

Единение западничества и славянофильства: синтез К.Д. Кавелина

Полемика между славянофилами и западниками продолжалась длительное время и принимала разные формы. Встречи, споры, литературные диспуты являлись постоянными. Славянофилов и западников трудно представить в отрыве друг от друга. Одни не существуют без других. Их можно считать противоположностями, составляющими единое целое. Оба лагеря напоминают две фратрии племени. А.И.Герцен сравнивал их с Янусом и двуглавым орлом, у которых билось одно сердце¹.

Оппоненты оценивались как противники, но противники «очень странные». «Наши друзья-враги», «наши враги-друзья», «добрый враг»... — вот что можно было услышать о представителях противоположного лагеря².

Участники полемики разрабатывали собственную концепцию, имея в виду позицию другой стороны; придавали ей — в связи с этим — совершенно определенную направленность, совершенствовали аргументацию, логические приемы в пользу выдвинутых положений, которые встречали постоянный отпор; отказывались от того, что явно не выдерживало проверку разумом. Можно считать, что каждое из учений создавалось не только его приверженцами, но и противниками.

Та социальная основа, на которой разрабатывались теоретические воззрения, у западников и славянофилов была общей. И те, и другие являлись либералами.

Либерализм западников просматривается отчетливо. Буржуазные порядки, утвердившиеся в Европе, находили у них понимание и сочувствие; западники были убеждены в их дальнейшем совершенствовании и распространении на другие страны, в том числе и Россию. Отношение к социализму было отрица

тельными, и это послужило одной из главных причин, приведших в середине 40-х гг. к выходу из их рядов революционных демократов. Западники стояли за мирный и постепенный путь социальных преобразований. Они участвовали в отмене крепостного права, что открывало перед страной капиталистическую перспективу.

Либерализм славянофилов вызывает в литературе о них — и нередко — сомнения. Поводом для этого служит то, что славянофилы скептически оценивали буржуазный Запад, делая акцент не на его позитивных сторонах, а на негативных. Общественные отношения там, по их мнению, «задавили человека»; проявляется явное неуважение «всех нравственных начал»; в основании умственных движений «лежит самая мелкая жизнь, отрезанная от всего, что поднимает сердце над личною корыстию»³.

Вместе с тем, свою принадлежность к либерализму славянофилы не отрицали; более того, они — в этом отношении — считали себя последовательней западников. «Ни Хомяков, ни кто-либо из нас, — писал А.И. Кошелев, — никогда не высказывался против либерализма, либералов и всего того, чем ограждаются личные и имущественные права людей; мы даже упрекали западников в недостатке либерализма, ибо они навязывали народу учреждения и мнения, которым он нисколько не сочувствовал»⁴.

Славянофилами, и в особенности А.С. Хомяковым, была изложена целая система либеральных воззрений. Славянофилы высказывались за равенство гражданских прав для всех подданных. Они были убеждены, что только свободная гласность «может очистить нашу умственную атмосферу», «устранить зло в настоящем, сделать его невозможным в будущем», что жизнь общественная есть, в частности, жизнь «свободной совещательности»⁵. Признавалось право не только на свободу мнений, но и на свободу честных ошибок. Выражалось пожелание, чтобы цензура была просвещенной, снисходительной, близкой к полной свободе. Религиозные философы, не сомневавшиеся в правоте православия (как оно ими понималось и интерпретировалось), призывали к веротерпимости. Предлагалось уважать «всякую свободу совести и веры, дабы никто не мог оскорблять истину и говорить, что она боится лжи и не смеет состязаться с ложью оружием мысли и слова»⁶.

Как и западники, славянофилы много сделали для отмены крепостного права, которое они находили не только безнравственным и экономически несостоятельным, но и не соответ

ствующим божьим заповедям. Они работали в губернских комитетах и Редакционных комиссиях, составляя там вместе с либералами других толков единую группу.

Отношение к революционным катаклизмам являлось, как и у западников, отрицательным. Решение социальных проблем революционными методами страшило их не менее, чем западников. Им было «страшно и подумать» о том, чем может завершиться «небывалый антагонизм между сословиями»⁷.

