ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ У А.С. ХОМЯКОВА
(философский аспект)

З.В. Смирнова

> Наш спор, спор России с Западом есть продолжение старого спора между учением о свободе (христианством) и учением о необходимости логической (идеализм) или вещественной (материализм). Все убеждения политические и социальные окончательно сводятся к этим двум.
>
> *Ю.Ф. Самарин.*
> Письмо А.И. Герцену 5 авг. 1864 г.

"Любовь к свободе была одним из корней существа Хомякова... Вся славянофильская доктрина Хомякова была учением об органической свободе", – писал Бердяев в своей книге о Хомякова [1, с. 50–51]. Бердяев был не одинок в таком мнении о лидере славянофильства. Французский католический теолог Пьер Барон, знакомый с книгой Бердяева, полагал, что "лучший способ определить природу Хомякова это сказать, что он был страстно предан свободе" [8, p. 60]. Приверженность славянофильского мыслителя идее свободы отмечали и другие исследователи славянофильства. Речь шла при этом не только о проявлениях такой приверженности в сфере социально-политических вопросов, но и о его концептуальных идеях, относящихся к проблеме свободы.

Вряд ли нужно доказывать, что проблема эта действительно занимала важное место в сочинениях Хомякова, – достаточно даже бегло перелистать его труды, чтобы убедиться в том большом значении, которое имела она и в его философии, и в богословии, и в историософии. Внимание, уделяемое ей славянофильским мыслителем, не было, конечно, случайным. В эпоху, последовавшую за Великой французской революцией 1789–1793 гг., проблема свободы, как известно, заняла одно из важнейших мест в европейской обще-

ственной мысли. Особую значимость приобрела она в первой половине XIX в. в России. Необходимость уничтожения крепостнических порядков становилась все более очевидной, вопрос о путях дальнейшего развития страны и вместе с ним тема свободы все более выдвигались на первый план.

Обращение Хомякова к теме свободы имело и субъективные причины. Они коренились прежде всего в его богословии, в его стремлении доказать, что подлинно свободным объединением верующих является только православная церковь.

Было еще одно обстоятельство, стимулировавшее специальный интерес Хомякова к проблеме свободы. Проблема эта занимала, как известно, важное место в системах немецкого классического идеализма начиная с Канта. Для Хомякова (и славянофилов вообще) немецкая идеалистическая философия конца XVIII – первой половины XIX вв. была высшим достижением философской мысли не только Германии, но и Европы в целом. Она (и в особенности завершающая ее философия Гегеля) рассматривалась как вершина западной рационалистической мысли; в ней, по мнению славянофилов, с наибольшей ясностью обнаружилась коренная порочность рационализма. Вполне естественно, что понимание свободы немецким идеализмом должно было стать и действительно стало предметом критики славянофильского мыслителя.

Среди современников Хомяков пользовался (и вполне заслужено) репутацией ярого спорщика. Страсть к полемике сказывалась не только в спорах с противниками в московских салонах, полемичны его богословские сочинения, полемикой полны и его публицистика и историософия. Полемикой с противниками пронизано и хомяковское понимание свободы.

Дань признания Хомякову как яркому полемисту отдал в свое время один из самых сильных его оппонентов. На страницах "Былого и дум" лидер славянофильства представлен во всем блеске его полемического таланта. Внимательный читатель легко заметит однако, что в красках написанного Герценом портрета наряду с уважением и восхищением присутствует и ирония. Характеризуя ум Хомякова как "богатый средствами", автор добавляет – "и неразборчивый на них", признание "страшной эрудиции" славянофильского мыслителя сопровождается словами о его готовности употреблять для торжества своего воззрения "все на свете от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста"; возражения Хомякова, хотя они "ослепляли и сбивали с толку", характеризуются как "чисто мнимые" Особенно интересно одно замечание Герцена: "Он (Хомяков. – *З.С.*) вообще больше сбивал, чем убеждал" (3, т. IX, с. 157). Думаю, что эти слова весьма точно передают характер хомяковского спора; они находят свое подтверждение и в полемике Хомякова, связанной с проблемой свободы.

Два основных направления имела эта полемика: богословское (критика западных вероисповеданий католицизма и протестанства) и философское (немецкий идеализм). В обоих случаях острие критики направлялось против рационализма как коренного порока западных вероисповеданий и всего западного менталитета.

В настоящей статье проблема свободы у Хомякова рассматривается лишь в ее философском аспекте, анализ богословского ее содержания не входит в мою задачу. Однако философия Хомякова – религиозная философия, и тесная связь ее с его богословскими воззрениями, естественно, сказывалась и на его философской трактовке свободы.

Ограничивая свою задачу философской стороной вопроса, я оставляю в стороне теологическую полемику славянофильского мыслителя и рассматриваю здесь лишь критику им понимания свободы в немецком идеализме, и именно у главного его противника в немецкой философии – Гегеля.

НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ – ФИЛОСОФИЯ "НЕЦЕССАРИОНИЗМА (БЕЗВОЛЬНОСТИ)"

Антитеза духа как свободы и природы как царства необходимости – один из важнейших постулатов философской концепции Хомякова.

