

DOI: 10.17805/zpu.2017.2.6

А. С. Хомяков: учение о соборности и русская община

А. А. ГОРЕЛОВ

Институт философии Российской академии наук

В современных дискуссиях о путях развития русской цивилизации пока, к сожалению, уделяется слишком мало места как оригинальному славянофильскому направлению русской философии, так и трудам одного из его основоположников А. С. Хомякова, который предчувствовал необходимость изменения социальных отношений российского общества и укрепления его экономической основы — сельской общины. В статье представлен анализ его учения о соборности и взглядов на значение церкви и сельской общины.

Хомяков утверждает, что церковь должна основываться на соборности как свободном единстве верующих. Он критикует католицизм за то, что тот вместо соборности базируется на внешнем авторитете Папы, и протестантизм за то, что в нем отсутствует истинное единство. Относительно православия он также считает, что ему далеко до идеала соборности. В учении о соборности Хомяков обосновывает, что именно соборность обеспечивает истинную веру, цельное знание и служит критерием истины.

Эмпирическим прообразом соборного жизнеустройства Хомяков считал сельскую общину, в которой самоуправление сочетается с социальной справедливостью и образует цивилизационную основу того, что получило название русского социализма. В этом с ним оказались солидарны и левые западники, и революционные демократы, и писатели Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, и ученый Д. И. Менделеев, который полагал, что нет никаких препятствий ни в народном быте, ни в общих русских условиях для обобщения общинного начала на сельское хозяйство и промышленность в целом.

Ключевые слова: А. С. Хомяков; славянофильство; церковь; православие; католичество; протестантизм; соборность; русская философия; XIX в.

ВВЕДЕНИЕ

Характеризуя два главных направления в общественно-политической мысли России XIX в. — славянофильство и западничество, основатель первого — А. С. Хомяков (1804–1860) писал: «Одно из этих направлений открыто признает за русским народом обязанность самобытного развития и право самотрудного мышления; другое... отстаивает обязанность постоянно ученического отношения нашего к народам Западной Европы» (Хомяков, 2010: 229). Славянофильство, по Н. А. Бердяеву, — это первый опыт русского национального самосознания, первая самостоятельная у нас идеология.

Возникновение славянофильства связано как с закономерностями развития мировой культуры, так и с историческими обстоятельствами русской жизни. В числе духовных предшественников славянофилов можно назвать представителей немецкой классической философии Г. Гегеля и Ф. Шеллинга. С романтизмом начала XIX в. славянофильство роднит такие присущие ему черты, как историзм, органичность, уважение к прошлому и любовное в него проникновение, признание иррациональной полноты жизни. Одним из практических истоков славянофильства стала Отечественная война 1812 г., пробудившая патриотические чувства в русском народе и образованном обществе. Значение славянофильства, конечно, не ограничивается конкретной исторической ситуацией. Славянофильство во многом определило развитие русской философской и социально-политической мысли, оказав огромное влияние на русскую литературу (в частности, на Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого) и философию XIX в. (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и др.), на русскую революцию и весь XX в. вплоть до современных идеологических исканий постсоветского времени.

Основной целью деятельности славянофилов стало создание на базе реалий русской жизни идеальных конструкций, которые могли бы быть ориентиром самобытного развития России. Первый из таких проектов — учение о соборности А. С. Хомякова, за которым затем последовали концепция взаимоотношения государства и земли К. С. Аксакова, представление о русской идее и русском социализме Ф. М. Достоевского и, наконец, в качестве вершины славянофильской мысли — концепция культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского.

В современных дискуссиях о путях развития русской цивилизации пока, к сожалению, уделяется слишком мало места как оригинальному славянофильскому направлению русской философии, так и трудам одного из его основоположников А. С. Хомякова, который предчувствовал необходимость изменения социальных отношений российского общества и укрепления его экономической основы — сельской общины.

ЗНАЧЕНИЕ РАБОТ А. С. ХОМЯКОВА В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

По мнению Н. О. Лосского, выраженному в «Истории русской философии», А. С. Хомяков — наиболее выдающаяся личность среди славянофилов (Лосский, 1991). Работа А. С. Хомякова «О старом и новом» стала, по сути, ответом на «Философические письма» П. Я. Чаадаева (1794–1856), послужившие отправной точкой идеологии западничества. После этого своеобразного «манифеста» Чаадаева и не опубликованной, но получившей известность в образованных кругах России работы Хомякова ста-

ло возможным говорить о западничестве и славянофильстве как о двух основных направлениях русской мысли.

Славянофилы исходили из главенства религиозных представлений в жизни любого общества, и в особенности русского. Хомяков писал: «Отвлеченные вопросы веры почти всеми считаются менее интересными и менее важными, чем практические вопросы дипломатии и политики. Таково общее мнение, и я тому не удивляюсь, хотя считаю его одним из самых ошибочных и ложных» (Хомяков, 1994а: 277). Именно из-за первостепенного значения религиозных проблем Хомяков уделил им пристальное внимание в своей писательской деятельности, в особенности православию как основной христианской конфессии в нашей стране.

По Н. А. Бердяеву, Хомяков — первый свободный русский богослов (Бердяев, 1990: 72, 182). Прежде чем говорить о богословских и социально-экономических взглядах А. С. Хомякова, скажем несколько слов о нем самом как о личности, потому что его убеждения неразрывно связаны с его образом жизни. Хомяков был на редкость целостным человеком, в котором ум, воля и чувства находились в гармонии, что признавали даже его идейные противники, как, например, А. И. Герцен. Обыватель часто думает одно, стремится к другому, а делает третье, и это несоответствие трактуется как свои ошибки, которые он не может предотвратить. Алексей Степанович Хомякова удачно избежал внутреннего разлада, чему способствовали его характер и воспитание. Предваряя его взгляды на религиозные проблемы, следует сказать, что сам «рыцарь церкви», как его назвал Бердяев, был, можно сказать, идеальным прихожанином, пронизанным чувством веры, воспринимал церковь всем своим существом. Он не только пунктуально исполнял все обряды, но был воцерковлен внутренне до мозга костей. Как писал его сподвижник Ю. Ф. Самарин в предисловии ко второму тому полного собрания сочинений А. С. Хомякова, Алексей Степанович не относился к церкви, а жил ею, ощущая себя живой частицей постоянно саморазвивающегося организма, и ставил свое духовное общение с этим целым превыше всего (Хомяков, 1886: XI–XIII). Это можно назвать личным чувством соборности. Если бы такое отношение было присуще большинству прихожан, тогда функции церковной иерархии действительно сводились бы к внешнему управлению и авторитету, каковые отводил им Хомяков. При таком внутреннем живом восприятии церкви не могло быть противоречия между свободой индивида и необходимостью его подчинения общепринятым правилам, и свобода, как и полагал Алексей Степанович, становилась непременным атрибутом верующего. Не возникало бы и противоречия между единством людей, основанном на взаимной любви, и индивидуальными желаниями. Тогда соборность, основанная на свободном единстве, полновластно вступала бы в свои права. По нашему мнению, в основе учения Хомякова было его собственное внутреннее ощущение соборности.

Единство верующего человека как целостной живой индивидуальности и церкви как живого самоуправяемого организма основывалось на жизненной идентичности части и целого. Из этой личной интуиции и вытекало представление Хомякова о церкви. Свое учение о церкви он списывал со своей собственной жизни в ней, что придает его словам исключительную убедительность.

УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ И РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ХРИСТИАНСКИМИ КОНФЕССИЯМИ

Н. О. Лосский в «Истории русской философии» пишет, что Хомяков «разработал понятие о церкви, как о поистине органическом целом, как о теле, главой которого яв-

ляется Иисус Христос» (Лосский, 1991: 33). Никакого другого главы — ни духовного, ни светского — церковь не знает, заявляет Алексей Степанович в работе «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси». История церкви — «это история живого и неразрушимого организма, выдерживающего вековые борьбы против гонения и заблуждения» (Хомяков, 1994а: 121) в процессе своего постоянно создаваемого непрекращающимся действием Духа Божия единства. Кстати, таким же развитием живого конкретного организма была для Хомякова и история человечества в целом.

