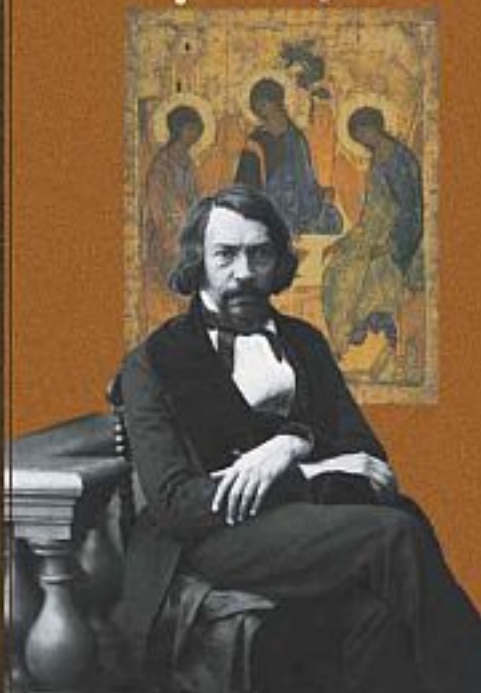


А. С. Хомяков—
ТОМ II
мыслитель,
поэт,
публицист

ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР



Борис Тарасов

**А. С. Хомяков – мыслитель,
поэт, публицист. Т. 2**

«Языки Славянской Культуры»

2007

Тарасов Б. Н.

А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т. 2 /
Б. Н. Тарасов — «Языки Славянской Культуры», 2007

Предлагаемое издание включает в себя материалы международной конференции, посвященной двухсотлетию одного из основателей славянофильства, выдающемуся русскому мыслителю, поэту, публицисту А. С. Хомякову и состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в Москве, в Литературном институте им. А. М. Горького. В двухтомнике публикуются доклады и статьи по вопросам богословия, философии, истории, социологии, славяноведения, эстетики, общественной мысли, литературы, поэзии исследователей из ведущих академических институтов и вузов России, а также из Украины, Латвии, Литвы, Сербии, Хорватии, Франции, Италии, Германии, Финляндии. Своеобразие личности и мировоззрения Хомякова, проблематика его деятельности и творчества рассматриваются в актуальном современном контексте.

© Тарасов Б. Н., 2007

© Языки Славянской Культуры, 2007

Содержание

| | |
|-----------------------------------|----|
| Раздел 5 | 6 |
| И. А. Есаулов | 6 |
| В. И. Холодный | 11 |
| В. Меденица | 18 |
| I | 18 |
| II | 21 |
| III | 26 |
| О. Б. Ионайтис | 30 |
| Е. Целма | 32 |
| Н. Видмарович | 37 |
| М. Е. Крошнева | 44 |
| С. И. Орехов | 47 |
| Раздел 6 | 50 |
| К. М. Долгов | 50 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 53 |

**А. С. Хомяков – мыслитель,
поэт, публицист**

*Сборник статей по материалам
международной научной конференции,
состоявшейся 14-17 апреля 2004
года в г. Москве в литературном
институте им. А. М. Горького*
Том II



Раздел 5

Понятие «соборность» в творчестве А. С. Хомякова, его религиозный и культурно-цивилизационный смысл

И. А. Есаулов

Соборность в философии А. С. Хомякова и современная Россия

Существуют две крайности в толковании соборности. Согласно одной из них, соборность – антоним индивидуализма (прежде всего западного) и практически совпадает с «мы-сознанием», а потому является синонимом коллективизма. В этом контексте общинное миропонимание и соборная общность являются синонимами. Подобное представление широко распространено – особенно в массовом сознании. Против отождествления русского мировидения и советского коллективизма весьма решительно выступала христиански ориентированная первая русская эмиграция, но ее голос не был услышан, поскольку «услышать» его означало признать направленный против исторической России характер новой власти.

Согласно другой крайности, которой настойчиво придерживается С. С. Хоружий, соборность принадлежит исключительно области экклезиологии и не имеет никакого отношения к общественному устройству и вообще к эмпирическому бытию. В таком случае следует признать, что буквально все русские философы – от Франка и Булгакова до Лосева – неверно трактовали соборность у Хомякова.

Десять лет назад я уже полемизировал с подобным стерильно-экклезиологическим подходом¹. Приходится вернуться к этой полемике. Сомнителен уже исходный постулат, согласно которому идея соборности «в своем появлении была неразрывно связана с единственным именем – Хомякова»². Это верно лишь в том смысле, что русский философ сумел *эксплицировать* (хотя и не в виде законченной и проработанной в деталях философской системы) то, что было в духовной жизни с тех пор, как существует христианство. В русской же оригинальной словесности это начало проявилось уже в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Заслуга Хомякова в другом: он смог – в итоге напряженного «умного делания» – дать формулу глубинной сути православной религиозности, а отнюдь не «изобрел» ее: «единство <...> органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»³. Вряд ли случайно, что эта формулировка возникла только в эпоху расцвета русской словесности – в XIX веке. Необходима была особая смелость, чтобы заявить: «одно это слово содержит в себе целое исповедание веры»⁴.

Соборность, по Хомякову, – это «единство по благодати Божией, а не человеческому установлению»⁵. Поэтому без обращения к Слову митрополита Илариона, в котором дано ценностное противопоставление Закона и Благодати, укорененность Хомякова в большом времени русской православной традиции будет не вполне очевидной, а анализ соборного видения неполным.

¹ См.: Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995.

² Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности // Вестник русского христианского движения. 1991. № 162–163. С. 86.

³ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Прага, 1867. Т. 2. С. 101.

⁴ Там же. С. 282.

⁵ Там же. С. 217.

Следует подчеркнуть отмеченный еще о. Г. Флоровским «опытный характер богословствования»⁶ Хомякова: его творчество основывается на личном церковном опыте. Понятие о соборности у Хомякова выходит далеко за пределы «чистого» богословия или философии, охватывая всю область русской культуры. Для самого Хомякова благодатная основа соборности является вдохновляющим его гарантом будущего России.

По мнению современного исследователя, в послехомяковскую эпоху «соборность неуклонно, все сильнее и откровеннее заземлялась <...> и низводилась до простого социального и органического принципа». В этом процессе «вырождения соборности» исследователь видит «суть идейной эволюции славянофильства»⁷. За подтверждением своей мысли С. С. Хоружий обращается к авторитету о. Г. Флоровского, приводя следующее его суждение: «в увлечении идеалом фаланстера или коммуны нетрудно распознать подсознательную и заблудившуюся жажду соборности»⁸.

Однако современный исследователь недостаточно внимателен к контексту, из которого он извлекает это суждение. Г. Флоровский говорит отнюдь не о губительном для соборности «заземлении», приведшем к тому, что церковная категория становится категорией мирской. Напротив, философ подчеркивает не «заземленный», а именно религиозный характер «увлеченный» идеалом коммуны. Только религиозность, порождающая этот «идеал», не является православной. Именно потому ее невозможно считать развитием православной соборности, но только лишь «заблудившейся жадой» ее. Русский философ в труде, посвященном судьбам соборности, говорит о характерной «жажде» Д. И. Писарева, «решающую роль» в формировании которой сыграл кружок Трескина, который «напоминает александрийских мистиков и масонов»; упоминает Н. Г. Чернышевского, который «просто перешел к другому “катехизису”, по Фейербаху»; прямо замечает, что «только созданием новой религии можно было закрепить этот припадочный энтузиазм»; цитирует О. В. Аптекмана, уверявшего, что «только религия – религия сердца – может дать человечеству счастье», и добавляет: «это была часто религия очень странная», «проповедь какой-то гуманистической религии, почти апофеоз человека, – “Все мы богочеловеки”»⁹.

В этих суждениях нет аргументов, подтверждающих тезис С. С. Хоружего о «заземленности» соборности как причине ее «вырождения». Аргументация о. Г. Флоровского убеждает в другом: подспудно свершалось не замещение «идеального» начала «материальным», земным, но подмена одного типа духовности (православия с его «душой» – соборностью) каким-то иным – очевидно нехристианским – типом религиозности и религиозного сознания. Пусть это, по мысли православного философа, «религия очень странная», но она в качестве таковой не перестает быть религией особого типа, а не «заземленной» разновидностью (или эволюцией) православной соборности.

Поскольку Хомяков не «открыл» неведомую ранее соборность как ядро православного христианства, а лишь сформулировал ее в качестве таковой, можно констатировать именно глобальную подмену соборности чем-то иным и внешним по отношению к православной духовности, которая началась задолго до провозглашения «какой-то гуманистической религии», а завершилась советским обвалом и уже совершенно открытым насильственным искоренением православной основы жизни и культуры. Советская Россия, законодательно отвергнувшая православное прошлое, является в этом смысле только своего рода вершиной общего процесса дехристианизации, с особой brutality и религиозным пылом утвердившегося в пределах бывшей Российской империи.

⁶ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 275.

⁷ Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности. С. 98–99.

⁸ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 295.

⁹ Там же. С. 292, 293, 294, 295.

Совершенно неправомерно жестко противопоставлять общинность и соборность. Хомяков, конечно же, никогда не отождествлял эти два начала. Однако он усматривал православную соборную основу общинности и отнюдь не отделял, как это представляется С. С. Хоружему, «непереходимой гранью» «дело человеческое, мирское» и «благодатное»¹⁰. Убеждение в непереходимости грани между благодатью и миром означает невозможность самого проникновения идеи соборности в жизнь, оставляет ее в сфере чистого духа, необремененного воплощением; в конечном итоге это убеждение означает невозможность воцерковления жизни. Подобное «гностическое» воззрение, якобы разделяемое Хомяковым, в сущности означает изъятие учения о соборности из православной традиции и рассмотрение его в каком-то ином контексте.

Насколько неверно по сути это жесткое противопоставление, приписываемое Хомякову, можно судить хотя бы по характерному для православного сознания убеждению в отсутствии именно «непереходимой» грани между видимой церковью (церковью, так сказать, «эмпирической») и Церковью невидимой – торжествующей на небе. Напротив, единство церкви «является абсолютным: нет видимой и невидимой церкви, небесной и земной, а есть единая Христова Церковь, которая в полноте своего единства существует или пребывает в каждой местной церкви»¹¹. Конечно, из того факта, что «невидимая церковь полностью проявляет себя в видимой»¹² (отсюда и возможна полнота причастия), отнюдь не следует «смешение» мирской общинности и благодатной соборности, но именно благодатная основа соборности является небесным ориентиром для земной общины.

Многие идеи Хомякова находятся не позади нас, а впереди нас, как и вообще идеи первого ряда мыслителей «славянофильской» (национальной) ориентации. Парадоксальным образом в XXI веке многие их положения – в том числе и учение о соборности – обретают более понятный и актуальный смысл, становятся более значимыми для нашего Отечества, нежели в период «малого времени» земной жизни Хомякова и его соратников. Дело в том, что современники и не могли в должной степени оценить меру их проницательности: было еще слишком рано, решающие испытания для страны еще не наступили – их пророчили в прямо противоположном действительности направлении. Так, Д. С. Мережковский в начале XX века витийствовал о «грядущем Хаме», у которого якобы три лица: самодержавия, православия и «черной сотни». Хотя он ежедневно мог созерцать не гипотетически-ужасных, а вполне реальных «хамов», которые в самом скором времени стали сокрушать как раз самодержавие, православие и, по образному выражению А. И. Солженицына, ломать хребет самого русского народа.

Хомяков жил и творил в совершенно иное, несравнимо более стабильное для государства Российского время, когда, казалось бы, невозможно было и ожидать тех вакханалий, которые и сегодня продолжают сотрясать государственное тело бывшей империи. Однако ряд его положений более продуктивно рассматривать в «большом времени» мировой истории, далеко не сводимом к хомяковской полемике с протестантизмом и католицизмом.

Современная Россия захвачена общим процессом дехристианизации, который происходит уже не на уровне внешнего насилия, как в советские десятилетия, а на уровне разрушения целостности сознания. В этом контексте следует пересмотреть актуальность старой оппозиции «индивидуализм – соборность», которая давно уже перестала быть репрезентативной для характеристики отношений Запад – Россия. Лишь по инертности мышления этот инструментальный все еще широко используется.

Индивидуализм исходит из неработающего постулата о действительности индивида, тогда как культурное пространство и России, и Запада давно уже охвачено процессом дивидизации.

¹⁰ Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности. С. 98.

¹¹ Афанасьев Н. Власть любви: К проблеме права и благодати // Православная мысль: Труды Православного богословского института в Париже. Париж, 1941. Вып. 14. С. 9.

¹² Там же. С. 10.

Дивидизация может быть понята как предельный результат распада личности, как третья и последняя ступень «смерти» субъекта. Так, Жак Лакан обосновал постулат о человеке как о децентрированном субъекте, который перестает быть целостным и неделимым, т. е. индивидом, а становится дивидом – фрагментированной личностью Новейшего времени, не имеющей ни внутренней свободы, ни личностного стержня, точкой приложения могущественных социальных и биологических сил. Речь идет о специфической нестабильности человеческого «я», о том, что его разные стороны лишь условно соединяются вместе, объединяются внешним знаком случайным, а отнюдь не промыслительным, именем дивидизируемой персоны. Дивид – это то, что остается от прежней личности эпохи Нового времени. Дивидизация – сам процесс финального раздробления личности.

С позиций «левого» интеллектуального сознания, дивидизация может быть понята как своего рода финальное освобождение: от ядра личности, от лика как последней константы логоцентризма. Когда в фильме Марины де Ван «В моей коже» героиня физически пожирает небольшими кусочками саму себя – это и есть как бы предельное освобождение от постылой целостности личности, уже не только на уровне духа, но и на уровне тела.

Процессу дивидизации (а вовсе не индивидуализма) может противостоять именно соборность, как раз в понимании, представленном у Хомякова. Индивидуализм как таковой, по видимому, завершился или завершается – как доминантный вектор западноевропейской культуры Нового времени. После «смерти Бога» у Ницше и «смерти автора» у Мишеля Фуко и Ролана Барта становится ясно, что человек как личность не смог удержаться на освобожденном от всяких авторитарных напластований пьедестале. Разрушение иллюзии существования изолированной и самодостаточной индивидуальности осознано постмодернизмом, однако позитивность этого осознания ослаблена имплицитно предлагаемыми путями выхода из тупика бессубъектности. Выход за пределы разросшегося, а затем и взорвавшегося «Я» видится такими теоретиками постмодернизма, как Юлия Кристева, на путях свободного «Мы» в карнавальном коллективизме, отличающегося безличностью и анонимностью. Новая каста вершителей судеб мира тоже говорит от имени коллективного, но столь же безлично-анонимного «общечеловеческого», но на деле весьма определенного «мы».

Таким образом, самодостаточная личность не может удержаться в суверенных пределах и либо скатывается к безличности «мы» (что нам как раз уже известно хорошо по советскому опыту, но плохо – так называемому «свободному миру»), либо же получает надежду на такое «сверх-Я», которое близко тому началу, какое ранний А. Ф. Лосев определил как Абсолютную Личность и которое в русской традиции определяется как соборность.

Что же касается задачи построения правового общества в России, принципиально отчужденного от православных русских корней, то она является в такой же степени насилием над русским сознанием, как и провозглашаемая ранее задача построения общества коммунистического: то и другое – типичные продукты утопического мышления. В каждом из этих двух вариантов нехристианский по своему происхождению дух Закона и законничества теснит и попирает Благодать. Однако иерархия ценностей, четко сформулированная автором «Слова о Законе и Благодати» и выраженная в философии соборности Хомякова, является ядром русской христианской культуры как таковой на протяжении всей тысячелетней истории России. Открыто декларируемые ныне призывы перейти не просто к иной, а к прямо противоположной иерархии ценностей будут означать, если они реально утвердятся и будут доминировать в российской жизни, фактическое завершение русской истории как таковой, финал существования православного типа культуры в России.

Если для дальнейшего развития прогресса (трактуемого с «пролетарских», «либеральных» либо «демократических» позиций) требуется, как все яснее становится, вовсе не безоговорочная капитуляция советского коммунизма (который, согласно постоянным обвинениям левых западных и отечественных интеллектуалов, «искажил», т. е. «русифицировал» марксизм,

либо же вот-вот собирался его преступно «русифицировать»), а отречение от самой православной сущности, то внимательное изучение философии Хомякова для каждого русского интеллектуала может неожиданно стать гораздо более действенным «противоядием», нежели чтение весьма воинственных, но зачастую поверхностных современных «патриотических» опусов, по самой своей публицистически-политической природе погруженных в быстропроходящее настоящее.

В. И. Холодный

А. С. Хомяков как провидец третьего этапа соборной эволюции человечества

На различных конференциях и в устных беседах я предлагал отметить двухсотлетний юбилей А. С. Хомякова как антиглобалистское мероприятие. Однако философская общественность на данное предложение никак не реагировала. Подобную ситуацию можно считать вполне закономерной в условиях доминирования индифферентного и проамериканского умонастроения в сфере интеллектуалов и деловых людей. Однако только этим фактором ситуацию не объяснить, поскольку имеется в нашей стране и почвенническая интеллигенция, антиглобалистски и патриотически настроенная. Просто еще не наступило время для восприятия жизнетворчества русского мыслителя как провиденции всемирного значения. Юбилей мог превратиться в масштабное событие для России и мира, если бы мы признали, что русский мыслитель – личность харизматическая и его спонтанные прозрения будут предопределять миротворческую продуктивность философских и практических ценностных поисков не только наступившего XXI века, но и всего третьего тысячелетия.

Следует отметить, что большинство теоретиков, и многие философы в том числе, мыслят в пределах или эмпирической, или рационалистической парадигмы. А харизму и идеи А. С. Хомякова можно воспринять исключительно с позиций соборно-феноменологической парадигмы, в сфере которой и на уровне которой рождались его идеи. Поэтому необходимо дать краткую сравнительную характеристику названным трем парадигмам (уровням понимания).

Эмпирическое понимание традиционно рассматривается как объективное отражение бытия. Однако еще элеаты объявили чувственное знание субъективным мнением. А в XVIII веке Д. Юм пришел к одностороннему и вместе с тем классическому выводу, что человеку доступно только эмпирическое знание, которое фиксирует исключительно опыт человеческой жизнедеятельности и никакого отношения не имеет к объективной реальности. Юмовская позиция по-разному интерпретировалась в философии И. Канта, кантианстве, сциентистских направлениях и естествознании. В итоге выработалось представление об эмпирической картине мира как о субъективном понимании реальности, обусловленном человеческими органами чувств, практическим и познавательным опытом общества. Наряду с этим эмпирическая картина мира трактуется и как субъект-объектная реальность.