Как известно, такая антитеза приводила в истории философии к проблеме – каким образом сочетаются в человеке свобода, присущая ему как духовному существу, и необходимость, которой он неизбежно должен быть подчинен, поскольку является существом не только духовным, но и телесным, принадлежащим природе. Решения этой проблемы в немецкой идеалистической философии, начиная с Канта, известны. На их фоне не может не броситься в глаза отсутствие у Хомякова сколько-нибудь ясно выраженного интереса к этой проблеме. Отправляясь от антитезы духовной свободы и природной необходимости, его мысль движется в направлении, противоположном тенденциям, характерным для немецкого идеализма. Если развитие последнего шло после Канта по пути поисков преодоления противоложности свободы и природы, то у русского мыслителя эта противоположность имеет *абсолютный* характер. Она столь абсолютна, что малейшее проникновение в понимание духа идеи необходимости его действий и проявлений приводит к искажению природы духовного начала, к уничтожению его свободы. Критика Хомяковым трактовки свободы у Гегеля и направлена именно на доказательство того, что трактовка эта лишает дух его абсолютной свободы, вводит в сферу духа чуждую его природе необходимость и в конечном счете подчиняет его необходимости.

Хомяков считает, что понятие свободы у Гегеля имеет лишь отрицательный смысл. Свобода понимается как автономия, как независимость от "другого", от "принуждения". Но при таком понимании

"другое", "принуждение" фактически оказывается, утверждает Хомяков, первичным, отправным пунктом мысли, свобода же – лишь вторичным, отрицанием этого первичного понятия, не имеющим своего собственного положительного содержания. С этим утверждением тесно связан и другой упрек Хомякова Гегелю: свобода у немецкого мыслителя – лишь возможность действия, характер же и смысл действия лишены какой-либо определенности.

("Отрицательный" смысл понятия свободы у Гегеля Хомяков склонен распространять на само понятие "свобода", которое он предлагает заменить понятием "воля" Однако он непоследователен в предлагаемом им словоупотреблении и часто пользуется словом "свобода", вкладывая в него свое, "положительное", содержание.)

Вряд ли нужно, да и возможно здесь подробно доказывать несостоятельность упреков Хомякова Гегелю. Положительное содержание гегелевского понятия свободы давно выявлено и исследовано в посвященной Гегелю литературе. Отмечу лишь, что свобода духа, его самоопределение раскрывается у Гегеля как *процесс*, как развитие, в котором свобода получает конкретное содержание. Хомяков игнорирует эту сторону гегелевского понимания свободы. И это не случайно: для русского мыслителя дух как начало и основание мира не подвержен развитию – в противном случае его следовало бы признать несовершенным, что противоречило бы христианскому пониманию Бога. "Закон всецелого, безусловного духа, – писал Хомяков, – не подлежит несовершенству вследствие своей всецелости... Поэтому для него не может быть достижения временного в отношении к самому себе, а существует только полное и совершенное самообладание; поступление же и развитие являются только как принадлежности частного духа или частного явления духа, каков человек" [7, т. 1, с. 269].

Неспособность Гегеля дать понятию свободы положительное содержание имела, по Хомякову, своей конечной причиной глубоко ошибочное понимание самого духа, разума. Гегель (и немецкая классическая философия вообще) превратил, по мнению русского мыслителя, само Божество во "всемирный субъект, во всеведение" Положение: "быть – это мыслить (положение справедливое, когда всякое духовное действие называется мыслию) приняло ограниченный смысл: быть – это знать" [6, т. 1, с. 153]. Хомяков усматривает в таком понимании духа своеобразное "очеловечение" Бога. Призвание человека действительно состоит в том, чтобы уразумевать, т.е. познавать законы Божества, но само Божество не может быть ограничено задачей самопознания. Оно не только знающее, но и действующее, творческое, разум в нем тесно связан с волей. Немецкая же философия, начиная с Канта, лишает, по убеждению Хомякова, дух присущего ему волевого начала. "Вся великая школа немецкого рационализма, так же как и ее слабый переродок материализм заключала в себе бессознательно идею *безвольности* (нецес-

сарионизма). Это ее внутренняя болезнь, непременно приводящая к неразрешимым противоречиям и, следовательно, к распадению" [7, т. 1, с. 310].

Нельзя не видеть, что Хомяков фактически игнорирует важную для немецкого идеализма идею единства теоретического и практического разума. Так, он безапелляционно заявляет, что "философия практического разума" "эксцентрична" кантовской философии и потому будто бы не оказала никакого воздействия на дальнейшее развитие философской мысли [см.: 7, т. 1, с. 289].

Вне поля зрения Хомякова осталась и гегелевская концепция воли. Русский мыслитель "не заметил" чрезвычайно существенного у Гегеля отождествления свободы и воли, понимания свободы как основного определения воли. "Воля без свободы представляет собою пустое слово, и точно так же и свобода действительна лишь как воля, как субъект" [2, т. VII, с. 32]. Хомяков прошел мимо гегелевского понимания духа как единства интеллекта и воли. По Гегелю, воля "в качестве практического духа есть ближайшая истина интеллекта" [Там же].

