

А. А. ТЕСЛЯ

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ И. С. АКСАКОВА*

Изначально необходимо уточнить границы избранной темы: речь пойдет о том, каковы были религиозные взгляды Ивана Сергеевича Аксакова, так что вопросов, связанных с отношением к тем или иным религиям и религиозным доктринаам и практикам мы будем касаться только в той мере, в какой это необходимо для прояснения поставленного вопроса. В первом приближении религиозные взгляды Аксакова охарактеризовать очень несложно — они, разумеется, в самоописаниях и самоидентификации являются православными. Разрыва с той верой, в которой он был крещен и воспитан, Аксаков никогда не переживал — хотя и испытывал периоды отдаления от веры и сомнения. Однако требует уточнения и прояснения, что понимается Аксаковым под «Православием», с которым он идентифицирует себя, и каковы конкретные культурно-исторические формы, которые обретает его вера. Всякий феномен удобнее всего первоначально прояснить через противопоставление с иным, «на контрасте», и в отношении специфики славянофильского понимания православия в целом — вполне применимым (с отдельными уточнениями, которые будут сделаны далее) и к Ивану Аксакову — нам кажется удачно сформулированной В. М. Лурье в его очерке религиозных воззрений К. Н. Леонтьева и Л. А. Тихомирова оппозиция:

«Леонтьев и Тихомиров пришли к Православию принципиально иным путем, нежели славянофилы. Оно не было для них частью

* Исследование выполнено в рамках гранта Президента РФ № МК-2579.2013.6. Тема: «Социальная и политическая философия поздних славянофилов: между либерализмом и консерватизмом».

дорогого предания, в котором они были бы воспитаны и которое хотели бы сохранить и развить... оно вообще не было для них частью. Они обратились из безбожия и по одной-единственной необходимости — спасения собственной души. Поэтому соблазн включения в свою веру каких бы то ни было „прикладных“ целей, вроде спасения или процветания России, для них не был столь велик, как для славянофилов. У них не было и хомяковского беспощадия выдумывать собственные богословские концепции — на такое трудно решиться, когда нет хотя бы подсознательного отождествления принадлежности к Православию с привычным бытовым и религиозным укладом (как бы говорящим: я сам — православный, следовательно, и мысль моя будет православной, покуда я сознательно не отвергаю Православия) (...). Их путь не лежал через православный быт, и только уже став православными, они этот быт заметили и оценили. Трудно было бы сказать то же самое о славянофилах, хотя, конечно, и они делали оговорки о вселенском, а не только всеславянском значении Православия». ¹

Православие было для Аксакова «частью быта», чем-то само собой разумеющимся — и, собственно, никогда не оказывалось чем-то «чуждым», отдаление и приближение осуществлялось в рамках одного и того же пространства: иными словами, сознательное отношение к Православию для Аксакова является (не исключительно, но в первую очередь) осознанием того, где уже пребываешь, — дистанция здесь позволяет дифференцировать аморфную массу привычного, установленного — собственно, отделить веру от быта, вычленить ее сознанием — для того чтобы в дальнейшем глубже погрузить в быт, уже в качестве начала преобразующего.

Как нередко было в дворянских семьях этого круга, основной носительницей бытовой религиозности в семействе Аксаковых была «маменька», Ольга Семеновна. В начатой биографии своего брата Константина, фрагмент из которой под названием «Очерк семейного быта Аксаковых» был опубликован посмертно, Иван писал о матери: «...она вся принадлежала русскому быту. Русские обычаи, особенно церковные, русская кухня, русская природа —

¹ Лурье В. М. Протрезвление от славянофильской утопии: К. Н. Леонтьев, Л. А. Тихомиров и их выбор между Православием и Россией // Феномен российской интеллигенции. История и психология: Материалы междунар. науч. конф. 24—25 мая 2000 г., Санкт-Петербург. СПб., 2000. С. 56.

все это было ей родное».² Аксаков и в силу семейного окружения, полученного воспитания, и в рамках той среды, в которой действует — хотя бы потому, что состоит на службе, — исполняет положенные церковные обряды, однако в молодости особенно не задумывается над тем, во что и как верит. Православие для него — нечто само собой разумеющееся, часть привычной реальности, и, кстати, именно в силу этого лишенная особого пietета: например, описание Пасхальной службы во время его пребывания в составе сенаторской ревизии Астраханской губернии и Светлого Воскресенья начисто лишено каких-либо религиозных размышлений. Аксаков в письме от 27 марта 1844 г. передает свои впечатления от службы, преимущественно эстетического порядка (это скорее «описание туриста», делящегося заметками о местных достопримечательностях, к которым отнесена и архиерейская служба), ранее оценив архитектуру собора, а далее повествует о христосовании с архиереем и местным чиновничеством (последнее описание по тону роднится с гоголевскими юмористическими описаниями):

«...нахлынуло до 200 человек чиновников всех разрядов (...). Бедный князь³ испугался, увидя эту голодную стаю чиновников, алчущих счаствия похристосоваться с ним, но отдельаться нельзя было. Они никак не хотели понять ни знаков, ни миганий со стороны Тимирязева⁴ и Бригена.⁵ (...) Всякий рассчитывал на три чмока; иной, может быть, оттирал себе щеки благовонными мылами в продолжение часа, раздушил бакенбарды и собирался после первого подзелуя в щеку подставить другую, но князь уж христосовался с другими, и тот оставался в пресмешном положении, с выдвинутую и повернутую в сторону головою... Три раза отыхал князь. Но всего лучше были морские офицеры: те без церемоний уцеплялись за плечи, будто якорями, и брали свое. Мысль, что се-

² Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. I: Учебные и служебные годы. М., 1888. Т. 1: Письма 1839—1848 годов. С. 16.

³ Имеется в виду князь Павел Павлович Гагарин (1789—1872), возглавлявший комиссию Правительствующего Сената, которой была поручена ревизия Астраханской губернии (и к которой в качестве младшего чиновника был причислен И. С. Аксаков).

⁴ Иван Семенович Тимирязев (1790—1867) — генерал-лейтенант, военный губернатор Астраханской губернии и управляющий ее гражданской частью (1834—1844), в дальнейшем сенатор.

⁵ Эраст Дмитриевич Бриген — генерал-майор, с 1838 по 1848 г. на казной атаман Астраханского казачьего войска.