О социализме славянофилы говорили не только в том же смысле, что и западники, но и почти в тех же словах. Если Т.Н.Грановский полагал, что социализм — болезнь века, то для А.С.Хомякова это — болезнь духа⁸.

Как же можно было, принимая принципы либерализма, идеологии буржуазной, не признавать будущего за самой буржуазностью? Дело в том, что буржуазность на Западе, где она обретала свои классические формы, разочаровывала. То, чего ждали от нового общества в канун Английской, а затем и Французской революций, не сбылось. Некогда возведенные идеалы, воплощаясь в реальность, быстро тускнели. Поэтому те силы, которые фактически работали на капитализм, зачастую отказывались признать это; сами были уверены и уверяли других, что они стремятся к общественному состоянию совсем иного рода, чем то, которое было осуществлено на Западе. Наряду с либерализмом, явно и четко обозначившим те социальные вехи, на которые он ориентировался, был еще и такой, который камуфлировал свои конечные цели, использовал социальную мимикрию, хотя и не сознавая этого обычно. Славянофилы именно и являлись представителями либерализма такого типа.

В центре дискуссии между западничеством и славянофильством оказалась проблема соотношения общего и особенного. Если западники делали акцент на том, что единило или должно объединить Россию с Западной Европой, то славянофилы — на различиях, свойственных им. Каждая из групп обращала преимущественное внимание на одну из граней двустороннего процесса.

С точки зрения западников, Россия должна следовать за Европой, идти теми путями, которые ею уже проложены. Нет смысла заниматься социальным творчеством — все, что нужно, имеется в наличности. К тому же Запад отмечен историческим избранничеством, а Россия обойдена им. Высоко оценивая характер исторического развития европейских народов и событий, к которым они оказались причастными, оставивших глубоко

кие следы в сердце человечества, П.Я. Чаадаев считал, что «нации, лишенные подобного прошлого, должны смиренно искать элементов своего дальнейшего прогресса не в своей истории, не в своей памяти, а в чем-нибудь другом»⁹. К числу таких наций он относил русскую. Чаадаев утверждал даже, что Россия — предмет не истории, а лишь географии. Заимствования у других народов, в общем свойственные любой этнической общности, западничеством гипертрофировались и рассматривались как основная национальная черта русских: «явление, быть может не имеющее примера в истории народов»¹⁰. Согласно западнической версии Чаадаева, историческое поприще России было начато призыванием кучки скандинавских авантюристов; затем последовал поиск религии у чужих народов; во времена ига были усвоены обычаи завоевателей, причем далеко не лучшие; беспрестанно шли разные чужеземные влияния и позже. Среди этого хаоса воздействий приобщение к Западу было в высшей степени полезным: именно использованию европейской цивилизации Россия обязана значительной частью своего могущества.

По мнению же славянофилов, тот путь развития, который опробован Западом, России не подходит. Ее история своеобразна, не имеет ничего общего с европейской, и хотя за последние полтора столетия бытие страны из-за внешних воздействий претерпело существенные деформации, двигаться вперед она должна опираться на собственные традиции и иначе, чем Запад.

В сочинении А.С. Хомякова, которое осталось без названия и среди друзей именовалось «Семирамидой», а от издателей получило заголовок «Записки о всемирной истории», где философия истории славянофильства представлена наиболее полно, сделана попытка обосновать наличие двух принципиально различных вариантов развития в социальном мире: кушитского и иранского. Первый, имея отправной точкой Куш, южного соседа древнеегипетского царства, а другой — древний Иран, выводят, согласно Хомякову, в конечном счете, соответственно к Западной Европе и России. В первой из линий развития Хомяков усматривает практицизм, вещизм и узко понятую рациональность, во второй — нехватку внешнего, формального, юридического, но зато большую насыщенность духовным началом. Будущее, по его представлению, естественно, за второй из них.

Если западничество, делая ставку исключительно на общее, явно не считалось с локальными типами развития, то славяно

фильство, сосредоточившись на особенном, не принимало в расчет общие моменты и повторяемость в истории.