Трудно предположить, что Хомяков, о колоссальной эрудиции которого так много говорили и сторонники его и противники, не изучил досконально труды своего главного философского противника. И тем не менее хомяковская критика Гегеля по вопросам свободы и воли невольно заставляет сомневаться в том, что знание лидером славянофильства гегелевской философии было полным и глубоким.

Впрочем доля истины в хомяковских упреках Гегелю все же была. Гегелевский абсолютный идеализм рассматривал волю как своеобразную форму мышления: "Воля есть особый способ мышления: она есть мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие" [Там же, с. 33]. Воля, таким образом, растворялась в мышлении, поглощалась им. Против такого поглощения воли мышлением и выступал Хомяков – и он был в известной мере прав.

Здесь мы подходим к еще одной и, пожалуй, наиболее интересной стороне критики Хомяковым гегелевского понимания свободы.

Для Гегеля "мышление составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного" [2, т. 1, с. 53]. Логическое мышление представляет собой поэтому ту сферу, где дух определяется самим собой, сферу подлинной свободы духа. Против этого убеждения Гегеля и направляет свою критику Хомяков. Он стремится доказать, что логическое мышление по самой своей природе противоположно свободе.

Логическое мышление основано, как упорно подчеркивает Хомяков, на необходимой связи понятий. Связь эта, по его убеждению, аналогична тем причинно-следственным связям, которые существуют в природе и в которых выражается присущая природе необходи-

мость. В логическом мышлении с его последовательностью понятий познающий ум выступает как зеркало познаваемого вещественного мира – в нем отражается господствующая в этом мире необходимость. Гегелевское "самосознание духа" оказывается таким образом, по Хомякову, осознанием необходимости – оно-то и объявляется немецким мыслителем свободой – "бедная логическая увертка" [6, т. 1, с. 195]. Антитеза духа как свободы и природы как царства необходимости означает у Хомякова не только антитезу свободы и "вещественной" необходимости, но также и антитезу свободы и "логической" необходимости, т.е. логического мышления.

ДУХОВНОЕ НАЧАЛО МИРА – ВОЛЯЩИЙ РАЗУМ (РАЗУМЕЮЩАЯ ВОЛЯ)

Гегелевской рационалистической трактовке духа Хомяков противопоставляет понимание духовного начала мира как волящего разума или (что одно и то же) разумеющей воли.

Я не ставлю здесь задачей дать детальный анализ понятия воли у Хомякова. На мой взгляд, понятие это не получило в трудах славянофильского мыслителя достаточно ясной и всесторонней характеристики. В обширном письме Ю.Ф. Самарину о философии, где проблеме воли уделено специальное внимание [см.: 7, т. 1, с. 319–343), речь идет фактически лишь о воле применительно к субъекту – человеку. Письмо не было закончено и оставляет впечатление, что автор излагает в нем не столько уже выработанную, продуманную концепцию, сколько находится еще в процессе ее выработки, пытается в ходе письма найти решение ряда проблем. Я ограничусь здесь лишь указанием на некоторые, существенные для данной темы, аспекты понимания Хомяковым воли.

Для характеристики воли Хомяков использует понятие силы. В мировых явлениях сила – начало, определяющее их изменение, она "является как изменение или, лучше сказать, как начало изменения формы" (Там же, с. 322). Действия силы, наблюдаемой в частных явлениях, необходимо приводят, по мнению Хомякова, к понятию *всесилы* как начала самого существования мировых явлений.

Попытку обосновать этот тезис мы встречаем в одном из писем Хомякова К.С. Аксакову. "Вещество, – пишет Хомяков, – является нам всегда в пространстве, в атомистическом состоянии. Очевидно, никакая частица вещества не может действовать вне своих пределов, т.е. действовать там, где ее нет. Итак никакой частной силы быть не может, и сила является принадлежностью не дробного вещества, но *все – вещества*, но идеи, уже не дробной, но всецелой, не рабствующей чему иному, но свободно творящей силу. Итак, сила сама есть только иное название воли. Какой? Самая плохая логика доводит уже тогда до идеи, что эта воля есть воля Божия" (7, т. VIII, с. 339). Отсюда следует, что всякое явление мира физического есть,

по Хомякову, "проявление – грамота – воли святой, Божией" [Там же, с. 340].

Воля – неразрывная с разумом движущая им сила. Она – свобода, обладающая положительным содержанием. И здесь первостепенную важность приобретает вопрос о том, какое именно "положительное содержание" вкладывает славянофильский мыслитель в понятие воли.