натор, д(ействительный) тайный советник может собственоручно поцеловать их, заставила их забыть всякое чувство жалости».⁶

Впервые сознательное и достаточно серьезное обращение к религиозным вопросам у Аксакова связано с начатой им (оставшейся незаконченной) поэмой «Мария Египетская». Брату Константину он писал из Калуги (где служил с осени 1845 до весны 1847 г. в должности товарища председателя губернской уголовной палаты): «Я пробовал здесь приняться вновь за „Марию Египетскую“ и понял, что недаром мне не писалось! В самом деле, когда я стал воображать ее в пустыне, постепенное отпадение всех скверностей человеческой природы, тогда явилась мне столь очищеною, на такой высоте и вместе с тем в таком высоко-поэтическом образе, что от одной мысли занимался дух, трепет пробегал по телу, и мне случалось почти молиться (курсив мой. — А. Т.), чтоб я в состоянии был достичь этой высоты поэзии и гармонии, которые мне неясно виднелись. И я понял, что мне нужна большая зрелость и многое нравственное улучшение».⁷ Следующие строки того же письма дают информацию и о предшествующем отношении к религиозным вопросам, и об изменении взглядов, переживаемых Аксаковым в это время: «Да, „Мария Египетская“ должна иметь большое влияние на мое развитие. Теперь еще предмет мной владеет; не знаю, когда Бог даст овладеть предметом; но после тех минут я почувствовал живую потребность евангельского слова, чтения духовных книг, и в особенности „Четиих Миней“. Не то чтоб пробудилась во мне вера... Нет, этого я не могу еще сказать, но я почувствовал и значение церкви, и важность церковных обрядов, по крайней мере, уже язык мой не станет больше кощунствовать, и легкомысленное воззрение заменилось уважением. Не знаю, как это тебе все покажется, в какую минуту прочтешь ты эти строки, но я пишу их серьезно и, кажется, искренно».⁸ Впрочем, данный текст требует некоторых оговорок — Аксаков был нередко слишком строг к себе, в особенности к тем взглядам и настроениям, которые уже отошли в прошлое, потому сильное слово «кощунство» следует понимать в смысле следующего за ним указания на «легкомысленное воззрение», которое теперь сменилось «уважением».

⁶ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844—1849 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М., 1988. С. 56.

⁷ Там же. С. 207 (письмо к К. С. Аксакову от ноября 1845 г.).

⁸ Там же.

Эта перемена окажется долговременной — хотя новое отношение к религии будет формироваться медленно и осторожно. Здесь, не имея достаточных документальных оснований⁹, мы тем не менее осмелимся предположить и влияние семьи, и всего славянофильского кружка — поскольку переписка Аксакова явственно обнаруживает разницу отношения ко всему комплексу воззрений, с некоторой степенью условности обозначаемому как «славянофильские», до и после десятимесячного пребывания в Москве (между возвращением из астраханской ревизии и назначением в Калугу).

Напомним, что с 1838 по 1842 г. Иван Аксаков обучался в Императорском училище правоведения в Петербурге, привилегированном закрытом учебном заведении, где, разумеется, достаточно отдалился от семьи — а в 1840 г., после окончания курса братом Григорием и смерти брата Миши, также бывших правоведами, два года провел в одиночестве (лишь немного смягчаемым связями с семейством Карташевых, хозяйка дома которых была сестрой Сергея Тимофеевича). В Москву он вернулся уже сформировавшимся молодым человеком — и, вскоре командированный в Астрахань, многократно в письмах, в которых читается отголосок бурных московских споров, подчеркивает отличие своих взглядов от брата (иногда пробуя «взять в союзники» родителей¹⁰). В калужских письмах ситуация иная — хотя он и продолжает полемизировать с братом и высказывает недовольство деятельностью московских славянофилов, упрекая их в медлительности, — но их дела, дела кружка в это время осмысляются им как «свои», он теперь явно сам себя идентифицирует как «одного из них», на первых порах даже воодушевляясь (и тут же сам охлаждая свой пыл — и в особенности, заблаговременно, энтузиазм Константина) планами проводить славянофильские взгляды в калужских губернских ведомостях.¹⁰

С этого времени Аксаков все чаще и, если позволительно так выразиться, личным образом обращает внимание на разные аспекты религиозной и церковной жизни — если в ранних его письмах упоминания и даже детальные описания носят «этнографический» или «туристический» характер, то уже в текстах 1845—1846 гг., не говоря о последующих, есть личная вовлеченность автора в описываемое. Любопытный эпизод, в частности, произошел в уголовной палате, где служил Аксаков, при рассмотрении дел о хищении

⁹ Там же. С. 119—120 (письмо к родным от 8 июля 1844 г.).

¹⁰ Там же. С. 199 (письмо к родным от 23 октября 1845 г.).

церковного имущества, когда внезапно возник между участниками спор о том, «что же такое церковь»: «В среду поутру отправился в палату, где имел любопытный разговор с одним священником, говорят, еще умнейшим в Калуге. Слушайте: по прежде принятому обыкновению, в делах о покраже из церковной утвари, сосудов и другого церковного имущества, в случае неоткрытия виновных в краже, взыскание денежное, по цене похищенного, налагалось, безо всякого закона, на церковного сторожа, виновного в слабом охранении церкви. Вы знаете, что в эти должности поступают обыкновенно старики, отставные солдаты и люди самые бедные. Если с них взять нечего, то они, по установленному порядку, отдавались в казенные работы, и занедельною платою взыскание в течение долгих лет постепенно уплачивалось. Мне показалось это все очень нелепым; по закону обязан отвечать нанимающийся охранять что-либо по контракту, где помещено именно это условие о вознаграждении, и с предоставлением по себе поручителей; но в этих личных наймах ничего подобного не соблюдается. К тому же за кражу должен отвечать виновный в краже, а тот может быть особо наказан, именно за оплошность. Да и странно как-то: церковь содержитя добровольными, а не вынужденными взносами. Всем подобным делам дал я другое направление, мнение низших инстанций уничтожил и написал, чтоб сторожей от взыскания освободить. По этим делам должен присутствовать депутат с духовной стороны, священник какой-нибудь. Является он в среду и говорит, что не может подписать нашего решения, что церковь не удовлетворяется, не соблюдены ее интересы, что таких решений прежде никогда не бывало и пр. Я отвечал ему, что я не уступлю ему ни ползапятой, что отныне, покуда я здесь, в палате, других решений и не будет, наконец, стал ему доказывать и спорить; он — не соглашаться. Я говорил ему, что выжимать последнюю каплю из старика — не только не в христианском духе, но просто безбожно, наконец, спросил: „Что же, по Вашему мнению, церковь?“ — „Церковь? Церковь — казна!“ — отвечал он, — и казенный интерес должен быть соблюден“. — „Если церковь казна, — сказал я, — так вы чиновники!“ Депутат подал мнение, с которым, конечно, палата не согласилась и которое он теперь представил к архиерею, а сей полезет в Синод, откуда, вероятно, придет скоро закон о соблюдении церковного интереса как казенного!»¹¹

¹¹ Там же. С. 287—288 (письмо к родным от 10 августа 1846 г.).