Правомернее, на мой взгляд, эмпирическое понимание считать сугубо субъективным, а не объективным или субъект-объектным. Таким субъективным пониманием, которое фиксирует пространственно объективированную и меняющуюся во времени реальность, сотворенную органами чувств и преобразованную в процессе житейского и умозрительного опыта в предельно отчужденную символическую модель бытия. Существующее независимо от сознания и других отражательных возможностей человека, объективное Бытие является идеальным (внепространственным и вневременным) феноменом, который адекватно не фиксируется ни эмпирически, ни логически. Гипотетически Бытие можно считать Вечностью, не обладающей сознанием, но представляющей собой универсальное Понимание. Вечность присутствует везде и всегда, образуя тем самым целостную систему различных вариантов одного и того же универсального Понимания. Именно эта система и есть многообразие мира, не доступное в своей адекватности человеческому сознанию. На эмпирическом уровне Вечность и ее проявления воспринимаются как многообъектный и внутри себя подвижный целостный космос.

Не предельно, но достаточно отчужденным от Вечности следует считать и рационалистическое понимание, родоначальниками которого, но уже не опосредованными, а прямыми, также являются элеаты. Рационализм – это субъект-объектное понимание, сотворенное

человеческим мыслительным процессом и объективированное в универсальных математических и диалектических понятиях. Рафинированный рационализм отстраняется от эмпирической объектной картины мира и представляет собой отчужденную рефлексию Вечности как универсальное Понимание. В свою очередь, рафинированный иррационализм радикалистски выступил против отчужденного характера рационализма и попытался осуществить феноменологическую рефлексию человека не как родового явления, а как уникальности внутреннего существования (самопонимания) отдельной личности.

Иррационализм и, прежде всего, современный экзистенциализм – это частное протестное проявление соборно-феноменологического понимания. Соборность является изначальным человеческим вариантом Вечности, которая присутствует в иррациональной психике человека в качестве его ценностно-целостного существования (самопонимания), т. е. человек понимает Вечность и аналогичные ей архетипы своего внутреннего целостного бытия бессознательно. Вместе с тем совершается спонтанный процесс внеэмпирического и внелогического перехода иррационального понимания в сферу сознания – это и есть феноменология. В результате образуется соборная феноменология как культура иррационального универсального понимания, от которой отчуждены эмпирическая и рационалистическая парадигмы. Однако эта культура в качестве скрытой тенденции присутствует в них. Фактически эмпирики и рационалисты сознательно мыслят в пределах своих парадигм, но плодотворные идеи они выдвигают спонтанно с соборно-феноменологических позиций.

Принципиально важно осознать, что по своей природе соборность – это мирское бытие запредельного (надэмпирического и надрационалистического) Духа, которое феноменологически выражалось вначале на языке мифологии, потом на языке религиозной веры, а начиная с середины XIX века идет преимущественно спонтанный поиск секулярного феноменологического языка, тождественного мирскому и вместе с тем сакральному состоянию изначальной психики человека. Из всех мыслителей, на мой взгляд, наиболее глубинно прозревал мирской вариант соборной феноменологии А. С. Хомяков, специфически рефлексировав религиозный и мирской варианты соборности в органическом единстве.

А. С. Хомяков, являясь глубоко верующим, вместе с тем был светским человеком и европейски образованным почвенником. Поэтому он предопределил путь формирования не только религиозной, но и секулярной соборной феноменологии. Во-первых, главный идеолог славнофильства не противопоставлял и не говорил о первенстве богословия по отношению к философии и науке, на чем настаивали теологи и религиозные мыслители. Во-вторых, он отстаивал принцип «приблизительности» постижения «истины Божьей», что вполне идентично секулярному положению об условности понимания Вечности и ее соборного варианта. В-третьих, он объективно видел соборность не только как религиозный феномен, но и как мирскую «внутреннюю правду», объединяющую людей в жизнотворные общины. Фактически для Хомякова соборность выступает субстанцией человеческого существования, которая наиболее полно и глубоко представлена в духовно-коллективистском образе жизни русского крестьянства. Образ жизни, в свою очередь, трактуется им как производная от «невидимой» соборности житейская вера, где религиозность является одним из важнейших элементов.

Именно за мирские интенции в творчестве А. С. Хомякова православная Церковь долгое время не признавала его как своего богослова и не без оснований видела в его лице реформатора и даже революционера. Религиозные противники идейного мира русского мыслителя объявляли и сегодня объявляют его, говоря словами П. А. Флоренского, скорее родоначальником «утонченного русского социализма» и утонченного рационализма, а не основателем новой воистину православной школы богословия¹³. Тем самым противники признают доминирование секулярного смысла в сакральной вере и понимании Хомякова и стихийно фиксируют

¹³ См.: Кошелев А. И. Записки. М., 1991. С. 87.

тот факт, что его жизнетворчество возвышается над традиционным богословием всех видов и находится в сфере неуловимой соборности.

А. С. Хомяков, если оценивать его с традиционных рационалистических позиций, не совершил переворота в мировой философии, не написал гениальных художественных произведений и не сделал крупных научных открытий. Это не помешало К. Н. Бестужеву-Рюмину поставить его имя рядом с именами А. С. Пушкина и М. В. Ломоносова¹⁴, Ф. Н. Глинке – утверждать, что только «пасынки России не поклонятся ему»¹⁵, а Н. Зернову – объявить А. С. Хомякова пророком наряду с Вл. С. Соловьевым и Ф. М. Достоевским¹⁶. Ощущали масштабность личности Хомякова почти все дореволюционные русские мыслители и исследователи. Они считали его не только парадоксальной личностью и родоначальником парадоксального славянофильства, но и уникальным зачинателем оригинальной русской мысли, получившей мировое признание, хотя и без осознания ее исторической перспективы. Думаю, что феномену Хомякова суждено обрести вечностную значимость, а не только занимать почетное место в российской культуре и «переломном» XIX веке мировой истории.

Для меня А. С. Хомяков выступает в двух основных и, казалось бы, взаимоисключающих измерениях: как разносторонний «дилетант», т. е. не профессионал фактически во всех областях, о которых писал или в которых принимал практическое участие, и как провидец нового многовекового этапа существования человечества. Его творческая деятельность осуществлялась в той сфере человеческого бытия и на таком уровне, которые не доступны даже признанным гениальным теоретикам.

Слово «дилетант» имеет и отрицательный, и положительный смысл. Профессионализм играет большую роль в социетарной жизни, но зачастую нейтрализует духовно-творческий потенциал личности. Об угрозе «профессионального кретинизма» говорили К. Маркс, А. И. Герцен и другие мыслители. Об этом писал и А. С. Хомяков. Он признавал величайшие достижения немецкой нации в умственном развитии человечества, но был обеспокоен тем обстоятельством, что «немец нашего времени из человека превращается в ученого. Он рудокоп науки, но уже не зодчий. Германия требует возврата к простоте»¹⁷. Сам Хомяков спонтанно творил в сфере «простоты» – в сфере архетипического существования человека. Только в этом случае, на мой взгляд, у творческой личности и возникает возможность проявиться в качестве провидческой, т. е. «схватить» и с естественной непосредственностью выразить соборный феномен человеческого бытия и производную от него культуру иррационального универсального понимания.

Впервые читая А. С. Хомякова в 1973 году, я обрел через его посредство ощущение какого-то универсального точечного Понимания, выходящего за пределы пространственно-временного (эмпирического) и понятийного восприятия действительности. Постепенно запредельное Понимание было нейтрализовано формирующимся рационалистическим восприятием основного смысла хомяковской творческой ментальности.

Думаю, что универсальное Понимание ощущали многие прямые и косвенные последователи и исследователи творчества Хомякова. Именно способность его спонтанного творчества формировать в психике человека подобные ощущения и является основным свидетельством провидения русского мыслителя. Особенно показательны в этом плане его публицистические статьи, где он мыслит на уровне непосредственной иррациональной универсальности, притом мыслит секулярно и формирует мирские ощущения универсального Понимания. Его задевало за живое профессионально-одностороннее, сугубо частное рассмотрение различных проблем

¹⁴ Кошелев В. А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 5.

¹⁵ Цит. по: Благова Т. И. Родоначальники славянофильства. Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М., 1995. С. 7.

¹⁶ Zernov N. Tree Russian Prophets. London., 1944.

¹⁷ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 446.

в периодической печати. Он стихийно или осознанно реагировал на них с изначальных соборных позиций. Почти во всех публицистических статьях А. С. Хомякова ярко проявилась спонтанная универсалистская аналитика, причем фактически без всякой объективации.

В отличие от публицистики, в богословских, философских и историософских трудах русского мыслителя спонтанный универсализм фиксируется в понятиях «всцелый разум», «волящий разум», «Церковь», «Божья благодать», «вера», «соборность», «иранство», «кушитство», «народный дух» и т. п. Однако последние принципиально отличаются от категорий классического рационализма, отчужденных от внутренней духовно-целостной ментальности человека. Хомяковские понятия, напротив, представляют собой частично условное, но в большой мере адекватное воспроизводство синкретического самопонимания, стихийно присутствующего в человеческом сообществе и психике отдельных людей.

Хомяков сознательно отрицает возможность познать жизнь со стороны, на основе изобретенных человеком рационалистических категорий. В своем анализе он стремится опираться на понятия, зародившиеся в многовековом естественном общении людей и фиксирующие жизнь в ее внутренней содержательности. Благодаря этому спонтанное творчество русского мыслителя несет в себе глубинную универсальную культуру понимания, преодолевающую религиозные и атеистические, рационалистические и иррационалистические, националистические и космополитические стереотипы, оказавшиеся сегодня корневой системой «прогрессистского» мышления. Центральное место в его философии занимает оригинальное учение о вере, которая, согласно Хомякову, предопределяет народную ментальность, образ жизни, просвещение, культуру и цивилизацию в целом. Различные веры обуславливают различные смыслы и судьбы цивилизаций. Субстанцией человеческого бытия объявляется соборная (иранская) вера, от которой отчуждается множество верований, в том числе и атеизм. Совокупность последних представляет собой утилитарный (кушитский) тип веры, предопределяющий внедуховный характер цивилизации. Вместе с тем подразумевается, что соборное самопонимание скрыто присутствует в различных сферах жизнедеятельности: внутреннем мире человека, общечеловеческих и этнических традициях, общинном быте русского крестьянства и православной «церковной ограде».

Если освободить внутреннее движение мысли Хомякова от религиозного языка, от защиты раннего христианства и православия и многих других временных факторов, то мы будем иметь секулярное толкование соборности как субстанции человеческого существования, как иррационального духовно-целостного самопонимания, интегрирующего в себе архетипический ценностный опыт и ориентирующего людей на свободное всечеловеческое единение. Данное определение сформулировано мной, но оно вполне соответствует хомяковскому толкованию соборности и целостному потенциалу всего житетворчества русского мыслителя. Субстанция человеческого существования могла бы получить и другое название. Но после смерти А. С. Хомякова в понятии «соборность» постепенно и подспудно концентрировался глубинный житейско-философский смысл его творчества, который нередко фиксировался в постхомяковской философии и другими терминами. Одновременно слово «соборность» становилось магическим символом.

Думаю, что этот символ вошел в зону Вечности в качестве синтеза всех аксиологических архетипов: совести, смысла жизни, запредельности, страдания и сострадания, вины и покаяния, духовного самоосуществления личности, нации, всего человечества и многих других. К символу «соборность» обращаются сегодня не только аксиологически мыслящие люди, но и многие совершенно чуждые его смыслу политики и политологи, верующие и атеисты. Это говорит о двух противоположных тенденциях: об укоренении символа в мировом общественном сознании и об исторически обусловленной нейтрализации его реального смысла и перспективы. Но подспудно вызревает качественно иная рефлексивно-секулярная соборная ситуация.

А. С. Хомяков размышлял над многими проблемами, которые ранее и в его время были представлены преимущественно в западной философии, социологии, богословии, литературоведении и публицистике. В своих размышлениях он высказывал оригинальные идеи, которые и сегодня вызывают полемический настрой у исследователей. Однако в вечностном смысле для Хомякова эти проблемы, наряду с конкретными эмпирическими фактами, выступали «точками опоры» в процессе выявления универсальной истины, которую можно назвать соборно-феноменологическим пониманием. Потенциями такого понимания обладал совокупный мифологический человек. Формировавшийся соборный феноменологизм в определенной степени был нейтрализован древнегреческим рационализмом. Затем возродился и реально сформировался в раннем христианстве на уровне неоплатоновской рефлексии. Для дальнейшего развития рационализма и прагматического стиля западной жизнедеятельности характерно отчуждение от соборно-феноменологического универсализма. Однако последний постоянно давал о себе знать в рационалистических конструкциях. Например, Гегель, продолжая традиции предшествующих мыслителей, создает отчужденный вариант соборной феноменологии. В его философии диалектическая логика трактуется как Бытие в себе, которое воспроизводится иррационально в совокупном мыслительном процессе человечества и стихийно достигает субъект-объектного уровня. А на уровне сознания каждый отдельный человек мыслит не диалектически, а формально-логически.

Правомернее говорить о конгенитальности скрытого идейного мира Гегеля и Хомякова, но можно предположить и другое: русский мыслитель незаметно для себя и своих исследователей наполняет «бескровную» гегелевскую диалектику глубинным животворным содержанием, благодаря чему и формирует естественную соборную феноменологию как систему, в которой интегрируется иррациональный духовный универсализм. Бытие в себе родоначальник соборной феноменологии называет волящим (всцелым) разумом, проявляющимся для человека в качестве Божьей благодати, которую Хомяков именуется невидимой соборностью (или Церковью). Отдельный человек сам по себе не может приобщиться к соборности. Ее обретает только совокупность глубинно верующих людей, образующих видимую Церковь, хотя по сути она также является невидимой. То есть соборная вера – это подлинное существование человека, обретенное им в «церковной ограде». Данному бытию присуще живознание волящего разума и его проявлений. Живознание выступает первой ступенью познания, а рассудок – второй. Рассудок познает законы действительности без самой действительности. Синтез живознания и рассудка как третья ступень познания обеспечивает человеку осознанное понимание Бытия в себе, но в той мере, в какой оно было присуще на уровне иррационального живознания.

Хомяковское учение о соборности – это провиденческая парадигма возрождения «первоначального братства». Поскольку народы не восприняли эту парадигму, то и не сумели хотя бы в какой-то мере нейтрализовать усиливающееся влияние кушитства, в котором выражается «крайнее искажение человеческой природы»¹⁸. А. С. Хомяков стихийно предвидел формирующуюся сегодня ситуацию, когда по своему внутреннему смыслу противостоят друг другу не религиозность и секулярность, а разнообразная по эмпирическому проявлению и единая по сути соборность двуполярному варварству: религиозно-националистическому фанатизму и индифферентному космополитизму как кушитским разновидностям религии и атеизма. Сейчас кушитский тип веры почти беспредельно господствует в мире. В этих условиях народам навязывается новый «мировой порядок», с чем смирилось европейское и постсоветское население, пораженное бациллой индифферентизма. Наступает утилитарно-прагматическая глобализация, формируется единая мировая система экономики, финансов и информации, в которой человек превращается в «номер» (Хомяков), где теоретики, идеологи и политики выполняют функции управленческих автоматов, а остальные люди безропотно реа-

¹⁸ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 279.

лизуют любые волевые замыслы централизованной системы управления. Так или иначе, но глобализация объективно призвана окончательно уничтожить соборную природу человека и возникшие на ее основе глубинный допросветительский гуманизм и соответствующий ему уровень культуры.

Надо признать, что глобалистской миссии не суждено осуществиться. Программа спасения «золотого миллиарда», как и гитлеровская авантюра, не только анти-человечна, но и базируется на искусственной вере в «формулу» (Хомяков). Естественная кушитская вера, согласно учению А. С. Хомякова, постоянно поглощает соборность и доминирует в социальном процессе. Но крайние формы кушитства, представляющие собой совершенно беспочвенную рационализированную веру, не имеют долговременной жизненной перспективы и обречены на гибель.

В России и мире сегодня распространено достаточно устойчивое мнение, что Россия долго и бесперспективно искала самобытный путь развития. В противовес этому Хомяков аналитически раскрыл реальную ситуацию. Он выявил, что русский народ еще до крещения Руси интегрировал в себе потенциальную соборную ментальность, что и обусловило в России колоритный, поистине житнетворный вариант именно общечеловеческой эволюции. Эта житнетворность сопротивляется любому формальному управлению. Что касается Запада, то именно он выработал католицизм – отчужденную веру, базирующуюся не на архетипах человечности, а на формальных логических постулатах.

Социетарные достижения западной цивилизации потрясают воображение, но именно эта цивилизация губительно отклонилась от соборной эволюции человечества. Главный идеолог славянофильства предчувствует не только гибель крайних форм, но и всего западного жизнеустройства. Однако не погибнут реальные достижения европейской культуры. Хомяков проникновенно говорит о том, что учение И. Канта о практическом (нравственном) разуме предопределило первоосновы всякой будущей философии, способной постигать Бытие в себе. В свою очередь Гегель открыл универсальные законы последнего. Несмотря на то, что эти законы выражены без самого Бытия, Гегелю будут благодарны все будущие умы, «укрепленные» пониманием этих законов.

В соборной эволюции человечества можно выделить три основных этапа: синкретическо-мифологический, авторитарно-религиозный и рефлексивно-мирской. Первые два этапа А. С. Хомяков возрождает в соборной феноменологии, а по отношению к третьему выступает его идейным и идеологическим родоначальником. Хомяковский соборный феноменологизм является перспективной соборной мифологией, в которой изначальный синкретизм внерелигиозного и одновременно сакрального Духа не преодолевается, а возводится на уровень рефлексии.

Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, а вслед за ними и другие исследователи «сожалеют», что в учении Хомякова бытовая сторона преобладает над религиозной, а европейский общекультурный рационализм объявляется рассудочным, тогда как немецкие философы выделяли и определяли рассудок и разум в качестве естественных структур человеческого познания¹⁹. Исследователи утверждают также, что сам Хомяков, несмотря на «безмерную» критику европейского рационализма, в своих суждениях был рационалистом. Именно данные упреки косвенно подтверждают факт возвышения провиденциального житнетворчества А. С. Хомякова над сугубо религиозным и отчужденным рационалистическим творчеством, над сугубо религиозной и секулярной формами выражения соборности.

А. С. Хомяков в отличие от Вл. Соловьева видит целостность Духа не только в религиозной, но и в мирской ментальности, а по сравнению с А. И. Герценом – не только в «стихиях жизни», но и в сакральных архетипах этих стихий, а также освобождает рационалисти-

¹⁹ См.: Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 154 и др.; Зеньковский В. В. История русской философии. М., 1994. Т. 1, ч. 1. С. 206–207.