Воля как присущая разуму сила, как единое с разумом его движущее начало имеет, по Хомякову, *нравственную природу*. Именно эта нравственная природа отличает волю от свободы как понятия "отрицательного", как одной лишь "возможности". В Боге как творце мира присутствует, по убеждению Хомякова, "нравственное существо" В начале творения мира, когда Бог открыл себя целым рядом мировых явлений, чувствуемых и уразумеваемых, его откровение было еще неполным: "Нравственное существо Божие оставалось закрытым в сияющих глубинах его бесконечности, неисследимых и непостижимых для умов конечных" [6, т. II, с. 92]. Нравственное существо Божие открыло себя человеку позднее, в явлении Христа. "Божие слово явилось как существо нравственное по преимуществу, как единственное нравственное существо" [Там же, с. 93]. Явление Христа Хомяков рассматривает как второй этап Божественного откровения; третий этап – образование церкви как "тела Христова"

Мысль о единстве в Боге разума и воли (нравственного существа) Хомяков высказывал неоднократно. Так, в одном из своих богословских сочинений он писал: "...в свое время заблуждением монофелитов было вызвано новое свидетельство Церкви о тождестве *умного* естества и воли и о нравственном совершенстве, явленном в границах человеческого естества воплощенным Словом" [Там же, с. 121]. В комментариях к этому тексту в новом издании богословских сочинений Хомякова говорится: «Православное учение о невозможности разумной природы без собственной воли Хомяков понял как отождествление воли и природы. Судя по продолжению фразы ("о нравственном совершенстве") именно здесь в его православную догматику проникает морализм» [Там же, с. 388].

Не берусь судить о месте и значении морализма в хомяковском богословии. Но если рассматривать мысль Хомякова в целом (его философскую концепцию, историософию и социально-политические воззрения), то, на мой взгляд, именно морализм (разумеется, религиозный морализм) составляет ее основную характерную черту. Говоря о "морализме" Хомякова, я имею в виду определяющую роль нравственного аспекта в его анализе философских и социальных проблем.

Каков, в самом деле, смысл хомяковского понимания духовного начала мира как волящего разума или (что то же самое) разумеющей воли? Смысл этот – не только в акцентировании присущей

всецелому духу (Богу) свободной творческой силы. Он также в указании на *направление* действия этой силы ее, если можно так сказать, "вектор". И "вектор" этот – нравственный. Мне представляется поэтому, что нередко встречающаяся в литературе характеристика философии Хомякова как волюнтаризм не вполне точна, вернее неполна – она не раскрывает характерной специфической черты этого "волюнтаризма" – нравственной природы "разумеющей воли"

В свете понимания Хомяковым воли как нравственного начала яснее выступает и смысл критики им гегелевской философии и немецкого идеализма в целом как философии "нецессарионизма" (безвольности). Для Хомякова гегелевское понимание воли как формы мышления не только вводит в понятие воли чуждую духу необходимость, но и лишает волю присущей ей нравственной природы, ибо там, где господствует необходимость, нет места нравственности.

Понимание воли как нравственной категории является важнейшей предпосылкой решения Хомяковым проблемы свободы человека.

ЧЕЛОВЕК (ЧАСТНЫЙ ДУХ) И ЕГО СВОБОДА

При анализе понимания Хомяковым человеческого разума (духа) необходимо иметь в виду неоднозначность хомяковской терминологии. Порой понятие "разум" означает у него совокупность всех духовных способностей человека ("цельный разум" или дух). Порой разумом он называет лишь одну из этих способностей – логическое мышление. Для определения ее он употребляет также термин "рассудок", противопоставляя ему "цельный разум" У него встречается также различение разума (la raison) и "ума" (l'intellect), в таких случаях "разум" означает логическое мышление, а "ум" – "целокупность" познавательных способностей, "цельный разум" При всей терминологической некорректности Хомякова определяющим для его философской концепции является понимание человеческого разума как некоей целостности, как совокупности ряда познавательных способностей.

Человеческий разум для Хомякова – "дар божий", "подобие" божественного разума. Соответственно он представляет собой единство разума и воли, волящий разум или разумеющую волю. Но как частный дух (или частное "явление духа") он не обладает присущей божественному разуму полнотой, всецелостью. Как уже говорилось выше, божественному разуму в силу его полноты и совершенства не свойственно развитие. Напротив, развитие составляет характерную особенность человеческого разума: человек "ни в какое мгновение своего существования не является как сущий, но только как стремящийся быть. Это-то стремление и составляет внутреннюю жизнь человека, – остановка стремления есть внутренняя смерть" [7, т. 1, с. 269].

Цель стремлений человека – жизнь, согласная с законами божественного разума. Для этого необходимо прежде всего уразумение этих законов, познание их. Человеческий разум не творит мир, но познает его как творение божественного разума. Поскольку, однако, как частный дух, человек не имеет полноты ни в чем, ему в его отдельности недоступно и полное знание законов божественного разума.

Человеческое знание складывается, по Хомякову, из нескольких ступеней, из действия нескольких познавательных способностей.

Низшую познавательную способность составляет в глазах Хомякова логическое мышление. "Низшей" способностью оно является в силу своего чисто формального характера. Оно оперирует понятиями, т.е. созданиями самого же мышления. Поэтому оно, по убеждению Хомякова, вращается лишь в собственном кругу и неспособно дать знание живой реальной действительности. Как неоднократно отмечалось в литературе, хомяковская критика логического мышления в значительной мере повторяла подобного рода критику у Шеллинга и немецких романтиков.