Той же поздней осенью 1845 г., когда Аксаков вновь, с серьезным чувством, берется за работу над «Марией Египетской», он одолживает у знакомых Четыи-Минеи (за март и апрель месяц) и «две Библии, одну на славянском, другую на французском языках», сообщая родным, что будет «читать это не торопясь».¹² Впрочем, если Четыи-Минеи и были в какой-то части прочитаны, то в Калуге внимательно прочесть Библию Аксакову не довелось — больше упоминаний об этом в письмах нет, а три года спустя из Петербурга он пишет Константину: «Я уже на Масленице принялся и Великим постом положил себе обязанностью непременно читать каждый день Библию. Надо же когда-нибудь, а то наше невежество, а главное — равнодушие к нашему невежеству, неизвинительны. Надо же по крайней мере знать, что признаешь и что отстаиваешь!.. Вообще я бы хотел сблизиться со всем внутренним и обрядным значением нашей Церкви...»¹³

Признание «важности церковных обрядов» проявилось и в интересе к монастырской жизни — летом 1846 года Аксаков посетил Оптину пустынь, не произведшую на него, впрочем, особенного религиозного впечатления, хотя тамошний уклад жизни пришелся ему по вкусу:

«Я никогда не видал пустыни, общины монашеской, и нашел, что это гораздо лучше монастырей. (...) Нет ни одного толстого, даже полного телом монаха. Порядок, чистота и благочиние необыкновенное. Игумена все превозносят до небес.¹⁴ Хорошо, по крайней мере, то, что они живут не в праздности, заняты, разделяя время между трудом и молитвою. Может быть, я ошибаюсь, но мне кажется, что на самых лицах их изображается мир, покой, какое-то скромное довольство своей участью. Разумеется, это не всякому годится, и если б я пошел в монахи, так сделался бы схимником, молчальником или чем-нибудь подобным, а такое мирное житие не удовлетворило бы меня...»¹⁵

¹² Там же. С. 228 (письмо к родным от 1 декабря 1845 г.).

¹³ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. I: Учебные и служебные годы. М., 1888. Т. 2: Письма 1848—1851 годов. С. 105 (письмо к К. С. Аксакову от 14 февраля 1849 г.).

¹⁴ Речь идет о настоятеле Оптиной пустыни с 1826 г., игумене Моисее (в миру Тимофей Иванович Путилов; 1782—1862). В 1996 г. он был канонизирован вместе с другими Оптинскими старцами как местночтимый святой, в 2000 г. — как всероссийский.

¹⁵ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844—1849. С. 295 (письмо от 20 августа 1846 г.).

Как ни парадоксально, но на этом пути религиозного развития он вновь разойдется с родными — на сей раз в отношении к «Выбранным местам из переписки с друзьями». Если в 1844 г. в письмах из Астрахани Аксаков целиком разделял опасения семейства в связи с «религиозным поворотом», свершающимся в Гоголе, с точки зрения разрушительных последствий для творчества,¹⁶ то при знакомстве с «Выбранными местами...» в доме Смирновых в Калуге он пишет¹⁷: «Книгу Гоголя надо читать не раз и не два (...). Откинем всякий ложный стыд, мешающий нам поклоняться тому, во что веруем, и говорить тем языком, которым невольно заговорит душа, когда проникнется серьезным значением жизни, когда все станет в ней важно и торжественно. Гоголь прав и является в этой книге как идеал художника-христианина, которого не поймет Запад так же, как и не поймет этой книги. (...) Серьезно надо взглянуть на эту книгу. Она способна пересоздать многих».¹⁸ Сергей Тимофеевич, получив от сына столь восторженный отзыв, в ответ смягчает свои упреки Гоголю и идет на уступки, оговаривая, что «о книге Гоголя надо говорить много и долго, я читаю ее

¹⁶ «Нет, как хотите, а я все-таки боюсь, что новое его направление или не новое, потому что у него это дальнейшее развитие его души, не повредило ему в его созданиях. При этом глубоко серьезному углублению в самого себя не забудет ли он мир внешний» (Там же. С. 75; письмо от 30 апреля 1844 г.). Ср. в более раннем письме: «Признаюсь — эта рассылка „Imitation de Jésus Christ“ с такими билетиками мне решительно не нравится, но меня это не удивляет: он прежних его писем, как они ни были прекрасны, мне что-то было не совсем по душе. Есть что-то учительское, проповедниковское. (...) Ох, не охотник я до этих штук! Как бы не потерпело искусство от излишества религиозного направления» (Там же. С. 51; письмо от 14 марта 1844 г.). — Об отношении аксаковского семейства с Гоголем и о причинах и оттенках напряжения в них в этот период, см.: Манн Ю. В. Гоголь. Труды и дни. М., 2004; Анненкова Е. И. Гоголь и русское общество. СПб., 2012.

¹⁷ В тот же день, когда Сергей Тимофеевич делится в письме к нему прямо противоположными впечатлениями от книги Гоголя, говоря от имени всего семейства: «Увы! она превзошла все радостные надежды врагов Гоголя и все горестные опасения его друзей. Самое лучшее, что можно сказать о ней — назвать Гоголя сумасшедшим. Мы прочли только половину: читать ее долго сряду слишком тяжело, да времени как-то нет» (Иван Сергеевич Аксаков в его письмах... Т. 1. С. 408).

¹⁸ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844—1849. С. 342 (письмо от 11 января 1847 г.).

во второй раз и очень медленно. Благодаря Бога, я уже совершенно убежден в полной искренности сочинителя и его духовное состояние объясняется для меня: он находится в состоянии перехода, всегда исполненного излишеств, заблуждений, ослепления. Мне блещет луч надежды, что Гоголь выйдет победоносно из этого положения, но книга его чрезвычайно вредна: в ней все ложно, следственно и впечатления будут ложны. Самым близким и живым доказательством тому служишь ты сам».¹⁹

Однако хоть следующее письмо от сына было более спокойным по тону — первая восторженность прошла — но тем основательнее выразилась разность позиций, с которой московское семейство и Иван Сергеевич прочитывали текст Гоголя:

«Я думаю, вас немало удивит такая разность впечатлений наших. Мне кажется, я свободнее вас. (...) Забудьте, что это писал Гоголь, и признайте за каждым человеком вещать такое серьезное, опытом жизни запечатленное слово. Вы чувствуете, что Гоголь не лжет, не надувает вас, но истинно борется, возится и страждёт, и искренно молится, и искренно умиляется при слове: молитва, Христос. Отчего же одному Филарету или Иннокентию можно писать проповеди, которыми всякий восхищается, но которым никто не верит и никто не следует, потому что проповеди их — пустые слова, не приобретенные жизнью, не выстраданные, не выведененные как результат долгого душевного воспитания. Гоголь мне ближе. Он действует не *ex officio*, он в таком же был положении, как и я».²⁰

С этих лет Аксаков начинает строго и сознательно выполнять требования церковной жизни, возвращаясь теперь уже осмысленно к православию от размытой «религиозности», типичной для русского образованного общества конца 30-х — 40-х гг.²¹ В 1847 г. он вновь начал говеть, сообщая родным, что «не говел уже 4 года»,²²

¹⁹ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах... Т. 1. С. 408 (письмо от 23 января 1847 г.).

²⁰ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844—1849. С. 344 (письмо от 18 января 1847 г.).

²¹ См. глубокий анализ идеалистической «религиозности» 1830—1840-х гг. в работе: Малина М. Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812—1855 / Вступ. ст. А. Павлова; пер. с англ. А. Павлова, Д. Узланера. М., 2010.

²² Аксаков И. С. Письма к родным. 1844—1849. С. 367 (письмо от 18 марта 1847 г.).

с этого времени он говеет каждый год²³ — со всей серьезностью относясь к причастию.