Дискуссия между славянофильством и западничеством велась в широком, общем плане. Участники ее держались ближе к философии, чем к конкретной социологии и политике. Как будет осуществляться торжество с Европой, каков механизм этого процесса, через какие промежуточные стадии он пойдет — эти вопросы оставались у западников без ответа. Не детализировали, каким образом осуществится в России самобытность и что за формы она обретет, и славянофилы. Они считали, что для позитивной программы и реальных прогнозов нужны некоторые предварительные условия. Следует прежде всего окончательно вырваться из-под гнета европейской мысли. «Тогда, — говорил И.В.Киреевский, — возможна будет в России наука, основанная на самобытных началах, отличных от тех, какие нам предлагает просвещение европейское... Тогда жизнь общественная в России утвердится в направлении, отличном от того, какое может ей сообщить образованность западная»¹¹.

Западники не видели в стране таких социальных институтов, которые могли быть как-то использованы при движении вперед. Православие воспринималось ими негативно. Те, кто первоначально являлся западниками, но затем выделился из группы, вместе с революционным демократизмом усвоили и антирелигиозность. Левый мировоззренческий фланг пережившего размежевание западничества также являлся атеистическим. В.П.Боткин испытывал «полное, искреннее отрицание так называемого бога» и питал «ненависть к христианству»¹². Основная часть группы была умеренной. Испытывая отчуждение от православия, эти западники стремились сохранить некоторые религиозные представления — о боге, бессмертии души. Правый мировоззренческий фланг западничества был представлен П.Я.Чаадаевым, философом религиозным. Ставя вопрос о социальном развитии, он писал, что «западный религиозный строй гораздо более благоприятствовал такого рода развитию, нежели тот, который выпал на нашу долю»¹³. В спорах со славянофилами он постоянно доказывал «превосходство католичества над прочими вероисповеданиями и неминуемое и близкое его над ними торжество». Данные идеи Чаадаева находились в соответствии и соотношении с его утверждениями, что «русская история пуста и бессмысленна» и что единственный путь спасения

для страны «есть безусловное и полнейшее приобщение к европейской цивилизации»¹⁴.

Славянофилы рассматривали православие как духовную особенность русского народа, непременную принадлежность России. Связи Руси с православием, установившиеся в период раннего средневековья, они считали нерасторжимыми. А.С.Хомяков говорил, что католицизм «есть противная природе тирания», протестантизм — «беззаконный бунт». Православие же — это «твердыня и убежище»¹⁵.

Но православие, о котором идет речь у славянофилов, — не официальная, казенная религия, не та церковь, которая находится в зависимости от светской власти и сама проявляет духовный деспотизм в обществе. Хомяков признавал, что он во многих случаях позволяет себе не соглашаться с *«так называемым мнением церкви»*¹⁶.

Не только современная ему церковная бюрократия, но и религиозные мыслители более позднего времени сомневались в полной приверженности Хомякова к той религии, которую он энергично отстаивал. П.А.Флоренский писал, что иранство, фактически тождественное для Хомякова — в религиозном плане — с христианством и церковью, «на самом деле, по характерным чертам своим, весьма напоминает протестантское самоутверждение человеческого «Я»»¹⁷. Н.А.Бердяев также отмечал пристрастность Хомякова «в пользу протестантизма», примесь протестантизма в его взглядах, которая «искажает православное обличье Хомякова»; он отмечал у него «протестантско-моралистический уклон» и считал, что это «портит его православное богословствование»¹⁸.

Сдвиги в сторону протестантизма, буржуазной разновидности христианства, или аналоги с ним были достаточно симптоматичны, свидетельствовали о новых веяниях в религии и богословии, отражали глубинные сдвиги в обществе.

Самодержавие, не приемлемое западничеством, славянофилы трактовали опять-таки как одну из особенностей России — и также в либеральном духе. Что собой оно представляло на практике, да еще в своем николаевском варианте, славянофилы испытывали на себе. При этом режиме им самим было «плохо и очень плохо»¹⁹. Но они надеялись, что самодержавие может стать авторитетной, нравственной силой, способной спланировать общество, нейтрализовывать имеющиеся в нем центробежные силы. Хомяков, наиболее представительный выразитель славянофиль

ских настроений, считал также, что можно в будущем «согласовать самодержавие с широкою гласностью и со всенародным представительством»²⁰.