Считая логическое мышление низшей, несовершенной формой познания, Хомяков все же признает его необходимой составной частью познавательного процесса, входящей в понятие "цельный разум"

Более высоким по своим познавательным возможностям оказывается знание "внутреннее" – "то, что в германской философии является иногда под весьма неопределенным выражением непосредственного знания" [Там же, с. 276]. Хомяков не дает подробного разъяснения и анализа этого вида знания. Он утверждает лишь, что оно выше логического мышления, ибо ему уже доступна непосредственная живая действительность. Хомяков не употребляет слова "интуиция", но фактически именно об интуиции идет у него речь в данном случае. Интуитивное значение может быть названо верой, но собственно верой Хомяков называет высшую ступень непосредственного знания, оставляя низшей ступени название "знания внутреннего, может быть, *живознания*" [Там же, с. 279]. В отличие от "живознания" вера имеет своим предметом не только явления реальной действительности, но и само божественное начало мира, она соединяет с ним человека. Именно вера – высшее знание, в вере разум находит полноту своего существования, вся "лестница знания получает свою характеристику от высшей степени – веры" [Там же].

Однако не всякая вера может рассматриваться как высшее знание. Для человека возможна, считает Хомяков, двоякого рода вера. Одна – вера в свободно творящий божественный разум, ничем и никогда не ограниченный в своем свободном творчестве.

Другая – вера в царящую в мире необходимость, которой фактически подчинен и сам управляющий миром разум.

Верование в необходимость как верховный закон мира, неизбежно помещает самого человека в рамки действия этого закона. Его поступки не могут быть свободны, он оказывается во власти необходимости, становится ее рабом. Напротив, вера в свободно творящий дух дает возможность человеку понять себя как частное явление этого духа, обладающее волей как свободой в ее положительном проявлении.

В согласии с основами христианского вероучения вера для Хомякова – дар благодати. Но одновременно она, – и это чрезвычайно важно, – *акт свободы*: "...всякое верование, всякая смыслящая вера есть акт свободы и непременно исходит из предварительного свободного исследования, которому человек подвергает явления внешнего мира или внутренние явления своей души, события минувших времен или свидетельства своих современников" [6, т. II, с. 35]. Хомяков специально оговаривает, что "исследование" в данном случае отнюдь не сводится к исследованию логическому, оно "требует употребления в дело всех умственных сил, в воле и разуме, и сверх того – требует еще внутреннего исследования самих этих сил" [Там же, с. 50].

Вера – высшее проявление в человеке существа духа как волящего разума, она "не есть действие одного постижения, но действие всего разума, т.е. постижения и изволения в их внутреннем единстве" Как акт свободы, как воля вера невозможна без нравственного основания, "она есть начало, по самому существу своему, нравственное" [Там же, с. 97]. И именно нравственный характер веры дает ей ее познавательную силу, ибо создает возможность внутреннего согласия с нравственным существом божественного разума.

Как уже говорилось, нравственное существо волящего разума было явлено людям в Христе. Жертва, принесенная Христом, – акт нравственной свободы: мучительную смерть Христос принял свободно, добровольно. В самопожертвовании Христа людям открылся высший нравственный закон божественного разума – любовь. Именно любовь лежала в основании действий Христа, именно она определила его свободный выбор. Вера в Христа как явленное нравственное существо божественного разума дает человеку возможность приобщиться к закону любви, к свободе духа. Без Христа не может быть свободы. Нравственная свобода человека, утверждает Хомяков, есть "свобода выбора между любовью к Богу и эгоизмом, между правдою и грехом; этим выбором определяется окончательно отношение конечного разума к его высшему источнику, т.е. к Богу" [Там же, с. 168].

Но всякий *отдельный* человек по природе своей несовершенен. Он подвержен греху, вера его всегда и непременно субъективна и потому доступна сомнению и заблуждению. Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением вера человека должна "пустить корни" в мир объективный, найти в нем истину и почерпнуть силу. Мир

этот – мир живого органического единства, связью в котором служит взаимная любовь.

Обобщая и несколько схематизируя ход мысли Хомякова, понимание им человеческой свободы можно характеризовать следующим образом.

Основание свободы – вера в свободно творящий божественный разум, в Христа как явленное нравственное существо божественного разума.

Условие свободы – включенность человека в имеющую органический характер социальную общность, внутренне связанную взаимной любовью ее членов.

Глубинная сущность свободы – *любовь*. Свободой "правит смирение взаимной любви" – это утверждение наиболее, на мой взгляд, точно характеризует понимание Хомяковым свободы [Там же, с. 284].

Свое наивысшее выражение свобода находит в православной церкви как органическом единстве верующих, основанном на силе взаимной любви. Именно здесь любовь "правит" свободой. И только здесь вера как акт свободы "просвещается" актом божественной благодати.