В тяжелой ситуации 1849 г., когда он разойдется вновь достаточно далеко и со славянофильским кругом, и давно уже утратит иллюзии полезности своей службы, Аксаков пишет А. О. Смирновой: «Прошлая зима бросила в мою душу столько сомнения, подорвала столько с таким трудом усвоенных убеждений! Против всех наших теорий и взглядов я поставил вопросы, которых не разрешил мне никто; я потерял всякую веру в человеческие истины и стремления, всякую веру в человека, к которому, небезызвестно вам, я всегда был расположен питать достаточное презрение, начиная с себя самого, насквозь мною разобранного... Все это засело на дне души и дает тон всей внешней жизни... Одна есть истина, которую я признаю — христианская; один путь настоящий — путь бессловесный, тот самый, о котором вы говорите в письме; да сил нет! Это чувство бессилия при недремлющем сознании, отравляя жизнь, делает нашу жизнь тяжелою, с которой надоедает нянчиться...»²⁴

Вопрос, который будет поднимать Аксаков в 1848 и 1849 гг., — как совместить требования христианства и условия повседневного существования, т. е. возможна ли «христианская жизнь» в миру. В огромном письме к родным из Одессы от 10 ноября 1848 г. он размышляет: «Да, наш народ принял христианство, как младенец; он не освятил его именем, как западные народы, диких, свирепых побуждений, не устроил во имя христианства нехристианские учреждения, но не переменил веселой стороны своего языческого быта. Владимир-князь обеспечил за ним питье вина, и народ, перекрестив крестным знамением священную языческую реку, переделав имя идола в имя какого-нибудь святого, продолжал прежние игры и веселья. Он не почувствовал их несовместимости с христианством, напротив, так сказать, он еще пригрел их теплом, пролившимся в быт от нового учения... Но строже и строже становится время; не может, не должен народ оставаться в этом состоянии бессознательного, цельного быта... Конечно, каждому отдельному лицу с первых годов христианства до последнего времени возможно было путем веры и труда освободиться от своего быта и до-

²³ См., например: Там же. С. 467 (письмо к К. С. Аксакову от 14 февраля 1849 г.).

²⁴ Русский архив. 1895. Дек. С. 434 (письмо от 28 июня 1849 г.).

стичь полного личного усовершенствования; но эту возможность сохранили для человечества, на эту возможность указывали только монастырь и пустыня... Долго, не смущаясь, продолжился этот беспечный быт, но время напирает. Нельзя же всем идти в монахи или удалиться в пустыни, да при этом куда бы девалась семья? Но где же она, эта граница примирения быта с требованиями религии?.. Под корень подрублена вера в жизнь, со всею ее красою, со всеми ее правами; повеял свежий редкий воздух, от которого замирает дух, где нет земной человеческой жизни. Надо жить, отвергая жизнь... Рушится быт повсюду; взамен тепла предложен воздух горных высот, где так страшно высоко; а так хорошо иногда бывало внизу!.. Конечно, еще далеко от этого преобразования, но уже вместились в нас это убивающее жизнь понимание... Последние времена искусства пришли...»²⁵

Этот спор с братом продолжится весной 1849 г.: именно в это время Константин формулирует свою известную теорию о «Земле» и «Государстве» и выдвигает тезис о «русском народе» как народе безгосударственном,²⁶ носящем в себе христианский идеал, причем наиболее адекватным образом, т. е. приходя к выводу, что «русский народ по природе своей христианин».²⁷ Ивану Аксакову в это время неприемлемы оба вывода — христианство для него не просто «идеал», никогда до конца невоплотимый в жизнь (с чем согласились бы, разумеется, и другие участники славянофильского кружка), но и требование, идущее в разрез с жизнью, с бытом — «нужно жить, отвергая жизнь» (аналогично он обрушивается в статье

²⁵ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844—1849. С. 405. Ср. в письме к А. О. Смирновой-Россет от 29 июня 1849 г.: «Нет, что бы ни говорили (и я сам в числе их), но ведь после религии только искусство и может очищать и возвышать душу. Язычники говорили: artes molliunt mores («искусства» смягчают нравы), а ведь мы все более или менее язычники, и благо, что еще искусство может на нас спасительно действовать» (Русский архив. 1895. Дек. С. 436).

²⁶ См.: Цимбаев Н. И. Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М., 1986. С. 156—164.

²⁷ См.: Тесля А. А. Концепция «Земли» и «Государства» К. С. Аксакова (конец 1840-х — 1850-е гг.) // Литература Урала: история и современность. Сб. ст. Екатеринбург, 2013. Вып. 7. Т. 2. С. 203—209. В этом тезисе содержится отсылка к известным словам Тертуллиана: «душа по природе христианка» (Apologeticus. XVII, 6), равно как сама концепция «Земли» и «Государства» в их историческом соположении явственно вдохновлена учением о двух градах св. Августина.

«О служебной деятельности в России», датированной 10 апреля 1849 г.,²⁸ на идею о добровольном самоограничении власти, в отсутствие правовых гарантит: «В 1612 году, когда народ вышел на сцену и привел дела в порядок, не оградив свободы своей жизни, — государство усилилось в тысячу раз более прежнего и изо всех щелей полезла страшная мерзость»). В споре с братом он будет вновь и вновь утверждать первенство внутреннего содержания христианства — обряды важны, но именно потому, что они держат это содержание, — и чувствует угрозу в том, чтобы «православие» не считалось как истинная вера, потому только что она «русская»: «Вот ведь, право, Константин! Он прежде всего справляется о том, русский ли кто и православный... Ест грибы в пост, без рыбы — восторг и слезы умиления! — Для меня же прежде, чем я справляюсь, француз ли кто или русский, православный или католик, первый вопрос: каков он помещик или вообще человек и бывает ли в нем доброе, благородное, христианское сердце, а русское или французское оно, это вопросы второстепенные. — Я серьезно начинаю опасаться, чтоб православие Константина не привело его к опасной и жестокой узости воззрения, так что он людей всех прочих наций будет считать за собак, чем самым будет обличать творца в страшной несправедливости».²⁹

В дальнейшем в Аксакове произойдет серьезнейшая перемена — она придется на конец 1850-х — начало 1860-х гг., где центральным моментом будет смерть брата, Константина: Аксаков воспримет себя как хранителя наследия славянофилов. После кончины Ивана Сергеевича его вдова Анна Федоровна писала племяннику покойного, В. С. Россоловскому: «Что касается политических идеалов, наследованных им от брата, то нельзя также сказать, что он их принял только формально, но он после смерти брата жертвовал, может быть, иногда своим собственным взглядом учению брата и других славянофилов, имея глубокое убеждение, что они выше его и что он весьма недостойный представитель их направления. И это убеждение иногда затормозило полет его собственной мысли».³⁰

²⁸ РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 44.

²⁹ Аксаков И. С. Письма к родным. 1849—1856 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М., 1994. С. 132 (письмо к родным от 6 апреля 1850 г.).

³⁰ Цит. по: Аксаков И. С. Письма к родным. 1844—1849. С. 528 (письмо от 8 ноября 1888 г.).