Понять от противного, какое значение имеет здесь слово «организм» (центральная категория, по мнению В. В. Зеньковского, в мышлении Хомякова, см.: Зеньковский, 1991: 200), помогает то, что всю русскую жизнь после реформ Петра I Хомяков считал неорганической, а именно состоящей из двух несвязанных между собою начал — исконного, отечественного и привнесенного, западного. «Перенесенное как готовый плод, как вещь, как формула из чужой стороны, оно не понимает ни жизни, из которой оно возникло, ни своей зависимости от нее; оно вообще ни с какою жизнью и ни с чем живым существовать не может» (Хомяков, 1988: 117).

В своей исходной богословской работе «Церковь одна» Алексей Степанович утверждает единство церкви на основе того, что Бог един. Церковь есть единство многочисленных членов живого тела, которым связь с нею дает особую благодать. Церковь едина, и она обеспечивает высшее единство, которое должно объять все человеческое братство. «Человек находит в Церкви не нечто постороннее или даже чуждое что-либо самому себе. Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве» (Хомяков, 1994а: 87). Это и есть органическое развитие.

Как Бог есть любовь, так и церковь есть любовь, поскольку она зиждется на взаимной любви христиан, возводящей их к Богу. Взаимная любовь служит критерием истины устного и письменного слова. Как соотносится церковь с ее священными текстами? Библия, по Хомякову, — это мысль церковной общины, писанная церковь, и поверяется она ее жизнью, а церковь — живая Библия. «Церковь в Писании признает свое собственное свидетельство и смотрит на него как на внутренний факт своей собственной жизни» (там же: 150), а обряды суть не что иное, как выражение отношения общины к исповедуемому ею догмату. Отметим здесь сближение понятий церкви и общины.

Решение церковных дел, определение истины церкви достигается, по Хомякову, не чьим-то «саморешающим голосом, не какой-либо властью религиозной или политической, а целостью Церкви, объединенной согласием и взаимной любовью» (там же: 120). Всякий человек ищет истину, церковь же обладает ею. Относительность истины, которой владеет человек, открывает путь к вере. «Ибо какая бы мне была нужда сказать: верую, — когда бы я знал» (Хомяков, 1994b: 12). Вера, как и истина, «вовсе не дается человеку, пребывающему в своей одинокой субъективности. Она дана была единожды на все века апостольской Церкви, *собранной в святом единении любви и молитвы...*» (Хомяков, 1994а: 157; здесь и далее в цитатах Хомякова курсив источника. — А. Г.). И поэтому «тот уже христианин (по крайней мере до известной степени), кто любил правду и ограждал слабого от притеснений сильного, кто выводил лихоимство, пытки и рабство» (там же: 126). Праведная жизнь вводит человека в лоно церкви, даже если он формально находится за ее рамками.

Существует своеобразная диалектика истины и веры. «...Вера, пришедшая в совершенство, будет уже полным внутренним ведением и видением; надежда же будет радостью, ибо мы и на земле знаем, что чем сильнее она, тем радостнее» (Хомяков, 1994b: 23). Вера связана также с единством, молитвой и любовью. «Многие спаслись (напр., некоторые мученики), не приобщившись ни к одному из таинств Церкви (даже и Крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной» (там же: 16), тому единству духа, которое гарантирует единство церкви. «Мы знаем, когда падает кто-то из нас, он падает один, но никто один не спасается. Спасующийся же спасается в Церкви как член ее и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто, он в общении веры; любит ли, он в общении любви; молится ли, он в общении молитвы» (там же: 19). Молится человек в духе любви, а не пользы, и молится в нем дух любви. Молитва истинная есть истинная любовь.

Человек следует нравственному закону взаимной любви, реализуя свою свободу. Церковное единство представляет собой не подданство, а братство. «...В делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть» (Хомяков, 1994a: 150). Церковь принимает в свое лоно только свободных людей, поскольку Бог дал человеку свободу воли. Само христианство есть не что иное, как свобода во Христе. Церковь — прообраз единства в свободе как идеального общежития. «Единство Церкви свободно. Оно есть сама свобода в стройном выражении ее внутреннего согласия. <...> Нет! Церковь не *авторитет*, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо всякий авторитет *нечто для нас внешнее*» (там же: 149). Но чтобы иметь полное право сказать, что Христос живет в нас, надо самим уподобиться его телу и духу. «Ибо правда, сострадание, сердоболие, любовь, самоотвержение, наконец, все поистине человеческое, все великое и прекрасное, все, что достойно почитания, подражания, благоговения, все это не различные ли формы одного имени нашего Спасителя?» (там же: 172–173). Давая свое объяснение распространению первородного греха на все последующие поколения, Алексей Степанович пишет, что «каждое поколение передает последующему тело, расположенное к греху» (там же: 212) (сейчас мы бы сказали: передает гены), но презирающий тело, по Хомякову, грешит гордостью духа, ибо после всеобщего воскресения тело наше станет подобно телесности ангелов.

Нынешний человек не реализует соборность тела и духа, и поэтому церковь как единство людей не та, какой хотел бы ее видеть Хомяков. Говоря в целом о церкви, Алексей Степанович заключает: «Конечно, все истины, всякое начало добра, жизни и любви находилось в Церкви, но в Церкви возможной и торжествующей над земными началами. Она не была таковой ни в какое время и ни в какой земле» (Хомяков, 1988: 49), но призвана к этому. «Конечно, во все века будут встречаться люди испорченные, которые *не захотят* уверовать; но не будет того, чтобы честные и чистые души *не могли уверовать*. Будущее — это Церковь» (Хомяков, 1994a: 125).

Православие, по Хомякову, не стремится к мирской власти, и в этом его величие. Также русский народ хочет не власти, а лишь свободы и любви; не царства, а церкви. С верой в истинную жизнь церкви, подытоживает Бердяев в книге «Алексей Степанович Хомяков», связаны все надежды России на осуществление более высокого типа, чем западный, и на исполнение мировой ее миссии (Бердяев, 1912).

Сформировав четкое представление о том, что такое церковь как единое органическое целое, Хомяков подходит с этим мериллом к современным ему христианским конфессиям. Если церковь одна, то, стало быть, все другие, называющие себя так, представляют собой отколовшиеся от нее части. Так как свое учение о церкви Алексей

Степанович излагает преимущественно в форме полемики с работами западных богословов, то особенности собственной позиции он противопоставляет чертам западных конфессий. Хомяков находит фундаментальные различия между русской и западной цивилизациями в религиозной сфере, как они присутствуют и в других сферах. Как считал Хомяков, христианство имеет разные виды у православного, католика и протестанта, поскольку на него накладывается «индивидуальность» первоначальных верований разных народов. Хомяков противопоставлял также два типа народов в зависимости от их способа выживания, относя западные народы к завоевательному типу, а русский — к земледельческому (Хомяков, 1994с: 98).

Хомяков критикует как конкретные деяния западной церкви (например, ее раскол с восточной, инициатором которого было католичество), так и общие черты западной цивилизации как таковой (рационализм, авторитаризм и т. п.). Причина раскола, по Хомякову, скорее внешняя, политическая, чем внутрицерковная. Раскол совпал с эпохой Карла Великого и основанием им Западной Империи. Идеологическим основанием разрыва между «родными братьями» («сестринскими цивилизациями», по А. Тойнби) стало введение католичеством без обсуждения с восточной церковью догмата исхождения Святого Духа не только от Отца, но и от Сына. Этим сепаратистским действием Запад, по Хомякову, отринул принцип взаимной любви, на котором единственно зиждется вся жизнь церкви, и, стало быть, совершил акт *«нравственного братоубийства»*, перейдя потом к желанию *«братоубийства вещественного»* (Хомяков, 1994а: 125). На место любви Запад поставил утилитаризм, братство заменил ассоциацией, и верующий оказался тем самым отлученным от своих братьев и от Бога. Воссоединение церковью невозможно без осуждения отлучения, произнесенного на восточных братьев, и восстановления справедливости. Хомяков многократно повторяет призыв к Западу повиниться перед оскорбленными им братьями. Без этого возможен только союз, т. е. уния с Римом, но не подлинное единство.