В литературе о славянофильстве можно встретить немало иронических замечаний по поводу хомяковских суждений о любви и ее роли в познании и в общественных отношениях. Ирония в данном случае относилась к явному противоречию, обнаруживающемуся в трудах славянофильского мыслителя. С одной стороны – апология любви и утверждение, что без любви невозможны ни знание, ни свобода. С другой стороны – такое отношение к "инакомыслящим" (в первую очередь к адептам западных вероисповеданий), в котором трудно отыскать какие-либо признаки "любви". Порой это противоречие объяснялось особенностями характера Хомяков. Так, Бердяев писал о "пафосе гордости" у славянофильского мыслителя [см.: 1, с. 42]. Подобное суждение встречаем и у В. Розанова. "Все свидетельства о нем (Хомякове. – *З.С.*) современников, как и его литературная полемика, говорят о нем как об уме гордом, характере высокомерном, что, вследствие примеси к этому шутливости, оставляло впечатление заносчивости. Это до того противоречило всей программе его проповеди, что стоит задуматься" [4, с. 3]. Действительно, сколько бы ни утверждал Хомяков, что свойственное ему в молодости "негодование и отвращение" по отношению к католицизму сменилось позднее "искреннею скорбью и глубоким соболезнованием" [6, т. II, с. 62], в его богословской полемике трудно обнаружить "глубокое соболезнование" католикам и протестантам, а тем более любовь к ним.

"Уличать" Хомякова в такого рода противоречиях нетрудно. Но меня интересует здесь в первую очередь тот реальный философский и социальный смысл, который заключает в себе хомяковская

трактовка свободы. Я не претендую здесь на ее исчерпывающую характеристику, а попытаюсь сформулировать лишь некоторые, наиболее, на мой взгляд, существенные ее черты.

Прежде всего трактовка эта – *религиозно-моралистическая*. Она резко разделяет и противопоставляет друг другу нравственность и право, этический и правовой подходы к проблеме свободы. Закону как силе принудительной, которая "подводит под условное единство разногласие частных воль", Хомяков противопоставляет обычай, выражающий собою "самое коренное единство общества", связям, основанным на законе – связи нравственные [см.: 7, т. III, с. 75].

Противопоставление нравственности и права имеет у Хомякова отчетливо выраженную *антирационалистическую* направленность: "любовь" противопоставляется "разуму" (логическому мышлению). Гносеологически такое противопоставление связано с концепцией "цельного знания", вершиной и средоточием которого является вера как по существу своему нравственное начало. Об антитезе в славянофильской мысли "разума" и "любви" писал еще Г. Флоровский, усматривавший в ней даже "первичную" для славянофильства антитезу [см.: 5, с. 37].

Критика рационализма была у славянофилов (в том числе у Хомякова) тесно связана с критикой индивидуализма. *Антииндивидуалистично* и хомяковское понимание свободы. Субъект свободы – личность – изначально выступает не как изолированный индивид, а как член определенного общественного целого. Чрезвычайно существен при этом характер той общности, частью которой является личность. Общность эта – *органическое* образование, коренным образом отличающееся от любых созданных рационально, "искусственных" общественных союзов или объединений. В этом отношении трактовка славянофильским мыслителем свободы – одно из приложений характерной для славянофильства идеи "органичности"

Антирационалистический и антииндивидуалистический характер понимания Хомяковым свободы, признание возможности свободы лишь в "органической" общности людей противостояли как различным теориям "общественного договора", так и современным Хомякову социалистическим учениям.

Каков был реальный социальный смысл хомяковской трактовки свободы в исторических условиях России в середине XIX в.?

Как известно, в русской сельской общине славянофилы видели "светское", "земное" воплощение принципа органического единства, ту форму социального бытия, "которая получается в результате приложения начала православной церковности к вопросу общественных взаимоотношений" [5, с. 39].

Вряд ли нужно доказывать здесь, что реальная сельская община в России середины XIX в. значительно отличалась от славянофиль-

ских идеализированных представлений о ней. В аспекте темы данной статьи важно отметить лишь два обстоятельства.

Первое. Хомяков считал принцип единогласия в общине выражением высокого нравственного единства, в котором "все отдельные люди, частные лица, теряют свою строптивую личность, а община выступает как нравственное лицо" [7, т. III, с. 116]. На деле единство общины оборачивалось тем, что ее члены действительно "теряли" свою личность. Община *подавляла* отдельного человека и никак не могла считаться общностью, обеспечивающей свободу личности. К этому многократно возвращался в своих сочинениях и письмах такой убежденный сторонник сохранения в России общинного землевладения, как Герцен. "Личность, имеющая право на землю, писал он, – сама становилась крепка земле, крепка общине. Вся задача наша теперь состоит в том, чтобы развить полную свободу лица, не утратив общинного владения и самой общины" [3, т. XIX, с. 186].

Второе. Уничтожение крепостного права отнюдь не должно было, считал Хомяков, привести к утрате связи между помещиком и крестьянами. Будущую связь между ними он пытался истолковать как *нравственную.* "Поглядите в даль, – писал он Ю.Ф. Самарину в 1858 г., – общины признаны как необходимость, а дворянство удержано. Увидите непременное последствие: их придется связать временною формою попечительства (вероятно избирательною), и нравственная связь возникнет" [7, т. VIII, с. 288]. Такое представление о предстоящих преобразованиях предполагало сохранение помещичьего землевладения и патернализма, трактуемого как якобы "нравственная связь" в отношениях между помещиком и крестьянами.