Это можно сказать не только о политических, но и о религиозных взглядах: Аксаков, разумеется, сам никоим образом не претендовал на некое «богословское творчество», считая себя (вполне справедливо) некомпетентным в данной области — в тех случаях, когда он высказывался по подобного рода вопросам или по смежной тематике, обязательно следовала ссылка на того, кого он считал достаточным авторитетом в данной области. Но после 1860 г., когда умерли А. С. Хомяков и К. С. Аксаков, они стали для него такими авторитетами — из живых до 1876 г. оставался еще Ю. Ф. Самарин — с чьими мнениями и суждениями он соотносил любые другие, как с мерилом истинности.³¹ Он не только усвоит и разовьет теорию «Земли» и «Государства» К. С. Аксакова, с которой так напряженно спорил на рубеже 1840-х—1850-х гг., но примет и выработанное братом представление о русском народе как народе православном «по природе» (хотя следует отметить, что именно данный аспект возврений брата не получил у Аксакова развития — он скорее повторял готовые формулировки, явно избегая подчеркивать исключительность русского народа).³²

Впрочем, как верно отмечала Анна Федоровна, «это убеждение иногда затормозило» самостоятельную позицию Аксакова. Его индивидуальные особенности весьма ярко проявлялись в позиции по отношению к существующему положению Русской православной церкви — собственно, вся активность изданий Аксакова по данному рода вопросам связана с его личным отношением: если вопросы

³¹ Например, в 1885 г., объясняя К. К. Толстому некоторые аспекты своего понимания «христианского учения», Аксаков писал: «Прочтите сочинения Хомякова, излагающие это учение, прочтите и предисловие к ним Самарина» (РО ИРЛИ Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 58. Л. 15; письмо от 11 июня 1885 г.).

³² Для славянофильства существенно напряжение, существующее между универсализмом христианства и единичностью эмпирического, выход из которого дает романтическая концепция, определяемая П. М. Биццilli через понимание «духовного как индивидуального» (Биццilli П. М. Очерки теории исторической науки / Послесл. и примеч. Б. С. Кагановича. СПб., 2012. С. 138), где индивидуальное — сопряжение универсального и единичного, без разрешения, как «ситуация», а не «объект». Иными словами, если принимать романтический подход, то это не проблема, а антиномия — она не может быть решена, а возможно лишь движение в ее рамках. Оба элемента этой антиномии неустранимы, а реальность как раз и возникает в промежутке между ними: напряжение — это и есть конкретность существования.

богословские были для него преимущественно «чужой землей», где он опирался на «старших», доверяя им (ниже мы оговорим пределы и специфику этого принятия), то в вопросах церковной жизни он считал себя вправе говорить «своим голосом» — и воспринимал их не просто важными, а непосредственно его касающимися, как мирянина, такого же члена Церкви, как и священник или монах. С этим же связано понимание того, что «христианство», «православие», «вера» — не некая «часть жизни», которая может быть отделена от других, а целое — человек всецело является христианином (точнее — должен стремиться к тому, чтобы быть таковым), а потому все «имеет отношение к вере» и, напротив, «вера», «вопросы религиозные» не могут быть отданы на откуп «специалистам в этой области»: они касаются всех и каждого, потому что, в свою очередь, касаются всего.

Выделяя ключевые моменты, отметим, что первым, самым настойчивым, постоянно повторяемым убеждением Аксакова, было убеждение в необходимости свободы Церкви — свободы не только внешней, но и внутренней. В передовой статье своей газеты «Москва» от 27 апреля 1867 г. он писал:

«Что выражается требованием свободы совести?³³ Для кого и для чего оно нужно? Для торжества ли лживых и суеверных учений? Выражается ли этим требованием сострадание к расколу или простое увлечение современными либеральными требованиями цивилизации, прогресса и проч.³⁴ Ничуть не бывало. До цивилизации и прогресса нам и дела нет, ибо превыше всякой цивилизации и прогресса идеал, препоставленный человеку Христом, и требование свободы совести опирается лишь на самом слове Божием. Требование свободы совести — есть требование свободы для самой церкви (курсив мой. — A. T.) — эта свобода необходима для ее собственной жизни духа, для ее торжества, для ее побед»³³ — и спустя несколько месяцев давал чеканную формулировку: «Где нет свободной совести, там нет и искренности; где нет искренности, там нет и веры — ни правой, ни неправой...»³⁴

³³ Аксаков И. С. Сочинения. М., 1886. Т. IV: Общественные вопросы по церковным делам. Свобода слова. Судебный вопрос. Общественное воспитание. 1860—1886. Статьи из «Дня», «Москвы», «Москвича» и «Руси» и три статьи, вышедшие отдельно. С. 96—97.

³⁴ Там же. С. 99 («Москва», 1 августа 1868 г.).

Согласно Аксакову, «без свободы совести немыслима и церковь, ибо в духовной свободе человека лежит причина бытия (*raison d'être*) самой церкви, весь смысл ее призыва. Свобода человеческого ума составляет таким образом не только стихию церкви, но и самый, так сказать, объект ее действия (курсив мой. — А. Т.), — не только единственное поле ее деятельности, но и тот необходимый, единственный материал, на разработку которого устремлена вся ее деятельность».³⁵ Отсюда следует, что «истинное единство церкви предполагает искреннее, на свободной совести основанное, единомыслие членов в исповедании единой веры. Если же такого искреннего, на совести основанного единомыслия нет, а есть единомыслие только наружное, внешнее, соблюданное неверующими или уклонившимися от истины, только из страха уголовной кары, кулака, палки, тюрьмы, только вследствие внешнего насилия их совести, — то будет ли это единство?³⁶ Без единства внутреннего в церкви, единство наружное, искусственное, насильственное — есть ложь, есть грех».

Свобода совести, по Аксакову, необходима именно самой Церкви — для того, чтобы очистить ее изнутри: «...к прискорбию, нигде так не боятся правды, как в области нашего церковного управления, нигде младшие так не трусят старших, как в духовной иерархии, нигде так не в ходу „ложь во спасение“, как там, где ложь должна бы быть в омерзении. Нигде, под предлогом змеиной мудрости, не допускается столько сделок и компромиссов, унижающих достоинство церкви, ослабляющих уважение к ее авторитету. Все это происходит, главным образом, от недостатка веры в силу истины, а главное от смешения понятий: церковного с государственным, Кесарева с Божиим»³⁷ — или, как выразит Аксаков ту же мысль несколько лет спустя, «опираясь на полицию, церковь как бы признает недостаточность, неблагонадежность своей опоры — опоры Божией, — другими словами, отрицает ее. Опираясь на полицию, она уже перестает тем самым опираться на опору Божию, ибо эта последняя такого свойства, что только тогда и служит опорой, когда на ней одной зиждется здание...»³⁸

³⁵ Там же. С. 107 («Москва», 2 августа 1868 г.).

³⁶ Там же. С. 108.

³⁷ Там же. С. 35 («День», 18 сентября 1865 г.).

³⁸ Там же. С. 93—94 («Москва», 27 апреля 1868 г.).