После раскола, вызванного действиями Запада, развитие католичества естественным образом пошло по пути превалирования в нем черт, присущих западной цивилизации, прежде всего рационализма, от которого церковь ограждена нравственным законом взаимной любви. Когда было отринуте доверие к силе этого закона, человек фактически вышел из церкви. Логическое начало знания, отрешившись от нравственного начала любви, выражающегося в единодушии церкви, привело в дальнейшем к протестантскому безначалию — анархии в области веры. Вера, отвергая свою нравственную основу, переходит на почву рационализма, для которого «свидетельства Отцов — кипа испанной бумаги; авторитет Церкви — пустое слово, когда уже раз допущено, что сама Церковь впадала в заблуждение; Предание, хотя бы единожды прервавшееся, уничтожено навсегда» (Хомяков, 1994а: 258).

Рационализм ставит на место взаимной любви гарантию человеческого разума, действующего по законам логики и оторванного от целостности всех духовных сил, тогда как разум не может быть верховным судьей во всех вопросах. Рационализм привел в дальнейшем к противостоянию католичества и протестантства. Обе эти формы «не что иное, как несомненный рационализм, так как обе отрицают нравственное основание религиозного познания... обе, будучи погружены в логическую антиномию, высматривали в Христианстве только стороны его в их отдельности, то есть: единство без свободы или свободу без единства» (там же: 124). Добавим, что критиковал западный рационализм в это же время сподвижник Хомякова — И. В. Киреевский, и данная критика проходит через всю русскую философию, особенно религиозную,

достигая апогея в творчестве В. С. Соловьева и продолжаясь в XX в., например, в работах Л. Шестова. Хомяков в этом ряду имел свою специфику, сопрягая критику рационализма с имевшей для него приоритетное значение взаимной любовью, ответственной за соборность. Тогда как в католичестве единство становится, по Хомякову, полу-духовным, в протестантстве оно механическое, а только в православии остается живая вера, живое единство и свобода.

Католичество обвиняется в вынужденном единстве в ущерб истине, повиновении авторитету, доведенному до принятия догмата о непогрешимости Папы. В нем единство церкви сменилось общеподданической зависимостью всех людей от всеобщей власти Рима. Критика догмата о непогрешимости Папы исходит у Хомякова из того, что истина не может принадлежать одному человеку, она соборна. Католичество есть противная природе тирания, которая вызвала незаконный бунт. Но единство без самовластия и свобода без бунта сохраняются в Предании церкви. Католичество создало себе искусственное единство без свободы, предоставив Папе власть над совестью своих приверженцев. Католики повинуются вере, пребывающей не в них, а вне их. У протестантов же нет единства. «Протестантство, разбитое на бесчисленное множество разбегающихся в разные стороны верований, есть не более как нестройный субъективизм» (там же: 150), а последний ведет к полному неверию. Таковы последствия торжества рационализма в религии. Католичество обвиняется в рационализме и волюнтаризме, а протестантантзм — в псевдотрадиционализме и в слепом поклонении букве. Им обоим недостает *закона нравственного*, который дает истинное единство церкви.

На Западе имеет место внешнее и наружное единство, но под его покровом таится разьединение. Объективный мир, по Хомякову, не может нормально развиваться ни в деятельности разобщенных между собой личностей, ни в их случайном согласии, ни в рабском отношении к чему-то внешнему. Только в православии существует свободное органичное единство, которое Алексей Степанович называет соборностью.

Обвинения идут и в противоположном направлении — от западных конфессий в отношении православия. Наиболее часты обвинения в цезарепапизме, но в данном случае можно припомнить и о расколе XVII в. в Русской православной церкви. Все это, несомненно, свидетельствует о том, что мы имеем дело с разными цивилизациями, и с этим нельзя не считаться. То, с какой последовательностью и настойчивостью проводятся данные обвинения, подчеркивает, что коренные различия действительно имеют место во всех сферах двух «сестринских» цивилизаций. Собственно, богословские работы Хомякова и родились из желания ответить европейским оппонентам. Желая обосновать свою позицию, Алексей Степанович порой выходил за рамки церковной догматики и этим доказывал свободный характер своего богословствования.

С точки зрения западной теологии пусть лучше правит религиозная, чем светская власть. Но для Хомякова церковь и не способна по своей природе и не должна навязывать свою власть ни народу, ни кесарю. Отвечая на обвинения русской церкви в цезарепапизме, Хомяков пишет, что произошло это уже после Петровских реформ и отсутствовало в более раннее время. «Когда русский народ... общим советом избрал Михаила Романова своим наследственным государем... народ вручил своему избраннику всю власть, которой облечен был сам во всех ее видах» (там же: 30), но царь, будучи главой народа в делах церковных, не призван править церковью. «Мы, — заключает Алексей Степанович, — думаем, что государь, как и всякий человек, может впасть в заблуждение» (там же: 31).

В своих богословских работах Хомяков больше критикует западные конфессии, но надо учитывать, что это были статьи, посланные за рубеж для защиты православия от нападков. О недостатках же собственной церкви Алексей Степанович открыто говорил в своих статьях, написанных в России, — о том, что независимость церкви была уничтожена еще до Петра перенесением престола патриаршего внутрь государства и последовавшей за этим возможности усиления вмешательства светской власти в дела церкви, об «усыплении» церкви умственным и духовным и т. д. Хомяков полагал, что русская иерархия была допущена до ниспадения в положение зависимости от светской власти, чтобы не подпасть искушению недолжного самомнения и гордыни. В отношении же западных конфессий Алексей Степанович оговаривался: «Я готов признать, что римская Церковь *независима*, но я безусловно отрицаю, что она обладала чем-либо похожим на церковную *свободу* — на *свободу духа*» (там же: 289).

Интересна аналогия между критикой католичества и протестантства как двух основных конфессий Запада и критикой Ф. М. Достоевским двух основных разновидностей европейского социализма — французского и немецкого. Эта аналогия имеет корни в признании тем и другим автором религиозной подоплеки всех сфер действительности и в убеждении, что формы социализма следуют из религиозных форм: русского социализма — из православия, а западного — из католичества и протестантства.

Из того, что церковь одна, следует, по Хомякову, что и истина одна. Она становится объективной и подтвержденной, когда все согласятся с нею. Как же достичь согласия, если истина эта внутренняя, обитающая в душах людей? Надо убедить всех, и полемика — средство убеждения. Участник спора должен добиться того, чтобы все признали его истину, а стало быть, должен быть убедительным. Отсюда цель и необходимость полемики, в которой Хомяков использовал сократовский метод майевтики. Конечно, сам по себе спор не в силах изменить сущностные черты индивидуально и национального характера и менталитета, разве что подействовать на отдельных слушателей и читателей, но польза от полемики именно в создании идеальных конструкций наподобие учения о соборности.