В числе явлений, влиявших на русскую историю, славянофилы выделяли сельскую общину. Такого социального института в настоящее время Запад не знает. Тогда как самодержавие придает России своеобразие политическое, православие — религиозное, община предопределяет ее самобытность в сфере социальной. Западники, напротив, считали, что община, если она и имеет место, то лишь как запоздалое историческое явление, препятствующее индивидуальному творчеству и проявлениям инициативы, и которое поэтому должно быть по возможности скорей изжито.

Теоретического примирения между западничеством и славянофильством не произошло. Оба направления прекратили свое существование, так и оставшись каждое при своих принципиальных представлениях. Сближение произошло в процессе социальной практики — при проведении реформы, призванной отменить крепостное право. Но либерализм на последующих своих этапах использовал то, что было получено в этой двадцатилетней полемике. Социальной философией и философией истории его в какой-то мере синтезировались воззрения обеих противоборствовавших партий.

Дальнейшей истории русского либерализма прочно принадлежит имя К.Д.Кавелина, публициста, обществоведа, философа, одного из авторитетных лидеров группы, не оформленной организационно, но достаточно многочисленной, имевшей сторонников в интеллигенции, армии и даже в правящих верхах. В.Д.Спасович писал о нем: «К.Д.Кавелин был как бы создан на то, чтобы стоять во главе движения и быть руководителем прогрессивной партии. Сила притяжения, которою он располагал, была громадная; ей подчинялись люди всевозможных возрастов, национальностей, занятий и классов»²¹. В свою очередь, и либеральное движение, существовавшие в нем тенденции, сказывались на творчестве его идеологов и теоретиков, в том числе — Кавелина.

Сближение славянофилов и западников, явно обозначившееся в период разработки крестьянской реформы, но имевшее чисто практический характер, в произведениях Кавелина обрело теоретический, философский аспект. Участию Кавелина в единении воззрений славянофильства и западничества содей

ствовали два личных обстоятельства: свойственная ему склонность к компромиссам и близость к обоим конфликтовавшим направлениям в различные периоды жизни.

С конца 30-х гг. Кавелин стал посещать салон А.П.Елагиной и сблизился со славянофильским кружком. Кавелин давал читать диссертацию, над которой работал, А.С.Хомякову, и мнением его дорожил. Он собирал для П.В.Киреевского русские песни. Кавелин был дружен с Д.А.Валуевым; переписка с ним засвидетельствовала его приверженность к подлинно русскому пути. И на склоне лет Кавелин с признательностью вспоминал салон Елагиной, его посетителей и приверженцев, «всю обаятельную прелесть и все благотворное влияние этой среды»²².

Позже, в 40-х гг., когда Кавелин отошел от славянофильского кружка и примкнул к западническому, прежние наклонности, по его собственным словам, были какое-то время еще «очень сильны», и за них ему «доставалось» от новых единомышленников, в частности от В.Г.Белинского²³. Однако Кавелин стал неопитом западничества, и в полемике, которую вела эта группа против славянофилов, совершенно определенно держал ее сторону.

Но еще в дореформенное время Кавелиным на западнический подвой был произведен славянофильский привой, вследствие чего образовался настоящий гибрид, который не являлся собственно ни западничеством, ни славянофильством, а представлял собой нечто новое по сравнению с тем и другим, содержал в себе элементы обоих учений, уже в снятом виде.

Впоследствии Кавелин публично отдал должное тому, что было сделано идейными противниками. «Прошло каких-нибудь тридцать — сорок лет, — писал он в 1878 г., — и многие из мыслей, взглядов и стремлений первых славянофилов обошли всю Россию, сделались общим убеждением всех. Не они одни их насадили, но они, бесспорно, много способствовали их выяснению и упрочению в русском обществе»²⁴.