Эта «свобода убеждения предполагает в свою очередь и свободу заблуждения»³⁹ — и Церковь здесь должна быть «церковью воинствующей» — но именно она должна быть таковой, а не полагаться на внешнюю силу: «Если же церковь в деле веры прибегает к орудиям недуховным, к грубому вещественному насилию, то это значит, что она отрекается от своей собственной духовной стихии, сама себя отрицает, перестает быть „церковью“, — становится государственным учреждением, т. е. государством, „царством от мира сего“, — сама обрекает себя на судьбу мирских царств».⁴⁰ Воплощением такой судьбы для Аксакова непременно выступает католичество — так, полемизируя в 1864 г. с Д. Н. Свербеевым, он пишет: «Латинская церковь не есть собрание верующих, составляющих живое единство, а стройное Государство, с властью, централизованную в виде самодержца, Папы, и с верноподданными. Ее цели внешние, ее средства внешние, ее красота и могущество — внешние. И вся эта внешность не спасет ее от гибели, напротив, она то и погубит ее. Я предпочитаю внешнее безобразие нашей церкви католическому благообразию».⁴¹

Куда большей угрозой, чем отпадение от Церкви тех, кто нынче «по имени» числится «православными», Аксакову представляется ложь и лицемерие, пронизывающее все общество, когда вера оказывается «взята в полицейскую опеку»: «Но требованием „свободы совести“, возражают нам, вы отворите настежь дверь всяким соблазнам, — всяким волкам в одежде овчей, которые придут и расхитят стадо. Нет, мы только будим спящих пастырей стада, призываем их стать самим на страже, сменив полицейскую стражу — призываем на борьбу с соблазнами, на ту борьбу, которая одна и в силах их победить. Никакая полиция не оградит церковь от соблазна; ее может оградить только ее собственный меч — слово Божие, — и требование свободы совести есть не что иное, как требование, чтобы вынут был из ножен, обнажился и снова изошрился сей меч — выброшенный, заржавленный и притупленный».⁴²

При этом отметим, что личное критическое отношение к монашеству и защита белого духовенства (в том числе отстаивание

³⁹ Там же. С. 38. («День», 18 сентября 1865 г.).

⁴⁰ Там же. С. 111 («Москва», 9 августа 1868 г.).

⁴¹ РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 50. Л. 4 (письмо к Е. А. Свербеевой от 17 марта 1864 г.).

⁴² Аксаков И. С. Сочинения Т. IV. С. 95 («Москва», 27 апреля 1868 г.).

права последнего на поставление в епископы), зачастую негативное отношение к высшему духовенству и к низовым практикам религиозности — например, с юности устойчивое осуждение масленичного разгула — сопровождалось личной терпимостью к бытовым моделям религиозности, чуждым или даже осуждаемым самим Аксаковым — так, он очень тактичен в отношении сестры Софьи, любившей монастыри и архиереев и желавшей жить поближе к ним, или к маменьке, выстаивавшей долгие службы и любившей их, несмотря на болезнь ног. Но эта тактичность и принятие чужих взглядов всерьез распространяется не только на близких. Например, весьма критично относясь к Филарету Московскому, он уже много лет спустя после его кончины делал выговор одному из постоянных авторов «Руси» К. К. Толстому: «Мимоходом Вы лягнули — простите за выражение — Филарета; очень жаль, что эта выходка голословна и не снабжена ссылкой на слова Катехизиса. Филарет был человек не глупый, и так бесцеремонно проходиться по нем я не считаю удобным. Недюжинная то была сила».⁴³

До некоторой степени аналогично следует понимать и его отношение к расколу и раскольникам. Никогда не испытывая симпатии к расколу, он с течением времени вырабатывает достаточно целостное и терпимое к нему отношение (полагая, что главной проблемой — по крайней мере той главной, над которой должны задумываться православные, — должно быть положение самой Православной церкви). Заметим, что первоначальное отношение к расколу не только отрицательное,⁴⁴ но и идет дальше правительственной политики, которая в конце 40-х — начале 50-х представляется ему в некоторых отношениях слишком умеренной и от того ошибочной.⁴⁵ То, что воспринимается как защита ста-

⁴³ РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 58. Л. 16—17 (письмо от 11 июня 1885). Об отношении Аксакова к свят. Филарету и оценках деятельности последнего см.: Дмитриев А. П. Филаретовский юбилей 1867 г. и кончина святителя в оценках «Триумвиата» московских консерваторов (И. С. Аксаков, Н. П. Гиляров-Платонов, М. Н. Катков) // Филаретовский альманах. М., 2009. Вып. 5. С. 165—186.

⁴⁴ Делясь впечатлениями от посещения церкви на Рогожском кладбище, Аксаков отмечает: «Если у раскола отнять фанатизм, строгость и чистоту нравственную и вообще характер гонимой церкви, то что же за ним останется? Или одна бессмысленная приверженность к обряду, или характер политический с отсутствием религиозного» (Аксаков И. С. Письма к родным. 1849—1856. С. 237; письмо от конца апреля 1852 г.).

⁴⁵ Так, из Романова-Борисоглебска Аксаков пишет родным: «С удовольствием узнал я здесь про добрые последствия принятой в прошлом

рообрядцев, — для самого Аксакова является защитой свободы совести — той, в которой нуждается в первую очередь само православие: «...одна лишь свобода совести может возвратить православному семени в нашем народе и в нашем обществе его плодотворную живительную силу и спасти нас как от заразы чуждых религиозных учений, от безверия, от лицемерия, от религиозного

году меры относительно раскольников: полнее стали православные церкви, а Великим постом многие из закоренелых исповедались и причащались. Были такие случаи, что причастившийся умиялся и растрогивался так, что бросался потом в ноги священнику и благодарил его за то, что принятою мерою втолкнули его, так сказать, в церковь и заставили удостоиться благодати! Многим тяжело было решиться: надобно было заставить (курсив мой. — A. T.) их решиться. Разумеется, еще многие только по внешности принадлежат к Православию, но все же они стали ближе к Церкви, без посредствующего *Единоверия*, упрочивающего и узаконяющего раскол и разделение» (Аксаков И. С. Письма к родным. 1849—1856. С. 140; письмо от 14 мая 1850 г.).

В другой раз Аксаков вновь осуждает практику единоверия в связи с сомнением, которое вносит оно в умы православных: «Приходил ко мне (...) один мужик деревни Погорелки Пошехонского уезда, торгующий по уезду тряпьем и книгами. Я посыпал за ним, чтоб узнать, нет ли у него книг старых. Этот мужик очень умен, но книжник и просто не говорит, а все библейскими высокопарными выражениями. Впрочем, он православный, но сознался мне, что иногда „смущается и колеблется его ум“. И кто же в этом виноват, по его словам? Правительство своим снисхождением. „Зачем, — говорит он, — государь позволил благословенные церкви, а в них и употребление старопечатных книг, для чего в Москве в синодальной типографии разрешено печатание старых, неисправленных книг“. Это было сделано с целью распространить между раскольниками благословенные церкви, признающие подчиненность архиерею, и сравнением книг старых с новыми, возможным для каждого, доказать неважность различия, ибо раскольниччи наставники много берут тем, что врут и лгут между безграмотными мужиками вволю. — А этот мужик говорит мне, что как сравнишь старые книги с новыми, так поколеблется ум. Я говорил одному купцу, что различие не касается существенных оснований веры. „Нет, — отвечал он мне, — есть и существенное различие: у вас ходят против солнца, а у староверов — посолонь!“ Тут и замолчишь! Я употребил все старание, чтоб утвердить этого мужика в православии, потому что он пользуется большим авторитетом и легко может сделаться проповедником. Впрочем, по его словам, он имеет презрение к здешним старообрядцам за их лживую, лицемерную жизнь. Однако же не он один, а многие православные часто приводятся в смущение раскольниками» (Там же. С. 63; письмо к родным от 1 октября 1849 г.).