Хомяков наделяет церковь, прежде всего православную, характеристиками, из которых потом развилось учение о соборности. Своеобразие православного сознания — в его органичном демократизме, преобладании единства любви над единством авторитета, в возвышении внутренней свободы над внешним формализмом, нелюбви к государственности и праву. Церковь должна быть соборной, а от нее должны стать соборными и все другие сферы культуры и жизни. Этого труднее достичь западной цивилизации, в основе которой лежит разделяющая людей насильственность как главная ее черта, которая привела к индивидуалистическому обособлению людей, их разума и чувств. Существует соответствие между западными условиями жизни и западными конфессиями (мы употребляем это слово, тогда как Хомяков обычно католичество называет по-другому, оставляя слово «церковь» за церковью единой и употребляя прописную букву). Конечно, можно сказать, что в органической жизни тоже имеет место борьба, но Хомяков может возразить, что на человеческом уровне конкуренция все более уступает место кооперации и возникает мораль и сфера духа. Органичность социума требует гармонии, которая для Алексея Степановича близка к соборности. Конечно, ни конкуренцию, ни гармонию не следует абсолютизировать, но учение о соборности выступает в виде проекта, предпосылки которого существуют в действительности (сами цивилизации как понятия предстают в головах мыслителей как идеальные типы в смысле М. Вебера и теоретические приближения, а не как нечто

тождественное эмпирической реальности). К таковым идеальным конструкциям относится и учение о соборности.

УЧЕНИЕ О СОБОРНОСТИ

Учение о соборности является самой яркой и оригинальной частью разнообразного наследия Хомякова. Изложение данного учения сопровождается критикой основных западных конфессий и служит ответом на критику православия западными теологами, о чем речь шла ранее. Это скорее оригинальный фундаментальный проект, чем эмпирическое обобщение. Учение Хомякова свидетельствует о гениальной интуиции соборности, которую он узрел не в исторической действительности православной церкви, а за ней. «Соборность принадлежит умопостигаемому образу церкви, и в отношении к церкви эмпирической она есть долженствование. <...> Дух соборности присущ православию, и идея соборности, духовной коммюнитарности есть русская идея» (Бердяев, 1990: 187).

Учение о соборности — теоретическое следствие коллективизма и других черт, присущих русскому национальному характеру. «Соборность, — как определяет Лосский, — это свободное единство... основанное на единоклюнной любви к Христу и божественной праведности» (Лосский, 1991: 35). Создав концепцию церкви как живой органичной целостности, которая зиждется не на внешнем авторитете, подданстве и подчинении, а на индивидуальной свободе и взаимной любви людей между собой и с Богом, Хомяков обобщил ее на другие сферы общественного бытия и в результате получил учение о соборности. Основные понятия, использованные им, — это понятия любви, свободы, истины, веры, нравственности и единства. Из взаимодействия этих своеобразно интерпретированных понятий и строит Алексей Степанович свой собственный «идеальный собор», свод которого держится на его «замочном камне свода», *нравственном законе взаимной любви*. Итак, соборность — это особый тип взаимоотношений, при котором единство достигается на основе взаимной любви людей друг к другу и общей их любви к Богу. Чем сильнее любовь, тем выше степень соборности. Если Бог есть любовь, то он есть и свобода.

Многозначность этих двух основополагающих понятий и их важность для Хомякова требуют сказать о том, как он понимал эти хорошо всем знакомые слова. Слово «любить» (в отличие от слова «нравиться») заключает в себе, по Хомякову, понятие духовного самопожертвования, поднимаясь на степень «самоотрицающегося эгоизма». Оттого-то «любовь есть нравственнейшее чувство, к какому только способно духовное существо, высшее, к чему только может стремиться человек... высший закон, которым должно определяться отношение человека к человеку» (Хомяков, 1994а: 284). Любовь-агапэ сопоставляется Хомяковым с подвигом терпения. В одном из его самых известных стихотворений 1859 г. мы читаем:

Подвиг есть и в сраженьи,
Подвиг есть и в борьбе;
Высший подвиг в терпении,
Любви и мольбе.

Говоря о подвиге Ивана Сусанина, Алексей Степанович замечает: «Россия оттерпелась от беды в одном лице... так же, как она оттерпитя и вперед» (там же: 69).

Неправильно было бы считать Хомякова неисправимым идеалистом. Он пишет, что высший закон любви исполним для весьма малого числа избранных душ («Таково вну-

треннее тяготение эгоизма и сравнительная слабость добрых начал» (там же: 284)). Но сама природа и помогает человеку исполнить, хотя бы в несовершенной степени, этот закон. Кровная естественная связь придает «слабости человеческой столько сил, что она доходит (хотя, повторяю, в тесных пределах) до самоотрицания эгоизма, т. е. до искренней истинной и деятельной любви» (там же). Так природа и поддерживает эгоизм, и помогает преодолению его. Алексей Степанович преодолевает здесь антиномию отдельной и всеобщей любви, которая была камнем преткновения для многих мучающихся и не находящих правильного решения мыслителей. Хомяков делает отдельную любовь как бы залогом любви всеобщей, которая может наступить в будущем. Здесь подумаешь: а стоило ли русским мыслителям повторять азы новомодного западного утилитаризма, чтобы объяснить необходимость любви через разумный эгоизм, как делает Н. Г. Чернышевский, если его старший современник Хомяков объяснил ее наличие без применения понятия пользы. Тем более что сам Чернышевский отнюдь не стремился к собственной пользе, ведя, по словам Бердяева, чуть ли не святой образ жизни. Но чтобы это понять, должна спастись пелена эгоизма, что и пытается внушить Алексей Степанович.

Свобода для Хомякова — это не столько «свобода от», сколько «свобода для». Она включает добровольность принятия решений и противостоит насилию и авторитету как чему-то внешне накладываемому на индивида. «Мы свободны, потому что восхотел этого Бог и потому что завоевал нам свободу Христос свободой своего жертвоприношения» (Хомяков, 1994а: 181). Христос захотел, чтобы люди пришли к Богу сами, и для этого человеку дана свобода воли. «Закон Христов есть *свобода*... Христос зримый — это была бы истина навязанная, а она должна была усвоиться свободно. Христос зримый — это была бы истина внешняя, а она должна была стать для нас внутренней» (там же: 180). Соборность как внутреннее свободное единство возможна только при наличии свободы индивида и взаимной любви. «Мы были бы недостойны познать истину, если бы разумение ее приобретали не свободно, не подвигом и напряжением всех наших сил» (там же: 181), не делая собственный выбор «между любовью к Богу и эгоизмом, иными словами: между правдою и грехом» (там же: 168), выбор, обусловленный не свободным внушением нашей совести, просвещенной любовью, взаимно нас объединяющей.

Соборность представляет собой идеал человеческих взаимоотношений, стороны которого обладают свободой воли, но поскольку стремятся к одинаковым целям — обожению и социальной гармонии и вдохновлены любовью — свободно объединяются между собой. Соборность имеет место в церковной жизни, но те же самые принципы называются общинностью в быту и хозяйственной деятельности. Плод двух сил — свободы и единства — внутреннее совершенство и созерцание божественного, иначе — вера. Вера, по Хомякову, есть высшее знание, которое включает в себя все остальные. Принцип единства веры и знания — атрибут соборности и всей русской синтетической религиозной философии. Реальность воспринимается верой, которая лежит в основе истории народов, свободного духа и человеческого знания. Обладая ею, человек приобщается к истине и сам становится истинным. Как обрести веру? Для Хомякова вера есть функция воли как ядра нашего целостного духовного существа. «...Вера, испытующая тайны Божии, не есть веренье, а ведение; но ведение, не похожее на познание наше о внешнем мире. Она есть познание внутреннее... Она есть дар благодати Божией, она знаменует присутствие Духа истины в нас самих. Но единение земного человека с его Спасителем... становится совершенным только в той области,

где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан» (там же: 171).

Соборное преображение человека дает ему то познание истины, которое недостижимо другим путем. Познание предполагает не только зримый мир как объект, но и силу и чистоту органа зрения, всех органов чувств в их совокупности и души как целостности чувств. Истина лишь там, где святость взаимной любви во Христе, но беспорочная святость, как и полнота разумения, принадлежит, по Хомякову, лишь единству всех членов церкви.