Работа, откуда взяты приведенные выше слова, «Московские славянофилы сороковых годов», написана в связи с выходом в свет в 1877 г. 1-го тома сочинений Ю.Ф.Самарина. Кавелин отмечал здесь, что сами термины «западники» и «славянофилы» утратили всякое значение и держатся только по старой памяти. Он говорил о совместимости того, что противостоявшие друг другу группы упорно отстаивали. «Каждый мыслящий человек, принимающий к сердцу интересы своей родины, не может не чувствовать себя наполовину славянофилом, наполовину западником...»²⁵.

У западничества заимствовалась его совершенно определенная ориентация на тот строй общества, который восторжествовал в Европе и Северной Америке, у славянофильства — его поиски особенностей в русской действительности, стремление считаться с ними и опираться на них.

Западничеству, не ограничиваясь общими фразами о смене старого новым, надо было решить, как это сделать: времена менялись, и мечты получали возможность обернуться реальностью. Славянофильству необходимо было конкретизировать футурологические рассуждения, когда новое социальное устройство, которое они не могли угадать в туманном будущем, обрисовалось достаточно четко. Назревший теоретический синтез и был осуществлен Кавелиным.

Кавелин самокритично признал, что «западники не разглядели в европейских идеалах их исторической и местной подкладки, делающей их непригодными у нас без важных и существенных оговорок...»²⁶. Он предлагал по-новому взглянуть на проблему «Россия и Европа», преодолеть пиетет к европейским образцам, существовавший в западнической среде. Отказ от подобных упрощенных трактовок, освобождение от «научного фетишизма» — это и есть путь подлинной европеизации.

По словам Кавелина, та часть интеллигенции, которая упорствует в примитивном западничестве, «приуныла», так как «почва уходит у не из-под ног». «Для ипохондриков этого склад, — писал он об эпигонах западничества, — единственно возможные идеалы — это европейские, и вне этих идеалов нет спасения; они — мерило русской народной жизни, барометр ее умственной и нравственной атмосферы... Он избавляет от труда ломать себе голову, додумываясь до смысла своеобразных, подчас причудливых явлений русской жизни»²⁷.

Отстаивая для страны общую линию европейского развития, Кавелин постоянно подчеркивал, что следовать ей возможно, лишь применяясь к конкретной обстановке, на протяжении столетий сложившейся в России.

К самобытным явлениям русской действительности — в духе славянофильства — причислялось самодержавие. Кавелин относил его к органическим явлениям русской жизни. Он говорил о народном характере царской власти и ее великом значении в судьбах России. В самые трудные и тяжкие времена своей истории русский народ «прежде всего принимался за восстановление

ние царской власти»²⁸. Народ и царская власть сжились в России точно так же, как Англия со своим парламентом.

Култ Петра I, вообще свойственный западничеству, у Кавелина проявлялся в особенно резкой форме и сохранялся на протяжении всей жизни, даже и тогда, когда это направление общественной мысли уже сошло с исторической сцены. Кавелин называл Петра I не только великим человеком и знаменем русского народа, но и «полубогом». Величайшую же и бессмертную заслугу его перед Россией он усматривал прежде всего в том, что он и своей личностью и своими деяниями «укрепил царскую власть»²⁹.

Община, подвергавшаяся в сочинениях западников, в том числе Кавелина, остракизму, впоследствии нашла в системе его воззрений права гражданства — опять-таки в полном соответствии со славянофильской традицией. Отдавая должное идейным оппонентам, Кавелин подчеркивал, что именно они (и в этом их неотъемлемая и великая заслуга) «ознакомили публику с сущностью и формами общинного землевладения», «доказали глубокое знание дела и верное прозрение в великую роль, которую, по-видимому, суждено играть общинному землевладению»³⁰. Под их влиянием он и сам пришел к убеждению, что «община — явление живое, действительное», что она «органически связана со всеми сторонами народной жизни, находится под их влиянием и сама на них влияет»³¹.

Как и некоторые другие западники, Кавелин и обнаруживал каких-либо склонностей к религиозному миросозерцанию. Напротив, он проявлял к нему критицизм, который не утрачивал до конца жизни. Кавелин являлся фейербахианцем³².