ческую философию Гегеля от отчужденности и на уровне «утонченного рационализма» (П. А. Флоренский) рефлексивует соборное существование человека во всех его проявлениях и жизненный процесс в целом. Одним словом, Хомяков критикует исторически объективированные формы религии, материализма и рационализма с позиций и соборно-религиозной, и соборно-секулярной, и соборно-рационалистической веры, но прежде всего с позиций логически не уловимой и словесно не фиксируемой универсальной соборности. Именно благодаря этому его анализ мистических, житейских и догматических феноменов удивительно свободен от мистики, прагматизма и логической отчужденности. Хомяков был единственным для своего времени мыслителем, который провидчески трактовал католицизм как мистический рационализм, лишившийся изначального целостного Духа и превратившийся из естественной веры даже не в кушитство, а в формализованное умозрение, не способное проникать в глубины человеческого существования. Тем самым Запад, согласно его позиции, лишился жизненной первоосновы и как цивилизация обречен на гибель.

Возрожденная и осмысленная А. С. Хомяковым на новом интеллектуальном уровне православная форма соборности вариативно проявилась в русской религиозной философии, а его мирская рефлексия целостного Духа – в «русском социализме». Инициированное родоначальником славянофильства феноменологическое понимание соборности, возвышающееся над религиозным и мирским ее восприятием, стихийно было востребовано всеми направлениями русской философии и составило основное их смысловое и ценностное содержание. Именно дальнейшую вариативную разработку соборной феноменологии правомерно считать фундаментальной перспективой мировой философии и базирующейся на ней идеологии антиглобализма.

Для преодоления кушитской глобализации и возрождения в человеке соборного начала необходимы кардинальные перемены в умонастроениях людей. Этим переменам будет способствовать выявление вечностного смысла в житетворчестве А. С. Хомякова. Русский мыслитель предвосхитил и спонтанно воссоздал максимально притягательную, но еще не понятую мировым сообществом соборную феноменологию – целостную веру, философию, идеологию, мировоззрение, – которая, на мой взгляд, имеет все шансы стать основным определяющим фактором эволюции человечества в третьем тысячелетии, если человечество как таковое само сохранится.

В. Меденица Логос, слово и соборность

I

В 1926 году, занимаясь переводом на сербский язык сочинения Хомякова «Церковь одна», преп. Юстин Попович писал: «Хомяков первым в новое время освободил православную мысль от схоластицизма и рационализма, выведя ее на пути, проложенные святоотеческой философией, и потому Самарин был прав, назвав его учителем Церкви». Такая высокая оценка, данная Хомякову одним из выдающихся церковных мыслителей и подвижников нашего времени, могла бы еще тогда, при беспрепятственном и свободном развитии сербской богословской и философской мысли, широко открыть двери исследованиям русской религиозной философии, одним из родоначальников которой является Хомяков.

В 1932 году доктор Душан Стоянович опубликовал книгу под названием «Русские проблемы философии и религии XIX века», содержащую очерки о П. Чаадаеве, И. Киреевском, А. Хомякове и К. Леонтьеве.

Русскую религиозно-философскую мысль в целом объединяет дух, в котором она проявлялась, дух свободы и спонтанности, – писал Д. Стоянович. – Она – свободно мыслящая. Она – творение мирян. Она свободна от манеры и метода <...> теологов. Она спонтанно церковная и духом свободного познания связана с церковью, в то время как <...> в исторических своих перспективах она намного больше опирается на народный религиозный дух, нежели на церковные религиозные традиции. Она не стремилась уходить как можно дальше от церкви, несмотря на то, что религиозные проблемы ставила гораздо шире. Она не является церковной, однако дух церкви ей не чужд. Она была произведением свободных умов, которые в поисках духовной истины шли к церкви, а не наоборот. Поэтому она была спонтанной и автохтонной, не будучи при этом протестантской.

Русская мысль, подчеркивал автор далее, со своим

познанием преимущества религиозного духа и своим пониманием этого духа, для нас может иметь и более современное, а не только историческое значение... Увы, мы никак еще не показали, что в ориентации нашей страны религиозный дух принимает какое-либо участие. Наше культурное познание было весьма профанным... Однако историческая наша судьба ставила перед нами совсем новые проблемы и при их решении, нам кажется, русская религиозная мысль может оказаться полезной, либо как путеводный маяк, либо как предупреждение.

Слова Юстина Поповича и Душана Стояновича могли стать отправными пунктами для всеобъемлющей рецепции русской религиозной философии у сербов и даже для создания нашей оригинальной философской мысли, которая никак не могла возникнуть, черпая исключительно западные источники, если бы не случился роковой разрыв, оттолкнувший нас на многие десятилетия от этих истоков.

Только в 1980 году благодаря Николе Милошевичу, который выпустил десятитомное издание «Достоевский как мыслитель», куда вошла и публицистика Достоевского, и работы Лосского, Бердяева, Мережковского, Шестова и Розанова о Достоевском, мы вновь соприкос-

нулись с русской религиозно-философской мыслью, узнав о том, о чем люди моего поколения вообще не догадывались, – о существовании целого «незнакомого мыслящего континента», по выражению Николы Милошевича.

Серьезные научные работы на тему «Хомяков и славянофильство» появились в Сербии только в последние годы XX века. О Хомякове и классическом славянофильстве неоднократно писал Милан Суботич, старший научный сотрудник белградского Института философии и общественной теории. Уже в своей книге о сербском либерализме Суботич одну главу посвятил рассмотрению влияния русского славянофильства на сербских либералов и, в частности, интерпретации «Послания к сербам» («К сербам. Послание из Москвы», 1860)²⁰. Кандидатская диссертация Суботича была полностью посвящена анализу политических и социальных идей классического славянофильства. Выдвигая тезис о том, что восстановление славянофильских идей является ответом на кризис посткоммунистического идентитета России, автор подчеркивает важность академического изучения и ознакомления с этой традицией в Сербии. В 2001 году Суботич опубликовал в Белграде книгу «Комментаторы русской идеи», в которой изложил собственное понимание философских взглядов Чаадаева, Киреевского, Хомякова, Герцена, Данилевского и Леонтьева. В очерках об этих мыслителях автор рассматривает «русскую идею» как комплекс философских, социальных и политических взглядов, говорит об особенностях русского менталитета и исторического развития России. Из трех возможных способов тематизации «русской идеи» (традиционно-философская, историческая и политико-логическая), Суботич выбирает вторую, делая свою книгу своего рода приложением к истории «русской идеи». В рамках такого подхода концепт соборности Хомякова подробно рассматривается им в философском, богословском и социальном планах²¹. На философском уровне «соборность определяется критикой нововекового рационализма; на богословском уровне – объяснением истинной Церкви, а на социальном – идеалом древнеславянской общественной жизни, сохранившемся в институте сельской общины».

Если интерес Суботича к славянофильству прежде всего научный, теоретическо-исторический, то внимание к русской философии Бранимира Кулянина (защитившего докторскую диссертацию «Восточный вопрос в русской философии» на философском факультете в городе Баня Лука (Сербская Республика)) вызвано стремлением очертить, опираясь на традицию русской религиозной мысли, основные контуры сербской социально-политической модели, наметить пути возможного решения проблемы защиты и сохранения сербской национальной идентичности в сегодняшних условиях «конфликта цивилизаций», в котором одной из самых горячих точек являются как раз Балканы. В противоположность «объективистскому» подходу Суботича подход Кулянина можно считать «субъективистским», в его основе лежит экзистенциально-исторический и практический интерес.

Взгляды Кулянина во многом близки моим собственным взглядам на специфически русский теоретическо-познавательный вопрос, высказанный мною в кратком очерке «О задачах так называемых духовных наук», в котором поднимается вопрос о смысле знания и решается он именно в духе русской религиозной философии. Знание имеет смысл только как живое знание, поддерживающее, питающее, развивающее жизнь в целом и формирующее то, что является высшим и главным в жизни, что определяет личность. Задача духовного знания и духовных наук, их первый и последний смысл – формирование и развитие человека как личности. А потому историк, исследующий национальную историю, будучи всем своим существом – национально, семейно и лично – связан с этой историей, не может заниматься лишь простым описанием событий национальной истории, не может исследовать только причины их и последствия, не может быть, так сказать, только ретроспективным исследователем. К своему предмету он

²⁰ Subotich M. Sricanje slobode («Читая свободу по складам»). Beograd, 1992. S. 109–157.

²¹ Subotich M. Tumači ruske ideje. Beograd, 1991. S. 110–160.

должен подходить максимально заинтересованно, любить свой предмет, видеть себя в нем, и не как отдельный, обособленный индивид, а как цельная личность, рожденная в этой истории. При этом веяния прошлого не только должны через посредство настоящего превратиться в установки будущего, но и наоборот, смысл будущего, как зарожденного движения в настоящем, должен освещать и регулировать и само прошлое: история не должна быть только ретроспективной, она должна быть и проективной! В сущности, христиански осмысленная историография – а желательной является только такая историография – должна быть ретроспективно-проективной. Поэтому Иисус Христос – центр истории, центр мирового движения, собирающего в себе (Логос, Слово – Церковь) начало и конец, прошлое и будущее, живых и мертвых.

Итак, знание является результатом процесса, который, как сказал бы Бердяев, осуществляется в самом бытии. Здесь сова должна вылететь под самое утро, на заре, и во время полета следить за ходом исторических событий и экзистенциальных происшествий своим взглядом в две ночи: одну, оставшуюся за нами, и вторую, которая перед нами. То, в чем рождается знание, – это связь любви, обогащающая обе стороны процесса познания. Любимый предмет прекрасен, даже когда он, с точки зрения холодного рассудка, и некрасив. Это так потому, что сердце видит не его ограничения, его искаженность, вызванную скованностью цепями здешнего бытия, цепями социально-психологической и исторической необходимости (все цепи спадают перед этим любовным взглядом), а его идею, его лучшую возможность – сердце видит любимый предмет таким, каким он будет в вечности.

Субъективность здесь не подвержена никакому субъективизму и релятивизму, никакому романтизму, более того, она является определенным соборным сознанием, открытостью всем принимающим участие в церковном духе, к живым и умершим, потому что Дух живет и дышит не там только, где он хочет, но и *когда захочет*, а церковь является не только церковью живых, но и умерших. Не трудно прийти к выводу, какой линии в русской религиозной философии следует эта гносеологическая позиция. От живого знания до созерцания сердцем, до последней возможности раскрытия полной истины предмета в полноте субъекта, внутри самой жизни, суть которой открывается во взирании по ту сторону любых пространственно-временных ограничений. Только в созерцании сердцем утверждается субъективитет: чувствительность, воля и мышление, сопряженные в целостном, теопозитическом разуме; только в *сердечном созерцании* предмет открывается человеку в полной своей очевидности. Можно сказать, что именно Иван Ильин в своей работе «Путь к очевидности» (глава «О сердечном созерцании») высказал последнюю формулу и самым подходящим образом назвал тот гносеологический субъективитет, поисками которого занималась и который, по сути, исследовала вся русская религиозная философия как органическая, соборная мысль *sui generis*, начиная с Хомякова и Киреевского, через Федорова и Соловьева, до Бердяева и Карсавина.

Приведу выдержку из докторской диссертации Бранимира Кулянина: здесь конкретно говорится о задаче историографа, но, по-моему, сказанное имеет отношение к общественной теории и к философствованию вообще:

Бесплодная, объективная историография всегда ошибается не менее, чем в двух направлениях. Она предоставляет минувшие события дурной классификации, вставляя их в исторические рамки в соответствии с требованиями научной точности, объективности, критичности и т. д. и оставляет современников без опоры, без той необходимой помощи, которая каждому поколению хотя бы раз в жизни становится необходимой. Разумные нации живут с опытом предков; опытом всегда историческим, воплощенным во всех формах духовного и общественного бытия, начиная с церкви и кончая государством и образованием. Неразумные же нации живут в забвении опыта собственных предков и начал, проявляющих себя в этом опыте. Не осознавая их, они в кризисные исторические моменты, когда стоят уже буквально над

пропастью, пытаются выйти из дремучей повседневности и организовать вокруг чего-то, что невозможно создать на скорую руку, а потому их обращение к серьезной национальной жизни часто бывает стихийным, если вообще появляется желание двигаться к каким бы то ни было национальным началам. И тогда форма занимает место содержания. Отучившись от преданий, от традиции, от прочного нравственного, самоотверженного, органичного существования нации, они могут использовать национальную идею лишь в качестве удобного лозунга, из которого выхолощено подлинное содержание слов, они активно опираются на национальную символику, но это лишь показуха, тешащая их гордое самолюбие, и в конце концов быстро погибают вместе со своим кратковременным восторгом, в бесплодных попытках этим незаряженным ружьем победить врагов, стреляющих из тяжелых орудий своего, заветами и духом предков питаемого и развивающегося национального бытия.

Было бы несправедливо, если бы я не упомянул и тех, кто своими переводами способствовал ознакомлению более широких слоев нашей культурной общественности со славянофильством и Хомяковым. Это Милош Добрич, который перевел несколько богословских работ Хомякова, и Мирко Джоджевич, который перевел книгу Николая Бердяева о Хомякове (а также более тридцати книг Шестова, Бердяева, Федотова, Соловьева, Франка...).

II

Соборность, писал Хомяков, есть «свободное и органическое единство, принципом которого является Божия благодать взаимной любви».

Церковь соборна, потому что представляет собор верующих, объединенных в одном духе, *без ограничения места, времени* (курсив мой. – В. М.), общественного положения и национальности ее членов, для нее нет греков и варваров, нет рабовладельцев и рабов.

Слово «соборность», «утверждаю смело <...> содержит в себе целое исповедание веры».

Соборность – это принцип, которым множество верующих объединяется в одну общность – «Христову церковь на земле и *небе*, во времени и *вечности*». Он выражается в Соборе – Храме Божиим при литургии и молитве.

Соборность здесь положительно определяется сжатыми, сосредоточенными высказываниями. Открыто, ясно они говорят целостному духу, личности, сокровенно говорят рассудку, пониманию и требуют рассмотрения, анализа. Что же в них главное? Единство во множестве. Почва, необработанная и здоровая, питающая мысль Хомякова, – это органическое единство, которое много древнее аналитического рассудка или же, антитетического, диалектического разума. В свое время именно так зародилась греческая философия, с Гераклитом, отдаленным от Хомякова многими веками, тысячелетиями. «Если послушаете не меня, а *Логос*, мудро согласитесь, что *все – одно*». Так говорит Гераклит в своем тоже *сосредоточенном*, сжатом высказывании. На первый взгляд, что может быть общего между Гераклитом и Хомяковым, между гераклитовским Логосом, говорящим что все одно, и хомяковской соборностью – свободным единством в любви, вытекающим из другой, восточно-христианской традиции? Но я убежден, что Спасителя предвещали не только ветхозаветные пророки (вся тварь жаждала избавления, все народы во все времена) и не только божественный Платон, а также и Гераклит Ефесский. Думаю, что и пророки, и божественный Платон, и Гераклит Ефесский – все это радиусы к *средоточию* (*центру*) истории, радиусы, идущие сверху, из тьмы прошлого, от тех, кто хочет слышать и жить в Логосе, в самой Истине с большой буквы.

Об этом *средоточию* (*центре*) жизни, о Логосе-Слове говорит Иоанн: «В начале был Логос, и Логос был у Бога. И Логос был Бог». В начале было Слово. Логос – это Богочело-

век, объявленный и исторически существующий. Земная жизнь Иисуса Христа – воплощение и вочеловечение Логоса, открывшегося людям, ставшего откровением. Логос – Слово Божие, увиденное и услышанное людьми, он – благовестие, он – второе лицо Троицы, Логос теперь Личность.

Основой, осью Церкви, ее фундаментом и вершиной, ее вертикалью, вокруг которой сосредотачивается и собирается все, является Иисус Христос, Сын Божий, тот Божественный Логос, который питает членов Церкви: «Я есмь хлеб жизни» (Ио. 6, 48); «Я – хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ио. 6, 51); «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день; Ибо Плоть Моя истинно есть пища и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне и Я в нем» (Ио. 6, 54–56); «Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, *так* и ядущий Меня жить будет Мною» (Ио. 6, 57); «Дух животворит, плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ио. 6, 63).

В этих словах речь идет о Евхаристии, о Церкви, о Троице, Вечном Соборе, которому может быть причастно каждое существо, но «многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать» (Ио. 6, 60) – и ушли от Спасителя. Остались апостолы распространять Церковь, распространять слово Истины, которую можно *есть* и *пить* и которая дарует жизнь вечную. Они остались в любви и вере, в свободном единстве вокруг оси Церкви, остальные отделились, пошли прочь от Церкви, несоборные, несоборные, те, что вопреки близости к самому Логосу, к началу единства, повернулись к нему спиной. Они предпочли слушать себя, свое мнение, опираться на собственное мышление, боготворить своих идолов вместо божественного Слова, вместо Логоса. Логос – это то, что *собирает*, что духом любви насыщает соборных, а собственное мнение (идолы, которые его формируют) – то, что *разбирает*, *рассуждает* (рассудок = разум, разбор (серб.), *ratio*). Логос – это Церковь, единая и соборная, единая во множестве, нерушимый собор живых и умерших, по образу Троицы. Такая Церковь Троицы, Вечного Собора, была открыта в Евангелии Иоанна. Логос Иоанна есть богочеловеческая манифестация этого Собора, этой соборности, он Церковь²².

Итак, следуя нашей аналогии, теперь можем сказать, что Логос Иоанна содержит в себе и доклассическое значение Логоса, обнаруженное Хайдеггером в гераклитовом фрагменте²³.

²² Церковь Христова одновременно и дана, и задана, она и факт, и проект, она во времени и в вечности. Она дана всегда, и все вестники ей принадлежат, и библейские пророки, и древнегреческие мудрецы-досократики. Из центра Логоса, из Слова Иоанна, она освещает и прошлое, и будущее. Церковь – это Церковь всех: и живых, и умерших. Соборное единство всех в любви, которое формирует истинное сознание. Такое соборное сознание имел в виду Хомяков когда написал: «Поэтому поучение обращается не к одному разуму <...>, а обращается к уму в его целостности и действует через все многообразие его, составляющее в общей совокупности живое единство. Поучение совершается не одним Писанием, не изустным толкованием, не символом <...>, не проповедью, не изучением богословия и не делами любви, но всеми этими проявлениями вместе». Он настаивает именно на той целостности человеческого существа, которая единственная может воспринять и зачерпнуть Логос. А если Логос у Гераклита не означает, как полагал Хайдеггер, ни закон, ни слово, ни мышление, ни разум, ни ум, тогда его и сам Гераклит может зачерпнуть только чем-то другим, тогда его и у Гераклита можно зачерпнуть только чем-то другим, только целостной личностью, все силы которой устремлены к соборности.

