West in Slavophile Thought // *Russia in the European Context: A Member of the Family* / Ed. by. S.P. McCaffray and M. Melancon. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2005. P. 97–112.

Schaeder, 1967 – *Schaeder H.* «Sobornost» – in den Schriften von A. Chomjakov // *Kyrios.* 1967. No. 7. S. 256–258.

Taylor, 1989 – *Taylor Ch.* Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 601 p.

Thomas, 2000 – *Thomas O.C.* Interiority and Christian Spirituality // *The Journal of Religion.* 2000. No. 1. P. 41–60.

Tolz, 2001 – *Tolz V.* Russia. London: Arnold, 2001.

Uffelmann, 1999 – *Uffelmann D.* Die russische Kulturosofophie: Logik und Axiologie der Argumentation. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999. 465 S.

Valliere, 2004 – *Valliere P.* The Modernity of Khomiakov // *A.S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian* / Ed. V. Tsurikov. Jordanville: Holy Trinity Seminary Press, 2004. P. 129–144.

Wittgenstein, 1997 – *Wittgenstein L.* Filosofiske undersøkelser / Oms. M.B. Tin. Oslo: Pax, 1997. 267 s.

¹⁵ Ср.: «Человеческое тело – лучшая картина человеческой души» [Wittgenstein, 1997, s. 209].

The Slavophile Idea of Russia

Kåre Johan Mjør

Institute for Russian and Eurasian Studies. Uppsala University. 3 Gamla Torget, 751 20 Uppsala, Sweden; e-mail: kare.mjor@ires.uu.se

This article analyses two classic texts of Russian Slavophilism: “On the Character of the Civilization of Europe and its Relationship to the Civilization of Russia” by Ivan Kireevsky and “A Few Words from An Orthodox Christian on the Western Confessions” by Aleksey Khomyakov. The Slavophile project of these thinkers is seen as an attempt to construct a new national identity for Russia in the context of an emergent secularization. This new Russian identity was typically formulated in relation to an Other, which was Western Europe. Particular attention is drawn to the way in which the Slavophiles created a specific idea of Russia rhetorically, by means of a set of metaphors, where in particular the epithets “inner” and “outer” are noteworthy. The article argues that the Slavophiles understood the relationship between Russia and the West as an analogue to a specific understanding of the human being, which had emerged in Western thought from the late Antiquity onwards, above all in St. Augustine’s Christian vision of an “inner man,” as opposed to the “outer” body. This idea was later reformulated by Descartes, according to whom the fact that we think makes up the foundation for confident knowledge about the physical world. The Slavophiles, in turn, transferred this dual image of the human being onto Russia and Western Europe. They described the understanding of Christianity in Russia as “inner,” claiming thereby that it has traditionally been more genuine and truer to its origins, whereas the West did from early on develop an “outer” attitude to Christian dogmas – a mechanical and, according to the Slavophiles, superficial understanding characterized by logical reasoning and rationalization.

Keywords: Slavophile rhetoric, Russian identity, Russia and Europe, metaphor, I. Kireevsky, A. Khomyakov

References

- Kireevskij I.V. O karaktere prosveshcheniya Evropy i ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii [On the Nature of the Enlightenment of Europe and its Relation to the Enlightenment of Russia]. In: Kireevskij I.V. *Complete works* in 2 vols, vol. 1, ed. by M. Gershenzon. Moscow: Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo un-ta Publ., 1911. 408 p. (In Russian)
- Homyakov A.S. Neskol’ko slov pravoslavnogo hristianina o zapadnyh veroispovedaniyah [A Few Words of an Orthodox Christian on Western Confessions]. In: Homyakov A.S. *Works* in 2 vols, vol. 2. Moscow: Medium Publ., 1994, pp. 25–71. (In Russian)
- Homyakov A.S. *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l’occasion d’une brochure de M. Laurentie*. Paris: Meyrueis, 1853. 63 p.
- Cimbaev N.I. *Slavyanofil’stvo. Iz istorii russkoj obshchestvenno-politicheskoy mysli XIX veka* [Slavophilism. From the History of Russian Social and Political Thought of the XIX Century]. Moscow: Izd-vo Moskovskogo un-ta Publ., 1986. 272 p. (In Russian)
- Augustin. *Confessiones*, Oms. Å. Farestveit og H. Slaattelid. Oslo: Samlaget, 2009. 389 s.
- Barth F. *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994. 209 s.
- Blumenberg H. *Tenkning og metafor*, Oms. E. Lilleskjæret og T.I. Østmoe. Oslo: Cappelen, 1998. 239 s.
- Engelstein L. *Slavophile Empire: Imperial Russia’s Illiberal Path*. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 239 p.
- Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. 276 p.
- Markschies Ch. Innerer Mensch. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 18. Stuttgart, 1998, S. 266–312.
- Neumann I.B. *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations*. London: Routledge, 1996. 253 p.

- Platon. *Samlede verker*. Bd. 5: Kleitofon; Staten, Oms. H. Mørland m.fl. Oslo: Vidarforlaget, 2001. 421 s.
- Rabow-Edling S. The Role of 'Europe' in Russian Nationalism: Reinterpreting the Relationship between Russia and the West in Slavophile Thought. In: *Russia in the European Context: A Member of the Family*, ed. by S.P. McCaffray and M. Melancon. New York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 97–112.
- Schaeder H. «Sobornost» – in den Schriften von A. Chomjakov, *Kyrios*, 1967, no. 7, S. 256–258.
- Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 601 p.
- Thomas O.C. Interiority and Christian Spirituality, *The Journal of Religion*, 2000, no. 1, pp. 41–60.
- Tolz V. *Russia*. London: Arnold, 2001.
- Uffelmann D. *Die russische Kulturosofophie: Logik und Axiologie der Argumentation*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999. 456 S.
- Valliere P. The Modernity of Khomiakov. In: *A.S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian*, ed. by V. Tsurikov. Jordanville: Holy Trinity Seminary Press, 2004, pp. 129–144.
- Wittgenstein L. *Filosofiske undersøkelser*, Oms. M.B. Tin. Oslo: Pax, 1997. 267 s.