Синтезируя философские идеи противоположных направлений, он, однако, по-новому, иначе, чем западники, рассматривал вопрос о влиянии православия на судьбы русского общества, его место в истории страны. Эта сторона его воззрений, что отмечалось и в литературе, также родственна славянофильству³³.

Кавелин, говоря языком современного религиоведения, выявил одну из интегрирующих функций религии, приводящую к образованию религиозной общности: объединению людей по вероисповедному принципу. Он отметил значимость православия, которое получило в России «характер государственного и политического учреждения, под покровом которого окрепло и выработалось национальное сознание»³⁴. Кавелин обращал внимание на то, что культурные процессы в стране шли в рамках

этой православной целостности; показал значимость православия при образовании централизованного государства, когда религиозное единение предвляло государственное и тем самым готовило его; подчеркивал важнейшую роль церкви в политических событиях, решающих для судеб русской государственности.

Кавелин далеко ушел от западнического нигилизма по отношению к православию, приблизился к конкретным реалиям общества и страны.

Характерна для Кавелина и трактовка совместимости религии с наукой: общество, появившееся на свет в 1861 г., нуждалось как в той, так и в другой. Здесь Кавелин также следовал славянофильской традиции, в частности, тем разработкам, которые раньше были даны А.С.Хомяковым.

Хомяков рассматривал диссонанс между наукой и религией как искусственный, считал, что если разобраться в сути дела, то он отпадет сам собой. Ни та, ни другая не должны брать на себя сверх того, что они могут и чем располагают. Вере не следует претендовать на духовную монополию, тем более, что полного разума священного писания еще не достигнуто. Свобода наук, в свою очередь, не представляет опасности для религии. Напротив, только «вызовом наук к дальнейшему развитию может вера показать свою твердость и непоколебимость». Когда же заставляет науки «лгать или молчать, она подрывает не их авторитет, а свой собственный». Опасно лишь «немецкое суеверие в непреложность наук на каждом шагу их развития»³⁵. Это «суеверие», вредное для наук и еще более — для религии, необходимо преодолеть.

Доводы о возможности устранить противоречия между религией и наукой воспроизводились и впоследствии, в частности Кавелиным.

Анализируя религию и науку, Кавелин пришел к выводу: «Их противоположность и вражда происходят только вследствие глубоких недоразумений и неясного понимания взаимных их отношений, круга и границ их деятельности». Если четко понимать назначение каждой из них, конфликтов не будет. Единственный способ регулировать их отношения — это находить взаимное понимание. «В обществе, соединяющем в одно целое людей и того, и другого склада, главная задача — найти средние термины их мирного и безобидного существования рядом, и эта цель может быть достигнута...». Несмотря на имеющиеся здесь сложности, нечеткую очерченность этих разнородных явлений,

согласие между ними все же вполне достижимо. «Только признание потребности духовного и нравственного развития индивидуальности как одной из основных задач жизни и возможности дойти двумя различными путями до условий ее удовлетворения, могут подготовить почву для компромисса между религией и наукой и их мирного совместного существования»³⁶.

Итак, в творчестве Кавелина произошло воссоединение западничества со славянофильством. Но одного этого было бы все же недостаточно. Ведь обсуждавшиеся в прежних спорах проблемы, в том числе особенность страны, брались зачастую сугубо теоретически. Сочувственное отношение к реформированию общества, тем более — участие в этом реформировании, требовали конкретизации и переосмысления ряда представлений, и не только в философском, но и в политическом аспекте.

В свое время славянофилы, рассуждая о способности самодержавия нравственно сплавить общество, сочетаться с широкой гласностью и народным представительством, не имели в виду его современных им жизненных проявлений. В их воззрениях самодержавие предстает скорей как некое совершенное государственное устройство, чем конкретная социальная практика, как нечто такое, что фактически еще не существует, но чего можно было бы желать. Подчеркивая, что самодержавие, в понимании славянофильства, было лишь идеалом, пока что не осуществлявшимся, Н.А.Бердяев констатировал: «Но никогда славянофилы не были идейными сторонниками эмпирического русского абсолютизма и еще менее были его практическими приспешниками»³⁷.