Многие исследователи указывают на такие свидетельства приверженности Хомякова идее свободы, как его убежденность в необходимости уничтожения крепостного права, защита свободы слова, критическое отношение к бюрократическим порядкам николаевского режима. Нельзя отрицать, конечно, наличия у Хомякова этих убеждений. Они не были случайными, а имели свое основание в его философских и историософских воззрениях – в признании несовместимости христианства с "рабской" зависимостью одного человека от другого, в понимании русской монархии как "народного" установления, в высокой оценке роли "мнения народного" в развитии страны.

Однако же большой ошибкой, на мой взгляд, стало зачисление Хомякова (и ранних славянофилов вообще) в либералы. Не на либеральные ценности (свобода личности, правовое государство) была ориентирована хомяковская трактовка свободы. Трактовка эта была, в сущности, частью славянофильской патриархально-консервативной утопии, враждебной идеям гражданского общества и правового государства.

АНТИТЕЗА СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ В ИСТОРИИ

Понимание свободы у Хомякова имело еще одну важную составляющую – антизападную направленность. Она ясно сказалась в его неоконченном труде, посвященном всемирной истории*. Историософия Хомякова не является предметом рассмотрения в настоящей статье. Я касаюсь ее лишь постольку, поскольку это необходимо для более полной характеристики понимания свободы Хомяковым.

Как религиозный мыслитель Хомяков признает, что историческое развитие человечества определяется в конечном счете божественным промыслом. Но человеческому разуму не могут быть доступны замыслы божественного разума и потому "неразумно и даже едва ли сообразно с христианским смирением брать на себя угадывание мгновений непосредственного действия воли Божией на дела человеческие" [6, т. II, с. 34]. Хомяков выступает и против фаталистического понимания истории. Невозможно, считает он, объяснить все в истории из законов разумной необходимости, многое в жизни есть проявление случайности или совокупности действия человеческой свободы и воли всемирной, которой не может разгадать человек. Именно потому, что человеческий разум не может проникнуть в замыслы разума божественного, Хомяков и не пытается решать вопрос о том, как сочетаются в историческом процессе свобода человеческой воли и свободное действие воли всемирной.

Резко критическое отношение к фатализму не означает у Хомякова отрицания закономерностей, внутренней логики в развитии истории. Разумеется, связь причин и следствий в духовной жизни носит иной характер, нежели в мире "вещественности", но тем не менее она существует, и историческая наука пытается ее понять.

"Логика" истории заключается, по Хомякову, в последовательном развитии тех "начал", которые легли в основание человеческих обществ. Главным, определяющим "началом" является "начало" духовное, выражающееся в *вере*. "Первый и главный предмет, на который должно обратиться внимание исторической критики, есть народная вера, – утверждает Хомяков. "Мера просвещения, характер просвещения и источники его определяются мерою, характером и источником веры" [6, т. I, с. 109–110].

Как и для отдельного человека, для действующих в истории народов возможна двоякого рода вера – в свободно творящий дух или

---

* Я предпочитаю придерживаться названия, данного этому незаконченному и неозаглавленному труду Хомякова при первой его (журнальной) публикации (1860) и сохраненного затем в дореволюционных изданиях сочинений Хомякова – "Записки о всемирной истории". Предложенное издателями двухтомника сочинений Хомякова (1994) название "Семирамид", идущее от случайного шутливого замечания Гоголя и имевшее "бытовое" употребление в кругу друзей Хомякова, представляется мне неоправданным.

в управляющую миром необходимость. Антитеза веры в свободу и веры в необходимость проявляется уже в глубокой древности и проходит затем через все развитие составляющих человечество народов.

Религии, основанные на поклонении "великой идее свободного духа", Хомяков называет "иранством", а религии, основанные на служении вещественной необходимости – "кушитством" История человечества и выступает в исторической концепции лидера славянофильства как история проявлений, борьбы, смешений иранства и кушитства.

Постоянно происходящее в истории смешение племени и народностей имеет в глазах Хомякова принципиально различные последствия для развития иранских и кушитских "начал". Если кушитство, принимая в себя те или иные элементы, присущие иранству, остается собой, а чуждые ему иранские элементы оказывают на него некоторое положительное воздействие, то с иранством дело обстоит иначе: "Малейшее отклонение от чистоты иранского верования разрушает его до основания; никакое отклонение, никакая примесь не могут ослабить вечно возрождающегося кушитства" [7, т. V, с. 323]. Это положение является прямым выводом из проводимого Хомяковым резкого разграничения духа и "вещественности", из убеждения, что "свободная сила духа" не может делить "власти" с вещественным началом.

Иранская и кушитская группы народов играют далеко не одинаковую роль в истории человечества. Хранителем "истинных" начал человеческой жизни являются иранцы, в особенности некоторые из иранских племен, сохранившие эти начала в наибольшей чистоте. Поэтому главным в ходе истории оказывается у Хомякова развитие иранского религиозного начала, а основным рубежом в истории, началом нового ее этапа – возникновение христианства.

Как и прежде, кушитское начало вторгается в иранское учение, искажая, извращая его. Поскольку теперь иранская вера получила свое завершение, свое высшее и окончательное выражение в христианстве, кушитские элементы вторгаются в христианство, уводя его с пути истины. Именно такая "порча" христианства кушитским началом имела место, по убеждению Хомякова, в истории западноевропейских народов.