²³ В работе «Введение в метафизику» Хайдеггер старается вернуться к первоисточнику и на нем основать новый принцип мышления. Он считает, что Логос в начале еще не означает разум, не означает мышление, не означает даже речь. Логос уже в неразличении с Физис прежде всего означает «соборность того, что есть», «постоянное присутствие». «При этом то, что собирается, одновременно выделяется (разбирается)». Хайдеггер пытается, и кажется, удачно, найти в гераклитовом Логосе значение, идущее глубже значения разума, мышления, речи, слова, чтобы таким образом, как он считает, сдвинуть греков от стояния у дверей абсолютной истины, т. е. христианства, впрочем, такого, как он его понимает, и от того пути, по которому потом пошла западноевропейская метафизика. Ему хотелось, чтобы целый мир, бездна, отделял гераклитово понимание Логоса от его христианского понимания. «Логос здесь не означает ни смысл, ни слово, ни учение и даже не “смысл какого-то учения”, а постоянную, изначально собирающую соборность, совокупность». Следуя далее за Гераклитом и его высказыванием «Ибо от того, с чем они чаще всего общаются, от этого логоса, они поворачиваются, а то, с чем повседневно сталкиваются, им кажется странным», Хайдеггер пишет: «Логос – это то, при чем люди постоянно присутствуют, но от чего они все-таки отстоят далеко, и те, которые присутствуя отсутствуют, и те, которые не достигают. Гераклит написал: все ведут себя так, как будто у них есть собственный ум, а мудрее послушать Логос. И согласиться, что все одно». Завершающее хай-

Логос Иоанна и есть «собирающая собранность», представленная теперь как содержание, качество – у нее есть плоть, кровь – как полнота. Он – Личность, соборная и неотделимая от Отца и Духа, Личность неслиянная, Второе лицо Троицы, Он – Церковь. Церковь здесь есть личностная «собирающая собранность», она – хомяковская соборность: одно в ней есть все, и все есть одно – она есть свободное единство в любви.

Хомяковское определение Церкви также приходит нам свыше, после Откровения, оно есть раскрытие и усвоение Откровения, оно для нас является спасающим, воскрешающим обогащением того, что в еще очень общем и абстрактном предсказании содержится в гераклитовом высказывании. Гераклита, который так говорит, мы могли бы полностью включить в хомяковскую идею соборности, в соловьевскую философию всеединства. Предвестие здесь получает полноту выражения.

Два *сосредоточенных* высказывания – Гераклита и Хомякова, – находящиеся на одинаковом расстоянии (если в данном случае вообще можно говорить о каком-то расстоянии) от того, что является *средоточием* всех пространств и всех времен, средоточием каждого истинно разумного и духовного усилия всякого, кто любит истину, *несмотря на место, время, общественный статус и национальную принадлежность*, – от Логоса, Слова, Спасителя. В это *средоточие* эти два *сосредоточенных* высказывания и должны в конечном счете вернуться.

* * *

Вновь обратимся к *сосредоточенному* высказыванию Гераклита Ефесского.

Что нам сказано здесь? «Если послушаете...» – какое-то слушание, послушание... «не меня...» – не какое-то субъективное мнение, какое-то болтание, «а Логос» – Логос здесь говорит, а не я, я – только медиум, проводник, или же кто-то, кто старается у-логосить себя, уподобить себя Логосу, кто-то становящийся целостным разумом, потому что послушен Логосу, становится мудрее и не болтает, кто собирает себя в себе и принимает Логос как саму собранность, как то, что обеспечивает внутреннюю со-средо-точность (со-бранность) и обращение к другим не в болтании, а в *сосредоточенном, концентрированном* высказывании. «...Мудро (толково) согласится...». Мудро, толково – не разумно, рационально, а именно мудро, как после какого-то *сосредоточенного (концентрированного)* по-слушания, после жизни, прошедшей путь внутреннего *сосредоточивания, собирания* всех сил, которые пребывают в мудрости (уме), в согласии с Логосом. Как сказал Гераклит, «многознание не учит мудрости, ибо

дегтеровское *сосредоточенное* высказывание: «Логос – это постоянное собрание, в себе заключенная собранность того, что есть, т. е. – бытия». Это, по Хайдеггеру, первичное значение слов Логос и Физис в своем пока-не-различении, в слитности и единстве. Хайдеггер был знаком с католицизмом, протестантизмом, он знал Евангелие, но он еще не знал Церкви, он еще не знал церковного сознания, которое в Евангелии от Иоанна видит Церковь, он еще не знал, что на востоке Европы создается новое начало, наследующее святоотеческое богословие и многовековое православие, соборный опыт, он не знал соборности как принципа познания в свободном единстве в любви, не знал о свете, озаряющем и прошлое, и будущее, исходящем от «света во тьме», от «света», освещающего все понятия, все значения и их преобразующего. Он не знал о Логосе Иоанна, не знал о Кирилло-Методиевском Слове, идущем «передо мною и за мною», собирающем в себе множество тех, которые, условлены, у-соборены, все пространственно-временные измерения, все, что живет и что умерло, все, что было раньше и будет потом. Ведь Слово – это не только немецкое Wort (или наше «речь», как указано в переводе Нового Завета Вука Караджича – здесь деградирующий перевод ключевого Логоса, сравните его с Кирилло-Методиевским Словом в полном его богатстве значений), это не ветхозаветная заповедь, не благовестник-посредник, оно и есть само благовещение в единстве Отца и Сына и Духа Святого, оно есть Троица, Вечный Собор, оно не является каким-то божественным учителем наподобие Заратустры или Будды, не учителем истины, а самой Истиной. Оно есть Физис-Логос, сама вертикально стоящая, правящая собранная соборность в ее распространении по этой земле, во все разрастающемся господстве (если выражаться хайдеггеровскими терминами), то, что вечно бывает со всеми и для всех, с живущими и умершими, чающими «воскресения мертвых и жизни будущего века». Логос Гераклита, предвещающий Логос Иоанна, – это Логос универсальный, общий для всех, он относится ко всем, он божественен, но он еще не личностный, а только субстанциальный мировой Логос, только Космо-Логос, и потому все остальное у Гераклита замкнуто кругами огня, мерой воспламеняющегося и мерой угасающего, замкнутого кругом космической Справедливости, внутри которого все вертится и выхода нет... Но выход есть – это Логос-Личность, Логос-Слово, Логос-Церковь, Логос-Соборность...

научило бы Пифагора...» и остальных. То есть «согласиться» здесь означает отказаться от всякого болтания, от своего собственного маленького (раз)ума, от всякого расчленения, от триумфа человеческого рассудка, этой малой части целостного человеческого существа, узурпировавшей место целого, задушившей его, рассудка, выступающего без сердца, без чувства, без воли, без морали, без вкуса. «Согласиться» значит отказаться от себя, от подчинения обособленному, расчленяющему рассудку. «Согласиться» значит принять, что только умудренные, целостные натуры смогут согласиться, собраться, сосредоточиться вокруг Логоса – единства, собирающего и говорящего, что «все – одно». Здесь Логос объявляет людям самого себя, само свое существо, саму свою суть, свой дух – одно (единство), и свое тело, свое содержание – все (множество).

* * *

Очевидно, древнейшая метафизическая проблема должна была возродиться на новом витке и должна быть решена целостным созерцанием целостного духа, целостного разума, участием целостной личности в движении мира, после того как в нем был явлен и раскрыт Бог-Логос, Сын Божий. Чем хомяковская проблема одного и множества отличается от гераклитовской? Мир резко меняется с приходом Логоса в историю и тем не менее движется одним путем, который делает совокупность только частью интегрального духа, только разумом. Хомяков был отделен от этого пути, он на пути, проложенном святыми отцами и учителями православной Церкви. Однако если у Гераклита можно найти много материала для христианской рецепции, что мы и попытались показать выше, то на пути западного рационализма, ушедшего от целостного духа тех, кто стоял в самом начале, невозможно найти ничего от детской первозданности досократиков, которая могла стать удобренной почвой нового начала. Развитие духа на Западе, от Аристотеля до Гегеля, свидетельствует о разрыве, о разделении наук, разделении практических дисциплин, разделении теоретического и практического разума, отделении веры от знания, знания от поэзии, поэзии от нравственности, нравственности от политики и, следовательно, самих наук друг от друга... Поэтому Хомяков и должен был выступить в полемосе, в антитетической диалектике, когда пошел от основной проблемы метафизики единства во множестве или всеединства, как это сказал бы Владимир Соловьев. Однако основой любой полемики было то, что положительно установлено: свободное единство в любви. Это соборность, это Логос-Слово, собранность (совокупность), все собирающая. Это Логос Откровения, увиденный и засвидетельствованный апостолами, это воплощенное Слово Божие, Слово божественного разума, ставшее в мире распадающихся, обособленных вещей смыслом, искомое как смысл жизни – оно и есть само со-причастие Вечного Собора, собранная собранность, единая природа в трех лицах, оно есть Личность. Это Троица, Вечный, личностный Собор.

В этом, другом, хомяковском начале все есть одно, но по образу Личности, значит все есть одно, но в свободе и любви. Это единство есть гармоничное, любовное единство свободных членов, по образу Вечного Собора. Личности нет, если нарушено это равноправие, это «равновесие». Поэтому Хомяков и может сказать, что католичество – единство без свободы, то есть союз, а не истинно христианское, истинно церковное единство, «единство истинное, внутреннее, плод и проявление свободы, единство, которому основанием служит не научный рационализм и не произвольная условность учреждения, а нравственный закон взаимной любви и молитвы, единство, в котором при всем различии в степени иерархических полномочий на совершение таинств никто не порабощается, но все равно все призываются быть участниками и сотрудниками в общем деле, словом, единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению – таково единство Церкви» (в романизме, по сути, отсутствует свободное множество, то, что свободно вокруг самой собранности собирается; он надменно-гордый, ибо считает себя частью, господствующей над целым), а протестантизм – это свобода (множество) без

единства, «свобода постоянного колебания, свобода, всегда готовая взять назад приговоры, ею же произнесенные накануне, и никогда не уверенная в решениях, произнесенных нынче <... >, свобода нелепой веры в себя, проявляющаяся в том, кто творит себе кумира из своей гордости» (не хватает ему самого Логоса, того единственного, в Вечном Соборе соединенного, вокруг чего все собирается). И в романизме, и в протестантизме отсутствует истинная Церковь, отсутствуют члены церкви, собранные в Логосе как Личности, то есть Любовь, отсутствует единство свободных членов, собранных в любви. Ведь важно не количество – там, где бесконечно много согласных в какой-нибудь идее, не может быть соборности, если отсутствует Дух Святой, который собирает всех в единстве. И существенно при этом не просто единство – там, где всего лишь двое собраны во имя Господа, там и есть соборность, если Дух Святой насыщает их взаимной любовью. Любая другая совокупность есть организация, а не организм, любой вид организованной церковности есть уже какая-то нецерковность – государство, какой-то загон Великого инквизитора, потому что истинно общественное тело не является скоплением атомов, индивидов, соединенных механическими связями, идеологическими отношениями или отношениями интересов и пользы, истинно общественное тело спаяно органическими связями, как в маленькой сельской общине, которую так превозносил Хомяков. Потому что эта община оцерковлена, общественное тело здесь напоилось кровью и насытилось телом Слова, Вечного Собора. Нет государства как организующей силы, которое могло бы дать что-то подобное. Поэтому свой принцип соборности, которым Хомяков определяет Церковь, он не может распространить на формы государственного правления, несмотря на уровень их демократичности, несмотря на свободу, обеспечивающуюся законами, но может и должен распространять его на общественное тело. Разрывание общественного тела на части, дележка его между церковью и государством – последствие одного из самых ненавистных разделений и подмен. Когда церковь отделилась от государства, была устранена не только всякая возможность теократии, что совсем несущественно, но и (со стороны государства) сама возможность особоивания общественного тела, его органической жизни, его культуры. Государство стало забирать все, а церковь терять все. Это наглядно показал коммунизм. Люди оказались в ситуации полного затемнения той соборности, той словесности, к которой и сами повернулись спиной, уверовав в свой собственный разум и способность создать рай на земле без Бога. Однако коммунизм, новая коллективность, возомнившая, что может заменить собой соборность, показал, так сказать, методом от противного, что любое пассивное ожидание апокалипсиса недостойно сынов человеческих. Свободная любовь ни на один миг не должна быть только риторикой, гораздо лучше гераклитовская угрюмость, потому что неосуществляющаяся любовь, не взаимная любовь, любовь как риторическое произношение самого слова без внутреннего ощущения и внешнего действия, в конце концов переходит в болезнь и лицемерие, она не становится действенной, жертвенной любовью и остается только созерцательной любовью, любовью самолюбивой, не рождающей и не развивающей жизнь. А свобода была бы эгоистичным производом, и, несмотря на все восстановленные и отреставрированные храмы, несмотря на всякий внешний блеск и великолепие, намного приемлемее гераклитовский огонь, а та соборность, о которой Хомяков говорит как о начале истинно спасающей христианской философии, была бы лишь одним из институтов лицемерного сообщества (добавим в скобках – достойным презрения), была бы гораздо ниже гераклитовского одиночества и даже его ненависти к своим ефессянам, которые не хотели послушать Логос.

Свободную, деятельную, жизнеподдерживающую и восстанавливающую любовь хранил в себе Хомяков. Этот универсальный человек осуществлял в жизни то, что Федоров воздвигнул до уровня заповеди: единство знания и действия в вере в Пресвятую Троицу. Знания, которыми обладал, Хомяков применял в жизни. Ведь начало деятельной любви следующее: жизнь – добро, а смерть – зло. Последовательно надо бороться за жизнь против смерти. Где еще может быть вершина всех знаний, в чем они могли бы собраться и быть не нововековой логией,

наукой, а логосными, в древнем, первозданном смысле, тем, что вокруг чего-то собирается, вокруг какого-то собственного смысла, тем, что дает питье и пищу для жизни, раскрывая кругозоры по ту сторону всякой пространственно-временной ограниченности, всякого страдания, болезни и смерти. И химия, и физика, и биология, даже математика собираются в медицине как науке поддерживающей и спасающей, отнимающей от смерти эту тлению и преходящему подвластную жизнь. А Хомяков был не только теологом, и не только поэтом, и не только конструктором сельскохозяйственных машин, он был и врачом, лечащим своих крестьян.

III

Славянофилы пошли от частного, обособленного, самобытно русского и тем самым проникли в общее, универсальное; пошли от русского, а назвались славянофилами: русским для них стало Православие, вера сербов, и болгар, и румынов, и греков – то, что выше всякой особенности, всякой национально-географической специфики. Славянофилы заботились о своем, возделывали свою ниву, как истинные христиане, далекие от имперских амбиций, внешней агрессии, русификации, далекие от всякой политики, которой не дана роль защиты национальной самобытности и национального общественного организма. Их не интересовало ни государство, ни правительство, которое гражданскую жизнь организует либо принуждением, либо на манер протестантского демократизма. Их интересовало свободное, органическое общество, которое они пытались реализовать, укрепленные в своей вере, в своей Церкви, в своей сельской общине. Озаренные этим служением, они могли быть светом и для отступившихся и заблудших, и не через осуждение, а скорее через печалование (Федоров), скорее добродетелью, чем законом, скорее любовью, чем внешними связями, свободой, чем необходимостью, хлебом насущным, чем богатством, этикой, чем политикой. И вообще не политикой, а всегда лишь свободным единством, нравственностью, любовью.

Именно этот дух пронизывает славянофильское послание к сербам. Возможно, что это послание сегодня более актуально, чем когда-либо. Много схожего между русскими и нами, об этом даже и говорить не стоит, и, судя по всему, судьба у нас одна. Но сербы уже в чем-то пошли дальше русских. Сербы сегодня являются, может быть, единственным славянским племенем, которое за всю свою историю не имело хотя бы несколько десятилетий свободы и стабильного мира, чтобы собраться и укрепиться в своем самосознании и своей самобытности. Сербы это собрание и укрепление делали на ходу, в иммиграциях и эмиграциях, в выгонах и переселениях, в революциях, восстаниях и разбоях, в братоубийственных войнах, которые и сегодня, открыто или завуалированно, совершаются под игом восточных и западных врагов христианства. Сегодня наш общественный организм ослаблен, обессилен, распят между собственными противоречиями, между противоречивыми внутренними потребностями и внешними давлениями. Внешняя сила сегодня покупает и разоряет нас, всеобщий раскол – между внешним поведением и глубинными, теперь почти бессознательными желаниями и потребностями – держит нас на римском кресте страданий и мук, граничащих с отчаянием. Раскол разоряет и то малое количество братских отношений, которые связывали нас при коммунизме, и тем не менее нас держит и крест жизни и воскресения, радостной надежды на какое-то новое, грядущее собрание. Под внешней податливостью и внешним мнимым спокойствием в каждом из нас содержится, хоть самое маленькое, зерно глубокого отвращения не только к силе, которая в данный момент грозит уничтожить наше национальное существо, наш народный организм, но и к нам самим, поскольку мы поддаемся этой силе и убиваем самое родное в нас.

Сегодня слуги мирового цивилизатора соревнуются в том, кто будет большим католиком, чем папа римский. Я еще не слышал, чтобы в какой-либо демократической стране национальный язык назывался родным языком, как в случае с сербским языком в Черногории. Судя по всему, сербскому языку грозит новый распад, как это произошло с провозглашением хорват-

ского и боснийского языков, будет скоро и язык черногорский, еще один самозванный «новый» язык. А завтра, может быть, появится и язык воеводинский, что окажется лишь последним предсмертным криком той болезни, которую Леонтьев назвал *mania democratica progresiva*.

Все меньше сегодня братской любви, любви деятельной, соединяющей людей в общем деле, а все же мы все больше жаждем именно такой любви, и никакой иной. Ибо братская любовь закаляется в совместном поту на обработке нивы отца своего, и она способна превзойти все раздоры, питаемые духом разделения, который с помощью лукавств склоняет на свою сторону даже и такое здоровое чувство, каким является чувство национальное, искажая его в национализм, ведущий к ненависти к другим, смертельному греху гордости. А презираемому нами насильнику мы сегодня одновременно и кланяемся, и в то же время испытываем самопрезрение из-за этого вынужденного служения тем, кто сжигает наши святыни, – вот страшное, трагическое противоречие, в котором мы пребываем в данный момент. В соответствии с нашим духовным разорением уменьшается и наше тело. Цельный национальный и культурный организм, который веками одолевал духовные инфекции и заразы, сегодня как будто окончательно срывается в болезнь и катастрофу.