В сочинениях Кавелина представление о самодержавии спускается из теоретических эмпирей и соединяется со своим эмпирическим прототипом; сам же он стал, хотя и с немалым числом оговорок, «практическим приспешником» самодержавия. Подобный социальный прагматизм не был, конечно, лишь делом личного произвола. Именно самодержавие переводило страну из прежнего социального состояния в новое. В этой мирной революции сверху участвовали и либеральные силы. В совместных действиях с самодержавием планировали они осуществлять необходимые социальные акции и в дальнейшем. Произошло сближение либерального движения с самодержавной властью, что и получило отзвуки в соответствующем секторе общественного сознания.

Кавелин, ожидавший, что самодержавие — постепенно — будет становиться все более умеренным и терпимым, стремился содействовать этому, и не только своими публицистическими и философскими произведениями. Совершенно в стиле просветителей XVIII столетия, пытавшихся преобразовать абсолютизм через воспитательную работу с младшими его представителями, Кавелин принял приглашение двора и стал у наследника престола наставником по русской истории и гражданскому праву (1857 — 1858 гг.).

Конституционный строй и представительные учреждения признавались теперь Кавелиным в принципе и в отдаленной перспективе, в настоящее же время и на ближайшее будущее они не брались в расчет. Подобные явления рассматривались как не соответствующие имеющейся налицо российской действительности и преждевременные. Он утверждал, что пока еще «представительное правление у нас невозможно; мысль о нем не более как праздная мечта...»³⁸.

Отодвигалось в трудно различимую даль Кавелиным и сословное равенство. За дворянством предлагалось закрепить статус первенствующего сословия. Главным, существенным признаком его будет, по мнению Кавелина, крупное землевладение. Значительные землевладельцы из других сословий сблизятся с ним и пополнят его ряды; элементы, не соответствующие новым требованиям, будут выпадать из него, пополняя низшие слои населения.

Если крупное землевладение обеспечит дворянству ведущую роль в обществе, то сельская община, считал Кавелин, способна стабилизировать систему мелкого, крестьянского землевладения.

Конечно, как либерал, он отдавал должное частной собственности. Именно она, подчеркивал Кавелин, создала те чудеса промышленности, которые составляют гордость Европы и Северной Америки. Она придает современному обществу динамизм, направляет его по пути преуспевания. Но исключительное господство этой формы собственности порождает страшные общественные недуги: безграничное стяжательство одних, нищету, отчаяние и озлобление других. Частная благотворительность оказывается недостаточной, разрастается борьба народных масс с обществом, страшная и разрушительная. Открывается широкое поле для социализма.

«Применим все сказанное к землевладению, — говорит Кавелин. — Земля, к несчастью, не безгранична... Предоставьте ее

всю в частную собственность, сколько бы ее ни было, и она тотчас же делается предметом своего рода ажиотажа и коммерческой конкуренции. Ее начнут скупать и перепродавать с барышом. Делом этим займутся сильные капиталисты и промышленные компании; ...масса землевладельцев, за самыми малыми исключениями, обратится в батраков и бездомников...»³⁹. Начало частной собственности должно быть умеряемо и уравновешено другим началом; его Кавелин видел в общественном владении, которое находилось бы в надлежащей пропорции с частной поземельной собственностью. «Везде, где сельские массы домовиты и прочно оседлы, — писал Кавелин, — они являются самым охранительным общественным элементом, о который сокрушаются все невзгоды, внешние и внутренние»⁴⁰.

Либерализм — в системе взглядов Кавелина — вошел в контакт с охранительным началом. Будучи прежде, у славянофилов и западников, оппозиционным, отныне он, учитывая реальную обстановку и приориорируя к ней, стремится осуществлять свои идеалы, насколько это возможно, при опоре на власть и при ее содействии.

Кавелин начинал как либерал левого толка. «Хотя он и подчинялся влиянию Грановского, — свидетельствует Б.Н.Чичерин, — но по своей натуре он скорее готов был следовать за более радикальными увлечениями Герцена и Белинского»⁴¹. Некоторое время поддерживал он дружеские отношения и с Н.Г.Чернышевским.