индифферентизма, так и от разъедающего духовного и умственного коснения...»⁴⁶

Если говорить о личном аспекте в публицистике с начала 1860-х, то это в первую очередь неприятие ханжества (и того, что воспринималось как таковое — может быть, не всегда верно), отказ отождествить Православие с ритуализмом, с традициями и обычновениями.⁴⁷ В этом как раз отношении срабатывает тот момент, который отмечался большинством исследователей религиозных взглядов славянофилов: именно потому, что «Православие», «быть православным» воспринималось ими как нечто «само собой разумеющееся», они не столько «приходили к Православию», сколько «осознавали себя в нем», то у них отсутствовал напряженный питет к «Православию в том виде, в каком оно было принято», т. е. восприятие всех черт — начиная от обычновений «своего» прихода и особенностей служения «своего» батюшки вплоть до Символа веры — как едва ли не равноценных, возведения любого обычновения в догмат.

Если попытаться собрать воедино черты «эрелой религиозности» Ивана Аксакова, то можно суммировать ее в нескольких ключевых тезисах:

⁴⁶ Аксаков И. С. Сочинения. Т. IV. С. 609—610 («Москвич», 18 января 1868 г.).

⁴⁷ Данная позиция сложилась у Аксакова довольно рано, к концу 1840-х, и если дальше и менялась, то только в сторону смягчения и большей точности формулировок. Приведем показательный, на наш взгляд, фрагмент из письма к родным от 22 марта 1847 г.: «„Говенье“ мое было самое обычновенное. Человек такая дрянь и такое дитя, что дай ему глубокое содержание с внешними формами, он сейчас ухватится за одни формы, а внутренний смысл убежит. Поэтому-то я так и боюсь всяких определенных, условных форм и не люблю пока (курсив мой. — А. Т.) монашеских уставов, которые назначают человеку способы, виды и формы покаяния, напр(имер), прочти 150 раз акафист и т. п. Грустно видеть, что в церкви вам читают правила так, что ни читающий, ни слушающий ничего понять не должны и не могут, но все расходятся предовольные самими собой и друг другом: отстоял правила, ну и совесть спокойна. А какая чудесная служба! Весь последовательный исторический ход событий повторяется перед глазами через 18 веков!» (Аксаков И. С. Письма к родным. 1844—1849. С. 362). Обратим внимание на то, что «сноблазн формы» здесь звучит в первую очередь как собственный — Аксаков не только не отделяет себя от других, но и, напротив, осуждение «формального» начинает с того, что обнаруживает в своем собственном отношении к богослужению.

— она моралистична, что традиционно для XIX в., и в основе морали лежит религиозное начало, на христианстве базируется то, что принято называть «европейской моралью», хотя сами носители последней могут отрицать бытие Божие: «душа человеческая плохо способна к строгой логической последовательности отрицания. Человек, отвергающий, например, теоретически идею Бога, не вдруг спускается по всей логической лестнице нравственного падения, но часто невольно задерживается на какой-либо из первых же ее ступеней, пробавляясь в жизни безотчетным противоречием собственных действий с исповедуемыми им принципами, — совершая даже иногда высокие подвиги христианской любви и самоотвержения! Да и кроме того, современным радикальным отрицателям — вольно предаваться своему отрицанию в той среде, где их внешняя свобода и существование вполне еще обеспечены господством христианских нравственных предрассудков, где все общество и они сами еще живут, так сказать, на счет капитала христианской нравственности»;⁴⁸

— Церковь в социальном, эмпирическом плане своего существования — это община верующих, имеющих разные «дары благодати», но свободная от «начальствования»: в данном аспекте Аксаков принимает и воспроизводит основные мотивы богословия Хомякова, его учения о «соборном начале», которое пронизывает всю Церковь от прихода до Вселенской Церкви;

— суть христианства — некое, сравнительно небольшое, доктринальное ядро (причем опять же на первый план выводится моральное содержание), прочее же — исторические «наросты», которые необходимы (поскольку все, в том числе и Церковь, существует во времени), но которые не должны заслонять то, что они обрамляют: в принципе здесь применим его же образ, использовавшийся для объяснения отношений «Земли» и «Государства»: «ствол» и «кора», «кора» призвана защищать растение, но если она несоразмерно разрастается и становится слишком прочной, то губит само растение.

Когда речь заходит об историческом существовании христианства, для Аксакова «адекватными» временами являются первые века христианства — пока христианство пребывало вне государ-

⁴⁸ Аксаков И. С. Сочинения. Т. IV. С. 193—194 («Русь», 5 декабря 1881 г.).

ства, было гонимо. С тех же времен, как христианство стало «государственной религией», вопрос в том, как совместить начала государственные и христианские — и здесь, согласно Аксакову, ответа нет, по крайней мере нет некоего «идеального состояния» в прошлом, к которому можно было бы отослать как к наибольшему приближению к совершенству: к средневековому примату пап, к византийской «симфонии» или какому-либо другому моменту. В опубликованных лишь посмертно заметках (относящихся к 1880-м гг.) он пишет:

«Апостольские и вообще церковные общины в первые три века были *оазисами* в языческом государстве. Вся забота о внешней безопасности, о правильном и точном ходе государственного механизма, весь это *odium* государственного бытия лежал всею своею тяжестью не на христианских общинах, а на языческом мире. Члены христианской общины не шли на суд между собою к *внешним*, — представляли какую-то свою замкнутую автономию. С *воцарением* же христианства на троне Кесарей общины естественно разомкнулись: не от кого было ограждаться. Приходилось слиться со всем обществом бывших язычников, — христианам пришлось понести на раменах своих бремя государственного существования. Государство — это *царство* от мира сего, с мечом и кровью, с политикой, войнами, тайной полицией и *внешнею*, буквенною, формальною правдою. Идеал христианства — *царство* не от мира сего. Нужно было установить *modus vivendi* между церковью и государством, — а это *такая задача, которую даже теоретически разрешить не могло человечество и до сих пор* (курсив мой. — A. T.). То церковь сама становилась государством, то государство признавало церковь как одну из функций своего организма».⁴⁹

Вычленяя конкретно-историческую специфику религиозных взглядов Ивана Аксакова, отметим также специфику «места и времени»: это ситуация меняющейся религиозности, когда формируются в качестве «массовых» новые, «интровертированные» формы. Прежняя религиозность не предполагала от верующего обязательного принятия собственно «веры»: для того чтобы принадлежать к данной религиозной группе (а принадлежность к какой-либо группе была обязательна и определяла статус лица), требовалось

⁴⁹ Из бумаг Аксакова: Письмо автору рукописной статьи «Христианство и прогресс» // Аксаков И. С. Сочинения Т. IV. С. 354—355.