Отдельные индивиды ищут истину, а принадлежит она полноте церкви. Алексей Степанович утверждает соборную онтологию и гносеологию, в соответствии с которыми сущим является конкретный целостный дух, открывающийся в нравственно-религиозном опыте соборному сознанию и разуму, внутри себя устроенному в полном согласии со всесущим разумом. Идея цельного знания, основанного на органической полноте жизни, — исходная для славянофильской философии. В качестве понятия, характеризующего интуитивное постижение истины в противоположность знанию рассудочному, Хомяков использовал слово «живознание». Он пишет о живом духе, живой мысли, живом языке, живой науке, живой вере, живой правде и т. п. Слово «жизнь» для Хомякова наполнено позитивным содержанием и противопоставляется рационализму, формализму и авторитету. В отличие от Сократа, для которого критерием истины служил логический вывод, для русского философа таковым критерием является согласие в святости, взаимная любовь, церковное общение христиан.

Интересно сопоставить методологию познания Хомякова с методологией современного научного исследования. В науке работает сообщество ученых, каждый из которых может провести какой-либо эксперимент и получить при одинаковых условиях тот же результат, как любой другой член сообщества. Одинаковость результатов обеспечивает интересубъективность получаемой истины, а залогом ее служит конвенция членов научного сообщества. Аналогично «мысль всей Церкви образуется гармоническим слиянием мыслей личных, просвещенных Божественной благодатью. Но и личная мысль не простая рефлексия анализирующего и рационализирующего духа; в ней всецело проявляется нравственное существо. Она приемлет научение не только словом, но всю полноту церковной жизни. Она не итог умозаключений, а совокупность разумных стремлений. Ей служит выражением не только силлогизм выговоренный или силлогизм в мысли, но и созерцание, и сердце сокрушенное, и смирение искреннее, и колена, преклоненные в горячей молитве» (там же: 181).

Хомяков сам был внутренне гармоничным человеком, и в текстах его разлита гармония, которая предохраняет от впадения в односторонности: гармония свободы и единства, отдельной и всеобщей любви, национальности и всемирности. Можно сказать, что гармония для него — это начало соборности. И здесь мы не можем не вспомнить Конфуция, то значение, которое он придавал человечности, семье и ритуалам. Соединение патриотичности и всечеловечности также входит в хомяковскую соборность, как и русский социализм, по Достоевскому.

В соборность как «согласие личных свобод» входит единство с Богом, дающее веру и истину. Критикуя единство принужденное и внешнее, Хомяков в то же время высоко ставит добровольное, истинное единство, «плод и проявление свободы, единство, которому основанием служит не научный рационализм и не произвольная условность учреждения, а нравственный закон взаимной любви и молитвы» (там же:

191). Соборность есть способ преодоления расщепления жизни социума и преодоления его насильственного объединения, новое слово для выражения древней истины.

Объективной основой соборности является свободный характер прихода человека к вере, подчеркнутый Достоевским в «Легенде о Великом инквизиторе». Так как вера существует в определенных институциональных рамках, обеспечивающих единство верующих, то здесь и сопрягаются свобода и единство как два основных атрибута соборности. То, насколько соборность реально воплощается в жизнь, зависит от традиций данной культуры, особенностей национального характера представителей данной цивилизации и внешних обстоятельств, накладываемых на развитие культуры (например, осложнения, вызываемые псевдоморфозом и т. п.).

В чем истоки и значение учения о соборности? Говоря о восточной церкви, Хомяков сокрушается: «...христианин, забывая человечество, просил только личного спасения <...> церковь, лишившись всякого действия и сохраняя только мертвую чистоту догмата, утратила сознание своих живых сил и память о своей высокой цели. Она продолжала скорбеть с человеком, утешать его, отстранять его от греховного мира; но она уже не помнила, что ей поручено созидать здание всего человечества» (Хомяков, 1988: 50). Помочь построить это здание (собор) и призвано учение «рыцаря церкви», основанное не на внешнем авторитете католичества и протестантском индивидуализме и замкнутости, не на формальном юридическом подходе, требующем договорных отношений и правовых гарантий, а на органических отношениях, основанных на доверии, любви и свободе. Хомяков не устает повторять, что церковь не авторитет, а жизнь христианина во Христе, живой организм, в котором обитают верующие.

В словаре В. Даля «соборно» означает сообща, общими силами, содействием, согласием (Даль, 1999: 142). Иногда это слово переводится как синодальный, кафедральный и даже общественный. Принципиальное значение имеет то, что славянские просветители Кирилл и Мефодий избрали слово «соборный» для перевода с греческого слова «кафолический» (всемирный) в Символе веры («Верую во единую соборную церковь»). По Хомякову, понятие соборности выражает идею собрания, не обязательно проводимого в каком-либо определенном месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. «Церковь кафолическая есть Церковь “согласно всему” или “согласно единству всех”, Церковь свободного единодушия, единодушия совершенного, Церковь, в которой нет больше народностей, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов» (Хомяков, 1994а: 242). Хомяков использовал слово «собор» и в смысле национального объединения, говоря, например, о «соборе сербов», о «соборе народном» (в этом же смысле в нашей стране конференции называются «Русский собор» и т. п.).

Н. Бердяев писал о славянофилах: «Им свойственна была патриархально-органическая теория общества. Основа общества — семья, и общество должно быть построено по типу семейственных отношений. Славянофилы очень семейственные, родовые люди» (Бердяев, 1990: 84). Это своеобразный конфуцианский подход, основанный на перенесении на государство черт, присущих семье, но при понимании принципиальных отличий государства от семьи. Соборность могла осуществляться прежде всего в семье, когда несколько живущих вместе поколений связывают родственные чувства, родители заботятся о детях, а дети почитают родителей. Здесь нет конкуренции, нет победителей и побежденных, уважается индивидуальная свобода — новый момент у славянофилов по сравнению с древнекитайским философом. Соборность в семье — это способ решения проблемы «отцов и детей», которые поднял в XIX в. И. С. Турге-

нев. Ф. М. Достоевский настойчиво писал об «обособленности», которую нужно преодолевать, и последний свой роман «Братья Карамазовы» посвятил «странному», т. е. разъединенному, семейству, в котором все живут разрозненно друг с другом. К преодолению этого как на семейном, так и на государственном уровне призвана русская идея и концепция соборности как братства людей во Христе. Идеалом семьи может служить, в частности, семья писателя С. Т. Аксакова, из которой вышли два выдающихся представителя славянофильского направления. Когда Хомяков говорит, что для достижения истинного единства не стоит пренебрегать следованием обрядам, то снова вспоминается Конфуций с его значением ритуалов.

Славянофилы принимали официозные основы России — православие, самодержавие, народность, и в каждое слово этой триады они вкладывали свое идеальное содержание. Становление идеи соборности началось в богословской сфере, что соответствует значению религии в русской жизни, но вышло за ее пределы и захватило хозяйственную, политическую, педагогическую и другие сферы. Соборность в общем плане относится к разнообразным отношениям между людьми, представляя собой идеал социального общежития. «Соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям» (Лосский, 1991: 42) — ценностям религиозной обрядовости, института собственности, хозяйственной деятельности, воспитания на основе любви и свободы (близкого к толстовской педагогике), ценностям научным.

Известна концепция М. М. Бахтина о полифонии как созданном Достоевским новым методе художественного творчества (Бахтин, 1979). Данную концепцию можно отнести не только к художественной культуре, но и к социальной жизни. Вообще литературоведение так же относится к реальности художественной ткани, как философия — к действительности, создавая идеальные конструкции, описывающие содержание произведений искусства, тогда как философия создает идеальные конструкции, описывающие объективную реальность. То, что в художественном произведении выступает как полифония, в социальной жизни называется плюрализмом, а оппонент полифонии — симфония — предстает как цивилизационное и (на более высоком уровне) глобальное единство — симфония отношений между нациями и цивилизациями. Это не рассматривает Бахтин, но есть у Достоевского, на основе анализа художественного творчества которого Бахтин создал концепцию полифонии. Идея симфонии предстает более высокой, чем идея полифонии, если только она преодолевает опасность впадения в монологизм. Так обнаруживается связь соборности и симфонии: легче объединять людей в свободное единство, если они согласны между собой. Согласный хор, возникающий ненасильственно, — это и есть главное в концепции Хомякова.