Решающим для развития всего западного мира оказалось в глазах Хомякова то обстоятельство, что в основании этого мира лежало Римское государство. Рим, по убеждению славянофильского мыслителя, с самого начала был образованием не органическим, а "искусственным", "условным", сложившимся на военно-дружинном основании. Дальнейшая история Рима усилила его условный характер и привела к возникновению системы римского права. Система эта – кушитская по своей природе, ибо право основано на признании господством закона как необходимости, как "внешней правды" Это кушитское начало получило свое полное развитие в дальней-

шей истории западных народов. "Там все возникло на римской почве, затопленной нашествием германских дружин; там все возникло из завоевания и из вековой борьбы, незаметной, но беспрестанной между победителями и побежденными. Беспрестанная война беспрестанно усыплялась временными договорами, и из этого вечного колебанья возникла жизнь вполне условная, жизнь контракта или договора, подчиненная законам логического и, так сказать, вещественного расчета" [7, т. III, с. 110].

Кушитское рационалистическое начало заразило собой и римскую церковь, оно господствует и в противопоставившем себя католической церкви протестантстве. А так как характер культур народов определяется верой, рационализм стал определять, по убеждению Хомякова, всю культуру западных народов, их менталитет.

"Условному", рационалистическому характеру жизни и культуры западных народов Хомяков противопоставляет Россию. По его словам, в России "не было ни борьбы, ни завоевания, ни вечной войны, ни вечных договоров: она не есть создание условия, но произведение органического живого развития; она не построена, а выросла" [Там же].

Западным вероисповеданиям, зараженным рационализмом, противопоставляется православная церковь как единственная хранительница истинного христианства, единственная органическая общность верующих, высшее выражение свободы в единстве, основанном на взаимной любви. Именно православной вере – вере славянских народов и прежде всего России – принадлежит, по убеждению Хомякова, будущее.

"Основной интерес хомяковской философии истории – обоснование славянского и русского мессианизма", – писал Н. Бердяев, и с ним в данном случае нельзя не согласиться [1, с. 151]. Ошибка Хомякова, по мнению Бердяева, заключалась в попытке обосновать этот мессианизм научно-этнографически, лингвистически. Но научно обосновать мессианизм невозможно, утверждает Бердяев, – и в этом он прав, независимо от того, как сам он понимал возможность такого "обоснования"

Именно обоснованию славяно-русского мессианизма призвано было служить рассмотрение истории под углом зрения антитезы свободы и необходимости. Применение этой антитезы к истории вносило в трактовку Хомяковым свободы новой элемент. Уже хомяковское понимание свободы отдельного человека вело к выводу, что свободным может быть только человек, принадлежащий к православной церкви. Историософия же Хомякова фактически исключала возможность подлинной свободы для народов, не исповедующих православную веру. Религиозно-моралистическая трактовка свободы у Хомякова, сочетавшая в себе патриархально-консервативные и мессианско-националистические мотивы, вела к отрыву России от развития мировой цивилизации.

[1] *Бердяев Н.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
[2] *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. М., 1929–1958.
[3] *Герцен А.И.* Собрание сочинений: В 30 т. М., 1954–1955.
[4] *Розанов В.В.* Памяти А.С. Хомякова // Новый путь. 1904. Июнь.
[5] *Флоровский Г.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
[6] *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1994.
[7] *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений: В 8 т. 4-е изд. М., 1900–1904.
[8] *Baron P.* Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle Alexis Stepanovitch Khomiacov (1804–1860). Roma, 1940.

ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Л.А. Коган

Начало реализации нового философского проекта – выход в нашей стране первых томов академического собрания сочинений В.С. Соловьева – событие большого (по сути, мирового) культурного значения. В Советском Союзе на этого философа было наложено – особенно до хрущевской "оттепели" – идеологическое вето. Да и позже его наследие вызывало подозрение властей, как оплот мистицизма. Соловьев был однако не только мистиком, но и прежде всего благородной, совестливой личностью, духовным лидером либерально-демократической интеллигенции, правдоискателем-гуманистом. Его труды неоднократно издавались в разных странах. Нынешнее русское собрание сочинений призвано превзойти все предыдущие своей полнотой и текстуальной адекватностью. Оно включает и впервые публикуемые, ранее у нас не выходившие, и малоизвестные, забытые тексты. Это способствует уяснению эволюции Соловьева, охвату его разноаспектной системы в целом. Позволю себе поделиться и некоторыми своими наблюдениями и находками в этой области.

В.С. СОЛОВЬЕВ И ПЛЕМЯ МЛАДОЕ, НЕЗНАКОМОЕ

Доходило ли слово великого философа до молодых умов его времени, до нового поколения? Эта тема фактически обойдена литературой. Интерес к философии обычно ассоциируется со зрелым возрастом, с искушенным сознанием, склонным к обобщению и самоуглублению. Но это не исчерпывает проблемы. В философии видели некогда любомудрие и, стало быть, правдоискание. Правда же понимается в русской духовной традиции как единство истины, добра и красоты. Не удивительно, что к правде, как и к свободе (они сущностно