соблюдать положенные ритуалы и воздерживаться от публичного отрицания некоторого набора утверждений. Вольтерьянцы XVIII в., как правило, спокойно проживали свой век без какого-либо конфликта с той конфессией, к которой они официально принадлежали, и, более того, не находили здесь противоречия, поскольку принадлежность к конфессии была не столько религиозным убеждением, сколько необходимым элементом социального и политического порядка. Собственно, подход иерархов не сильно отличался от обыденных представлений (да и трудно ожидать другого, поскольку они жили в «реальном мире»): взгляды Новикова, например, по заявлению митрополита Платона, были вполне православными — что было возможно лишь при условии, если под критериями «православия» (достаточными для данного статуса) понимать соблюдение положенных правил в публичной жизни и принятие этических норм, не противоречащих общепризнанным.

Проблемы начались в XIX в.: по мере того как религиозная принадлежность становилась «индивидуальной», а не «групповой» характеристикой, все в большей мере ставился вопрос о том, во что «на самом деле» веруют, например, крестьяне, официально числящиеся православными. Историями о «диках», с точки зрения «просвещенного наблюдателя», представлениях крестьян наполнена русская литература и публицистика. Однако ничего специфически русского в этих историях нет: посттридентская католическая литература (эпохи так называемой «вторичной христианизации» общества) наполнена аналогичными примерами, когда происходит столкновение элитарной по своему существу католической или православной доктрины, выработанных и институционализированных духовных практик с народной религиозностью. Достаточно будет вспомнить хотя бы хрестоматийный пример святого Гинфорта — пса, почитание которого в окрестностях Лиона сохранялось с XIII в. до 1930 г., несмотря на неоднократные запрещения со стороны духовных властей.

Такое внимание (и «шокирующие подробности», например, передаваемые Достоевским в «Дневнике писателя») к «вере простецов» отражает изменение в отношении к вере «образованных сословий»: собственно, с этой точки зрения славянофильство выступает вполне европейским типичным феноменом в рамках модерной религиозности и требованием «веры» как в первую очередь искреннего, личного исповедания — собственно, аспект искренности, подлин-

ности личной веры придает требованию «свободы совести» со стороны Аксакова весь его пафос. В рамках прежней модели большинство религиозных вопросов — дело «специалистов», мирянину не следует о них задумываться, а надлежит следовать указаниям «специалистов» (либо духовенства в целом, либо с предпочтением какой-либо его части, обладающей особым авторитетом, — будет это монашество, епископат или старчество или все это вместе в каких-либо пропорциях). Сознательность веры тем самым порождает и вопросы — и в том числе вопросы неудобные, возможность неверных выводов или формулировок, которые окажутся неточными или прямо ошибочными. Но ключевой момент здесь — это то, что славянофилы воспринимают веру, православие — как свое дело, по которому у них попросту должно быть свое мнение — именно потому, что отношение к вере должно быть сознательным.

Здесь важна еще и ситуация, когда прежняя модель конфессиональной империи перестает работать — как раз в силу того, что теперь религиозная принадлежность описывает индивида, а не группу (характерный момент ломки — новое восприятие «обращения», «возвращения» униатов — когда их по старой модели «записывают приходами», или хрестоматийный анекдот из «Былого и дум» Герцена с урядником-мусульманином, получившим св. Владимира за усердие в обращении в Православие: здесь важно то, что теперь это воспринимается как парадокс — то, что должно быть личным выбором — уже должно, уже воспринимается как таковое — оказывается управляемым в рамках предшествующей модели: предписанной религиозности). Для самого славянофильства этот конфликт будет особенно болезнен — поскольку, принадлежа к новому, личному типу религиозности, оно одновременно осмыслияет группы в рамках религиозности предписываемой. То есть если русский — это православный, то «русскость», получается, можно выбрать — и от нее возможно отречься.

Подводя общий итог, скажем, насколько мы компетентны в данной области, что Иван Аксаков верил православно, веря во Христа, исповедуя Символ веры, принимая учительство Церкви, исполняя таинства и исповедуя все обряды Православной церкви. Там, где его личные взгляды отступали от того, что считалось догматически истинным (в широком смысле слова, отсылающем скорее к «курсам догматического богословия», чем к собственному смыслу понятия «догмат Церкви») или считается таковым сейчас,

он не брал на себя учительского авторитета, не высказывал эти мнения публично и был готов изменить их, если убедится в их ложности. Важно осознавать, критически подходя к отдельным высказываниям Аксакова, что он не только не был богословом, но и не претендовал на подобный статус, а отстаивал право мирянина иметь голос в Церкви, право христианина говорить о вере — с осторожностью внутренней, но не стесняемой внешне. Как писал он в 1865 г.:

«Отношение „Дня“ к учению православной церкви было столь-ко раз и так открыто, так несомненно заявлено, что мы вправе были бы считать себя совершенно застрахованными от упреков в неуважении к вере к церкви. Вся беда в этом случае от того, во-первых, что у нас, в обществе, понятие о „святой, соборной и апостольской церкви“ нередко отождествляется с понятием о временно церковном управлении, об ее официальном представительстве, — приурочивается, так сказать, к личному, временному составу церковной иерархии. Во-вторых, от того, что общество, при всей искренности своей веры, до такой степени привыкло к безгласности и потемкам, что дневной свет правды невольно его раздражает и свободы оно пугается. Вообще у нас в России, в деле церкви, как и во всем, ревнивее всего охраняется благовидность, *decorum*, — и этим большею частью и удовлетворяется наша любовь к церкви, наша ленивая любовь, наша ленивая вера!»

«(...) Мы можем ошибаться в наших статьях о духовенстве; но самый факт свободной критики, особенно как скоро эта критика серьезна и искренна, не должен никому казаться предосудительным. Наши заблуждения должны быть обличены, ошибочные мнения опровергнуты; но ни те, ни другие не должны быть стесняемы полицейскими способами в свободном своем выражении».⁵⁰

Во взглядах Аксакова легко найти так называемый «протестантский уклон», но при этом не следует забывать и того, что русское православие догматически на протяжении XVIII—XIX вв., начиная со времен полемики Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, заимствуя и вопросы, и способ их обсуждения из европейского богословия, балансирует между ориентацией на протестантское и католическое богословие — и то же самое можно сказать о религиозных практиках высшего общества (поскольку культурные

⁵⁰ Там же. С. 42, 44 («День», 16 октября 1865 г.).

модели — при отсутствии своих собственных и наличии таковых «в доступе» в культурном окружении — заимствуются у него, затем с той или иной степенью последовательности модифицируясь, чтобы в итоге стать «оригинальными»). Но стоит опять же отметить, что именно Иван Аксаков много сделал и еще больше пытался сделать, чтобы внести живой дух в русское православное богословование, в первую очередь заботясь о том, чтобы у последнего появился «свой голос», «свой язык», т. е. возможность говорить так, чтобы быть услышанными вовне — проповедовать и исповедовать.