Смысл хомяковского *Послания к сербам* заключался в том, чтобы маленькому народу, лишь ступившему на путь свободной общественной жизни, передать опыт народа, который на этом пути находился уже столетия, у которого хватило времени построить свою культуру, укрепить свою государственность, свое народное, общественное тело. В данный момент больше, чем когда-либо, *Послание сербам из Москвы* имеет особый смысл, ибо и нам, и русским необходима братская любовь, деятельная любовь, возделывающая единую ниву отца. Ибо не мы объявили миру ненависть и разделения, а мы в произведениях наших лучших людей, мыслителей и поэтов, в произведениях наших обычных людей, объявили миру истинное равноправие через гостеприимство, через понимание и уважение того, что чуждо нам и расово, и национально, и духовно, мы объявили им равноправие культур как личностных организмов, как организмов, могущих жить и выживать, только если они формируются, создаются личностно. Это есть то ядро славянофильства, которое заговаривает даже и в евразийце Николае Трубецком. Не потерять бы это дарование, а сохранить его, не переоценить бы и не недооценить бы самих себя и вообще не мерять и не сравнивать себя с другими, а существовать равноправно как самобытное, национальное и культурное существо. Увы, эта цель сегодня для многих, если они ее вообще сознают, является только мечтой, иллюзией, неосуществимым желанием.

Но, как сказал Иван Ильин, никогда не поздно ступить на путь духовного обновления, никогда не поздно устанавливать братство, каждый блудный сын может вернуться и будет принят отцом с неизмеримой радостью. Пока путь духовного обновления ждет нас, чтобы мы ступили на него, этот сербский участок общей нивы отца нашего все более истощается, и наш народ, который нуждается в помощи больше, чем когда-либо, уже почти ни от кого этой помощи и не ждет. Оставаясь беспомощным, он почти никого и не ненавидит, даже не упрекает. Не испытывает ненависти к Западу, который бомбил его и который его непрерывно душит посредством племенного атавизма нового коллективного Смердякова, и не укоряет Восток, который ему не помог. Это может быть величие, закаленное жизнью на перекрестке, открытым всем ветрам, может быть, это смирение, очищенное от превозношения, и если это так, то это хорошо, и спасибо за это Господу. Но это может быть и другая, нехристианская смиренность, смиренность от отчаяния, от усталости, это может быть смирение с близким концом. В надежде, что, действительно, речь идет все же о первом смирении, а не о втором, мы при этом не можем не думать, что и мы сами, которым непрерывно устраивают апокалипсис, являемся где-то и для кого-то предупреждением, что стоим предупреждающей картиной, последним призывом к братотворению.

Сербам послание из Москвы сегодня более актуально, чем когда-либо, так как и само основание учения Хомякова об обществе есть именно братство, которое Федоров в своем уче-

нии поставил задачей, являющейся истинным осуществлением славянофильства. Братство и братотворение представляются нашим славянским заданием прежде всего для нас, славян, а не для какой-то политической организации, будь она даже и панславянской. Никакая политика нас не соединит, никакая политика нас не спасет, если из нее изгнана этика, добродетель, если из нее ушел тот Логос, который все собирает вокруг себя, если в языке нашем и духе нашем нет того общего, воплощенного Слова Божьего, свободно соединяющего нас в активной, деятельной любви. Сегодня нас может спасти только поступок, только действие, а не лишь созерцание, пусть даже принявшее форму сочувствия, нас может спасти только активная, а не пассивная любовь, в какие бы гуманные формы ни была она облечена. Для начала всем нам, сербам и русским, надо хотя бы понять, что сегодня горят не какие-то *сербские* святыни, от Хиландара до Косова, а горят православные храмы и монастыри, *именно православные*, что горит основа не только сербской, но и русской самобытности. Когда русский народ поймет, что в Косове горят православные храмы, святыни одной Церкви, апостольской, святой и соборной, когда поймет, что на этих просторах страдает и гибнет не какой-то *другой*, сербский народ, а народ *братский* кровью и духом, что гибнет свой, собственный народ, когда кое-что из этого поймут греки, румыны, болгары и все крещенные в одну веру, тогда это будет началом новой любви, активной и деятельной, такой, какой ее нам всем завещал Христос (тогда и славянофильство будет не только учением между другими учениями в истории общественной мысли – зачем оно вообще нужно такое? – но живым заветом всем нам, живой основой активного действия и сотрудничества, в котором мы так нуждаемся). Когда соберемся и сохранимся в себе и для себя, когда оборонимся, тогда нас кто-нибудь, может быть, и примет во внимание и кое-чему от нас и научится. Ибо почва не сгорела, и она несгораема, и на ней всегда возможно строить. Тогда чувство и нравственность станут одно в вере, тогда вера незаметно, вне всех неосуществимых проектов европейской или мировой универсальной цивилизации, которыми мы отравляем свой национальный организм, на голубиных ногах войдет в практическую, политическую жизнь и оживит наше общественное тело, наш национальный организм. Как в медицине свое исполнение находят естественные науки, так в этой жизни свое осуществление и свой творческий, жизнотворящий смысл найдут и все так называемые общественные духовные науки. Это же говорил и Хомяков. Когда церковь войдет в общественное тело, когда культура оцерковится (Бердяев), хотя бы и у наших братских народов, тогда не станет никакой опасности, и все навязчивые запросы мирового цивилизатора отпадут сами по себе, распадутся как мыльный пузырь...

Сегодня уже хватит отречения и самоотречения. Самоотречение есть добродетель в активной любви, самоотречение есть принцип братского созидания, также и во взаимных отношениях и дарованиях относительно материальных и духовных ценностей, но самоотречение в целях подлизывания к какой-то новой утопии, какой-то иллюзии универсального царства западноевропейских ценностей – всегда пагубно, какие бы добрые намерения за ним ни стояли. Существуют легитимные цели самоотречения, но если оно ведет к идолопоклонству, в котором предается своя идентичность, собственная земля и духовная стабильность, тогда подобное самоотречение не есть добродетель, а самый страшный порок, прямой путь к рабству и исчезновению.

Но в духе Хомякова каждое давление на совесть и свободу абсолютно недопустимо. Эти слова я даже не считаю апелляцией к совести, старой славянофильской совести, которая, возможно, у кого-нибудь еще и осталась. Ибо угрызение совести вещь неплохая, но решительного значения она не имеет. Решительное значение принадлежит именно решению, которое так тяжело дается современному поколению. Ведь как часто мгновенно вспыхнувшая «ярость благородная» находит в конце концов утешение в рюмочке. Как часто мы всего ждем от Бога. Но Бог не вмешивается в исторический процесс. Это было бы ниже Его достоинства и, еще больше, ниже достоинства творения Его – человека. Бог и пальцем не пошевелит помочь нам

в тех делах, в каких мы сами себе должны и способны помочь. И это справедливо. Бог не попускает человеческой лени и избалованности наподобие плохого родителя, не низводит нас на уровень марионетки. У Бога, как бы сказал Бердяев, нет такой власти, как у простого полицейского. Бог не может отнять у нас то высшее, что Он дал нам, – наше богоподобие, нашу свободу, возможность быть и осособорить самих себя. Из мирового процесса Бог не может делать комедию, используя, подобно гегелевскому лукавому разуму, нашу волю и наши желания для каких-то от нас скрытых, собственных целей. Давно ли поборники атеизма невозбранно высмеивали христианскую веру и кощунственно глумились над Божиим всемогуществом? Если Бог всемогущ, почему не создаст такой большой камень, который и Сам не мог бы поднять? Но Бог создал именно такой камень. И этот камень – земля и человек на этой земле. Без нашей свободы, без нашего согласия с Божией волей о спасении земли Бог землю не может поднять. Возвысив человека, Бог ограничил собственное всемогущество. Ведь спасение – не только его задача. Спасение – это и наша задача, которая заключается в том, чтобы как Богочеловечество, в синергии, в соборности, поднять этот огромный камень. Потому что мы свободны для соборного единства и способны к нему, свободны для общего дела, для деятельной, братской, творческой любви, для богоподобного, богочеловеческого дела.

Поэтому активное, деятельное сотрудничество сербов и русских, хотя бы только на поприще культуры, а это для нас важнейшее поприще, сегодня необходимо максимально развивать и по мере возможности ускорять. Тут должны прилагать усилия и вы, и мы, стараясь, конечно, избежать для культуры и настоящих ценностей губительной, истерической скорости, которой современные бизнесмены, всякие менеджеры и маркетинговые пиарщики не «ради хлеба насущного», а ради хлеба излишнего пытаются насытить все области жизни, включая культуру. Начинать нужно с малого. Для начала русский книжный магазин в Белграде был бы именно самым значительным, был бы первым конкретным последствием исполнения завета славянофилов, первым конкретным результатом той активной любви, о которой мы говорили, в смысле защиты того, что нам общее, – не нашей и не вашей, но общей кириллицы, нашего письма, нашего Слова. Быть в активной любви, любви не фантазирующей, не теряющейся в неосуществимых мечтаниях, действующей прежде всего в том, что легко осуществить, если, конечно, есть желание, чтобы славянофильство в лучших своих стремлениях не осталось только одной из идей в истории мировой мысли, а чтобы стало живым маяком и реальной жизненной практикой, быть в этой любви значит сделать немедленно то, что наименее тяжело, что совсем не тяжело. Когда русские поймут, что кириллица не только наша, сербская, что она и русская, но одновременно не только русская, а наша общая, кирилло-мефодиевская кириллица, тогда, может быть, станет понятным то, что я сказал: в Белграде, в центре Белграда необходимо открыть магазин русской книги в целях защиты и охраны этого нашего общего кирилло-мефодиевского Слова, этой нашей кириллицы. А это нетрудно, разве не так? Ведь если при бывшем режиме мог существовать магазин русской книги, почему бы ему не быть и теперь, когда мы освободились от насильственного интернационализма и вернулись к корням, и мы, и вы, когда действительно есть много того, что хотели бы друг другу сказать.

Насколько осуществление мечты славянофилов, веры в братство народов по вере и крови выражено в христианском активизме Федорова и универсализме Соловьева, настолько оно содержится и в парадоксе Бердяева, говорившего о том, что общество – часть личности и что универсальное – часть единичного. Действительно, только тогда, когда человечество будет прославлено через национальное существо, через личностный культурный организм каждой нации, только тогда будет возможен и истинный универсализм, начнется и акт истинного братотворения, соборности, истинного всеединства, и одно будет все, и все будет в одном – Бог будет во всем. Путь к этому всеединству лучше всего начинать с сотрудничества с тем, кто духовно и культурно тебе самый близкий.

О. Б. Ионайтис

Понятие «соборность» в сочинениях А. С. Хомякова

«Соборность» – понятие, имеющее принципиальное значение в философско-богословской системе А. С. Хомякова. Оно объединяет онтологические, гносеологические, антропологические и социальные воззрения мыслителя в систему. Можно указать на развитие этого понятия в самых разных сочинениях А. С. Хомякова: «Семирамида», «Церковь одна», письмо к редактору «L'Union chrétienne» по поводу речи о. Гагарина.

А. С. Хомяков пишет о том, что отличительной характеристикой Православия, его глубинным основанием является понимание соборности как неотъемлемой части религиозного бытия. Так сложилось исторически, и это было залогом истинного пути Православия. Но часто со стороны (каковым является выступление о. Гагарина) «соборность» трактуется внешне, примитивно, в этом краеугольном понятии Православия не видят живой истины. Хомяков неоднократно подчеркивает, что понимание «соборности» является не только делом религиозного поиска, но и культурного, национального самоопределения (не случайно свой ответ о. Гагарину он называет «Ответ русского русскому»).

Суть полемики заключалась в том, что Гагарин высказывал мнение о неправильной трактовке в славянском варианте понятия «кафолическая» церковь. Для него понятие «соборность» является «неопределенным и темным», «не содержит в себе выражения, в котором смысл слова “кафолический” сиял бы во всем блеске»²⁴. По мнению А. С. Хомякова, подобная оценка полностью искажает истинный смысл понятия «соборность».

Чаще всего «кафолический» переводят как «всемирный». Хомяков считает мнение о. Гагарина, согласно которому «всемирный» означает то, «что Церковь объемлет все народы», – упрощенным. Слова о. Гагарина: «Свойство, которого по преимуществу не достает у восточного исповедания, то свойство, которого отсутствие мечется в глаза, есть именно кафоличность, всемирность. Стоит открыть глаза, чтобы убедиться, что Церкви этого исповедания суть Церкви областные, местные, народные, но не составляющие Церкви всемирной», кажутся Хомякову не отражающими истинный смысл понятия «всемирный», неверными как исторически, так и по сути. Он восклицает: «Но в таком случае, которая же из Церквей есть кафолическая? Где она? В Риме? Пусть покажут мне римскую церковь в народе турецком, в Турции; в народе персидском, в Персии; между неграми, в середине Африки?»²⁵. Расценивая такой подход к пониманию всемирности церкви как глубокое заблуждение, Хомяков стремится доказать свою позицию: «Ну, а в то время, когда еще Церковь была, так сказать, в колыбели; когда она вся заключалась в тесной храмине, осветившейся в Пятидесятницу огненными языками, она ли, Церковь, по-вашему (с точки зрения о. Гагарина. – *О. И.*), была кафолична, или этой свойство в то время принадлежало язычеству? А когда торжествующее магометанство распростерло свои ястребиные крылья от Пиренейских гор до границ Китая и заключило в своем громадном охвате маленький мир христиан, кто был кафоличен, по-вашему? Церковь или ислам? Если свести дело на поголовный счет, не окажется ли, что в настоящее время буддизм кафоличнее Рима? Увы! В вашем смысле кафоличны доселе только невежество и порок, действительно свойственные всем племенам и странам»²⁶. Хомяков указывает, что церковь кафолична в том, что это было ей обещано, то есть «кафолична в силу своей будущности». Кафоличность

²⁴ См.: Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'Union chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный». По поводу речи отца Гагарина, иезуита // Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 238–243.

²⁵ Там же. С. 240.

²⁶ Там же.

– это будущее величие церкви христианской, величие в первую очередь духовное. В этом А. С. Хомяков нисколько не сомневается.

Перевод слова *Katholikos* понятием «соборный» было предложено еще славянскими просветителями – братьями Кириллом и Мефодием, чей авторитет безусловен, как и рвение к истинам христианской веры. Этот перевод точно отражает смысл кафоличности церкви – соборность, всеобщность духовная. Можно было бы перевести, как предполагает Хомяков, греческое понятие славянскими «всемирный» и «вселенский». Но и они бы не выразили вполне смысла кафоличности церкви христианской. А. С. Хомяков подчеркивает, что «“собор” выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве»²⁷. Именно через такое понимание кафоличности приходит осознание того, что «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; Церковь, предреченная Ветхим заветом и осуществленная в Новом»²⁸. Более того, по мнению А. С. Хомякова, само слово «соборный» отражает суть исповедания истинной веры.

В этом понимании веры Христа Православие вернее следует Слову Божьему, чем католическая церковь и протестантизм: «апостольская Церковь в девятом веке не есть ни Церковь *kath'ekaston* (согласно каждому), как у протестантов, ни Церковь *Kata ton episkopon tes Romes* (согласно епископу Рима), как у латинян; она есть Церковь *kath'olon* (согласно всему)»²⁹. Именно на последней из этих позиций и стоит Православие.

²⁷ Там же. С. 242.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 243.

Е. Целма

Мифологема соборного государства в русской религиозной философии

*Русский дух хочет священного государства в абсолютном и готов
мириться со звериным государством в относительном.*

Н. Бердяев

Георгий Флоровский справедливо полагает, что именно в 1840-е годы «родилась русская философия, свободная богословская мысль, тогда было положено начало исторической и общественной науке»³⁰. Роль славянофилов в этом процессе велика.

Восток и Запад, Россия и Европа – за этой конкретной, фактической, историко-географической противоположностью для романтического сознания идеалистов 40-х годов стояла другая, дававшая ей содержание, принципиальная антитеза – антитеза принуждающей власти и творческой свободы. В процессе систематического углубления и эта антитеза была сведена <...> к антитезе разума и любви³¹.

В связи с этим идея соборной личности, выдвинутая в работах А. Хомякова, стала важным моментом русской мысли. Исходя из опыта Православного Востока (особенно исихазма), Хомяков дал феноменологическое описание особого свободного единства человека и Божественного бытия. Это, как он подчеркивал, «единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению». Именно в этом принципиальное отличие индивидуализма личности европейской от соборной.

Несмотря на то, что идея соборности недостаточно разработана, она оказала заметное влияние на развитие русской мысли. Остановимся на одном из ее аспектов – идее особой сущности русской государственности.

Мысль об особой роли славянства (и особенно России) в синтезе индивида и общества, в органическом их единении была выражена в статье В. Соловьева «Три силы». Но особое внимание уделено этой идее представителями русской философско-публицистической мысли первой половины XX века – Н. Бердяевым, П. Новгородцевым, С. Франком, Л. Карсавиным, С. Булгаковым, И. Ильиным. Все они пережили крушение русской государственности, были свидетелями укрепления новой советской. Но это не повлияло на их образ идеального русского государства, отличного от западной демократии и восточной деспотии. Видимо, исторические катаклизмы в России и в мире еще более активизировали русскую мысль в поисках путей спасения Отечества.

Негативное отношение к западной демократии пронизывает все работы русских философов. Это прежде всего связано с отношениями индивида и власти, которые основаны на законах о правах и обязанностях гражданина (идея общественного договора Руссо), т. е. на «рационализации общественности»³². Государство в данной ситуации выступает в качестве инструмента социальной жизни, становясь «внешней общественностью», «механизмом количества» (Н. Бердяев).

П. Новгородцев в статье «Демократия на распутье» подчеркивает разрыв демократических принципов с нравственными идеалами. По его мнению, именно принципы демократии

³⁰ Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 33.

³¹ Там же. С. 37.

³² Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 145.

ведут к «игре сил» в обществе и к отказу от высших начал власти. Демократия может иметь смысл лишь тогда, когда над ней стоит справедливость, а народная воля преклоняется перед Высшей Волей. Совершенно очевидно, что появление таких образов, как «высшие начала власти», «Высшая Воля», свидетельствует об ином, отличном от западного, представлении о государственной власти.