Соборна церковь, соборно искусство и уж тем более наука, которая творится сейчас все более мощными коллективами. «Художество... не есть произведение единичного духа, но произведение духа народного в одном каком-либо лице» (Хомяков, 1988: 154). Соборность в искусстве, науке, философии есть симфония. Хомяков соотносится с Бахтиным, идеи которого сформировались на критике Гегеля. Но Бахтин не провел различия между ложным единством гегелевской монологичности и истинным единством соборности, которая ведет к симфонии.

В пространном историософском труде «Семирамида» Хомяков делает вывод, что соборность есть свойство, присущее народам земледельческим, как и братство, отзывчивость, любовь, терпение и... перерождение. «Началом Запада была двойствен-

ность в жизни народа (завоеванные и завоеватели), и двойственность в понятии духовном: ибо односторонность римского определения единства в покорности (следовательно, единства внешнего) вызывала необходимо и вызвала отрицательную односторонность свободы в разномыслии <...> В нашем же духовном начале тождество свободы и единства (свободы в единстве и единства в свободе)» (там же: 143–144). Терпимость как главная, по Данилевскому (Данилевский, 1991: 187), черта русского человека тесно связана с соборностью, которая выражает суть русского бытия и не теряет своей актуальности ни в XX, ни в XXI в.

Высказывалась точка зрения, что и в недрах католической конфессии рождались взгляды подобные хомяковским и даже раньше его. Католические богословы определяли кафоличность как единство во множестве. Такие параллели очень симптоматичны. Важность понятия соборности в том, что в нем соединяются прекрасные слова — свобода, единство, вера, истина, нравственность. Их здесь больше, чем в лозунге Великой французской революции: «Свобода, равенство, братство». Соборность имеет как социальный, так и гносеологический и религиозный смысл. Она есть свободное единство, которое обеспечивается взаимной любовью людей и их любовью к Богу, что ведет к истинной вере, дает возможность познать истину и создает оптимальные условия жизни во всех ее сферах.

ЗНАЧЕНИЕ ОБЩИНЫ КАК РЕАЛЬНОСТИ РУССКОЙ ЖИЗНИ

Учение о соборности не случайно исходит из религиозных оснований, поскольку религиозные убеждения, по мнению славянофилов, лежат в основе отношения ко всем другим сферам бытия, в том числе традиционным хозяйственным формам русской жизни. «Хомяков придавал величайшее значение русской деревенской общине, миру с его сходками, принимающими единодушное решение, и его традиционной справедливостью в соответствии с обычаем, совестью и внутренней истиной», — писал Лосский (Лосский, 1991: 40). Взгляды Хомякова на русскую общину, с одной стороны, распространяли учение о соборности на более широкую, светскую область, а с другой — служили подкреплением его концепции реалиями социальной жизни. Связь между соборностью и общинностью пролегает через реальность церковной общины к сельской общине и промышленной артели.

Вопрос об общине Хомяков считал, бесспорно, самым важным из всех не только русских, но и вообще современных вопросов. Сельская община была для Алексея Степановича краеугольным камнем и основой существования России. «Община есть одно уцелевшее гражданское учреждение всей русской истории. Отними его, не останется ничего; из его же развития может развиваться целый гражданский мир» (Хомяков, 1988: 162). На протяжении своего тысячелетнего развития Россия была сельскохозяйственной страной, и главным принципом ее хозяйствования была община — совместное владение землей с переделом отдельных участков в зависимости от количества детей в ней. Принцип социальной справедливости соединился здесь с решением демографической проблемы, а в роли материнского капитала выступала земля, дававшая возможность дополнительного труда и заработка. С развитием промышленности община была дополнена производственной артелью, основанной на тех же принципах.

Хомяков обвиняет Запад в индивидуалистском устройстве общества. Разъединенность, по Алексею Степановичу, есть полное оскудение нравственных начал. «...Если, кроме эгоизма собственности, ничто не доступно человеку с детства, он будет окончательно не то чтобы дурной человек, а безнравственно-тупой человек; он одурет»

(там же: 164). Община лучше печется о нищих, чем любой налог в пользу бедных. Она полезна и с хозяйственной, и с нравственной точек зрения, уменьшая общественное зло. В общине «...взаимное вспоможение имеет уже характер не милостыни (которая вытекает из чувства христианского и, следовательно, не может быть предписана законом), не подаяния невольного, которое кладет скудный кусок нищему в рот для того только, чтоб он не вздумал взять себе пищу насильно, но обязанности общественной, истекающей из самого отношения товарищей друг к другу и обусловленной взаимною и общею пользою» (там же: 165).

Из сельскохозяйственной общины вырастает, по Хомякову, и промышленная артель, в которую «собираются люди, которые с малых лет уже жили по своим деревням жизнью общинною» (там же: 167). Принцип перехода от сельскохозяйственной общины к артели в промышленности — это столь любимое Хомяковым органическое развитие. Утопический фаланстер Ш. Фурье¹, в котором объединение промышленных и сельскохозяйственных работников построено на началах равноправия и отрицания частной собственности, по Хомякову, уже естественным образом реализовался в России.

Общинный быт специфичен для славян. Алексей Степанович называет Россию живой и органической общиной. Именно то, что Россия «не отреклась от веча, сходки, мира, общины, выборов, самопредставительства и прочих живых своих сил и живых выражений своей силы» (Хомяков, 2010: 236), помогло преодолеть Смутное время 1612 г. и превратить Россию в огромное могучее государство.

В своем идеологическом завещании «Послание к сербам» Хомяков советовал больше всего держаться всякого учреждения и всякого суда общинного, в котором больше правды, чем во всяком другом. «Мыслители западные вертятся в безысходном круге потому только, что идея общины им недоступна. Они не могут идти никак дальше ассоциации (дружины)» (Хомяков, 1988: 115). Аристократический режим воинственных народов чужд славянам, которые составляют земледельческую, мирную нацию. Существует четкая аналогия между отрицательным отношением Хомякова к авторитету церковной иерархии и к авторитету государства, использующего свою монополию на насилие. Соборная же общинность — это единогласие добровольное, а не принудительное.

Хомяков представляет реальную сельскую общину как прообраз идеальной соборности, которую он изобразил в своих богословских работах, ее подобие, обеспечивающее прогресс общества при гармонии общественного и личного начал. Русь приняла христианство «в силу того общинного начала, которым она жила, живет и без которого она жить не может <...> и сперва спасшая эти начала для самой себя, она теперь должна явиться их представительницею для целого мира. Таково ее призвание, ее удел в будущем» (там же: 203), поскольку «разумное развитие народа есть возведение до общечеловеческого значения того типа, который скрывается в самом корне народного бытия» (Хомяков, 2010: 244). Общинный принцип должен быть перенесен на всю жизнь: «...настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому» (Хомяков, 1988: 55).

Сейчас у нас много говорят о воспитании национальной идентичности. По Алексею Степанову, общественное воспитание должно во главу угла поставить изучение традиционных способов хозяйственного уклада, и прежде всего русской общины, поскольку нет форм общения «совершеннее нашего мира, с его общинностью поземель-

ного владения и с его открытым судом во всех делах гражданских, отчасти уголовных и даже семейных; ибо семья есть часть мира, но подсудная миру» (Хомяков, 1988: 215).