В.Г.Белинский не дождал до той поры, когда взгляды Кавелина сдвинулись вправо. С А.И.Герценом же у Кавелина произошел полный разрыв. Когда был арестован Чернышевский, Кавелин пытался оправдывать действия правительства.

В записке о нигилизме (под которым подразумевался революционный демократизм), переданной Александру II 20 мая 1866 г., Кавелин отмежевывался от Герцена и Чернышевского. Он обращал внимание императора на то, что полицейские меры не способны покончить с нигилизмом, и предлагал собственные меры, которые, по его мнению, могли бы существенно противодействовать его влиянию и распространению⁴².

Из направлений общественной мысли правой Кавелина оказалось только «консервативное, или охранительное», которое, по его словам, «отрицает все новое и отстаивает все существующее»⁴³. Однако и для воззрений самого Кавелина вполне

подходит термин, предложенный одним из его учеников, Б.Н.Чичериным, — охранительный либерализм.

-
- ¹ См.: *Герцен А.И.* Собр. соч. в 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 170.
 - ² См. там же. С. 170, 133; *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1904. С. 277.
 - ³ *Киреевский И.В.* Избр. статьи. М., 1984. С. 153-154.
 - ⁴ Записки А.И.Кошелева. М., 1991. С. 192-193.
 - ⁵ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. III. М., 1900. С. 417, 435.
 - ⁶ Там же. Т. I. М., 1900. С. 385.
 - ⁷ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 375.
 - ⁸ См.: *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. М., 1983. С. 263; *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. I. С. 150.
 - ⁹ *Чаадаев П.Я.* Соч. М., 1989. С. 144-145.
 - ¹⁰ Там же. С. 453.
 - ¹¹ *Киреевский И.В.* Избр. статьи. С. 238.
 - ¹² *Боткин В.П.* Литературная критика. Публицистика. Письма. М., 1984. С. 251, 253.
 - ¹³ *Чаадаев П.Я.* Соч. С. 456-457.
 - ¹⁴ Записки А.И.Кошелева. С. 90.
 - ¹⁵ *Хомяков А.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 284.
 - ¹⁶ *Его же.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 341.
 - ¹⁷ *Флоренский П.* Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916. С. 22.
 - ¹⁸ *Бердяев Н.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 87, 95.
 - ¹⁹ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 210.
 - ²⁰ Воспоминания А.И.Кошелева о Хомякове // Там же. С. 123.
 - ²¹ *Спасович В.Д.* Воспоминания о К.Д.Кавелине // *Кавелин К.Д.* Собр. соч. Т. 2. СПб., 1898. С. IX.
 - ²² *Кавелин К.Д.* Авдотья Петровна Елагина // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 139.
 - ²³ См.: *его же.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 266.
 - ²⁴ Там же. С. 365.
 - ²⁵ Там же. С. 363.

-
- ²⁶ Там же. С. 504.
- ²⁷ Там же. С. 416.
- ²⁸ Там же. С. 222.
- ²⁹ Там же. С. 252.
- ³⁰ Там же. С. 101.
- ³¹ Там же. С. 95.
- ³² См.: *Спасович В.Д.* Воспоминания о К.Д.Кавелине. С. IX.
- ³³ См.: *Корсаков Д.А.* Жизнь и деятельность К.Д.Кавелина // *Кавелин К.Д.* Собр. соч. Т. 1. СПб., 1897. С. XXVII.
- ³⁴ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. С. 200.
- ³⁵ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. I. С. 357, 358.
- ³⁶ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. С. 521, 522.
- ³⁷ *Бердяев Н.* Алексей Степанович Хомяков. С. 194.
- ³⁸ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. С. 156.
- ³⁹ Там же. С. 112.
- ⁴⁰ Там же. С. 117.
- ⁴¹ Воспоминания Б.Н.Чичерина. Москва сороковых годов. М., 1991. С. 42.
- ⁴² См.: *Кавелин К.Д.* О нигилизме и мерах, против него необходимых // Исторический архив. Т. V. М.; Л., 1950. С. 329, 340-341.
- ⁴³ *Его же.* Наш умственный строй. С. 505.