Для Н. Бердяева демократия – это внешняя форма общественности, механика масс, механика количества (статья «Демократия и личность»)³³.

В противоположность этому типу власти выдвигается иной идеал государства (Государства с большой буквы). В основе этих представлений идея особого онтологического основания власти. Власть есть богоустановленное средство для внешней борьбы с «внутренним злом», существует «скрытое ее задание»³⁴. С. Булгаков утверждает, что «земной царь становится как бы некоей иконой Царя Царей, на которой в торжественные, священные миги мог загораться луч Белого Царства». Русский народ носит в себе «это предчувствие – в своей идее Белого царства, чрез призму которого он воспринимал и русское самодержавие»³⁵.

Религиозно-мистическое отношение к государству исключает утилитарное отношение, характерное для Запада. П. Новгородцев, немало сил в свое время положивший на обоснование роли права в общественной жизни, вынужден признать, что все попытки привить русскому сознанию мысль об органической связи политической свободы с твердостью закона не увенчались успехом. Даже интеллигенция не приняла этих идей, а приняла, как он утверждал, «анархическую веру Бакунина»³⁶. Рациональное понимание государства чуждо русскому сознанию. Новгородцев прав, видя в русском анархизме (и в народных бунтах) борьбу против государства неправды во имя Белого Царства, т. е. государства абсолютной справедливости и мудрости, той самой теократии, на которую указывал В. Соловьев.

О священном авторитете власти пишет и С. Булгаков. Интересно, что П. Новгородцев после революции изменил свою в определенной степени западническую ориентацию. В статье «Восстановление святынь» (1923) он обосновывает целостно-сакральный взгляд на власть, выдвигая в качестве основы подлинного Государства не закон и права, а «теономную мораль», «власть святынь». Спасение России не во внешнем устройении человеческой жизни (это задача государства на Западе), а в возвышении государственного строительства «до степени Божьего дела, как верили в это и как об этом говорили встарь великие строители земли русской»³⁷.

Государство должно строиться на высокой ответственности власти перед Богом и людьми. Однако неясен механизм реализации такого принципа. Это либо «компетентное общественное мнение» (П. Новгородцев), либо некие «инициаторы» (Л. Карсавин), у которых нравственные и профессиональные репутации совпадают. Инициатор может разбудить «смутное желание всех» сформулировать «не всем ясную цель»³⁸. Итак, вместо «внешних» структур власти должно быть единство государства и народа, в основе которого как теургия власти, так и вера народа этой власти.

В результате создается мистическое единство народа и государства, которое может жить «лишь ценой общих и вольных жертв». По мнению Г. Федотова, «государство чудится самым внешним и грубым из человеческих объединений», но основой подлинного государства может быть лишь любовь³⁹.

³³ См.: Там же. С. 228–230.

³⁴ Булгаков С. Свет невечерний. М., 1994. С. 338.

³⁵ Там же. С. 349, 343.

³⁶ Новгородцев П. Об общественном идеале. М., 1991. С. 566.

³⁷ Там же. С. 579.

³⁸ Карсавин Л. Государство и кризис демократии // Новый мир. 1991. № 1. С. 191.

³⁹ Федотов Г. Лицо России // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 133.

Подчеркивая глубину мистического единства народа и государства, Л. Карсавин использует понятие-метафору «народ – государство», подчеркивая, что социальные индивиды таким образом входят в общую «симфонию общества». И. Ильин полагает, что государство – это «живая система братства граждан, где личный и государственный интерес есть тождество». Его цель – «возводить каждый духовно верный и справедливый интерес отдельного гражданина в интерес всего народа и государства»⁴⁰. «Духовно верный и справедливый интерес» не является эгоистически индивидуальным или эгоистически групповым, а скорее выражает глубину соборной связи индивида и государства. В этом плане даже захват чужих территорий воспринимается как собирание земель под сенью единого государства. Г. Федотов подчеркивает необычный характер этого процесса: «Овладевая степью, Русь начинает ее любить, она находит здесь новую Родину. <...> Волга, татарская река, становится ее матушкой, кормилицей»⁴¹.

Результатом соборного единства индивида и государства является «государственное очищение души – очищение от личной жадности и “классового своекорыстия”»⁴². Очевидно, что не закон и правовые механизмы лежат в основе отношения гражданина и государства, а вера в справедливость власти и ее законов в силу онтологических оснований. Глубокое доверие власти и ответственная дисциплина граждан создают гармоническое социальное целое, для обозначения которого И. Ильин использует понятие «державная мера». И держава, и самодержец, и подданные составляют единое гармоническое целое. Подданные (народ) не просто подчиняются законам, а верят в их справедливость. (А если вера исчезает, то рождается тот самый бунт, который хорошо известен истории государства Российского.) По существу правосознание как таковое исключается. П. Новгородцев уже в эмиграции, осмысляя трагедию России, продолжает развивать те же идеи особого соборного государства: «Дело не в том, чтобы власть была устроена непременно на каких-то самых передовых началах, а в том, чтобы эта власть взирала на свою задачу как на дело Божие и чтобы народ принимал ее как Благословенную Богом на подвиг государственного служения. <...> не политические партии спасут Россию, ее воскресит воспрянувший к свету вечных святых народный дух»⁴³. О том же говорит И. Ильин, подчеркивая, что царь-самодержавец никогда не подавлял «свободное биение народной жизни, ибо народ свободно верил своему царю и любил его искренне, из глубины»⁴⁴. Здесь важно заметить, что происходит явная подмена государства личностью самодержца, отвечающего за все перед Богом и людьми. Государство, его институты, структуры отступают на второй план, уступая место харизматической личности царя.

Возникает явное противоречие между образом соборного государства и реальным русским государством того времени, называемым тюрмой народов, жандармом Европы. Именно против него боролась российская интеллигенция, что подтверждает страстное высказывание Е. Трубецкого: «Самодержавие оказалось сосудом дьявола. <...> Россия создала самую безобразную государственность на свете»⁴⁵. Но это противоречие снимается, т. к. метафизическая сущность государства скрыта и проявляется лишь в определенные исторические моменты. Раскрытие метафизики власти требует особого напряжения духовной жизни. Именно поэтому метафизическую сущность государства могут не уловить не только подданные, но иногда и сами правители. В то же время это не меняет сущность государства, а лишь свидетельствует о некоторых негативных аспектах его реальной деятельности в определенное время. Тот же Е. Трубецкой в письме от 1 ноября 1917 года четко определяет это: «<...> каждый камень

⁴⁰ Ильин И. О сопротивлении злу силой // Новый мир. 1991. № 10. С. 202.

⁴¹ Федотов Г. Три столицы // Новый мир. 1989. № 4. С. 214.

⁴² Ильин И. О сопротивлении злу силой. С. 203.

⁴³ Новгородцев П. Об общественном идеале. С. 580.

⁴⁴ Ильин И. О России. М., 1991. С. 5.

⁴⁵ Ильин И. О России. М., 1991. С. 5.

в Кремле говорит о великом, святом, неумирающем, чего нельзя отдать и что переживет все наше беснование»⁴⁶.

Разрыв соборной связи народа и государства – трагедия для России. Именно так расцениваются события в России начала XX века большинством интеллектуальной элиты. Г. Федотов вину русской интеллигенции видит в том, что она целенаправленно распатывала в народе веру в святость государства: «<...> мы не хотели поклониться России – царице, венчанной царской короной. Гипнотизировал политический лик России – самодержавной угнетательницы народов»⁴⁷. А ведь государство есть «плоть России, в которую облекается великая душа России»⁴⁸. Даже жестокость власти оправдывается, т. к. это связывается с выполнением задач метафизического характера: «Грозные цари взнуздали Русь, но не дали ей развалиться, расползтись по безбрежным просторам»⁴⁹. Н. Бердяев, ненавидевший коммунистический режим, именно с этих позиций в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» тем не менее положительно оценивает роль жесткой политики большевиков, спасших, по его мнению, Россию как государство от стихии гражданской войны. Процесс крушения самодержавия по существу не разрушил мифологему государства в народном сознании, а способствовал укреплению государства власти большевиков.

Образ соборного государства в работах русских философов тесно связан с представлением об особой миссии России в религиозно-духовном возрождении человечества. Россия как Востоко-Запад (Н. Бердяев) должна стать для Европы «внутренней, а не внешней силой, силой творчески преобразующей»⁵⁰. По словам Н. Бердяева, «русский народ не захотел выполнить своей миссии в мире», но он не сможет уйти от нее. «Идея России остается истинной и после того, как народ изменил своей идее», т. к. «Россия, как Божья мысль, осталась великой, в ней есть неистребимое онтологическое ядро»⁵¹.

Вера в «неистребимое онтологическое ядро» становится основанием для утверждения необходимости и возможности возвращения России в лоно основных святынь, а значит, и русской соборной государственности. Так, П. Новгородцев прямо называет свою работу «Восстановление святынь» (1923). В связи с этим интерес представляют статьи Г. Федотова («Россия и свобода», «Судьбы Империи»). Годы эмиграции заставили его более глубоко проанализировать как западную демократию, так и российское самодержавие, которое «питалось не столько интересами государства, еще менее народа – сколько похотью власти»⁵². Федотов видит, что большевистская власть не смогла бы удержаться без народной поддержки, т. к. соборная связь народа и старого государства была разорвана. И впервые в его работах речь идет о необходимости уничтожения имперского сознания и построения «свободной социальной демократии». Но он явно говорит о демократии иной, отличной от Запада (свободная демократия!). Кстати, еще в 1906 году Трубецкой в статье «Всеобщее, прямое, тайное и равное» противопоставлял западное понимание демократии, которая «зависит <...> от прихоти большинства», иному, когда ее основой является нравственное начало, а не закон: «Только такое одухотворенное понимание демократии может совлечь с нее образ звериный и сообщить святость ее делу»⁵³. Совершенно очевидно, что и здесь выступает та же мифологема государства, о которой речь шла выше, т. к. западная демократия строится на основе закона, но не нравственных начал, тем более «святости ее дела».

⁴⁶ Трубецкой Е. Всеобщее, прямое, тайное и равное. Письма // Новый мир. 1990. № 7. С. 227.

⁴⁷ Федотов Г. Лицо России. С. 133–134.

⁴⁸ Там же. С. 136.

⁴⁹ Федотов Г. Три столицы. С. 214.

⁵⁰ Бердяев Н. Судьба России. С. 133.

⁵¹ Там же. С. 12–13.

⁵² Федотов Г. Россия и свобода // Знамя. 1989. № 12. С. 202.

⁵³ Трубецкой Е. Всеобщее, прямое, тайное и равное. С. 200–201.

Казалось бы, все эти представления остались в прошлом. Сегодняшняя Россия строит демократическое государство, но мифологемы всегда прочно держатся в сознании народа и, думаю, большей части интеллигенции. Об этом свидетельствуют хотя бы провал партий, оставивших демократические ценности, на последних выборах в Думу и явное укрепление вертикали власти Путиным, которого в этом поддерживают народные массы. Идет восстановление святынь по всем направлениям. Возникает особое понимание государства, которое олицетворяют не чиновники, а именно Путин. Может быть, это и есть та идеальная модель, которая может объединить огромную Россию.

Н. Видмарович

Творчество А. С. Хомякова в свете идей соборности

Исполнилось двести лет со дня рождения человека, стоявшего вместе с другими выдающимися мыслителями, такими как Киреевский, Самарин, у истоков национальной русской философии. А в 100-летний его юбилей другой писатель-философ В. В. Розанов, критически высказываясь о его идеях и взглядах, отмечал, что они «не представляют высокого и цельного здания»⁵⁴ и, кроме немногих почитателей, «кабинетных, книжных» людей, никто более не хранит «цельного строя его мыслей»⁵⁵. И тем не менее Розанов не сможет не признать, что жизнь, устремляясь к иным целям, имеет в себе нечто хомяковское, причем самому Розанову, как, впрочем, и многим его современникам, не до конца было ясно, присутствует ли это нечто «в богатствах или дефиците». Это и неудивительно, поскольку славянофильские идеи со всеми своими очевидными перегибами оказались несозвучны рубежу XIX—XX веков. Эта эпоха уже испытала на себе и дух нигилизма с его пафосом отрицания традиционных устоев общественной жизни и общепринятых норм, со стремлением к переоценке ценностей и христианской морали, с его попыткой освободить человека от навязываемых обществом правил, якобы подавляющих личность, и дух марксизма с его открыто воинствующими материалистическими воззрениями, идеями разрушения старого и построения нового идеального общества, призванного стать новым единством, в котором, однако, свобода отдельного человека оказывалась оттесненной на второй план и в конечном итоге иллюзорной. Теперь общество сталкивается с новым кризисом – межнациональными конфликтами и конфронтацией, ведущими к разъединению. С другой стороны, мировому сообществу навязываются принципы глобализации – псевдоединство, в котором личность вновь оказывается поработанной. Кажется, что история повторяется, и потому все то, что связывает народы воедино, но не внешне, не на принципах господства авторитета, а на основе поиска и нахождения точек соприкосновения, наполняется новым смыслом.

В связи с этим новое звучание приобретает и оценка деятельности славянофилов и западников, данная Гоголем в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Он писал, что представители обоих направлений по сути говорят «о двух разных сторонах одного и того же предмета»⁵⁶, подобно людям, рассматривающим одно строение с различной удаленности от него⁵⁷, и был на стороне славянофилов, ибо «они все-таки видят весь фасад и, стало быть, все-таки говорят о главном, а не о частях». Это главное состояло в поисках нового общественного, политического, прежде всего духовного пути развития России.

Хомяков явился первым, кто, опираясь на христианскую теорию, изложенную в трудах святых отцов Церкви, положил начало русской философии, которая, по словам Н. О. Лосского, возникла «как результат национальной самобытности русской духовной жизни»⁵⁸. В ней одним из центральных стал, по выражению Н. А. Бердяева, с дерзновением поставленный вопрос о месте, сущности и призвании России в мировом развитии.

⁵⁴ Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 419.

⁵⁵ Там же. С. 420.

⁵⁶ Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М., 1986. С. 217.

⁵⁷ Это замечание Гоголя, как современника славянофилов и западников, имеет большое значение. Уже тогда для людей мыслящих было отчетливо видно все то, что сближало наиболее ярких представителей обоих направлений. Критика Гоголя скорее касалась тех, кто злоупотреблял их идеями, т. е. тех «пройдох» и «должностных людей», которые представлялись то поборниками новизны, то приверженцами старых древнерусских обычаев (Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 6. С. 217–218). Именно к таким «восточникам» и «западникам» относилось язвительное замечание Гоголя, что они скорее «карикатуры на то, чем хотят быть» (Там же. С. 217).

⁵⁸ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 10.

Представление о соборности, кафоличности или целостности церковного организма, стремящегося к вселенскости, существовало, конечно же, и до Хомякова. Однако заслуга философа состоит в том, что он в значительной степени конкретизировал смысл, вкладываемый в это понятие, расширил его, вдохнув в него новое содержание, применив его к свободному собранию людей, существующему без внешнего соединения и без внешнего принуждения, людей, объединенных любовью во Христе и к Христу. По убеждению Хомякова, основной принцип христианской Церкви (не организации, а организма) – именно ее соборность, поскольку христианство воплощает сочетание единства и свободы, зиждущееся на любви к Богу. С одной стороны, единство Церкви – «это не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати», с другой, оно предполагает большую внутреннюю свободу человека, которая неразрывно связана с любовью, так как христианство есть религия любви. Понимаемая таким образом соборность в творчестве Хомякова выступает как начало, в равной степени противостоящее и индивидуализму как разобщенности, и любой форме коллективного как псевдообщности.

Это объясняет у Хомякова многое, чего или не замечали, или же сознательно искажали его противники. Принцип Православия, который славянофилы, наряду с самодержавием и народностью, отстаивали, был взят на вооружение реакционными кругами того времени именно потому, что он якобы исключает принцип свободы, лежащий в основе соборности. Соборность не означает господства авторитарного начала, владычества одних над другими, а в конечном итоге и начала деспотического, прикрывающегося личиной общего, коллективного, в рамках которого отдельный человек оказывается обезличенным и несвободным. Соборность, напротив, «означает высокую качественность сознания» и потому «не может означать никакого авторитета, она всегда предлагает свободу»⁵⁹, противостоит разнообразным историческим формам авторитета, включая, кстати, и церковные, ибо принцип свободы человека может угнетаться формализмом и бюрократизмом как светской, так и церковной власти. Потому Церковь должна выступать не как официальный институт, навязываемый извне силой и авторитетом своих догматов и постановлений, а как живой организм, как источник света, истины и любви.

Вера в человеке, – отмечал Хомяков, – взятом порознь (как индивидууме) и подверженном греху, всегда и непременно субъективна, а по тому самому всегда доступна сомнению; она сознает в самой себе возможность заблуждения. Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением, ей нужно возвыситься над собою, нужно пустить корни в мир объективный, в мир святых реальностей, в такой мир, которого она сама была бы частью, и частью живою, неотъемлемою; ибо несомненно веришь только тому миру или, точнее сказать, знаешь только тот мир, к которому принадлежишь сам. Этот мир не может заключаться ни в деятельности разобщенных между собою личностей, ни в их случайном согласии (мечта реформатов), ни в рабском отношении к чему-либо внешнему (безумие римлян): он заключается только во внутреннем единении человеческой субъективности с реальной объективностью органического и живого мира, в том святом единстве, закон которого не есть ни абстракт, ни что-либо изобретенное человеком, а Божественная реальность – сам Бог в откровении взаимной любви: это – Церковь⁶⁰.

Исходя из этого легко понять, почему Хомяков резко критиковал латинство и восхвалял Православие, – ведь он, по замечанию Н. А. Бердяева, постоянно говорит о реально существующем

⁵⁹ Бердяев Н. А. Царство духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 333.

⁶⁰ Хомяков А. С. Вера и исследование // <http://www.benjamin.ru/logos/khomiakov/0001.html>. С. 1.