Интересно, что точка зрения видного представителя противоположного лагеря западника (ставшего к концу жизни «полуславянофилом») А. И. Герцена в вопросе о роли русской общины принципиально совпадала с взглядами Хомякова. «В лице Герцена западничество соприкасается со славянофильством. То же самое произойдет в анархизме Бакунина. Вообще левое, социалистическое, западничество будет более русским, более оригинальным в понимании путей России, чем более умеренное, либеральное западничество» (Бердяев, 1990: 95). Разочаровавшись в эгоистической замкнутости западного буржуа и увидев опасность мещанства в самом западном социализме, Герцен поверил в русского мужика, в русскую крестьянскую общину, благодаря которой можно, как он считал, минуя пути капиталистического развития, прийти к социализму. «Социализм Герцена был индивидуалистический, сейчас бы я сказал, персоналистический, и он думал, что это русский социализм. Он вышел из западнического лагеря, но защищает особые пути России» (там же: 98). Сходным было отношение к общине Н. Г. Чернышевского. В «Критике философских предубеждений против общинного землевладения» Николай Гаврилович пытался показать, как «можно миновать средний капиталистический период развития, доведя его до крайнего минимума, почти до нуля» (цит. по: Бердяев, 1990: 137).

Выдающийся русский ученый Д. И. Менделеев полагал: «...общинное крестьянское землевладение, господствующее в России, включает в себе начала, могущие в будущем иметь большое экономическое значение, так как общинники могут, при известных условиях, вести крупное хозяйство, допускающее множество улучшений. <...> Ближайшим русским идеалом, отвечающим наибольшему благосостоянию нашего народа, должно считать общину. <...> И к постепенному достижению этого идеала я не вижу ни одного существенного препятствия ни в быте народном, ни в общих русских условиях» (цит. по: Платонов, 2013: 14–15). Менделеев, по существу, поддерживал коммунистический идеал соединения преимуществ городской и сельской жизни, который был продекларирован в СССР, но не претворен в жизнь, уступив место безудержной урбанизации. То, что славянофил Хомяков, западник Герцен, революционный демократ Чернышевский и великий ученый Менделеев оказались заодно в вопросе о роли сельской общины, подтверждает утверждение Бердяева, который писал: «...социализм глубоко вкоренен в русской природе. Это выразалось уже в том, что русский народ не знал римских понятий о собственности. О московской России говорилось, что она не знала греха земельной собственности. <...> Русский народ самый коммюнитарный в мире народ, таковы русский быт, русские нравы» (Бердяев, 1990: 129, 130).

Признанием справедливости этих утверждений стали последствия попыток разрушить общину, которые предпринимались с конца XVIII в. В 1803 г. Александр I издал Указ о свободных хлебопашцах, имевший либерально-западнический характер. К 1840-м годам данный указ потерпел полный крах — западноевропейский принцип индивидуалистической хозяйственной деятельности разбился об общинный порядок русского крестьянского хозяйства. В 1889 г. была учреждена должность земского начальника, в чьи обязанности входил контроль над жизнью общин. Тем самым уничтожался многовековой суверенитет крестьянского общинного самоуправления, волостного суда и т. п. В 1903 г. был отменен один из основополагающих принципов общины — круговая порука.

Наконец, в 1906 г. был принят царский указ, согласно которому каждый домохозяин, владеющий надельной землей в общине, имел право требовать укрепления в его личную собственность имеющейся у него земли. Но лишь небольшая часть из 75% русских крестьян, которые в начале XX в. жили в условиях общины, согласилась выйти из нее, и последняя просуществовала до середины 1930-х годов, когда была официально ликвидирована при введении советской колхозной системы. Одним из главных побудительных мотивов разрушения общины, как сказал премьер-министр П. А. Столыпин в речи, произнесенной в Государственной думе в 1907 г., служит желание создать класс индивидуальных собственников земли с тем, чтобы раскрепостить инициативу крестьян и увеличить производительность сельскохозяйственного труда. Предполагалось, что класс собственников, созданный на руинах общины, предотвратит повторение русской революции 1905–1907 гг. Заканчивалось выступление премьер-министра знаменитыми словами: «Им нужны великие потрясения, нам нужна великая Россия» (Столыпин, 1991: 96).

Спустя 10 лет начались великие потрясения — русская революция и Гражданская война. Некоторые исследователи считают, что период между царским указом и революцией был слишком мал, чтобы проявились положительные результаты столыпинской реформы. Есть и иная точка зрения. По мнению славянофилов, части западников (например, Герцена), революционных демократов (таких, как Чернышевский) и Л. Н. Толстого, разрушение общины было бы непоправимой ошибкой. Об этом Л. Н. Толстой написал два письма П. А. Столыпину. Царский премьер-министр хотел сделать крестьян частными собственниками, а Лев Николаевич писал ему, что право земельной собственности есть вековая, древняя несправедливость и не следует поощрять крестьян в пользовании этим правом. «...Право владения как собственностью хотя бы одним осмьинником земли, будь владелец распрокрестьянин, так же незаконно и преступно, как владение богачом или царем миллионом десятин» (Толстой, 1996: 229). Попытку успокоить население тем, чтобы, уничтожив общину, образовать мелкую земельную собственность, Толстой назвал земельным насилием, тогда как нужно признать землю равной собственностью всего народа. Столыпин написал в ответ, что обладание собственностью есть прирожденное и неистребимое свойство человеческой природы, на что Лев Николаевич ответил во втором письме, что истинное право собственности есть право собственности на произведения своего труда. Кстати, о славянофилах, и в частности Хомякове, Лев Николаевич говорил с воодушевлением и с таким уважением, с каким, по воспоминаниям Маковицкого, он не говорил ни о ком, кроме как о русском народе, декабристах и Герцене (там же: 250).

Ликвидация общины давала части населения России собственность, но отдаляла всех от соборности. Может быть, с точки зрения экономической эффективности это было выгодно, но с точки зрения социальной эффективности (такое различие проводит А. А. Зиновьев) данное решение было ошибочно. О негативных последствиях своей реформы Столыпин даже не упоминал. Конечно, у сельской общины были свои отрицательные стороны, но положительные преобладали. Разрушение вековых условий русского общежития не отдалило, а приблизило революцию. Коллективизация сельского хозяйства в начале 1930-х годов была частичным восстановлением русской общины с ее коллективным владением землей, но при жестком руководстве ею со стороны государства. Распад СССР в 1991 г. привел к слому колхозного строя, но официальным надеждам на развитие фермерских хозяйств не суждено было сбыться. Все происшедшее свидетельствует о важности общины в русском мироустройстве не

только с хозяйственной, но и с социальной точки зрения и, соответственно, о значении соборности в русской цивилизации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вернемся к Хомякову. Он не был бы основателем славянофильства, если бы не верил в лучшие инстинкты русской души, образованной и облагороженной христианством. По мнению Алексея Степановича, дух мирной общины, а не дух воинственной дружины создает русскую историю. «...Перед Западом мы имеем выгоды неисчислимые. На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщения» (Хомяков, 1988: 55). Давая общую оценку взглядам Хомякова, Лосский пишет: «Россия призвана, по его словам, стать в центре деятельности мировой цивилизации <...> пойдет дальше Европы в вопросах достижения общественной справедливости», благодаря «смирности русского народа, его набожности и любви к идеалам святости, его склонности к общественной организации в форме деревенской общины или артели, основанной на обязанности взаимопомощи» (Лосский, 1991: 41, 40).