ющей католической церкви, церкви внешнего давящего на человека авторитета, требующей от своих членов слепого повиновения, противопоставляя ей церковь идеальную как возможную, торжествующую над земными началами, что осуществимо только в Православии. Вряд ли его можно упрекнуть в узости и предвзятости мысли – в понятие Православной Церкви он вкладывает весьма глубокий смысл, ибо и само название церкви – греко-российское – считает временным. «Когда исчезнут ложные учения, – пишет Хомяков, – излишним станет и имя Православия, ибо ложного христианства не будет»⁶¹. Все народы войдут в Церковь, так как она «называет себя Единой, Святой, Соборной и Апостольской, зная, что ей принадлежит весь мир»⁶². Ростки же этой истинной первоначальной соборности сохраняются в России в силу ее особой исторической судьбы и национального характера русского народа⁶³. Этим объясняется его постоянное оглядывание на прошлое, которое вряд ли является идеализацией старины. Можно говорить о критическом переосмыслении исторического наследия, анализе ошибок и размышлении над тем, что необходимо взять из прошлого, чтобы достичь идеала соборности – основы для объединения людей – и славян, оказавшихся разобщенными в ходе их исторического развития, и всего человечества. Эту мысль Хомяков выразил в поэтической форме:

Парус русский. Через волны
Уж корабль несется сам,
И готов всех братьев челны
Прицепить к крутым бокам.

Поднят флаг: на флаге виден
Правды суд и мир любви
Мчись, корабль! твой путь завиден...
Господи, благослови!

«Парус поднят...»⁶⁴

Основные идеи соборности определенным образом отразились не только в философских трудах Хомякова, но и в поэтическом творчестве. Его стихотворное наследие невелико – оно составляет немногим более семи десятков стихотворений, но все же заслуживает внимания. Может быть, как утверждал Бердяев, его поэзия и лишена лиризма и интимности, слишком рассудочна и полна дидактизма, ибо Хомяков «никогда не обнаруживал своих слабостей, внутренней борьбы, сомнений, исканий, подобно людям современным. Он догматик всегда»⁶⁵. Его стихи кажутся однотипными, в них не прослеживается эволюция каких-либо идейных взглядов, ибо от своих взглядов, сформировавшихся еще в молодости, он не отступал никогда. Именно поэтому он предельно ясен и даже непреклонен в своей поэзии, а его стихотворения, в которых отражены идеи соборности, можно считать поистине программными. К ним относятся «Мечта» (1934), «Ключ» (1835), «Остров» (1836), «По прочтении псалма» (1857), «Мы род избранный...» (1851), часто цитируемые «России» (1854) и «Раскаявшейся России» (1854). Характерным для Хомякова является стихотворение «России» (1840), в котором наиболее

⁶¹ Хомяков А. С. Церковь одна // Там же. 0002html. С. 9.

⁶² Там же.

⁶³ Хомяков, подобно многим славянофилам, считал, что общинный строй, существовавший когда-то в Древней Руси и все еще сохранившийся в деревнях, является основой для воплощения идей соборности, поскольку община опирается на взаимопомощь всех своих членов. Исконная же религиозность и смирение, а также терпение, свойственные русскому народу, предопределяют его главенствующую роль в этом процессе. Другими словами, соборность имеет свои корни уже в традиции и образе жизни русских.

⁶⁴ Все стихотворения Хомякова цитируются по: Хомяков А. С. Стихотворения. М., 1861. В дальнейшем после цитат в скобках указываются названия стихотворений и страницы.

⁶⁵ Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков // www.vehi.net/berdyayev/khomyakov/index.html. С. 23.

полно суммировано многое из того, о чем говорится в других его сочинениях. В этом стихотворении на исторических примерах анализируется прошлое и настоящее России, говорится о ее будущей миссии и условиях ее осуществления, о смысле единения всех племен и народов в «святом братстве», к реализации которого она призвана. Развертывая в первых строках впечатляющую картину неисчислимости природных богатств и необъятности российских просторов, «державного» блеска и величия страны, перед которой другие народы робко склоняют головы, Хомяков предостерегает Россию от забвения прошлого – в данном случае чужого, – указывая на непостоянство славы. Слава может быть и прахом, если народы, обретя ее, становятся ее рабами. Однако подлинная опасность кроется в том, что поработанными оказываются не только люди, но и сама судьба как дар Бога, на время становящаяся «рабой прихотей» государей и народов. Стремление к славе и забвение духа подлинной свободы приводят к разладу с внутренним нравственным законом жизни, основой которого являются религиозные идеи, христианство. Если такой гармонии нет, то судьба страны неизбежно оборачивается трагедией. Такую участь пережили Рим, который был еще грозней России, «алтайские дикари» – татаро-монгольские завоеватели с их огнем булата, Альбион, зарывшийся в груды золота, но тем не менее находившийся на краю бездны. Какой же урок, по мысли Хомякова, необходимо извлечь России из подобных примеров? То, что ни политическое или военное могущество, ни богатства не являются гарантией сохранения единства народов и государств. Общность, строящаяся на принуждении, на господстве интереса или расчета, а не единства духа, становится иллюзорной и неизбежно распадается, ибо из соборности обращается в сборность:

Бесплоден всякий дух гордыни,
Не верно золото, сталь хрупка...

(«России», 1840, с. 66).

Потому начальной строчке стихотворения «“Гордись!” – тебе льстецы сказали», предвещающей картину процветания страны и сразу вносящей тревожные нотки, Хомяков дважды – в середине и в конце описания – противопоставляет строки: «Не верь, не слушай, не гордись!» и «Всем этим прахом не гордись!».

Следует отметить, что обращение к прошлому – не просто излюбленный мотив у Хомякова, оно всегда исполнено глубокого смысла, поскольку опирается на его историософские взгляды.

Как указывал В. В. Зеньковский, Хомяков считал:

Провиденциализм в истории не только не ослабляет ответственности людей, а следовательно, и их свободы, но, наоборот, он на свободу людей как раз и опирается. Именно потому история движется свободой и противоположной силой – свободным устремлением к оковам необходимости. Поэтому исторический процесс по своему существу есть духовный процесс, а основной движущей силой истории является вера, т. е. религиозные движения в глубине народного духа⁶⁶.

Хомяков обращается к историческому прошлому или же к настоящему других народов в поисках тех роковых ошибок, которые послужат предостережением для России. Это содержится в стихотворениях «Остров», в котором в качестве отрицательного примера показана Англия, и «Мечта», где поэт с грустью размышляет о мрачной судьбе Запада в целом, ибо сама «логика истории произносит свой приговор над духовной жизнью Западной Европы»⁶⁷. При-

⁶⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 201.

⁶⁷ Там же. С. 202.

чина упадка, таким образом, всегда оказывается одна – она кроется в том, что народы и страны обратили религию в нечто внешнее, утратив органическое единство во Христе, а тем самым и веру. Подобное объяснение недвусмысленно повторяет мысль средневековых летописцев и агиографов, что всевозможные несчастья обрушиваются на людей и государства «грех ради наших». Цепь этих грехов для Хомякова начинается с гордости – он называет ее «гордыней» и «гордостью лукавой». Размышления Хомякова движутся в одном русле с высказываниями авторов святоотеческих сочинений, в частности преподобного Иоанна Лествичника, утверждавшего, что «начало гордости – конец тщеславия; середина – унижение ближнего, бесстыдное проповедание своих трудов, самохвальство в сердце, ненависть обличения; а конец – отвержение Божией помощи, упование на свое тщание, бесовский нрав»⁶⁸. У Хомякова это гордость, которая ведет к индивидуализму, обособлению, т. е. разъединению с Богом, поскольку ставит «мирскую славу» над «Божьим судом». Этому бывают подвержены и отдельные исторические личности, такие как Наполеон, возмнивший себя «помазанником собственной силы» («Еще об нем»), или Навуходоносор, полагавшийся на свой «царский ум» и «царский взгляд» («Навуходоносор»), и целые народы. Позднее гордыня приводит к отмиранию живого религиозного чувства веры и взаимной любви: «...и мертвенным покровом / Задернут Запад весь! Там будет мрак глубок» («Мечта»). Израильский народ, возгордясь своей избранностью, также стал мертвенным сосудом живого Божьего слова, впал в рабство и тем самым утратил подлинную свободу духа («Мы род избранный»). Бог же, по убеждению поэта, только с теми, «кто гордости лукавой / В слова смиренья не рядил» (ср. в «Лествице»: «Видал я людей, устами благодаривших Бога и возносившихся в мыслях своих»⁶⁹).

Бог с теми, кто «духа и свободы / Ему возносит фимиам: / Он с тем, кто все зовет народы / В духовный мир, в Господень храм!» («Мы род избранный», с. 105–106). Это уже проповедь добровольной, свободной готовности поделиться с народами благодатью, стать ее проводником, выйти из пределов замкнутости в узком мире, противопоставляющем себя другим, осознать себя орудием Божьего Промысла. Губительной гордости должно быть противопоставлено спасительное смирение – мысль, проходящая красной нитью через все стихотворения Хомякова. Смирение поэт понимал двояко. Есть смирение, когда «человек или народ сознает святость и величие закона нравственного или духовного, которому подчиняет он свое существование; но в то же время признает, что этот закон проявлен им в жизни недостаточно или дурно, что его личные страсти и личные слабости исказили прекрасное и святое дело. Такое смирение велико; такое признание возвышает и укрепляет дух; такое самоосуждение внушает невольное уважение другим людям и другим народам»⁷⁰. В противоположность этому есть смирение, когда человек признает бессилие нравственных и духовных законов, на которых строилась его жизнь. Оно, по Хомякову, является скорее отречением⁷¹. Мотив смирения – но не как слепого подчинения силе или авторитету, а как нечто имеющее цель возродить и сохранить святое единение людей, покоящееся на «живительной любви», «пламенной вере», «правде и бескровном суде», – постоянно звучит в стихотворениях: «правды суд и мир любви» появляется как флаг на русском корабле, объединяющем все племена в уже цитировавшемся стихотворении «Парус поднят...». «Мне нужен брат любящий брата, / Нужна мне правда на суде!...» («По прочтении псалма», с. 132) – так звучит обращение Бога к израильскому народу, которому он объясняет, что все жертвоприношения скудны в сравнении с бесценным даром любви, правды, чистого сердца и крепкой воли, которые способны сокрушать врагов и вести людей к спасению (кстати, именно торжеством правды и покорностью Божьей воле объясняет Хомяков и победу

⁶⁸ Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы. М., 1997. С. 291–292.

⁶⁹ Там же. С. 292.

⁷⁰ Хомяков А. С. Избранные статьи и письма. М., 2004. С. 40.

⁷¹ Там же.

царя Давида в стихотворении «Давид», и победу России в Отечественной войне 1812 года в стихотворениях, посвященных Наполеону).

Если прошлое и настоящее западных и иных народов служит для России назиданием и предостережением от роковых ошибок, своего рода отрицательным примером, то ее собственное прошлое являет собой пример вдохновляющий, положительный. Почти идеальная картина благоденствия народа и государства изображается в «Русской песне», воспевающей времена Киевской Руси, когда Русь, подобно иным народам, славилась и множеством сил, и большими городами, и изобилием, – «От меня ль, в степях, мужички пошли, / Мужички пошли, все богатые». Однако параллель, проводимая между славным прошлым других стран и России, на этом и заканчивается. Коренное различие кроется в том, что Россия, в отличие от Запада, имеет не только прошлое, но и будущее. Поэт говорит о том внутреннем потенциале, который ставит Россию в особое положение, – ведь в противоположность иным странам только в ней еще оказывается

Крепок ясный мир святыни,
Сильна молящихся рука!

(«России», 1840, с. 66).

«Веры огонь живой», когда-то ливший свои потоки на Западе, давно угас, и только в России все еще сохраняется дух жизни, того прошлого, когда по земле ходило слово Божие и народ боялся Божьего гнева. Россия все еще хранит в себе зерно святой первоизданной всеобщей Церкви. Исключительность (и избранность) русского народа явилась прямым следствием повиновения Божьей воле. Ведь, в отличие от «детей Сиона», имевших возможность и привилегию непосредственно созерцать знамения Божьей мощи, Русь

В молчаньи сердца сокровенна,
Глагол Творца прияла...

(«России», 1840, с. 66).

Познание тайны Христа «вверено было единству верных и их свободе, ибо закон Христов есть свобода. <...> Христос зримый – это была бы истина навязанная, неотразимая, а Богу угодно было, чтобы истина усвоилась свободно. Христос зримый – это была бы истина внешняя; а Богу угодно было, чтобы она стала для нас внутреннейю, по благодати Сына, в ниспослании Духа Божия»⁷². Или, как говорит Хомяков, «Христианское же знание не есть дело разума, пытающего, но веры благодатной и живой»⁷³.

Именно «за то, что ты смиренна», Россия и была обращена в орудие Божьей воли: ей был дан исключительный, по мысли Хомякова, удел —

Хранить для мира до стоянь
Высоких жертв и чистых дел;
Хранить племен святое братство,
Любви живительный сосуд,

⁷² Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. С. 41. Вся значимость строк о принимаемой «в молчаньи сердца сокровенна» истины Христа, может быть, полнее раскрывается при сопоставлении их со строками, посвященными Владимиру Крестителю в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона: «Какой вселился в тебя разум, выше разума земных мудрецов, чтоб Невидимого возлюбить и на небесное подвигнуться?» (Иларион. Слово о Законе и Благодати. М., 1994. С. 81–83). И далее: «Иные, видев Его, не уверовали, ты же, не видев, уверовал. Поистине сбылось на тебе благословение Господа Иисуса, реченное к Фоме: „Блаженны не видевшие и уверовавшие“» (Там же. С. 83).

⁷³ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 2.

И веры пламенной богатство,
И правду и бескровный суд

(«России», 1840, с. 66–67).

Преемственность прошлого и настоящего (увы, далеко не идеального, если судить по беспощадным строкам, избличающим пороки русской жизни, например, в стихотворении «России», написанном в 1854 году), открывает перед Россией большие перспективы. Она способна сделать Россию и ее народ истинно свободными, ибо, по мысли Хомякова, «начало органической свободы заложено прежде всего в восточном Православии, а затем и в духе русского народа, в русском деревенском быте, русском складе души и отношении к жизни»⁷⁴. «Тайну свободы, – пишет далее Бердяев, – ведает лишь сердце России, неискаженно хранящей истину Христовой Церкви, и она лишь может поведать эту тайну современному миру, подчинившемуся внешней необходимости»⁷⁵. Ключ, скрывающийся в груди России, способен напоить все народы, томимые духовной жаждой.

<...> и все народы
Обняв любовь своей,
Скажи им таинство свободы,
Сиянье веры им пролей!

(«России», 1840, с. 67).

Весь смысл соборности выражен этими строками. Вполне понятна тревога Хомякова о судьбе страны, ибо «быть орудьем Бога / Земным созданиям тяжело» («России», 1854, с. 122). «Единение и любовь», явленные в пришествии Христа – «царя смиренного», должны проповедоваться Россией. На этом зиждется твердая вера Хомякова в великую будущность России. Он воспевал ее прошлое и будущее, но не настоящее. Только преображенная Россия призвана, по его мысли, главенствовать среди славянских и иных народов как первая среди равных. Из своего наследия она должна тщательно отбирать все лучшее, что будет развивать и совершенствовать духовную и социальную жизнь во имя единения и торжества соборного начала в совокупной жизни. Об этом говорится и в одном из его последних стихотворений «Помнишь, по стезе нагорной...»:

Вскоре, вскоре в бранном споре
Закипит весь мир земной:

Чтоб страданиями – свободы
Покупалась благодать,
Чтоб готовились народы
Зову истины внимать;
Чтобы глас ее пророка
Мог проникнуть в дух людей,
Как глубоко луч с востока
Греет влажный тук полей.

⁷⁴ Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. С. 25.

⁷⁵ Там же.

М. Е. Крошнева

Категория соборности в творчестве Ивана Савина (на примере рассказа «Лимонадная будка»)

Актуальность современных филологических исследований связана с изменением представлений об отечественной словесности. Ученые не сомневаются в наличии христианского подтекста русской литературы и считают это явление «самоочевидной истиной», так как отечественная словесность «во все времена своего развития была глубоко укоренена в православии»⁷⁶. Глубокая мысль, бытующая в классической литературе, играет важную роль в выражении философского национального мировоззрения. Категории соборности и воцерковленности – как сущность и качество русских философских концепций – находят яркое воплощение в ткани художественных произведений, включая памятники древнерусской письменности⁷⁷.

Начало философской мысли в России связано с именами славянофилов, яркими фигурами своего времени – А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским. Характер зарождавшейся глубокомысленной науки определился тогда традиционной для России восточнославянской и греческой культурами: в своих концепциях славянофилы опирались на сочинения восточных отцов Церкви, «переводили и обрабатывали творения Иоанна Дамаскина, Дионисия Ареопажита, Филиппа Пустынника, включая их “Азбуковники”...»⁷⁸. Ученые заложили прочные основы для дальнейшей систематизации христианского православного мировоззрения.

Страстные их оппоненты (западники) только способствовали оформлению главной идеи о соборности Церкви. При всех прогрессивных взглядах западнической концепции, славянофилы были близки к возможности познания бытия, отождествляющейся с нахождением «внутренней» и «непосредственной» «живой истины». «Мы сами встретили истину на полудороге, увлеченные тайною благодатию Божией», – читаем у Хомякова в трудах по богословию⁷⁹.

Заслуга философа состоит в том, что он смог сформулировать глубинную суть православной религии – соборность Церкви, понимаемую как «единство <...> органическое, живое начало которого есть божественная благодать взаимной любви»⁸⁰.

Интереснейшим образом категория соборности представлена в творчестве Ивана Савина, малоизвестного писателя и поэта начала XX века. В своих произведениях молодой эмигрант продолжает традиции русской реалистической литературы, воссоздает реальность духовного уровня мира и человека.

Герои Савина раскрывают подлинное бытие мира, доступное только соборному человеку, «звездному подарку Бога темной земле», – таковы Дроль, Миша, Николай и Ольга и др. Автор считает, что высшие истины открываются непосредственно и интуитивно только тому, кто просветлен любовью к себе, своему народу и земле: «И всех можно понять, только надо быть ласковым и бездомным. Бездомным потому, что только потеряв свой край, свои поля, начинаешь понимать, что многоглагольна и чудесами вспахана земля Божия» («Лимонадная будка»)⁸¹. Категория соборности в творчестве Савина выражается в нахождении себя «не в

⁷⁶ Дмитриев А. П. А. М. Бухарев (архимандрит Феодор) как литературный критик // Христианство и русская литература. СПб., 1996. Сб. 2. С. 160.

⁷⁷ См.: Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1994; Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев. СПб., 2003.

⁷⁸ Благова Т. И. Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М., 1995. С. 63–64.

⁷⁹ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 263.

⁸⁰ Цит по: Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. С. 17.

⁸¹ Савин И. И. «Мой белый витязь...»: Сб.: Стихи и проза. М., 1989. С. 153. Далее цитаты даются по этому изданию с указанием страницы в скобках.

бессилии духовного одиночества, – по Хомякову, – а в силе <...> искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем»⁸².