Учение о соборности обнаруживает свою особую значимость для ситуации начала XXI в. Мир по-прежнему идет в направлении «разбожествления» (К. Ясперс) и расчеловечивания, и пока этот процесс продолжается, учение «рыцаря церкви» будет актуально. Хомяков наметил основные вехи «дорожной карты» обретения соборности, и мы можем продвигаться по этому пути в современном духовном и социальном лабиринте, обходя те препятствия, которые повседневно встречаются на пути к солидарности и справедливости.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Самодостаточная коммуна утопического учения французского философа Ш. Фурье (1772–1837).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бахтин, М. М. (1979) Проблемы поэтики Достоевского. М. : Советская Россия. 318 с.
- Бердяев, Н. А. (1912) Алексей Степанович Хомяков. М. : Век. 250 с.
- Бердяев, Н. А. (1990) Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М. : Наука. 528 с. С. 43–271.
- Даль, В. И. (1999) Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. М. : Русский язык. Т. 4. 688 с.
- Данилевский, Н. Я. (1991) Россия и Европа. М. : Книга. 574 с.
- Зеньковский, В. В. (1991) История русской философии : в 2 т. Л. : ЭГО. Т. 1. Ч. 1. 222 с.
- Лосский, Н. О. (1991) История русской философии. М. : Советский писатель. 479 с.
- Платонов, О. А. (2013) Предисловие // Русская община / отв. ред. О. А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации. 1376 с. С. 5–20.
- Столыпин, П. А. (1991) Нам нужна великая Россия. М. : Молодая гвардия. 411 с.
- Толстой, Л. Н. (1996) Два письма Столыпину // Толстовский листок. Вып. 8. М. ; СПб. : Фонд «За выживание и развитие человечества». 277 с.
- Хомяков, А. С. (1886) Полное собрание сочинений. М. : Университетская типография. Т. 2. 492 с.
- Хомяков, А. С. (1988) О старом и новом. Статьи и очерки. М. : Современник. 462 с.
- Хомяков, А. С. (1994а) Полемиические сочинения на французском языке // Хомяков, А. С. Сочинения : в 2 т. М. : Московский философский фонд ; издательство «Медиум» ; журнал «Вопросы философии». Т. 2. 478 с. С. 25–308.

Хомяков, А. С. (1994b) Церковь одна // Хомяков, А. С. Сочинения : в 2 т. М. : Московский философский фонд ; издательство «Медиум» ; журнал «Вопросы философии». Т. 2. 478 с. С. 5–23.

Хомяков, А. С. (1994c) Семирамида // Хомяков, А. С. Сочинения : в 2 т. М. : Московский философский фонд ; издательство «Медиум» ; журнал «Вопросы философии». Т. 1. 590 с. С. 15–449.

Хомяков, А. С. (2010) Замечания на статью Г. Соловьева «Шлецер и антиисторическое направление» // Хомяков, А. С., Киреевский, И. В. Избранные сочинения / сост., автор вступ. ст. и коммент. Н. И. Цимбаев. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 544 с. С. 229–244.

Дата поступления: 15.02.2017 г.

A. S. KHOMYAKOV: DOCTRINE ON «SOBORNOST» (COLLEGIALITY)
AND RUSSIAN COMMUNITY

A. A. GORELOV

INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Regrettably, contemporary discussions about the development paths of Russian civilization pay very little attention both to the original Slavophil division of Russian philosophy, and to the work of one of its founders A. S. Khomyakov. He anticipated the need for change in social relationships of Russia's society and the strengthening of its economic foundation — rural community. The article presents the analysis of his doctrine on collegiality and his views on the role of the church and rural community.

Khomyakov asserts that the church must be based on collegiality as a free unity of believers. He criticizes Catholicism for being based on the external authority of the Pope instead; Protestantism for the absence of proper unity. In relation to Orthodoxy, he also considers it to be far from the ideal of collegiality. In his studies Khomyakov substantiates that it is solely collegiality that can provide true faith, integral knowledge and serve as a criterion of truth.

In Khomyakov's opinion, the empiric prototype of collegial lifestyle is the rural community, in which self-government is combined with social justice, forming a civilization basis for what was named Russian socialism. This idea gained sympathy of left-wing pro-Westerners, revolutionary democrats, writers, such as F. M. Dostoyevsky and L. N. Tolstoy, and also scientist D. I. Mendeleev. The latter supposed that neither the folk lifestyle, nor the overall conditions in Russia could put obstacles on the way to the assimilation of the communal principle with agriculture and industry on the whole.

Keywords: A. S. Khomyakov; slavophilism; church; Orthodoxy; Catholicism; Protestantism; collegiality; Russian philosophy; 19th century

REFERENCES

Bakhtin, M. M. (1979) *Problemy poetiki Dostoevskogo*. Moscow, Sovetskaia Rossiia. 318 p. (In Russ.).

Berdiaev, N. A. (1912) *Aleksei Stepanovich Khomiakov*. Moscow, Vek. 250 p. (In Russ.).

Berdiaev, N. A. (1990) Russkaia ideia. Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka. In: *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture*. Moscow, Nauka. 528 p. Pp. 43–271. (In Russ.).

Dal', V. I. (1999) *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka* : in 4 vol. Moscow, Russkii iazyk. Vol. 4. 688 p. (In Russ.).

Danilevskii, N. Ia. (1991) *Rossia i Evropa*. Moscow, Kniga. 574 p. (In Russ.).

Zen'kovskii, V. V. (1991) *Istoriia russkoi filosofii* : in 2 vol. Leningrsd, EGO. Vol. 1, issue 1. 222 p. (In Russ.).

Losskii, N. O. (1991) *Istoriia russkoi filosofii*. Moscow, Sovetskii pisatel'. 479 p. (In Russ.).

Platonov, O. A. (2013) Predislovie. In: *Russkaia obschchina*, ed. O. A. Platonov. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii. 1376 p. Pp. 5–20. (In Russ.).

- Stolypin, P. A. (1991) *Nam nuzbna velikaia Rossiia*. Moscow, Molodaia gvardiia. 411 p. (In Russ.).
- Tolstoi, L. N. (1996) Dva pis'ma Stolypinu. In: *Tolstovskii listok*. Vol. 8. Moscow, St. Petersburg, Fond «Za vyzhivanie i razvitie chelovechestva». 277 p. (In Russ.).
- Khomiakov, A. S. (1886) *Polnoe sobranie sochinenii*. Moscow, Universitetskaia tipografiia. T. 2. 492 p. (In Russ.).
- Khomiakov, A. S. (1988) *O starom i novom. Stat'i i ocherki*. Moscow, Sovremennik. 462 p. (In Russ.).
- Khomiakov, A. S. (1994a) Polemicheskie sochineniia na frantsuzskom iazyke. In: Khomiakov, A. S. *Sochineniia* : in 2 vol. Moscow, Moskovskii filosofskii fond, «Medium», «Voprosy filosofii». Vol. 2. 478 p. Pp. 25–308. (In Russ.).
- Khomiakov, A. S. (1994b) Tserkov' odna. In: Khomiakov, A. S. *Sochineniia* : in 2 vol. Moscow, Moskovskii filosofskii fond, «Medium», «Voprosy filosofii». Vol. 2. 478 p. Pp. 5–23. (In Russ.).
- Khomiakov, A. S. (1994s) Semiramida. In: Khomiakov, A. S. *Sochineniia* : in 2 vol. Moscow, Moskovskii filosofskii fond, «Medium», «Voprosy filosofii». Vol. 1. 590 p. Pp. 15–449. (In Russ.).
- Khomiakov, A. S. (2010) Zamechaniia na stat'iu G. Solov'eva «Shletser i antiistoricheskoe napravlenie». In: Khomiakov, A. S., Kireevskii, I. V. *Izbrannye sochineniia*, comp. N. I. Tsimbaev. Moscow, Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN). 544 p. Pp. 229–244. (In Russ.).

Submission date: 15.02.2017.

Горелов Анатолий Алексеевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: 109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12. Тел.: +7(495) 697 91 28. Эл. адрес: evolepis@iph.ras.ru

Gorelov Anatoly Alekseevich, Doctor of Philosophy, Chief Research Scientist, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Postal address: 12, Goncharnaya St., Moscow, Russian Federation 109240. Tel.: +7(495) 697-91-28. E-mail: evolepis@iph.ras.ru