Главный герой рассказа «Лимонадная будка» равнодушно воспринимает внешнюю сторону своей жизни. Где жить? В эмиграции или в России? Чем питаться? Во что одеваться? Для него нет четких разграничений жизненного пространства. Он свободен от каких бы то ни было земных волнений и переживаний. «Приносил Миша несколько ящиков из-под чая для кровати и стола, большую консервную банку – он варил в ней овес, мерзлый картофель и шоколад, – связку книг, тетрадей и гитару с выцветшей лентой. На гитаре Миша играл с утра до ночи, играл до самозабвения, восторженно улыбаясь, блестя в полумраке синими каплями безумных глаз» (154–155). Его одежда только прикрывает тело: «Ноги-то <...> тряпками обмотаны, грудь в легкой курточке с дырой на левом локте» (156). Бытие странника выходит за границы привычного миропорядка. Его душа желает полета: «А вот хочется, чтобы эта будка поднялась в верх и полетела <...>. Около солнца, наверное, нет ветра» (158).

Герой Савина представляет образ юродивого в русской литературе. Он, как и изгой Н. С. Лескова, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. Н. Островского, Б. Пильняка, В. Иоффе, исключает себя из общественной жизни, преступает все возможные правила, не ходит в церковь. Миша отвергнут обществом, но избран организованным Космосом усмирить человеческую гордыню.

Однако Миша пришел в совершенно новый для него мир уже униженным и измученным человеком: он вынужден был покинуть Россию, в которой не был юродивым, а жил жизнью обычного православного христианина. Эмиграция и «аскетическое поправление тщеславия»⁸³ героя существенно усиливают смысловое содержание рассказа. Миша уже не из ряда «каликков переходящих <...> – нечто вроде пифий, народных праведников и прорицателей»⁸⁴, скорее всего, он – юродивый «по обстоятельствам». Герой не старается ничего предсказать, для него не важен опыт общения с людьми, да и жители города не вступают с ним в контакт, кроме детей, которые добродушно дразнят и любят его одновременно. Когда у Миши заканчивались деньги, он уходил на пристань грузить пароходы.

Несмотря на социальный аспект пребывания в обществе, герой Савина способен создать собственное мироздание. Отрешенность от мира фрю Густавсон и сестры сопровождается «внутренним» и «непосредственным» восприятием действительности. Миша сознательно «снижается», чтобы таким образом «подняться» на духовном пути, предать себя Господу. Он служит миру своеобразным способом-примером внутренней духовной силы. Все, чем он богат, обнаруживается в одном огромном «чувстве Бога»: «Миша развалился на ящиках и, блаженно улыбаясь, говорил кому-то – может быть, опять тому милому, кого в будке не было: “Нам все равно, да? Пусть там потоп из крови. Они не понимают, что ты такой огромный! И у меня в душе – звезда твоя. Пусть там – все! А здесь ходит Бог. Ступит – след ноги в цветах и в музыке...”» (157).

Цельность героя реализуется в единстве внутренней позиции о существовании особого мира в мире, где ходит Бог, и интуитивной просветленной любви-радости, «понятной даже самой глупой волне», но не глухому сердцу костлявой женщины. Истинную свободу, спасение, единство в Боге, надежду на вечное существование герой обретает в «Святом Причащении»: «Лежал Миша с открытыми стеклянными глазами и смеялся ласково, как всегда. Только улыбка была, будто стеклянная. И не дышал он. Вероятно, перед тем, как лечь на шоссе,пил Миша красное вино, потому что с детских губ его сбегала на булыжник тоненькая красная струйка» (159). Весь мир для него – Церковь – Царство Небесное на земле. Во взаимной любви

⁸² Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 2. 4-е изд. М., 1900–1914. С. 114–115.

⁸³ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1991. С. 200.

⁸⁴ Лурье Л. Я. Вступит. ст. к кн.: Иван Прыжов. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков. СПб.; М., 1996. С. 6.

и единстве пребывают «каждое создание Божье: и бабочка-капустница, и облачко, и дождевая капля», – все составляющие этот мир организуют живое начало божественной благодати: «Хорошо, Господи, что у всех есть свой язык, свой тихий баюкающий говор. И у камня есть, и у дерева... Надо только прислушаться, понять» (152).

«Лимонадная будка», на наш взгляд, – одно из вершинных произведений в творчестве Савина. Писатель предпринимает попытку совмещения в ткани художественного произведения категории соборности, которую впервые сформулировал Хомяков, и народного представления о связанности человека с родной землей, воплощенного в образе юродивого. Факт совмещения философской категории соборности с народной идеей духовного единства указывает на двусоставную особенность русской культурной традиции в восприятии христианства.

С. И. Орехов

От соборности церковной к INTERNET-соборности

Идея единства, всеединства уходит своими корнями в патристику и, опираясь на эту традицию, в дальнейшем разрабатывается либо как чисто теологическая проблема, либо приобретает некоторый религиозный оттенок в философии. В России эта идея была выражена понятием «соборность», на основе которого А. С. Хомяковым была сформулирована своя концепция, задавшая одну из тем религиозной философии. В философском плане понятие соборности означает взаимное проникновение частей и целого. Удерживая многообразие, эти части едины (совпадают), сохраняя свою неповторимость.

Первоначально понятие соборности развивалось в контексте понятия о церкви как органическом целом. Однако очень скоро оно приобретает значение метафизического принципа. И оказывается, что эта идея обладает немаловажным методологическим и эвристическим потенциалом, она имеет значение и для понимания современного общества и его институтов. Как и идея соборности, сама соборность модифицируется и совершенствуется. Можно выделить религиозный и светский виды существования соборности.

Религиозная (православная) соборность трактуется исключительно в категориях Вселенской Церкви, изложение носит идеально-возвышенный и абсолютный характер. Церковь – это реально-мистический соборный организм. А. С. Хомяков отмечает: «Церковь называется *единою, святою, соборною* (католическою и вселенскою) *апостольскою*, потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна, потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее, потому, наконец, что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви»⁸⁵.

Православная соборность – это жизнь церкви как единого организма, основанного на принципах христианской любви, части которого выполняют определенные функции, и в рамках этого целого они наделены в равной степени свободой и ответственностью. В соборности фиксируется целостность, коллективное начало «Мы», а не «Я». Русская религиозная философия после А. С. Хомякова в принципе соборности стремилась определить статус личности в ее отношении к целому – государству, обществу, бытию. Соборность эволюционировала от церковного устройства и социальных институтов до общего, описывающего бытие, метафизического принципа, который воплощает в себе гармонию свободы и необходимости, отсутствие жестко иерархизированного строения, своеобразное синергетическое бытие, предполагает сочетание свободы и единства многих людей на основе их отношения к абсолютным ценностям.

Светская соборность представлена в виде функционирования глобальной сети Internet. В ней представлена модель соборного человечества, или Internet-соборность, которая обретает вполне конкретные черты: происходит трансформация представлений – от абстрактных разговоров о ней к конкретным программам и действиям, ибо Internet становится новой средой обитания человека.

Появление компьютеров, особенно информационных сетей, привело к тому, что человек получил продолжение своего сознания и личности. Во время сеанса работы с техническим устройством, генерирующим виртуальную реальность, резко усиливаются психические качества, переживания смоделированных, искусственно вызванных событий. Получает своеобраз-

⁸⁵ Цит по: Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. С. 17.

ное подтверждение положение русской философии, что личность – качество духовное, а не натуралистическое.

Internet-соборность может предполагать различие человека и личности. Человек – это нечто телесно-духовное, личность же выступает как духовное, понимающе-переживающее существо, т. е. как нечто развертывающее себя в процессе погружения в виртуальную реальность. Осуществление Internet-соборности предстает не как дуальное противопоставление Я – сеть (виртуальная реальность), а как непосредственное восприятие и осознание целого и его части, того факта, что Я разбросан, растворен в сети. Соборность в сети есть иной вариант «единства во множестве», это слияние индивидуального и социального. Личность, пребывающая в сети, не только причастна к соборности, но и сама является соборной, для которой характерно диалогическое общение как с целым, так и внутри целого.

В чем состоит дух соборности в Internet? Он проявляется в форме свободы, свободного единства, опосредованного и непосредственного контакта пользователей (жителей!) Internet друг с другом. Internet-соборность означает соединение свободы и единства многих пользователей на основе их общего отношения к одним и тем же ценностям, приобретающим для них абсолютный характер. Свобода и соборность взаимосвязаны.

Internet-соборность – это форма единения свободных личностей в виртуальной реальности, в киберпространстве, где для каждого в качестве одной из ценностей выступает путь (пути) как цель. Internet – это соборность мысли, сознания и творчества, которая реализуется как сетевая демократия, как стремление к свободе, нелюбви к внешней авторитарности, навязыванию мнения от имени какого-либо института. Сеть существует как живой организм, Internet – не просто «паутина», а информационное тело общества, и соборность – форма осуществления, материализации духовной стороны этого организма, клетками которого являются отдельные личности.

Соборность оказывается всеобщим единением глобальной сети, гипертекстов и локализованных в пространстве индивидов, в Internet она есть синтез индивидуальных сознаний (личностей) и сознания высшего порядка, суперсознания, коллективного разума, нелинейное многоуровневое мышление виртуальной реальности, занятое производством, переработкой, обменом, потреблением информации в ее аудиовизуализированных и иных формах. Internet-соборность служит выражением индивидуального, группового, национального духа, присутствующего только членам Internet-сообщества. Оно – достояние всех участников Internet-общения.

Internet – это не только коммуникация, институционально-информационное образование, но и коллективное сознание и переживание, это надиндивидуальное органическое единство, «соборное образование», генерирующее виртуальную реальность. Само соборное образование имеет структурированность, организованность, сложность. Люди, пребывающие в виртуальной реальности, созданной Internet, являются носителями и воплощениями надиндивидуального духовно-материального виртуального единства. Internet в целом дана лишь соборному, коллективному сознанию, т. е. соборность существует в виде своеобразного коллективного виртуального, Internet-соборность есть мое существование, расширение моего опыта до надличного, всеобщего, до коллективного виртуального.

Если в качестве атрибутов религиозной соборности можно рассматривать благодать, любовь, единство, свободу, органичность, открытость, общедоступность, человечность, то атрибутами Internet-соборности выступают аналогично единство, свобода, толерантность, открытость, общедоступность, человечность и, кроме того, универсальность, всеобщность, воспроизводимость, повторяемость, вариантность, индивидуальность. Даже если взаимодействие с виртуальной реальностью происходит индивидуально, то все равно соборность в этом взаимодействии не только подразумевается, но присутствует. Ценностное содержание этого процесса состоит в том, что одновременно происходит возвеличивание индивида и целого, личного и соборного.

Internet – это определенное сверхиндивидуальное органическое единство, которое выражает личностное начало в форме Internet-соборности – соборной личности эпохи информационных технологий. Отдельные представители, пользователи информационных технологий, «жители сети» выступают различными воплощениями сверхиндивидуального духовно-материально-информационного единства. Новый тип соборности в форме глобальной сети не ограничивается местом, страной, народом, но объединяет в себе представителей всех мест, времен и народов. В общих чертах Internet-соборность – это понятие, обозначающее единство сети Internet как организма и объединение людей на принципах свободы, поиска и приобщения к различным формам проявления человеческого духа. Перефразируя А. С. Хомякова, можно сказать, что это единство «не мнимое, не иноказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом».

Раздел 6

Проблема историософии в творчестве А. С. Хомякова

К. М. Долгов

Историософия А. С. Хомякова

Среди великих умов России в один ряд с Ломоносовым и Пушкиным можно поставить прежде всего Алексея Степановича Хомякова, который, по признанию его современников, был необычайно одаренным человеком, человеком большого ума, энциклопедически образованным, русским Леонардо да Винчи. Богослов, философ, филолог, историософ, историк, социолог, экономист, этик, эстетик, правовед, искусствовед, поэт, драматург, живописец, инженер, медик, литературный и художественный критик, а также полиглот, владевший древними и многими европейскими и восточными языками.

С юных лет Хомяков отличался сильным умом, твердым характером, глубокой религиозностью, непоколебимой верой, цельностью духа. Он основательно изучал историю Церкви, хорошо знал труды святых отцов, святоотеческую традицию вообще, о чем, как верно отмечал Г. Флоровский, свидетельствуют его «Записки по всемирной истории», лежащие в основе его историософии, в частности его учения о свободе и необходимости.

Хомяков довольно хорошо знал западноевропейскую философию и культуру, которые он изучал и в России, и за границей. Словом, это был один из самых образованных людей не только России, но и Запада. Следует заметить, что «славянофилы», как и «западники», почти все учились на Западе – в Германии, Франции, Англии, Италии. Чаадаев, Киреевские, Хомяков, Тютчев слушали лекции выдающихся мыслителей Запада (Канта, Шеллинга, Гегеля), общались с ними, вели переписку, спорили по наиболее существенным вопросам философии, истории, политики, литературы и искусства. В этом смысле и «славянофилы», и «западники» были хорошими русскими «учениками» западных учителей, которые высоко ценили их интеллектуальные способности и дарования и возлагали на них большие надежды. Эти надежды во многом оправдались, поскольку и «западники», и «славянофилы» внесли огромный вклад как в духовное и культурное развитие России, так и во взаимодействие и взаимовлияние культур России и Запада. В этом смысле «западники» и «славянофилы» являли собой единое целое – представителей русской культуры, интеллектуальную элиту России. Их пути разошлись не столько в оценках Запада, к которому они все относились довольно неплохо, сколько в осмыслении самой России – по какому пути она должна идти и развиваться. В этом их взгляды разошлись достаточно основательно. Следует упомянуть хотя бы о разногласиях между Чаадаевым и Хомяковым по историософским проблемам, содержащимся в статье Хомякова «Несколько слов о философическом письме», где он не соглашается с рядом положений Чаадаева и показывает их несостоятельность.

Прежде всего Хомяков говорит о «единстве духа», которое со временем должно возобладать над всем человечеством, о «стезе», на которой человек защищен от хищничества и ласкательства и по которой со временем пойдет все человечество, «об умеренности во всем»⁸⁶. Это касается сердца и души, их единства неразрывного, без чего невозможна нормальная жизнь, об «истине и вере», содержащихся в религии, ибо «сущность религии есть неизменный во веки дух света, проникающий все формы земные» (450). Во всем этом, полагал Хомяков, воз-

⁸⁶ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М., 1994. С. 449. Далее цитаты приводятся по этому изданию с указанием страниц в скобках.

ражая Чаадаеву, Россия не только не отстала от других просвещенных народов, а, напротив, опережает их. России не следует испытывать «страсти сердца», как во Франции, ибо можно нажать аневризм, не надо и «охлаждаться преобладанием ума», поскольку может наступить паралич. «Русские же, при крепком своем сложении, умеренной жизнью могут достигнуть до маститых веков существования, предназначенного народам...». Мы «ничто», как считает Чаадаев. Хомяков, возражая ему, пишет, что мы не «ничто», «мы – центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия. Когда оно переполнится истинами частными, тогда оно потопит свои берега истиной общей. Вот, кажется мне, то таинственное предназначение России, о котором беспокоится сочинитель статьи “Философическое письмо”. Вот причина разнородности понятий в нашем царстве. И пусть вливаются в наш сосуд общие понятия человечества – в этом сосуде есть древний русский элемент, который предохранит нас от порчи» (450). Под «древним русским элементом» Хомяков, видимо, понимал традиции русской культуры – русского языка, нравов, обычаев, общественного устройства, порядка, родословия народа, закона, права, правды.

Хомяков возражает Чаадаеву и на его утверждение, что «мы явились в мир как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, которые нам предшествовали, не усвоили себе ни одного из поучительных уроков минувшего» (450). Хомяков считает, что Чаадаев не потрудился изучить историю русского народа, в которой «отмечено родовое имя славян и руссов, – отмечено на своем родном языке, а не наречии! Если б мы не жили мощными впечатлениями времен прошедших, мы не гордились бы своим именем, мы бы не смели свергнуть с себя иго монголов, поклонились бы давно власти какого-нибудь Сикста V или Наполеона» (451). Наследие необходимо поддерживать, иначе оно постепенно вырождается и исчезает. Хомяков относил к наследию имя, звание, имущество, отблеск доброй славы предков, язык, слово, нравы, кровь предков. Но все это он считал относительным, главное другое: «Для человеческой гордости и уважения к самим себе нам нужно родословие народа; а для религии России нужно только уважение ее к собственной религии, которой святость и могущество проходит так мирно чрез века» (451).

«Разногласие понятий» о жизни и деятельности народа Хомяков усматривал в том, что эти понятия передаются народу «разномысленными воспитателями», и эта «расстроенность» не кончится до тех пор, пока в России не образуется достаточное число «наставников собственных». Чужие понятия приходили в столкновение с нашими собственными. Поскольку народу внушали уважение к чужому, то работа по совершенствованию своего была отложена, что вело к нравственному унижению. «Родной язык не уважен; древний наш прямодушный нрав часто заменяется ухищрением; крепость тела изнеживается; новость стала душой нашей; переимчивость овладела нами <...>. Не сами ли мы разрываем союз с впечатлениями нашего прошедшего? Зачем вершины нами отрываются от подножий? Зачем они живут, как гости на родине, не только говорят, пишут, но и мыслят не по-русски?» (452). Здесь, совершенно очевидно, Хомяков осуждает высшие классы и слои русского общества за их отрыв от народа, от его жизни, его нравов и обычаев, от его мышления и языка. Он считал недостойным поведение и жизнь высшего русского общества уже потому, что оно состояло из господ, подчинивших себе народ и превративших его в «крепостных соотечественников» и тем самым лишивших себя питательной народной почвы.

Хомяков упрекал Чаадаева в том, что тот при разделении европейской «семьи» на латинскую и тевтоническую не нашел места греко-русской семье, которая является подлинной и единственной наследницей Древней Греции и которая надежнее всех «развивает идеи долга, закона, правды и порядка» (452).

Не мог согласиться Хомяков и с утверждением о том, что «массы сами не думают» и за них думают «мыслители». Хомяков считал, что «самому последнему существу нельзя отказать в том мышлении, из которого составляется мышление общее, высшее, приводимое в исполне-

ние. Иначе масса была бы бездушный материал» (453). Чаадаев, задаваясь вопросом о том, где наши мудрецы, где наши мыслители, кто и когда думал за нас, кто думает в настоящее время, тем самым, по мнению Хомякова, отрицает «собственную свою мыслительную деятельность» (453).

На упрек Чаадаева: «Что делали мы в то время, как в жестокой борьбе варварства северных народов с высокой мыслию религии возникало величественное здание нового образования?» – Хомяков отвечал:

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.